

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERTSON
Göteborgs universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda Högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

PAUL LINJAMAA
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
København 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 2026

Ledare

Erik Sidenvall 81

Supralapsarian Christology and Theological Grammar: Exploring Speculative Tension Through Barth and Balthasar

Elias Kjörk 83

Hotfullt mörker och gudomliga ingripanden i den medeltida skogen

Lovisa Olsson 98

Bodu Bala Sena och den buddhistiska nationalismen: Islamofobi och kampen om Sri Lanka

Andreas Johansson Weber 115

Recensioner 136

Christian Braw. Vägen till kyrklig förnyelse: nio berättelser

Martin Berntson 136

Daniela Bevilacqua. From Tapas to Modern Yoga: Sadhu's Understanding of Embodied Practices

Pehr Eriksson Leksell. 137

Larry D. Harwood. Mad About Belief: Religion in the Life and Thought of Bertrand Russell

Stefan Andersson. 139

Ledare

ERIK SIDENVALL

Artiklarna i detta nummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* kan verka minst sagt disparata. De rör vid teman som förefaller sakna inbördes sammanhang, dessutom utgår de från skilda metodologiska utgångspunkter. De utgör vittnesbörd om den mångfald som ryms inom den religionsvetenskapliga och teologiska forskningen. Men den brist på samband som slår mot läsaren vid en första anblick är i viss mån skenbar. Även i detta nummer finns det sådant som förenar det som till synes saknar samband.

Ett sådant tema är vårt möte med det okända. Som begränsade varelser kommer vi alltid att leva i relation till det som inte är bekant. Frågan är vad vi gör i sådana möten och vad dessa möten gör med oss. Hur relaterar vi till detta obekanta? Hur utforskas det? Hur används det för att förstå den tillvaro vi känner bättre till? Hur bemäktigar vi oss detta okända så att det kan tjäna våra egna syften? Sett ur ett övergripande, och kanske lite halsbrytande, perspektiv är detta frågor som de tre artikelförfattarna, utifrån sina respektive *foci*, närmar sig.

Elias Kjörks artikel ställer frågor kring den teologiska spekulationens gränser och interna logik. Hur kan kristen teologi närma sig frågor som hör till det gudomligt okända, Guds mysterium? Ett supralapsariskt kristologiskt landskap, tolkat genom Karl Barths (1886–1968) and Hans Urs von Balthasars (1905–1988) författarskap, blir den värld inom vilken Kjörk närmar sig denna fråga. Med inspiration från Kathryn Tanner presenterar författaren en ”teologisk grammatik”, bestående av tre tumregler, för teologiskt spekulativa undersökningar.

I Lovisa Olssons artikel lämnar vi frågan om riktningvisare för det teologiskt spekulativa för det dunkla skogslandskap som frammanas i medeltida mirakelberättelser, predikningar och uppenbarelser. I artikeln tecknas bilden av ett narrativ som haft en förmåga att ständigt förnyas, förvandlas och förenas med andra betydelsebärande konstruktioner. Skogen blir en kon-

trast till den ordnade världen; en tillvaro som är hotfull och omskapande men som också bjuder på möjlighet till karaktärsutveckling. Den medeltida tolkningen av skogen blir därmed lik antikens sätt att närma sig öknen: En plats som likt skogen var belägen vid människolivets gräns, ett rum för dårskap och demonisk förvandling likväl som för den ståndaktiga visheten.

Bilden av det hotfulla rummet har långt senare projicerats också på andra miljöer. Den skräckinjagande naturen har då ersatts av det som framstår som mänskligt främmande. När ett ”vi” har skapats har också ett vilt och hotfullt ”de” trätt fram. Ett ”de” som tacksamt kan utnyttjas för propagandistiska och uppeldande syften. Att något av värde står att finna i den hotfulla värld som frammanas – likt i den medeltida skogen – är givetvis att dränera kraften ur det mobiliserande anslaget. En analys av ett samtida uttryck för ett sådant förlopp återfinns i Andreas Johansson Webers artikel om samtida buddhistisk nationalism på Sri Lanka. Här är det en islamofobisk diskurs hos den nationalistiska rörelsen Bodu Bala Sena som står i centrum. Johansson argumenterar för att detta uttryck inte enbart ska förstås som ännu en variant av global islamofobi, utan primärt som ett sätt att underbygga religiös och etnisk dominans på Sri Lanka. Bodu Bala Senas fiendebild blir därmed ännu ett i en lång rad av exempel på hur ett vi stabiliseras och konstrueras genom att något farligt främmande tillåts träda in på scenen.

Med den mobiliserande fiendebilden har vi nått vägs ände. Det okända har tämjts för våra syften. Ingen förvandlingens potential är möjlig och inga fördolda djup återstår att utforska. Vi lämnas kvar med våra egna projektioner.

Vid sidan om artiklar och recensioner innehåller detta nummer också utlysningen av *Svensk Teologisk Kvartalskrifts* pris för bästa vetenskapliga artikel för 2026. Priset tilldelas den nydisputerade forskare som på bästa sätt författar en artikel som redogör för och självständigt utvecklar sitt avhandlingsämne eller annat relevant ämne inom religionsvetenskap och teologi.

Den uppmärksamma läsaren noterar förändringar i såväl redaktionen som i redaktionsrådet. Recensionsredaktör Markus Mannberg lämnar över rodret till John Tallefors, doktorand i Gamsla testamentets exegetik. Professor Kristina Myrvold ersätts i redaktionen av FD Torsten Jansson och i redaktionsrådet av docent Paul Linjamaa. Både Jansson och Linjamaa är verksamma som lektorer i religionshistoria vid CTR, Lunds universitet. Med detta vill redaktionen också rikta sitt varmaste tack till Mannberg och Myrvold för deras talrika insatser under gångna år! ▲

Supralapsarian Christology and Theological Grammar:

Exploring Speculative Tension Through Barth and Balthasar

ELIAS KJÖRK

Elias Kjörk is a PhD student in systematic theology
at the University of Gothenburg.
elias.kjork@lir.gu.se

Would the incarnation occur if the fall did not? Supralapsarian Christology has its roots in the Thomist-Scotist quandary over this question, perhaps unsurpassed in its speculative reach. Famously, Duns Scotus answers affirmatively, advocating a supralapsarian position where the incarnation's primary cause precedes the fall.¹ While infralapsarians like Aquinas do not deny this possibility, they contend that scripture's silence does not provide grounds for positing further motives in the incarnation than remedying the fall.² The background for this article is the considerable discussion on supralapsarian Christology that has followed Edvin Chr. van Driel's *Incarnation Anyway*.³ Van Driel contends that only a supralapsarian affirmation can properly account for God's gratuitousness in creation. Incarnation is not God's 'plan B'; it is his original intention. In contemporary theology,

¹ See John Duns Scotus, *Op. Ox.* III, d.7, q.3, n. 60–67. See also Marilyn McCord, *Adams Christ and Horrors: The Coherence of Christology*, New York: Cambridge University Press, 2006, 181–184, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607585>.

² See Thomas Aquinas, *ST III*, Q.1.art 3, co. For a contemporary defense of Aquinas see Felipe Do Vale, 'On Thomas Aquinas's Rejection of an "Incarnation Anyway"', *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 3.1 (2019), 144–164, <https://doi.org/10.14428/thl.v2i3.15373>.

³ See Edwin Chr. van Driel, *Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology*, New York: Oxford University Press, 2008.

this position is taken up by the likes of Oliver D. Crisp,⁴ and David Bentley Hart.⁵ Rather than arguing for or against some variation of supralapsarian Christology, this article proposes that analysis thereof can serve as a resource for addressing speculative theological inquiry.

But why are such resources warranted? As the theologian aims to speak about a transcendent God, he or she inevitably encounters an axiomatic tension between human speculation and God's abiding mystery. Considering this, it is not self-evident how one should approach speculative theological inquiry like supralapsarian Christology. This calls for systematic reflection on theological speculation. To explore this axiomatic tension further, this article draws on Kathryn Tanner's concept of theological grammar.⁶ Tanner posits that though there are various valid ways of speaking about God's relationship to creation, there are still universal 'rules' that must be followed. These rules function as grammar that allows one to speak the 'theological language' coherently. Tanner's theological grammar especially strives to maintain (1) God's transcendence and (2) the free agency of created actors.⁷ To pursue 'good theology' and to speak the language of theology properly, one must maintain both aspects without playing them against each other. This article proposes that maintaining the axiomatic tension, between (1) human speculation and (2) God's abiding mystery, is another branch of theological grammar. I hypothesize that approaching doctrinal loci without deliberate theological grammar compromises either God's mystery or theological speech about God. To ground this hypothesis, this article will analyze the approaches toward speculative supralapsarian Christology in two of the most Christocentric theologians of the twentieth century: Karl Barth (1886–1968) and Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Besides their massive influence, what makes them promising candidates for this endeavor is that their Christocentric theologies provide strong motives for supralapsarian Christology. Nonetheless, both theologians attempt to overcome the medieval speculation on the matter, positing that the incarnation occurs

4 Oliver D. Crisp 'Incarnation without the Fall', *Journal of Reformed Theology* 10.3 (2016), 215–233, <https://doi.org/10.1163/15697312-01003016>.

5 David Bentley Hart, *You are Gods: On Nature and Supernature*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022, 112.

6 Theological grammar is the driving concept in Tanner's *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment*, Minneapolis: Fortress Press, 2005, esp. 8, 10–36. Cf. Rowan Williams, *Christ the Heart of Creation*, esp. 6–11. In turn, a precursor of the concept can be found in David B. Burrell's *Aquinas: God and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979. Burrell, inspired by Wittgenstein, proposes a non-metaphysical reading of Aquinas' philosophical grammar of the divine. In my estimation, Tanner's (and Williams's) considerable contribution lies in making available Burrell's sense of grammar for broader theological discourse.

7 Tanner, *God and Creation*, 90–104.

in the world as we find it, which appears to introduce a tension with their Christocentrism. Consequently, I seek to show how their approaches fail to maintain the axiomatic tension, which conflicts with other central Christian doctrines.

To facilitate this analysis, I will begin by portraying Barth's and Balthasar's approaches to supralapsarian Christology. I will then show how ambiguity in their approaches amounts to veiled tensions in their doctrines of revelation, creation, and grace. Finally, I will bring these analyses together to show how reflection on supralapsarian Christology facilitates the development of a more expansive theological grammar. I conclude by proposing three theological grammatical rules of thumb.

Barth, Election, and Supralapsarian Christology

Barth's mature approach to supralapsarian Christology proceeds from the Church Dogmatics⁸ treatment of election in Christ, which, as Balthasar puts it, 'is the heartbeat of his whole theology'.⁹ Barth's stress on eternal election in Christ gives his approach a supralapsarian dimension where the incarnation precedes all God's decrees. Simultaneously, Barth construes the fall as necessarily correlated to election. Is this stress on Christ coherent with these negative correlates? To evaluate this, I believe Barth's approach becomes especially clear by first discussing his Christocentric construal of election, second, how election and rejection relate, and finally, how these ideas motivate his approach to supralapsarian Christology.

Barth begins delineating election by reacting against views where God eternally decrees to elect some humans to salvation and reject others.¹⁰ The problem with such construals is that they presuppose some general picture of God before consulting revelation. Instead, Barth declares the doctrine of election determined by Jesus Christ as 'God's decree and God's beginning'.¹¹ Adopting this Christocentric orientation, Barth notably posits that 'from all eternity God is the electing God'.¹² By doing so, and by placing election in the Church Dogmatics' second volume, Barth places election within the dogmatic sphere of the doctrine of God. Election in Christ is therefore a prerequisite to understanding who God is. This reaches back to the most basic point of Barth's theology: 'A church dogmatics must, of course, be

8 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 vols., eds. G. W. Bromiley & T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley, Edinburgh: T&T Clark, 1957–1975. Henceforth, referred to as CD followed by the specific volume and page number.

9 Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, trans. Edward T. Oakes, San Francisco: Ignatius Press, 1992, 174.

10 CD II/2, 13.

11 CD II/2, 95.

12 CD II/2, 76–77.

christologically determined as a whole and in all its parts.¹³ What then does Barth's Christocentric construal of election and rejection entail? Barth's idea is that Christ takes humanity's place as the object of both election and rejection. Specifically, Christ takes fallen humanity's place. As Barth discusses the possibilities of an unfallen 'man', he writes that 'the man which the eternal will of God has to do is not this man; or rather, it is this man, not good as God had created him, but fallen away from God'.¹⁴ Barth underlines that election is not concerned with various possibilities as God's eternal will determines Christ to take fallen humanity's place in actuality. Consequently, Barth renders rejection necessary to counteract humanity's inevitable fall. Election and rejection are necessary correlates where the light of election becomes visible by Christ dissipating the rejected darkness.

But what is the reason for God eternally electing (and rejecting) fallen humanity? Is election God's necessary manifestation or his response to humanity's fall? This brings us back to the supralapsarian question of whether the incarnation's cause precedes or follows the fall. Barth himself determines his position through engaging the 17th-century Reformed controversy between supralapsarians and infralapsarians. Barth perceives the supralapsarians as arguing that election's cause lay in God's glory. This entails that everything is intentionally ordered by God's eternal will, even God's permission of the fall.¹⁵ On the other hand, Barth viewed the infralapsarians as professing ignorance regarding God's motive for election. Thus, they did not consider themselves compelled to conceive of election as a necessary revelation of God's glory.¹⁶ Evaluating this controversy, Barth concludes that God's glory must lie behind election so it cannot simply be a response to human action. Subsequently, Barth adopts a strong motive for supralapsarian Christology. While God only permits and does not cause the fall, the fall remains necessarily implied in election. Notwithstanding, as Christ determines election and rejection, Barth safely trusts in God's decree and characterizes his position as a 'purified supralapsarianism'.¹⁷

Importantly, however, there is a major problem with Barth's self-characterization. As Shao Kai Tseng has convincingly shown, the professed supralapsarianism of the Church Dogmatics is preceded by several other faces of Barth's thinking.¹⁸ Yet, as Tseng shows, even this professed position depends

13 CD I/2, 123.

14 CD II/2, 164.

15 CD II/2, 128.

16 CD II/2, 129.

17 CD II/2, 143.

18 Shao Kai Tseng, *Karl Barth's Infralapsarian Theology: Origins and Development, 1920–1953*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2016, esp. 83–212. Tseng brings to light

on a historical inaccuracy; the actual debate Barth enters concerned whether the object of election was fallen or unfallen humanity.¹⁹ As discussed, Barth views the object of election as fallen humanity. Yet, on Tseng's reading, an infralapsarian could argue that creation is intentionally ordered by God with fallen humanity in mind. If this is correct, then one may characterize Barth's position as 'basically infralapsarian'.²⁰ This also corresponds with Bruce McCormack's view that 'the incarnation was necessary, in Barth's view, because of the fall'.²¹ Consequently, renderings of Barth's theology, like van Driel's,²² that only emphasize supralapsarian aspects, are lacking in analytical depth. In the end, Barth's theology refrains from further speculation on supralapsarian Christology. However, it seems to me that Barth's approach prompts further questioning. Is not his radical Christocentrism already speculative in its reach? Before picking up on this thread, I will delineate Balthasar's alternative approach.

Balthasar's Supralapsarian Agnosticism

Balthasar's approach to supralapsarian Christology encompasses an interesting tension: on the one hand, the incarnation resolves the critical metaphysical problem of generals and particulars, which gives a strong motive for a necessary incarnation regardless of a fall. On the other hand, Balthasar opts for a 'supralapsarian agnosticism' to avoid construing a closed system. Can Balthasar's agnosticism cohere with the metaphysical significance he attributes to the incarnation? To analyze this matter, this section first introduces Balthasar's metaphysics, second, relates it to the doctrine of the incarnation, and finally, connects these ideas with his supralapsarian agnosticism.

Balthasar's metaphysics revolves around the analogy of being. God's being is neither identical to nor wholly different from created being but analogous to it. Balthasar repeatedly states that the basis for this is the Fourth Lateran Council's (1215) statement that 'between creator and creature there can

the fact that Barth's position was in constant change before writing the *Church Dogmatics*. For instance, at a point in *Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, trans. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1990, 155, Barth rejects supralapsarianism and perceives the incarnation as a vehicle to 'reverse the fall'.

19 See Tseng, *Barth's Infralapsarian Theology*, 41–61.

20 Tseng, *Barth's Infralapsarian Theology*, 292.

21 Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, Oxford, 1995, 360.

22 See especially van Driel, *Incarnation Anyway*, 63–81. Van Driel reads Barth as understanding the incarnation as God's initial plan prefiguring the eschatological consummation of creation. While van Driel does capture something essential, as the incarnation truly is God's intent with creation, I perceive Tseng and McCormack as convincingly showing that the incarnation must be perceived alongside the fall. Thus, van Driel fails to account for how Barth's eschatological horizon is contingent on the fall.

be noted no similarity so great that a greater dissimilarity cannot be seen between them'.²³ But how can both similarity and an ever-greater dissimilarity be affirmed? For Balthasar, the key lies in intra-trinitarian difference.²⁴ As he writes, '[t]here is an analogy between the Son's being begotten and the creatures' being freely and sovereignly created by God'.²⁵ Balthasar posits that the Son's begetting reveals a trinitarian difference in God that analogously becomes the space creation originates from: '[T]he trinity contains the purely positive archetypes of what, within creation, is reflected in potentialities and in the negativities that result from sin.'²⁶ Thus, everything in creation and (paradoxically) even sin, has its analogous ground in the Trinity.

So far, analogy answers how creation ideally relates to God. However, Balthasar argues that purely ideal metaphysics tends to undermine the world's particularity. A comment in the *Theo-Logic* captures Balthasar's point:

If each and everything were nothing more than an 'instance of...' or a kind of algebraic 'x' that could be exchanged for other entities without loss, then things would possess absolutely no intrinsic value of their own as individuals.²⁷

Thus, Balthasar deems insufficient any metaphysics that is unable to protect beings from such instrumentalization. In response, Balthasar develops his metaphysics in a Christocentric direction. Most extensively, his *Theology of History* expounds upon the incarnation as the center where all ideals in creation are concretized.²⁸ Christ affirms the value of every particular being by gathering it into his historical life. Forcefully, Balthasar summarizes this by describing Christ as the 'concrete analogy of being'.²⁹ Consequently, Christ inaugurates a historical metaphysics. This entails that Balthasar's metaphysics has two guises: one ideal and one historical. At this point, the connec-

23 Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils, ii. Nicaea I to Lateran V*, London and Washington DC, 1990), 232.

24 Brendan McNerny stresses the pertinent nature of this motif for Balthasar's theology. See *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*, Notre Dame, Ind, 59–83.

25 Balthasar, Hans Urs von, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Vol. III: Dramatis Personae: Persons in Christ*, trans. Graham Harrison, San Francisco, 1992, 229.

26 Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Vol. V: The Last Act*, trans. Graham Harrison, San Francisco, 1998, 121.

27 Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic, Vol. I: Truth of the World*, trans. Adrian Walker, San Francisco, 2000, 81.

28 Hans Urs von Balthasar, *A Theology of History*, San Francisco, 1994, 92.

29 Balthasar, *A Theology of History*, 69n5.

tion between Balthasar's metaphysics and supralapsarian Christology reveals itself. As Junius Johnson points out, '[i]f the incarnation was willed apart from human sin, then it was always God's plan for creation: one has succeeded in uniting the two metaphysics but in a supralapsarian affirmation'.³⁰ As the union of the ideal and historical metaphysics fits well with Balthasar's theology, this strongly motivates supralapsarian Christology.

Notwithstanding, Balthasar does not profess supralapsarian Christology to solve this 'metaphysical gap' necessarily. This is explicitly stated in Balthasar's appropriation of Bonaventure's concept of liberalitas. Liberalitas entails that 'God always wills to, indeed, must, give more, in excess of every 'proportionate' measure'.³¹ Considering this:

On the hypothesis that God actually resolves to create a world, Bonaventure, thanks to his idea of liberalitas, transcends a priori the Thomist-Scotist controversy over the motive of the incarnation. However much the Logos may appear as the 'redeemer' from sin, his becoming man is ultimately conditioned, not by this motive, but by the free and generous love of God that transcends every worldly reality.³²

Balthasar thus joins Bonaventure in affirming that God always gives liberally, gives 'more', so that the incarnation can never be reduced to a response to sin.³³ Still, this does not entail that we can predict what God's 'more' consists of. This turns on Balthasar's understanding of God's freedom, summarized well by one of his analogies:

Just as a man who sets off on a long journey does not know what will happen to him or how he will be changed when he returns after years of absence, so, too, the subject does not know what the adventure of knowledge will bring it.³⁴

Analogously to the subject's journey, one cannot determine the content of God's freedom before it has actualized itself. And in the end, the only reliable source for perceiving God's freedom is God's historical revelation. Most

³⁰ Junius Johnson, *Christ and Analogy: the Christocentric Metaphysics of Hans Urs von Balthasar*, Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2013, 125.

³¹ Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic, Vol. II: Truth of God*, trans. Adrian Walker, San Francisco: Ignatius Press, 2004, 163.

³² Balthasar, *Theo-Logic II*, 168.

³³ A further clarification of this point is offered in *Theo-Logic II*, 233. As Balthasar notes, there is primacy of the incarnation as 'the center and fulfillment of the universe' which cannot be separated from the motif of revoking sin in our actual world.

³⁴ Balthasar, *Theo-Logic I*, 62.

primordially, the incarnation shows us how God has determined to use his freedom. But as the incarnation is not reducible to the ideal metaphysics, it must depend on a historical contingency. Speculative supralapsarian positions therefore disregard actual history. Considering this, Balthasar's refusal of supralapsarian Christology thus aims to safeguard God's freedom.

Is this a satisfying conclusion? As I have framed Balthasar's metaphysics, its coherence is dependent upon the incarnation's historical instantiation of the ideal metaphysics. Therefore, Balthasar's deep Christocentrism stands in tension with his rejection of supralapsarian Christology. Is referring to God's freedom a way out? I will now discuss this in connection with Barth.

Veiled Tensions

Having delineated Barth's and Balthasar's approaches, we can observe a common feature in their radical Christocentrism. While their emphases appear quite different with respect to election for Barth and creational metaphysics in Balthasar, for both, the stress on Christ moves from unspecified generality to God's concrete revelation. Both their theological methods are thus wholly determined by Christological claims. I will now begin evaluating these theologians' approaches to supralapsarian Christology from this deeply Christocentric vantage point. Interestingly, both theologians seek to overcome speculative supralapsarian Christology. Barth does so by fixing God's eternal will upon fallen humanity whereas Balthasar remains agnostic regarding the incarnation's necessity. However, this raises a crucial question: can these approaches be upheld in connection with such radical Christocentrism? I will argue that their attempts at doing so end up inviting (at least) three veiled tensions that complicate central Christian doctrines. The point of this is to show how it is their lack of adequate theological grammar that leads to these complications, but more on this later.

The first of these veiled tensions concerns the doctrine of revelation. For both Barth and Balthasar, revelation depends on God's innermost transcendence. In fact, in the writings of the mature Barth and Balthasar, there is a trajectory in their Christology away from a more negative view of revelation towards an affirmation of revelation's beauty.³⁵ We might construe this emphasis as a positive view of revelation, which depends on the ontological difference towards God. In other words, revelation is not simply a response from God due to the fall but depends on something more fundamental,

³⁵ See e.g., Barth, CD II/1. 647–663 and von Balthasar's positive reception of Barth in *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume I: Seeing the Form*, San Francisco: Ignatius Press, 2009, 52–55. See also Stephen D. Wigley's fruitful discussion in *Karl Barth and Hans Urs von Balthasar: A Critical Engagement*, London: T&T Clark, 2007, esp. 49–87.

namely God's transcendence. This can be contrasted to a negative view of revelation, where the need for revelation is brought on by a contingent human lack of capacity caused by the fall. But what is one to make of a positive view of revelation without a supralapsarian horizon? Suppose the incarnation was merely a response to the fall. It then follows that the incarnation serves to overturn the human lack that the fall brings about. I imagine such a view would be easier to reconcile with Barth and Balthasar's approaches to supralapsarian Christology. However, as both theologians favor a positive view of God's self-revelation in Christ, this introduces a tension with their broader theological visions. If such revelation requires the fall to occur, then revelation logically consists of a negative response rather than a positive encounter. However, as revelation becomes tied up with the positive horizon of the incarnation for Barth and Balthasar, it seems implausible to abstract from it. Thus, I argue that they both reap fruits that only an import of a more speculative supralapsarian Christology has on the doctrine of revelation.

The second veiled tension concerns creation. Barth builds the coherence of his theology upon eternal election in Christ. Everything we perceive, both election and rejection, light and darkness, finds its place therein. Part of Balthasar's understanding of creation lies in how Christ overcomes the metaphysical tension between the general and particular inherent to creation. The underlying Christo-logic in both theologians entails that without Christ creation is not yet complete. Is this view coherent with their approaches to supralapsarian Christology? For Barth to achieve this cohesion, he strongly motivates the incarnation in God's eternal will, making the fall inevitable in the process. There can be no alternative possibility to God's actual election of fallen humanity. On this construal of creation, Barth necessitates the incarnation before all else, yet at the cost of necessitating the fall. As Balthasar notes, Barth's theology hinges upon making God 'the author and conqueror of sin'.³⁶ Thus, making the fall necessary is a price Barth pays to achieve coherence in the doctrine of creation. On the contrary, Balthasar's approach to supralapsarian Christology forfeits coherence in the doctrine of creation. By not necessitating the incarnation, the metaphysical relation between the general and particular hangs in deep tension. Note that not specifying the resolution to the general and particular without the fall does not entail God would not bring about a resolution. While this may be true, there remains tension in Balthasar's speech. Is it Christ that creation points towards, or the metaphysical resolution of the general and particular? Without a supralapsarian affirmation, does not Christ become a means

36 Balthasar, *Theology of Karl Barth*, 230.

rather than an end? Thus, it seems to me that Balthasar's approach gives him difficulties in accounting for Christ as creation's ultimate horizon.

The final tension regards grace. While I have not explicitly discussed grace, an inherent logic of grace can be perceived in the elements discussed. If we understand grace as God's loving intervention in the world, then the speech about grace is dependent on Christ for both Barth and Balthasar. Yet, here we encounter a tension with how their approaches to supralapsarian Christology conceptualize Christ. As Barth has it, rejection is a necessary correlate to election. Alongside God's rejection of human fallenness the primacy of election becomes apparent. But is this a plausible way to understand God's gratuity? This turns on whether Barth's view of evil is coherent. At the very least, Barth seems to pay a price as the incarnation gets entangled in negative aspects. In Balthasar's metaphysics, we can perceive how Christ comes to safeguard and complete creation. In the figure of Christ, this act of grace becomes very concrete and embodied. As Balthasar's theology moves in the direction of such concreteness, not specifying the form of grace without the fall means that this concreteness gets lost. In this sense, Balthasar's view of grace pays a significant price of clarity by rejecting supralapsarian Christology.

Having in no respect extensively discussed any of these doctrines, I do contend that these tensions prompt several questions about how Barth's and Balthasar's theologies relate to a supralapsarian affirmation. While they think they have transcended the issue, their approaches leave them with unarticulated tensions or prices to pay due to their radical Christocentrism. Considering this, the next section will argue that the underlying ambiguity stems from Barth's and Balthasar's insufficient speculative grammar.

Towards a Theological Grammar for Speculation

What I hope to have made apparent is how Barth's and Balthasar's theologies depend upon the incarnation. The preconditions for speaking about God are found in their Christology, particularly in the centerpieces of their visions: election in Christ and the analogy of being. As they bring their Christocentrism further than most theologians, it becomes increasingly relevant for them to answer the supralapsarian question reflectively. However, as I have argued, their answers stand in tension with affirmations in other central doctrines. On the one hand, Barth's approach to supralapsarian Christology necessitates the fall to make his theology of revelation, creation, and grace cohere with his Christocentrism. It is because his theology centers on the incarnation that he presents the fall as necessary. Considering this, Barth protects himself from further speculation by referring to the wall that

is God's eternal will. However, to me, it seems that due to Barth's radical Christocentrism, he ends up overcompensating. To ensure this Christocentrism, he ends up fixing reality so that no other scenario is possible. God did not only choose this actual reality, but he had to as he is the electing (and rejecting) God. On the other hand, Balthasar gives up coherence of doctrine due to his approach to supralapsarian Christology. Balthasar finds himself with a too 'perfect' system in a necessary unity of the ideal and historical metaphysics that would reduce history to something determinable. To compensate, he dismisses supralapsarian Christology as it would tie together the loop of his theology too perfectly. However, as his metaphysics wholly depends on Christ, this means that his doctrine of revelation, creation, and grace risks becoming disengaged from Christ. If Christ is not necessary, he becomes instrumental to these doctrines rather than being their end.

Altogether, Barth and Balthasar reflect two sides of the same coin: to avoid speculative supralapsarian Christology, Barth clenches harder unto his Christocentrism, whereas Balthasar loses his grip. It is this that gives rise to the veiled tensions. At this point, Tanner's concept of theological grammar can be greatly elucidating. I contend that the veiled tensions appear because of Barth's and Balthasar's lack of adequate theological grammar. If we return to the terms I initially put forth, then an insufficient theological grammar ends up playing off (1) human speculation, against, (2) God's abiding mystery. In what sense do Barth and Balthasar end up doing that? Both their approaches are keen to ensure that speculative theology does not undermine God's mystery. Because of this, they both shrug back before supralapsarian Christology as it implies inquiring too deeply into God's mystery. Barth backs off from such speculation by arguing that to respect God's eternal will, one cannot imagine unfallen humanity as a possibility. Meanwhile, Balthasar refuses further speculation to perfect his metaphysics as he takes it to undermine the untraceable nature of God's freedom. Consequently, by motivating why further speculation might endanger God's mystery, both theologians proceed as if they have overcome supralapsarian Christology.

However, is there not something quite ambiguous with how they end up backing off from speculation? From their initial Christocentrism, both posit that the only way to say anything substantial about God is through Christ. Yet, their initial Christocentrism is already highly speculative, regarding the incarnate Christ as determinative of all claims about who God is and what he does. This is certainly not a given theological fact. Even if one were to argue that there is a scriptural warrant for such a notion, one would still have to connect this with some overarching theological hermeneutic. Consequently, Barth's and Balthasar's approaches to speculation encounter a consid-

erable predicament: if the initial Christocentrism that their theologies revolve around is already highly speculative, then their positions change from being highly speculative to becoming much less so regarding supralapsarian Christology. When they turn away from a speculative supralapsarian Christology, they are thus left with uncomfortable compensations, rather than logical consequences of their radical Christocentrism.

At this point, we may note that for Barth and Balthasar, there may be a larger price to pay in venturing beyond scripture into theological speculation. For both, there is a theological warrant to respect scripture rather than achieving perfect logical stringency. Yet, as I have argued, the ambiguity between, on the one hand, their radical stress on Christ, and on the other hand, their fear of speculation, entails that both theologians' visions end up entangled in veiled tensions. What would happen with their visions if the incarnation was less connected to the fall? Speculating in that direction could be a way to free them from such entanglement. Doing so might even be warranted, as Barth and Balthasar end up compromised in their ability to speak about God. Still, I am not making the point that a more speculative supralapsarian Christology would be without complications. Trying to enter God's mind may very well risk undermining his mystery. But what I do hope to have demonstrated is the probable nature of my hypothesis that neither Barth's nor Balthasar's Christocentric approach to supralapsarian Christology manages to bring about coherent speculative speech about God. The reader is of course welcome to defend either theologian; but if he or she agrees that I have struck a nerve, then how can this assessment be useful moving forward? I believe that their failure brings three interconnected gaps to the surface that a more adequate theological grammar of speculation could help fill.

The first gap concerns Barth's and Balthasar's grand Christocentric visions of reality, which are not controversial by themselves. However, when they later compensate to maintain God's mystery, they are faced with the veiled tensions. Evidently, the splendor of their initial Christocentrism shares a vulnerability that must be handled with great care. However, Barth's and Balthasar's grandiose approach need not be the only one desirable. If one is not intent on formulating a more speculative theology all the way, then one should refrain from doing so. There are good reasons not to pursue a more speculative theology to uphold God's mystery more responsibly. While the theologian should not cease to speak about God, there is a grammatical warrant for being cautious in making grand claims. This leads us to a second gap regarding speculative coherency. As I have shown, the major problem with Barth and Balthasar is that their speculative Christocentrism

does not correspond to their approaches toward supralapsarian Christology. If one construes a similarly grand theological vision, I suggest that such visions should follow their speculative logic all the way. One ought not to begin with a speculative claim to then abandon it halfway through. In that case, one is basically admitting that the original claim is not grammatically attuned to God's mystery in the first place. Thus, to not risk having one's theology fall apart, a firm speculative approach should strive to be coherent all the way through. Finally, we come to a third gap concerning transparency. As I have characterized Barth and Balthasar, their incoherent speculative approaches lead to a variety of veiled tensions. If their theology would have been more transparent in striking a balance between their speculative claims and maintaining God's mystery, they might have undertaken to account for these. My point is that theologians should indicate more clearly that there are prices to be paid for holding various positions. While such prices, like the veiled tensions I have discussed in this article, do not entail that one should necessarily change one's mind on a matter like supralapsarian Christology, bringing them to the surface may facilitate a more transparent discourse. If one does not sufficiently account for such tensions, as I contend Barth and Balthasar do not, then this becomes a problem. Considering this, one way to understand what a transparent discourse entails is that it operates according to a more expansive theological grammar of speculation that brings (1) human speculation and (2) God's abiding mystery into balance. By operating under such a theological grammar, one might be more attuned to how tensions tend to reveal themselves in theological matters with a speculative reach. While such tensions need not be detrimental, approaching them thoughtfully is crucial to bring about grammatically attuned theology. Consequently, this article's suggestion is that the theologian should be transparent with tensions that inevitably arise from theological speculation.

Conclusion

In summary, these gaps suggest what we may call three grammatical rules of thumb for theological speculation. These are (1) to be cautious in construing grand theological visions; (2) to find coherence between various speculative claims; and (3) to be transparent with the tensions that reveal themselves in speculative inquiry. Precisely by being cautious in grand claims, ensuring coherence in one's speculation and by making this transparent, one has clarified much in theological discourse. While these do not solve the axiomatic tension between human speculation and God's mystery, by being aware of and attending to these in theological inquiry, one might more readily perceive what kinds of gaps lead to inconsistencies. Still, a worry might remain.

Does not such theological grammar constitute a threat to the theological enterprise? As I have presented such theological grammar, tension becomes a primary frame for theological inquiry. One can never escape this tension without further complications. Does not constant tension make theological inquiry arbitrary so that one never approaches anything approximating substantial claims? On the contrary, I propose that to navigate such tension, one needs familiarity and discipline with substantial rules that can encompass that tension. This article has argued that one such rule aims to balance speculation in accord with God's mystery. As Tanner stresses, many different theologies can become coherent under a certain set of rules. For instance, the theological grammar this article proposes does not specify whether one ought to bring back one's speculative claims or strive to make speculative claims coherent all the way down. Still, this does not mean that one cannot be critical of a certain theology. This entire article has attempted to show how it is possible to criticize two brilliant theologians under this axiomatic tension. Consequently, even the most dazzling of theological minds require a greater awareness of such theological grammar as the theologian's demanding task is to remain within similar tensions without dissolving them.

To summarize, this article has advanced the view that reflection on supralapsarian Christology brings to the surface the need to facilitate a theological grammar of speculation. But, once again, why is such a grammar important? Let me answer by returning to Tanner's picture of theology as a language. In her view, proper grammar is the prerequisite to speaking the wonderfully complex language of theology with fluency, intelligibility, and transparency. Such 'speech' is a desirable end, as in the hands of proficient language users, language becomes increasingly flexible, complex, and beautiful. Such a proficiency is profitable not least because it might inspire others to master it more fully. And mastery of the 'theological language' is, I propose, what dogmatic theologians should set out to attain. That which benefits such an endeavor must therefore be of paramount importance. And if this article's basic contention is correct, then engaging supralapsarian Christology is a fruitful way to develop a sensitivity to the grammar of this language. ▲

SUMMARY

This article engages with supralapsarian Christology, that is, the idea that the cause of the incarnation precedes the fall, to actualize the axiomatic tension between speculation and God's abiding mystery. Taking a cue from Kathryn Tanner, I present the maintenance of this tension as an instance of theological grammar. I initially hypothesize that approaching supralapsarian Christology without adequate theological grammar plays God's mystery and theological speculation off each other. The article then grounds this hypothesis by inquiring into Karl Barth's and Hans Urs von Balthasar's approaches to supralapsarian Christology. While they aim to overcome supralapsarian Christology, I contend that both fail to maintain this axiomatic tension. The reason is that both theologians are radically Christocentric to the degree that their theologies fall apart without the incarnation. Consequently, their attempts to overcome speculative inquiry stand in tension with their doctrines of revelation, creation, and grace. Considering these areas of conflict, I argue that reflection on supralapsarian Christology might help bring greater awareness of this axiomatic tension in contemporary theology to the surface. I conclude by giving three theological grammatical rules of thumb that show how supralapsarian Christology might help to develop this theological grammar.

Hotfullt mörker och gudomliga ingripanden i den medeltida skogen

LOVISA OLSSON

Lovisa Olsson är postdoktor i historia vid Södertörns högskola.

lovisa.olsson@sh.se

Till mitt en hunnen på vår levnads vandring
hade jag i en dunkel skog gått vilse
och irrat bort mig från den rätta vägen.¹

Så inleds Dante Alighieris gudomliga komedi, ett av medeltidens mest kända litterära verk. I den här artikeln utforskas hur skogen figurerar i svenska medeltida mirakelberättelser, uppenbarelser och predikningar.

Den medeltida skogen var en nära granne till det svenska medeltidssamhället och utgjorde en viktig plats för jakt, vallning och timmerfällning. Samtidigt utgjorde den en rik och motsägelsefull fond för berättelser om att förlora sig i dess dunkel, överfallas av rövare och vilda djur, samt om gudomlig undsättning från dess faror. Förhållningssättet till skogen hamnade enligt David Thurffjell i ett spänningsfält när nya religiösa strömningar nådde Norden. Såväl kristendomen som senare reformationen kom här att möta ett jordbrukssamhälle vars kultur och religiösa föreställningsvärld var djupt inbäddade i det omgivande landskapet och dess årstidsväxlingar. Thurffjell menar att kristendomen utvecklades i urbana, kontinentala miljöer där skogen kom att representera det hedniska mörkret och stod i motsats till andlig upplysning och frälsning. Kyrkan eftersträvade till en början att förbjuda de sedvänjor med hedniskt ursprung som var kopplade till landskapet, men kom med tiden att införliva den lokala naturen och dess årstidsväxlingar genom att knyta dem till kyrkoåret.² Från 1600-talet och framåt pekar Thur-

¹ Alighieri, Dante, *Den gudomliga komedin*, övrs. Ingvar Björkeson, Stockholm: Natur och kultur, 1983, 15.

² David Thurffjell, *Granskogfolk: hur naturen blev svenskarnas religion*, Stockholm: Norstedts, 2020, 77–100, se även John Björkman ”Waters at the Edge: Sacred Springs and Spatiality in Southwest Finnish Village Landscapes”, *Sacred Waters: A Cross-cultural*

fjell på att skogen får en dubbeltydig innebörd, på samma gång en sakral plats för andlig återhämtning och en hotfull plats som kunde befolkas av farliga, okristliga varelser.³

De sakrala föreställningar som Thurffjell beskriver för det förkristna samhället kan kopplas till en diskussion om folkreligion i förhållande till elitreligion i det medeltida och tidigmoderna Sverige. Terese Zachrisson beskriver hur sakrala punkter i landskapet såsom träd, stenar och källor har spelat stor roll i den folkliga religionen under medeltiden. Mest väldokumenterade är de heliga källorna, som tidigare setts som kvarlevor från en hednisk kult, även om detta har visat sig svårt att bevisa.⁴ Mikael Häll som utforskat den roll som naturväsen spelat i folktron under 1600 talet pekar även han på att en demonisering av väsen kopplade till naturen kan ses som ett led i en dialog mellan folkreligion och elitreligion. Häll understryker dock att trosystemet som utvecklades ska ses som resultatet av en förhandling mellan den vardagliga folkliga religiositeten och den mer elitistiskt teologiska läran från kyrkan.⁵

Forskningsfältet lyfter en dragkamp mellan kyrkan och den folkliga religiositeten om vilken roll skogen och naturlandskapet skulle ha i religiösa praktiker, men skogens funktion i sedelärande berättelser från svensk medeltid är inte utforskad, vilket den här studien ämnar bidra med.

Syftet med studien är att belysa vilka narrativa funktioner skogen fyllde i den medeltida kristna berättartraditionen. Genom att utforska hur skogen figurerar i de medeltida texterna kan studien bidra till att utröna om den dubbeltydiga innebörd som beskrivs i det efterreformatoriska samhället även förekom på medeltiden. En utgångspunkt för undersökningen är att de sedelärande berättelserna för att nå ut till sin publik byggde på lättbegripliga narrativa strukturer som innehöll välbekanta teman och hade ett tydligt budskap. Att analysera skogens narrativa funktion innebär att undersöka vilken betydelse skogen som rum har för att driva handlingen framåt, forma karaktärernas handlingsutrymme och förmedla berättelsernas budskap.⁶

Källmaterialet för studien består av mirakelberättelser, predikosamlingar och den heliga Birgittas uppenbarelsetexter, och är huvudsakligen nedtecknade under tretton- och fjortonhundratalet. Ambitionen har varit att välja

Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells, red. Celeste Ray, Abingdon: Routledge 2020, <https://doi.org/10.4324/9781003010142-27>.

3 Thurffjell, *Granskogfolk*, 136–138.

4 Terese Zachrisson, *Mellan fromhet och vidskepelse: materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborg: Göteborgs universitet, 2017, 2, 185–189, 247, 367.

5 Mikael Häll, *Skogsrådet, näcken och djävulen: erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige*, Stockholm: Malört, 2013, 23–25.

6 Marie-Laure Ryan, "Space", *Handbook of Narratology* vol. 1, red. Peter Hühn, Berlin: De Gruyter, 2014, <https://doi.org/10.1515/9783110316469.796>.

ut texter som kan täcka in ett brett spektrum av berättelser om skogen. Detta innebär att källmaterial med skilda ursprung och ändamål har använts för att kunna spegla såväl kyrkans teologiska budskap som folkliga föreställningar och de nya kulturella referenser som nådde Norden under perioden. Materialen är utgivna i faksimil eller i översättning till modern svenska, vilket har gjort en mer omfattande materialgenomgång möjlig, även om det finns en risk att något av förståelsen gått förlorad i översättningen. De har sökts igenom efter omnämningen om skogen och näraliggande termer.

Eva-Marie Letzter som beforskat de exempelberättelser som förekommer i medeltida predikosamlingar och Birgittas uppenbarelser nämner kortfattat att skogen utgör en vanligt förekommande scen i dem, som bland annat ger utrymme för möten med djävulen.⁷ Predikosamlingar eller postillor är utgivna samlingar av predikningar. För undersökningen är de främst de sedelärande exempelberättelserna som har studerats. Roger Andersson beskriver hur de fornsvenska predikanterna använde berättelser från de predikosamlingar som getts ut på kontinenten, men samtidigt vidareutvecklade och anpassade dem för predikningar inför nordisk allmoge. De består av en blandning av bibliska berättelser, helgonlegender och andra historier som uppfattats som moraliskt uppbyggliga för kyrkobesökarna att höra. Andersson pekar på att predikningarna tar inspiration från flera berättartraditioner, såväl från det höviskt-romantiska, det folkligt-komiska och det mer folksagobetonade och ger en möjlighet att komma in i den medeltida föreställningsvärlden i mötet mellan den utländska influensen och de folkliga föreställningarna.⁸

Medan exempelberättelser ur predikosamlingarna således valts ut för att på ett begripligt sätt undervisa i det kristna budskapet utgör mirakelberättelserna ett källmaterial som för oss ovanligt nära medeltidsmänniskornas vardag. Mirakelberättelser samlades in för att bevisa att ett helgon utfört underverk efter döden, och beskriver situationer där någon befunnit sig i nöd, bett till ett helgon eller heligt föremål och upplevt sig undgå mirakulös räddning. Berättelserna är ofta vardagsnära och kommer enligt Anders Fröjmark från en bred allmoge, där även vanliga bönder och hantverkare är representerade. Samtidigt behöll kyrkan makten över helgonkulten, och bearbetade berättelserna när de samlades in och nedtecknades.⁹

7 Eva-Marie Letzter, *Med öga för publiken: moralisk fostran genom heliga Birgittas och de svenska predikanternas exempelberättelser, cirka 1340–1500*, Stockholm: Stockholms universitet 2018, 230, 236.

8 Roger Andersson, *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare: en studie i svensk medeltidspredikan på den 8:e söndagen efter trefaldighet*, Stockholm: Sällsk. Runica et mediævalia, 2001

9 Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult: Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*, Uppsala: Uppsala universitet, 1992, 27–29, 98–99.

Slutligen har Heliga Birgittas uppenbarelser använts. Uppenbarelserna var en läsning för samhällseliten, men de användes även som inspiration för predikningar.¹⁰ Janken Myrdal pekar på att Birgittas uppenbarelser ofta är detaljrika och vardagsnära, då hon i sina berättelser använder liknelser och exempel från jordbruk, djurhållning och trädgårdsskötsel.¹¹ Hennes uppenbarelser präglas av ett synnerligen rikt och utvecklat bildspråk som undersökts av Anders Piltz. Magister Mathias, Birgittas biktfather, kan enligt Piltz ha varit en viktig inspiration för Birgitta då han hade en omfattande skolning inom och intresse för bildspråk. Det gör att uppenbarelser ger underlag både för en mer vardaglig förståelse av skogen och för avancerade och flerbottnade liknelser med grund i Bibeln och dåtidens lärda teologi.¹²

Gränsen till vildmarken i den medeltida litteraturen

Vad som var skog och vad som var lundar, betesmarker, trädgårdar och fruktodlingar kan framstå som oklart vad gäller medeltiden. Anna Andréasson Sjögren pekar på att lagarna var vaga om vad som var skog respektive trädgård, där frukt bärande träd kunde vara del av skogarna kring gården.¹³ Hon menar att paradiset i de äldre medeltida texterna tycks beskrivas som en fruktträdgård.¹⁴ I liknelser kunde man enligt Pauline Leplongeon beskriva de odlade träden i en trädgård eller lund som var ympade och skötta som en metafor för goda kristna som kontrollerade sina drifter, medan de vilda träden kunde ses som hedniska och okontrollerade.¹⁵ En liknande bild ger Roger Andersson som undersökt de birgittinska predikanternas predikningar, där han visar hur trädet används i liknelser för både människor och kyrkan.¹⁶

I medeltida riddarromaner rör sig även människan mellan det kultiverade samhället och den vilda skogen. Detta blir tydligt i det levande internationella forskningsfältet som studerar skogens och naturens roll i hövisk litte-

¹⁰ Birgitta, helgon, *Himmelska uppenbarelser* bd 1–4, övrs. Tryggve Lundén, Malmö: Allhem, 1957–1959.

¹¹ Janken Myrdal, ”Den heliga Birgittas uppenbarelser som skildring av 1300-talets vardag”, *Folkets historia: årsbok 30/31* (2004), 4–46.

¹² Anders Piltz, ”Bild och begrepp i Birgittas värld”, *Språkets speglingar: festskrift till Birger Bergh*, red. Arne Jönsson & Anders Piltz, Lund: Skåneförl, 2000, 39–48.

¹³ Anna Andréasson Sjögren, *Från kål till Paradis: medeltidens trädgårdar inom dagens Sverige*, Stockholm: Stockholms universitet, 2025, 168–184.

¹⁴ Sjögren, *Från kål till Paradis*, 218.

¹⁵ Pauline Leplongeon ”The Vegetal Imaginary in Exemplary Literature: The Case of the *Ci nous dit*”, *Trees as Symbol and Metaphor in the Middle Ages: Comparative Contexts*, red. Michael D. J. Binley & Pippa Saloni, Cambridge: D. S. Brewer, 2024, 187–195, <https://doi.org/10.1017/9781805432616.008>.

¹⁶ Andersson, *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare*, 137–164.

ratur under medeltiden. Albrecht Classen har undersökt skogen som trop och miljö i tysk litteratur från perioden 1170–1500. Han menar att skogen i dessa narrativ haft rollen av att vara en plats där traditionella mänskliga lagar och regler inte längre gällde, vilket skapade en tillflyktsort för dem som ville undkomma auktoriteter. Skogen utgör i berättelsen ett rum där moraliska ställningstaganden omförhandlas och individerna utsätts för livs-omvälvande händelser.¹⁷ Den karaktäriseras av att vara en motsats till den hovkultur riddarna annars rörde sig i, där de kunde möta svåra utmaningar och utvecklas som karaktärer. Att platsen befann sig utanför samhällets normer gjorde det också till en plats för romantiska och sexuella möten, där förbjudna romanser kunde utspela sig.¹⁸

Även Jane Bonsall har studerat den medeltida romanen, och menar att den är en genre av desorientering och omorientering, där hjälten går vilse för att kunna bevisa sin ridderlighet och hitta den rätta vägen igen. Skogen är, tillsammans med slagfältet och sängkammaren, en viktig plats för berättelsen kring den initiala desorienteringen, och för den slutliga omorienteringen mot en nobel, kristen, heterosexuell maskulinitet.¹⁹ Riddaren som går vilse i skogen men så småningom hittar ut igen ställs i Dorothy Yamamotos forskning upp mot vildmannen, som är en annan litterär gestalt i den medeltida skogen. Enligt Yamamoto beskriver vildmannen en motsats till den civiliserade människan, som lever som djur i skogen och antar djuriska attribut och används därmed som en fond för att beskriva den civiliserade människans dygder.²⁰ Vildmannen som växer upp i skogen med de vilda djuren förekommer även i den svenska översättningen av höviska romaner som studerats av Sofia Lodén. Hon pekar på hur djuren lyfts fram som såväl motsats som liknelse för att beskriva mänskliga beteenden.²¹ Gwendolyne Knight Keimpema visar att skillnader och likheter mellan det mänskliga och det djuriska har en central betydelse i berättelser om hamnskifte under

17 Albrecht Classen, *The Forest in Medieval German Literature: Ecocritical Readings from a Historical Perspective*, Lanham: Lexington Books, 2015, 3–6, 19, <https://doi.org/10.5771/9780739195192>. Se även Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988, 52–59.

18 Classen, *The Forest in Medieval German Literature*, 43–44, 212, 109, 176, 194.

19 Jane Bonsall "Disorienting Masculinity: Movement, Emotion and Chivalric Identity in Partonope of Blois", *Medieval Mobilities: Gendered Bodies, Spaces, and Movements*, red. Basil Arnould Price et al., Cham: Palgrave Macmillan, 2023, 139–149, https://doi.org/10.1007/978-3-031-12647-5_8.

20 Dorothy Yamamoto, *The Boundaries of the Human in Medieval English Literature*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2000, 151–176, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198186748.001.0001>.

21 Sofia Lodén, *French Romance, Medieval Sweden and the Europeanisation of Culture*, Cambridge: D. S. Brewer, 2021, 125–141, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1grbb7x>.

medeltiden. Skogen kan här därmed spela rollen som fond mellan det kristna och mänskliga å ena sidan och det hedniska och djuriska å andra sidan.²²

Vilse och återfunnen

Skogen var en nära granne till människornas bosättningar i Norden under medeltiden. I mirakelberättelserna gestaltas jakt, timmerfällning och vallning av djur i skogarna.²³ Även i liknelser och metaforer förekommer resursinsamling genom att Jesus går som timmerman och väljer rätt ut rätt trä till sina arbeten i skogarna.²⁴ Även om nordiska bönder levde nära inpå de stora skogarna är det tydligt att det åtminstone i föreställningsvärlden fanns en viktig gränsdragning mellan det ordnade samhället och den vilda skogen, som utgjorde inspiration till liknelser och sedelärande berättelser.

I en av Birgittas uppenbarelser liknas staden vid himmelriket medan skogen utgör en plats att gå vilse i synden. Så här beskriver hon människor fångade i en avgrund i skogen:

De, som bodde i detta andra rum, ropade dagligen till en härlig närliggande stad, vilken var full av allt gott och alla förnöjelser. De ropade kraftigt, ty de visste den väg de skulle gå till staden, men den öde skogen var så tät och trång, att de på grund av dess täthet icke förmådde tränga igenom den och icke heller hade styrka att bana sig väg.²⁵

I berättelsen får människorna hjälp av Johannes Döparen och Gud själv för att hugga ner träden och leda dem på rätt väg till staden och frälsningen.²⁶ Den här uppenbarelsen ligger nära hur David Thurfjell argumenterar för hur kristendomen var en urban religion, som kopplade samman städerna med ljus och frälsning, och skogen med mörker och ondska.²⁷

Att gå vilse i skogen, fysiskt såväl som själsligen, är ett centralt tema i den höviska litteratur som Classen, Bonsall och Yamamoto studerat. Samtidigt kunde de utmaningar de vilsegångna mötte leda en positiv karaktärsutveck-

²² Gwendolyne Knight Keimpema, *Broken Order: Shapeshifting as Social Metaphor in Early Medieval England and Ireland*, Stockholm: Stockholms universitet, 2019.

²³ *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, övrs. Tryggvė Lundén, Stockholm: Credo, 31, 151, 154, 160; Gregorius, *Broder Gregorius mirakler. En mirakelsamling från 1400-talets Stockholm*, övrs. Alexander Andrée, Stockholm: Stockholmia 2024, 39, 73; *Själens tröst: tio Guds bud förklarade genom legender, berättelser och exempel*, utg. Gustaf Edvard Klemming, Stockholm: Norstedt, 1871–1873, 281–284, 322, 358.

²⁴ *Himmelska uppenbarelser* 2, 115; *Himmelska uppenbarelser* 3, 259; *Himmelska uppenbarelser* 4, 149.

²⁵ *Himmelska uppenbarelser* 1, 232f.

²⁶ *Himmelska uppenbarelser* 1, 232–234.

²⁷ Thurfjell, *Granskogsfolk*, 86–88.

ling. Att gå vilse kan beskrivas som ett övergripande tema i de svenska mirakelberättelserna och predikningarna där skogen har en viktig roll.

I de svenska mirakelberättelserna förekommer främst beskrivningar av vilsegångna personer från ett ganska praktiskt och vardagsnära perspektiv, men där räddningen från detta tillstånd sker med gudomlig hjälp. I ett av miraklerna från St. Nikolaus samling råkar kamraterna till en blind man rida ifrån honom i skogen. Han beskriver hur han länge sökte efter vägen, kröp fram över marken för att känna sig fram och bad till alla helgon under tiden. Till slut kom han fram till en gård där han fick hjälp, och på natten fick han en uppenbarelse om att han skulle besöka Nikolaus grav. Han genomförde vallfärden, och vid graven återfick han sin förlorade syn.²⁸ I berättelsen undfår mannen således inte bara räddning från sin svåra situation, utan får sina grundförutsättningar förbättrade som ett resultat av upplevelsen.

Den vanligaste gruppen individer som gick vilse i de stora skogarna var dock inte vuxna utan barn. I Katarinas mirakelberättelser berättas om hur Algot i Skara stift skickade sin hustru och femåriga son ut i skogen för att valla djuren. Pojken somnade under dagen i skogen, och hans mor märkte inte att han blev kvarglömd när hjorden återvände hem. Efter att ha sökt efter honom i flera dagar gjorde fadern ett löfte till Katarina av Vadstena om en vallfärd och offergåvor, och nästa gång de sökte hittade de pojken.²⁹

Att ordna med skallgång tycks ha varit en vanlig strategi när barn kom bort i skogarna, vilket tyder på att företeelsen inte var obekant och att det fanns en beredskap i samhället för hur man skulle hantera det.³⁰ När en fyraårig flicka i Närke gick vilse i skogen anslöt till slut folk från tre härader i sökandet efter henne.³¹ Baserat på hur mirakulöst det uppfattats att återfinna barn efter flera dagar får man troligtvis förstå att när ett litet barn flera dagar varit försvunnet i skogen var det i själva verket inte längre troligt att finna det vid liv, som flera av berättelserna understryker genom att löften avges för att åtminstone hitta barnets lik. Ovissheten om vad som hänt barnen måste ha plågat föräldrarna. När en treårig flicka i Värmland varit förlorad ”i den täta skogen” i åtta dagar lovade till slut fadern bort sin gård till den heliga Katarina, vilket visar hur stark förtvivlan över barnets förvinnande kunde vara.³²

28 *Den heliga Nikolaus av Linköping liv och underverk*, övrs. Tryggve Lundén, Uppsala: Credo 1958, 165.

29 *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, 136–137.

30 *Broder Gregorius mirakler*, 75; *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, 137–138

31 *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, 157–158.

32 *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, 162.

Berättelserna om barn som gått vilse i skogen skildrar sannolikt en verklig problematik för medeltida bönder som levde nära skogen. I en berättelse från Bygdeå socken beskrivs hur en pojke försvann i ”de obanade skogarna som det är så gott om där.”³³ Att man i de fall barn och vuxna som försvunnit i skogen troligen sällan fick någon klarhet i vad som egentligen hänt dem kan ha utgjort underlag för mytbildning och försök att formulera förklarande berättelser. Skogarna beskrivs i de sedelärande berättelserna som befolkade inte bara av farliga djur och rövare utan även av vildmän och framför allt, av djävulen. Ett barn som gått vilse i skogen kunde utifrån en sådan förståelsehorisont drabbas av fler saker än enbart att frysa eller svälta ihjäl. Skrämmande berättelser om djävulen beskrivs av Ulrika Wolf-Knuts som en strategi för att disciplinera barn och få dem att undvika farliga beteenden i den folkliga traditionen.³⁴ Det är inte orimligt att tänka sig att berättelserna om faror och ondska som doldes i vildmarken också haft en praktisk funktion i att avskräcka från att ge sig ut i skogarna.

Vilda och tama djur

Det var inte bara människor som kunde gå vilse i skogen. De tama djuren vallades i skogen som en del av försörjningen, men när de inte återvände till gården utan blev kvar i skogen utgjorde det ett problem man kunde vända sig till helgonen med.³⁵ I skogen levde de vilda djuren, och åtskillnaden mellan dem och tamdjuren var viktig.

I Birgittas mirakelsamling finns en berättelse som lyfter in såväl vilda som tama djur i avgörande roller. Där berättas om hur ”sjuåriga Helena gick ut i den tjocka öde skogen som omgav gården där hon bodde och irrade där i tio dagar utan mat.” Flickan beskrivs ha vistats bland ”vilda djur som björnar, vargar och olika slags ormar, och låg hos de vilda djuren om nätterna”. Till slut fann hon ett vilsegånget boskapsdjur, och kunde följa detta ut ur skogen.³⁶ Samröret med de vilda djuren tycks således på magisk väg ha hållit flickan vid liv, medan det tama djuret ledde henne tillbaka till samhället. Det livsuppehållande umgänget med vilda djur kunde dock ha en farlig dimension, för i ett av predikoexemplen berättas om ett spädbarn som sattes ut i skogen, överlevde genom att dia en varginna, och kom tillbaka med en särskild blodtörst.³⁷

33 *Broder Gregorius mirakler*, 39.

34 Ulrika Wolf-Knuts, *Människan och djävulen: en studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition*, Åbo: Åbo Academy Press, 1991, 235.

35 *Broder Gregorius mirakler*, 59–61; *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, 140.

36 *Himmelska uppenbarelser* 4, 262–263.

37 *Själens tröst*, 337f.

Djuren i skogen kunde också ge profetior. I *Själen tröst* berättas att St. Julianus jagade en hjort i skogen, men när han skulle döda den bad dem om att få leva för att i stället ge honom en profetia om att han skulle dräpa sin mor och far.³⁸ Det ligger nära till hands att tolka dessa djur som mytologiska väsen snarare än vanliga djur, men i materialet skrivs aldrig fram att djuren skulle besitta magiska förmågor, troligtvis för att förekomsten av magiska väsen i skogen hörde till de föreställningar kyrkan enligt Häll ville motverka.³⁹

Vilda djur framställs annars som ett av de hot som lurade i skogen. I Birgittas uppenbarelser beskrivs Herren vandra som pilgrim, och knacka på dörren till olika hus för att få komma in ”så att icke vilddjuren till äventyrs skadar mig eller regnskurarna komma över mig”.⁴⁰ I en annan berättelse äts en eremit av vargar i skogen.⁴¹ De farliga djuren kunde dock också tämjas och bli till tillgångar. I flera olika berättelser förekommer att lejon som räddas sedan blir trogna följeslagare och beskyddare.⁴²

De vilda och tama djuren är välanvända i liknelser. I Birgittas uppenbarelser beskrivs en skog, fylld med vilda djur, som är omgärdad med en mur. Utanför muren finns tama får som betar, och som måste skyddas från vilddjuren av sin herre. Här liknas skogen vid världen, ”full av vilda och otämnda djur, d.v.s. av människor som leva utan lag, utan kärlek, utan tanke på Gud och beredda till allt ont”.⁴³ I ett annat av Birgittas exempel beskrivs Frankrike och Englands kungar ”som vilddjur, fulla av vredens och girighetens eld”.⁴⁴ Samtidigt är bilden av vildmarken och vilddjuren ambivalent, för i ytterligare en av hennes uppenbarelser framhäver Gud att han skapat även fjällen, ödemarkerna samt rovdjuren och de giftiga kräldjuren till nytta.⁴⁵

Albrecht Classen och Roger Andersson lyfter fram att i den medeltida litterära traditionen förekom en blandning av flora och fauna från den bibliska eller medelhavsorienterade värld som mycket av stoffet kom från, samtidigt som en del av de anpassats till att gestalta miljöer publiken på nordligare breddgrader kunde känna igen sig i. Blandningen av lejon, ormar och vargar kan förklaras av att berättelserna delvis hämtats från andra miljöer, men också från mer närliggande eller anpassats till den lokala publiken.⁴⁶

38 *Själen tröst*, 281–284.

39 Häll, *Skogsrädet, näcken och djävulen*, 65–68.

40 *Himmelska uppenbarelser* 1, 199f.

41 *Svenska medeltidspostillor* D. 5, Robert Geete (red.), Uppsala: Sv. fornskriftsällsk 1909–1910, 109–110.

42 *Själen tröst*, 473–474.

43 *Himmelska uppenbarelser* 3, 282–283.

44 *Himmelska uppenbarelser* 2, 180.

45 *Himmelska uppenbarelser* 2, 296.

46 Andersson, *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare*,

De vilda respektive tama djuren framstår ha varit tacksamma motiv för liknelser. Den dualitet som Yamamoto beskriver där vildmarken används som en definierande motsats till den ordnade världen går att skönja i djurens narrativa funktion.⁴⁷ Samtidigt rör de sig i ett liminalt landskap, där de tama djuren vandrar in i skogen på bete och de vilda djuren ibland kan tämjas och komma till nytta.

Att bete sig som ett vilt djur

Det gränsöverskridande som föreligger i de tama och vilda djurens rörelser mellan gård och vildmark förekommer hos människorna i berättelser om vansinne eller besatthet. När en människa beskrivs ha förlorat förståndet kunde de i berättelserna springa till skogs och leva där som vilda djur. En utgångspunkt för dessa berättelser är förmodligen den bibliska berättelsen om den babyloniske kung Nebukadnessar. Berättelsen återfinns även i de svenska exempelberättelserna och i *Själens tröst* återges berättelsen om hur Nebukadnessar blir driven till vansinne av Gud för sina synders skull, och därför under sju år springer i skogen som ett oskäligt djur och lever på hö och gräs som en oxe.⁴⁸

Vildmannen beskrivs av Yamamoto och Lodén som en karaktär som används i den höviska litteraturen för att gestalta en motsats till den civiliserade människan som följer samhällets normer och uppvisar förväntat mänskligt beteende. Hans hemvist är skogen, medan den fungerande kristna människan hör hemma i samhället.⁴⁹ Riddarromanernas hjältar kunde tillfälligt hamna i detta tillstånd som en krisreaktion. Jane Bonsall beskriver hur Lancelot sprang lös i skogen i två år som ett vilt djur, naken, avmagrad och riven av buskarna efter att ha blivit avvisad av Guinevere. Likaså beskrivs Tristram ha blivit galen vilket gestaltas av att han blir som en vild best i skogen.⁵⁰

Även de mer folkliga svenska mirakelberättelserna ger exempel där människor beskrivs bete sig som djur och springa till skogs när de tappat förståndet. I Brynolfs mirakelberättelser beskrivs hur en jungfru i Skara stift blev ”så rasande, att hon löpte omkring på fält och i väglösa skogar som ett otämjt djur.”⁵¹

164; Classen, *The Forest in Medieval German Literature*, 144.

47 Yamamoto, *The Boundaries of the Human*, 150–151.

48 *Själens tröst*, 290.

49 Lodén, *French Romance, Medieval Sweden and the Europeanisation of Culture*, 125–141; Yamamoto, *The Boundaries of the Human*, 150–151.

50 Bonsall, *Disorienting Masculinity*, 154–155.

51 Janken Myrdal & Göran Bäärnhielm, *Kvinnor, barn & fester i medeltida mirakelberättelser*; Skara: Skaraborgs länsmuseum, 1994, 168.

I flera av berättelserna finns ett samband mellan möten med djur i skogen och att förlora förståndet. I ett exempel berättas om hur en yngling som var på hemväg mötte en djävul i svingestalt, som helt berövade honom förståndet. Den unge mannen ”ryckte nämligen av sig håret och kläderna, som dårar brukar göra, och sprang omkring naken.”⁵² I en annan mirakelberättelse hade en grupp bönder i Hagunda härad gått samman för att fånga en björn som skadade deras hjordar. En av dem greps då av vansinne och hans vänner blev tvungna att göra ett löfte till Herrens korsnedtagning.⁵³

De vilda djuren utgör inte bara ett yttre hot i berättelserna, utan även ett inre i form av att människan själv kan bli som ett vilt djur. Scenen för detta är skogen, antingen genom att människan påverkas av mötet med ett vilt djur där eller genom att den som tappat förståndet söker upp skogsmiljön. I samhället hör ett normativt mänskligt beteende hemma, men i skogen finns en plats för personer som bryter mot normerna. Det gällde inte bara dem som förlorat förståndet, utan även rövarena.

Rövare

Resande är ett vanligt motiv i berättelserna om skogen, och en av de faror som beskrevs lura på resenärerna där var rövare. Dag Retsö som forskat på medeltida resande framhäver hur fotvandring eller ridande till häst vanligt vanliga sätt att ta sig fram som inte krävt stora vägar farbara med vagn eller större följen. Samtidigt pekar han på att vägarna förmodligen anlagts för att undvika djupa skogar och dragits runt dem.⁵⁴ Shayne LeGassie menar resande under medeltiden var något som kopplades till umbäranden, och att den då nya genren reseberättelser beskrev resande som en särskilt utsatt situation för kvinnor, där frivilligt resande också riskerade att få dem att framstå som sexuellt tvivelaktiga.⁵⁵ Likväl återkommer berättelser om både män och kvinnor som färdas genom skogarna i mirakelberättelser och predikoexempel.

I *Själens tröst* berättas om en präst som färdades genom skogen när två rövare försökte lura honom bort från hästen för att stjäla den.⁵⁶ I en annan predikotext blir en pilgrim som skulle färdas från Jerusalem till Jerico men blev rövad på alla sina saker och lämnad halvdöd i skogen.⁵⁷ De utsatta

52 *Den heliga Katarina av Vadstena liv och underverk*, 167.

53 *Broder Gregorius mirakler*, 47.

54 Dag Retsö, *Människans mobilitet och naturens motsträvighet: studier kring frågan om reshastighet under medeltiden*, Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2007, 45–48.

55 Shayne Legassie, *The Medieval Invention of Travel*, Chicago: The University of Chicago Press, 2017, 1–5, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226442730.001.0001>.

56 *Själens tröst*, 72–73.

57 *Svenska medeltidspostillor* D. 4, red. Robert Geete, Uppsala: Sv. fornskriftsällsk, 1905–1906, 183–184.

framstår i dessa exempel som särskilt hedervärda kristna som drabbas av rövare som en prövning i sitt goda värv.

Eftersom rövare i skogen framstår som såväl ett odelat ont som en ljuskygg verksamhet kunde sådan verksamhet användas som en anklagelse som var svår att motbevisa. I St. Nikolaus mirakelberättelser figurerar den ovanligt äventyrliga bagaren Jakob, som gett sig ut på flera äventyr i världen. Under sina resor hann både med att närpå bli mördad av rövare i skogen och att senare själv bli falskt anklagad för att ha plundrat en kvinna på hennes ägodelar när han färdats genom skogen från Myseborgs slott till staden Anklam. Efter att ha bett till St. Nikolaus uppnådde han dock bägge gångarna mirakulös räddning.⁵⁸

I fallet med bagaren blev han anklagad för att ha gett sig på en kvinna i skogen. I en av predikningarna berättas om en kejsare som skickat ut sin hustru han misstänkt för otrohet för att bli mördad i skogen, men då tjänarna som fått det blodiga uppdraget först försökte våldta henne skrek hon på hjälp och en riddare räddade henne.⁵⁹ Skogen ger här både rum åt ett socialt oacceptabelt beteende och en möjlighet för en riddare att rädda en dam i nöd.

I Birgittas mirakelberättelser berättas om två kvinnor som var på väg från Vadstena till sina hem i Åhus. De gick då genom en stor skog när de överraskades av en rövare. Rövaren tvingade dem att gå en hel dag genom täta törnesnår genom att hota dem med sitt spjut, tills de nådde en djup brunn långt in i skogen. I brunnen ville rövaren dränka kvinnorna, men då de på vägen hunnit be till Birgitta om undsättning dök två andra kvinnor från närmaste by upp, och rövaren flydde in i skogen.⁶⁰

Berättelserna fokuserar inte bara på att berätta offrens historia, utan även på den förtappelse det innebar att bli en rövare i skogen. Rövarna var inte bara brottslingar, utan även syndare. I *Själen tröst* används livet som rövare som ett exempel på den djupaste förtappelse i en berättelse om en tidigare munk som lämnade sitt kloster för att sedan i stället bli en rövare och mördare. I slutet av den andliga utförsbana hans livsöde skulle varna för hade han inte bara blivit en rövare i skogen, utan var värre än de andra rövarna i bandet som brukade nöja sig med att plundra sina offers ägodelar, då den före detta munken njöt av att mörda dem.⁶¹

Samtidigt visar flera av berättelserna att omvändelse var möjlig även för den som en gång valt livet som rövare i skogen. I en predikotext ber en rövare som tidigare syndat en eremit om råd, omvänder sig, dör kort därpå

58 *Den helige Nikolaus av Linköping liv och underverk*, 120–128.

59 *Själen tröst*, 443–445.

60 *Himmelska uppenbarelser* 4, 251–252.

61 *Själen tröst*, 426.

och kommer till slut till himlen.⁶² I en annan sägs att en rövare som gav upp sitt röveri och istället valde att lämna tillbaka en ko till en fattig kvinna hade samma möjlighet som andra att bli frälst.⁶³ De narrativ som Bonsall beskriver för skogen som en plats att gå vilse, möta svårigheter och komma tillbaka förändrad eller förbättrad stämmer därmed ganska väl in på rövarens narrativa roll.⁶⁴ Precis som en människa kunde gå vilse fysiskt i skogen, kunde även själen gå vilse och sedan återfinnas.

Eremiten i skogen

Till skillnad från när rövare och personer som förlorat förståndet beskrivs lämna ett ordnat kristet liv för vildmarken, framställs eremiter som väljer livet i skogen som beundransvärda i de sedelärande berättelserna. Beskrivningarna av eremiterna kommer närmast hur David Thurfjell beskriver skogen som en sakral plats under senare tidsperioder.⁶⁵ I Birgittas uppenbarelser berättas exempelvis om abboten Benedikt, som flydde ut i ödemarken för att inte bli frestad av åsynen av njutningsrika ting. I uppenbarelsen berättas att det var Gud som kallat honom till ett sådant liv för att motivera andra att leva mer fullkomligt.⁶⁶ I en annan uppenbarelse lyfts hur livet i ett enkelt skjul var lämpligt för att det gav möjlighet att få uppleva hur helgonen led då de bodde i klipphålor.⁶⁷ I en predikotext beundras det hårda liv Sankt Johannes valde till Guds ära, där han levde i skogen i många år, och inte ska ha haft andra kläder än skinn han flådde av döda djur eller annan mat än löv och gräs. Hans livsval beskrivs som Gudi behagligt i förhållande till ett liv med god mat, sköna sängar och vackra kläder.⁶⁸ Även kvinnor kunde välja livet som eremiter, och i exempelberättelserna lyfts en kvinna fram som särskilt helgad när hon levde i en bod ute i en skog.⁶⁹

En livsstil som eremit kunde också vara en strategi för att fly från sitt förflutna, vilket påminner rövarens roll. Den heliga Blasius ska i *Själen tröst* ha flytt ut i skogen och där levt som en ”vilde och ärmäte.”⁷⁰ I ett annat exempel får en tidigare rövare till uppdrag att bli en eremit och bygga sig en stuga i skogen.⁷¹

62 Svenska medeltidspostillor 4, 109–110.

63 Svenska medeltidspostillor 4, 93–94.

64 Bonsall, *Disorienting Masculinity*, 139–140.

65 Thurfjell, *Granskogfolk*, 136–138.

66 *Himmelska uppenbarelser* 1, 329.

67 *Himmelska uppenbarelser* 4, 190.

68 Svenska medeltidspostillor 5, 24–25.

69 Svenska medeltidspostillor 5, 211–212.

70 *Själen tröst*, 101.

71 Svenska medeltidspostillor 4, 109–110.

Medan eremiterna beskrivs i positiva ordalag handlar narrativen som inkluderar skogen ändå oftast om att de råkar ut för svårigheter eller frestas till synder i sin tillvaro där. Möjligen kan själva svårigheterna i sig ha setts som lovvärda prövningar att utsätta sig för, men främst handlar det troligen om att skapa en lärorik dramaturgi i berättelsen. Särskilt djävulen prövar eremiterna som sökt sig till skogen eller vildmarken. I *Själen tröst* berättas om hur olika djävlar skulle bevisa sitt värde för Satan. Den som i slutändan gjorde Satan mest nöjd var en djävul som länge försökt fresta en eremit som bodde i skogen till synd, men lyckades först när han frestade med en kvinna som eremiten syndade med.⁷² En annan berättelse handlar om en pojke som uppfostrats av en eremit i hans cell. När pojken började bli vuxen och känna av världens frestelser uppmanade eremiten honom att gå ut i skogen och fasta. I skogen kom djävulen till honom i en kvinnoskepnad och försökte fresta honom, men han stod emot.⁷³ Eremiterna framstår som särskilt intressanta för djävulen att fresta, och skogens funktion i berättelserna är att utgöra en plats där de var ensamma och särskilt utsatta.

Djävulen

I berättelserna är det inte bara eremiter möter djävulen i skogen, utan skogen som rum ger möjlighet för djävulen att möta människor på tu man hand och på olika sätt fresta eller locka dem till att ingå avtal med honom eller synda.

Eremiter var inte de enda som frestades. I ett av predikoexemplen berättas om en ung man som lämnade sin hemstad för att göra ett ärende, och på vägen stötte på en grupp unga kvinnor som sade sig vilja gå ut i skogen för att leka och dansa. När den unga mannen hörde kvinnorna tala om detta fick ”den mannen en olofflikin ook sköran tanka”, och ville gå efter dem. På vägen mötte han dock Jesus som avslöjade att det var djävulen som försökte bedra honom.⁷⁴

Det var inte enbart sexuella frestelser djävulen lockade med i skogen, i predikosamlingarna lockar han även med välgång och rikedomar. Han dyker särskilt upp när en vandrare i skogen var svag och sårbar för frestelser. I en predikotext berättas om en rik man kallad Teophilus som hade kastats i fattigdom. Då han gick sörjande genom skogen mötte han djävulen, som lovade att ge honom allt han förlorat och mer om han gick med på att bli djävulens tjänare. Han valde att acceptera erbjudandet, men kom senare att ångra sig efter att han hört en munks predikan.⁷⁵ Även den utsatta vandra-

72 *Själen tröst*, 305.

73 *Själen tröst*, 427.

74 *Svenska medeltidspostillor* 5, 69–71.

75 *Svenska medeltidspostillor* 4, 106–109.

ren som sökte härbärke kunde i skogen möta djävulens demoner. I *Själen tröst* berättas om Sankt Germanus som vandrade med ett sällskap i en skog, där de blev kalla och rädda för att frysa ihjäl. De bad till Sankt Julianus om härbärke, och kom genast till ett kloster där de blev väl mottagna. På natten hörde de dock munkarna sjunga märkliga sånger, och det visade sig dagen efter att alla munkarna var djävlar, som blev tvingade att erbjuda härbärke på grund av bönen till Sankt Julianus.⁷⁶

I några fall är det uttryckligen så att personer avsiktligt ger sig ut i skogen för att där kunna finna djävulen och ingå en pakt med honom. I ett predikoexempel gick en man som redan var rik ut i skogen och kallade på djävulen, eftersom Gud inte ville ge honom allt han traktade efter. Djävulen lovade att ge honom mer och gick med honom ”langht bort j skoghin” och visade honom där en stor hop med guld. Mannen tog med så mycket han orkade bära till sitt hem, men på natten kom hans tjänare och brände ner huset för att skydda sin herre från djävulens ränker. Mannen återvände till skogen för att hämta mer guld, men då kom djävulen och bröt halsen av honom och tog med sig hans själ till helvetet.⁷⁷ I en annan berättelse gav sig den blivande helige Christoffer ut i skogen för att söka djävulen. Han fann honom i formen av en kung med stort följe, och valde att ingå i detta följe, fram tills han fick reda på att djävulen var rädd för Jesus. Då övergav Christoffer djävulen för att följa Jesus.⁷⁸

Richard Raiswell & David Winter som skrivit om den medeltida djävulen beskriver berättelser om hur heliga män utsätts för särskilda frestelser som en bestående tematik i kristna narrativ.⁷⁹ Samtidigt pekar de på hur djävulens karaktär i berättelserna kan sägas ha förändrats med det omgivande samhället och beskriver hur djävulen under högmedeltiden kunde komma att anta rollen som en feodalherre, med egna vasaller som kunde vara människor eller underordnade demoner.⁸⁰ Att djävulen i berättelsen kommer i skepnaden av en kung som rider genom skogen med stort följe, eller som en herre med underordnade smådjävlar eller demoner som försöker imponera på honom kan tolkas som en sådan anpassning. I berättelserna förekommer inte naturväsen i skogarna, i stället är det djävulen eller hans utsända som agerar frestare på de sätt som annars förknippas med folklöre om naturväsen. Mikael Häll visar hur avtal och relationer med naturväsen kunde handla om att vinna rikedom eller framgång, medan Ulrika Wolf-Knuts

76 *Själen tröst*, 284–286.

77 *Svenska medeltidspostillor* 5, 30–37, citat s. 33.

78 *Själen tröst*, 115–122.

79 Richard Raiswell & David Winter (red.), *The Medieval Devil: a Reader*, Toronto: University of Toronto Press, 2022, 106.

80 Raiswell & Winter, *The Medieval Devil*, 146–153.

pekar på att djävulen kunde locka med rikedomar i skogen i svensk folklöre fram till början av 1900-talet.⁸¹ Bilden av en försåtlig frestare i skogen är således en mångfacetterad och mycket långlivad tradition i berättelserna om skogen, men formen ändras efter sammanhanget och källmaterialet.

Slutsatser

Artikeln har visat att skogen i mirakelberättelser, predikningar och uppenbarelser ofta fyller den narrativa funktionen av att utgöra en motsats till det ordnade samhället. Skogen skapar i berättelserna ett rum där karaktärerna upplever möten med det vilda och normbrytande. Vildmarken, de vilda djuren och förvildade människor utgör ett hot, och fungerar som motsatser till den kristna gemenskapen, de tama djuren och de välfungerande människorna. Studien bidrar till det forskningsfält som undersökt skogen och naturens andliga betydelser under senare tidsperioder genom att bidra med medeltida perspektiv, samtidigt som den kompletterar forskningen på hövisk litteratur genom att visa hur skogen som rum används i den kristna svenska berättartraditionen. Studien visar att galenskap i uppbyggelselitteraturen kunde beskrivas som att bete sig som ett vilt djur i skogen, och att själslig förtappelse porträtteras genom att karaktärerna förföll till röveri och sökte sig till skogarnas djup. Det finns inslag i berättelser av att skogen kunde ses som en helig plats. Eremiter kunde välja ensamheten i skogen för att komma närmare Gud. Samtidigt lyfts skogen som en plats för att uppsöka djävulen, och även de berättelser som fokuserar på frälsning i skogen inkluderar möten med mörka krafter i sina narrativ. I mirakelberättelser och predikningar finns inte de naturväsen eller mytologiska väsen som förekommit inom folktron, vilket kan förklaras med att sådana berättelser uteslutits eller att väsendena omgestaltas till djävulen och hans hantlangare av de kyrkliga institutioner som producerat texterna. Tydliga likheter mellan det som i den medeltida kristna berättartraditionen beskrivs som verk av djävulen och demoner i skogen och den roll som naturväsen spelar i berättelser bevarade från senare perioder föreligger emellertid. En genuskillnad kan ses i att hotet mot kvinnor bestod i att utsättas för våld och övergrepp i skogen, medan män utsattes för att lockas till att inleda illegitima sexuella relationer. Samtidigt finns likheten att skogen fyller den narrativa funktionen av att utgöra en plats där personer saknade beskydd och därför kunde utsättas för prövningar de inte råkat ut för i samhället. Skogen framstår överlag inte som en sakral plats i berättelserna, utan främst som en hotfull sådan, men

81 Häll, *Skogsrädet, näcken och djävulen*, 18–22; Wolf-Knuts, *Människan och djävulen*, 163–164, 172–178.

möjliggör samtidigt för karaktärerna att bevisa sig och genomgå en positiv karaktärsutveckling.⁸² ▲

SUMMARY

The medieval forest provided the stage for stories of getting lost in the wilderness, encountering strange and dangerous creatures, and receiving divine salvation from these threats. This article explores the narrative function of the forest in the medieval Swedish miracle stories, sermons and revelations of St. Bridget. It showcases how the forest is depicted as a liminal space where the inhabitants of orderly society met with wild, untamed creatures. Getting lost in the woods appears a common phenomenon in medieval Swedish society, built on the verge of the great forests. This proximity has inspired a rich tradition of stories about encounters with wild animals, outlaws and even the devil himself in the woods. Not only could a person get lost physically, but they could also lose their sanity and become wildmen, living like wild animals in the woods, or turn into outlaws hiding in the dark woods. These stories lack depictions of the mythological creatures that did not fit with the teachings of the church, but the imagery of the devil tempting with sexual relations and riches to wanderers in the wood have much in common with the folklore on elemental beings

82 Tack till Carl-Göran Adelswårds stiftelse, som genom ett generöst stipendium finansierat studien som ligger till grund för artikeln.

Bodu Bala Sena och den buddhistiska nationalismen:

Islamofobi och kampen om Sri Lanka

ANDREAS JOHANSSON WEBER

Andreas Johansson Weber är doktor i religionshistoria verksam vid Lunds Universitet.
andreas.johansson@ctr.lu.se

Sommaren 2013 attackerades den buddhistiska pilgrimsorten Bodhgaya i Indien av en islamsk terrororganisation. Syftet, enligt attentatsmännen, var att hämnas övergrepp på den muslimska minoriteten Rohingya i Burma begångna av buddhistiska grupper. Händelsen bröt mot en djupt rotad föreställning i västvärlden: att buddhismen är en fredlig och tolerant religion, fjärran från våld och hat. Forskning har dock visat att buddhistiska aktörer i flera sammanhang har varit involverade i politiska konflikter och våldsamma mobiliseringar. Bland annat så har religionshistorikern Mattias Gardell påpekat att buddhister varit överrepresenterade i väpnade konflikter under 1900-talet.¹ Även religionsvetaren David Thurffjäll har diskuterat den kontrast som finns mellan svenskarnas romantiserade bild av buddhismen och den faktiska religiösa praktiken i Asien.² Dessutom har SOM-institutet studie visat att buddhismen är den religion som unga svenskar sympatiserar mest med, men att denna positiva bild bygger mer på idéinnehåll än på historiska och samtida realiteter.³

Den övergripande frågan som vägleder denna studie är: hur kan en religion som ofta förknippas med ideal om icke-våld samtidigt fungera som legitimering för våldsamma nationalistiska rörelser? Artikeln analyserar

1 Mattias Gardell, *Islamofobi*, Stockholm: Leopold förlag, 2011, 119.

2 David Thurffjäll, *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*, Nordstedt: Stockholm, 2015, 157–180.

3 Lennart Weibull, Henrik Oscarsson & Annika Bergström, *I framtidens skugga Fyrtio två kapitel om politik, medier och samhälle*, SOM-undersökningen 2011, SOM-rapport nr 56, Göteborgs universitet, 2012.

framväxten av buddhistisk nationalism på Sri Lanka, med särskilt fokus på organisationen Bodu Bala Sena (BBS).

Tidigare forskning har beskrivit Bodu Bala Sena som en organisation som ger uttryck för singalesisk-buddhistisk nationalism.⁴ Artikeln ansluter till denna forskning men bidrar också genom en närläsning av hur nationalistiska och islamofobiska diskurser artikuleras i BBS:s retoriska praktik. Genom en innehållsanalys av BBS:s retorik i sociala medier och på organisationens hemsidor undersöks hur buddhistiska symboler, texter och historiska narrativ används för att konstruera en nationalistisk och islamofobisk teologi.

Materialet i studien består huvudsakligen av texter och bildmaterial publicerade på Bodu Bala Senas engelskspråkiga webbplatser och sociala medier under perioden 2012–2014, vilket motsvarar den mest intensiva fasen av Bodu Bala Senas mobilisering i Sri Lanka. Den engelskspråkiga kommunikationen riktar sig i första hand till en nationell elit och en internationell publik, vilket gör den särskilt relevant för att analysera hur organisationen vill framställa sig själv och sin ideologi i ett bredare offentligt sammanhang.

Detta material kompletteras av sekundärlitteratur om BBS och närliggande buddhistiska nationalistiska organisationer, vilket gör det möjligt att placera rörelsen i sitt politiska och historiska sammanhang.

Analysen genomförs som en kvalitativ innehållsanalys av text- och bildmaterial, med fokus på återkommande teman, symbolbruk och retoriska strategier i BBS:s kommunikation. Genom att avgränsa analysen till nämnda period möjliggörs en mer detaljerad förståelse av de diskursiva dynamiker som präglade relationen mellan buddhistisk nationalism och muslimska minoriteter i Sri Lanka i efterkrigstidens omedelbara skede.

Analysen tar sin utgångspunkt i Bruce Lincolns diskussion om relationen mellan religion och makt, samt Mattias Gardells forskning om islamofobi och religiöst motiverad rasism.⁵ Genom att kombinera dessa perspektiv kan BBS förstås som ett exempel på hur buddhismen mobiliseras för att legitimera våld, samtidigt som rörelsen bidrar till att omdefiniera nationens religiösa och etniska gränser.

Den konkreta frågan som artikeln söker besvara är: på vilka sätt använder BBS buddhistiska symboler, texter och historiska narrativ för att konstruera

4 Iselin Frydenlund & Michael Jerryson, *Buddhist-Muslim Relations in a Theravada World*, Singapore: Springer Singapore, 2020, <https://doi.org/10.1007/978-981-32-9884-2>. Rajni Gamage, "Buddhist Nationalism, Authoritarian Populism, and The Muslim Other in Sri Lanka", *Islamophobia Studies Journal*, 6:2 (2021), 130–149, <https://doi.org/10.13169/islstudj.6.2.0130>. Mahinda Deegalle, *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, London: Routledge, 2006.

5 Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203007365>.

en islamofobisk och nationalistisk diskurs, och hur kan detta förstås i ljuset av teorier om religion, makt och islamofobi?

Historiska rötter: nationalism och protestantisk buddhism

70 % av Sri Lankas befolkning räknas som buddhister, och i princip alla buddhister räknas till den etniska gruppen singaleser.⁶ Det talas ofta om ”fåror” av buddhismen på Sri Lanka: traditionell buddhism och den protestantiska buddhismen.⁷ Med ”protestantisk buddhism” avses här den moderna form av buddhism som växte fram under kolonialtiden, präglad av rationalisering, individualisering och ett starkare fokus på text och doktrin.⁸ En viktig röst i utformandet av den nationalistiska buddhistiska rörelsen var Anagarika Dharmapala (1864–1933), som ofta ses som ursprungsfadern för protestantisk buddhism. Dharmapala var till en början en stark motståndare till britternas imperialism i Sri Lanka och Indien.⁹ Han höll en stark singalesisk nationalistisk agenda, där han förkastade andra etniciteter och religioner. I ett berömt citat lär han ha sagt: ”Hur kan en kristen singales älska sitt land?”¹⁰ För Dharmapala fanns ingen skillnad mellan nationen Sri Lanka och buddhism: nationen och buddhismen var samma element.¹¹ Denna förändring berodde på kulturell påverkan dels från ”västerländsk” kultur, framför allt brittisk, dels från hinduisk.

Buddhism, nationalism och inbördeskriget

Dharmapalas idéer har levt vidare i det efterkoloniala Sri Lankas kontext, och den historiska utvecklingen av buddhismen är viktig för att förstå vilken roll buddhismen har spelat i Sri Lankas inbördeskrig (1983–2009). Nästan direkt efter att britterna lämnat landet 1948 och Sri Lanka blev självständigt, uppstod en konflikt mellan de etniska språkgrupperna singaleser (majoritet buddhister) och tamiler (majoritet hinduer). Konflikten handlade i grunden om språk. Tamil, som talas av minoriteterna i landet, nedgraderades till

6 ”Census of Population and Housing 2012”, Department of Census and Statistics, Ministry of Finance and Planning, https://www.statistics.gov.lk/Resource/en/Population/CPH_2011/CPH_2012_5Per_Rpt.pdf, hämtad 2015-03-03.

7 R. A. E. Coningham, ”Monks, Caves and Kings: A Reassessment of the Nature of Early Buddhism in Sri Lanka”, *World Archaeology* 27:2, 222–242 (1995), <https://doi.org/10.1080/00438243.1995.9980305>.

8 Richard Gombrich & Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press, 1990, <https://doi.org/10.2307/j.ctvt1c9hpzb>.

9 Michael Roberts, ”Himself and Project. A Serial Autobiography. Our Journey with a Zealot, Anagarika Dharmapala”, *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 44:1 (2000), 113–141, spec. 114.

10 Roberts, ”Himself and Project”, 115f.

11 Roberts, ”Himself and Project”, 117f.

ett sekundärt språk. Det politiska beslutet, som kallades *Sinhala Only*, satte språket singales i första hand, vilket framför allt märktes inom utbildningsväsendet på alla nivåer. Landets minoriteter, tamiler och muslimer, som till stor del också talar tamil, protesterade mot beslutet. Protesterna tog sig efter en tid våldsamma uttryck, och de Tamilska tigrarna blev en välkänd aktör med militära förtecken.¹² Även om konflikten i grunden handlade om språk blev religionstillhörighet en viktig markör. Den lankesiska regeringen såg under 1970-talet till att buddhismen fick en särskild roll i landets konstitution. I Sri Lankas konstitution ges buddhismen en särskild ställning, där staten åläggs att skydda och främja religionen. Samtidigt har språkpolitiken, särskilt införandet av singalesiska som huvudspråk, bidragit till att förstärka kopplingen mellan singalesisk identitet och buddhism, medan tamil i högre grad kommit att associeras med minoritetsgrupper, inklusive hinduer och muslimer. Tamil kom därmed att förknippas med hinduism, och singalesiska med buddhism. Det bör också noteras att muslimska politiska aktörer, som till stor del tillhör språkgruppen tamil, profilerade sig efter religionen snarare än efter språket.¹³

Under inbördeskriget presenterades buddhistiska tankegångar kring legitimt våld. Detta beskrivs av religionsvetarna Tessa J. Bartholomeusz, Michael K. Jerryson och Mark Jurgensmeyer, som har analyserat buddhistiska munkars ”just-war thinking”. De buddhistiska protesterna rörde framför allt frågan om att överlåta en del av nationen till en form av självstyre. Detta ansågs vara oacceptabelt, då Sri Lanka historiskt sett betraktas som en buddhistisk nation, och ett sådant överlåtande skulle ses som ett misslyckande i att försvara buddhismens territorier.¹⁴ Munkarnas uttalanden skedde i en form av symbios med den lankesiska regeringen. Regeringen i Sri Lanka har också vid flera tillfällen använt buddhistiska texter för att legitimera kriget. Epitetet ”krig för fred” användes i mitten av 1990-talet när fredsförhandlingarna mellan de stridande parterna bröt samman.¹⁵ Det finns tydliga kontinuiteter mellan Dharmapalas formulering av en singalesisk-buddhistisk identitet och BBS:s samtida retorik. I båda fallen konstrueras nationen genom kontrast mot ett yttre hot, först kristna koloniserare, senare tamilska separatister och i dag muslimer. Det tyder på att den buddhistiska nationalismen i Sri Lanka inte primärt drivs av en specifik religiös konflikt, utan

¹² Kingsley M. De Silva, *Reaping the Whirlwind: Ethnic Conflict, Ethnic Politics in Sri Lanka*, New Delhi: Penguin Books India, 1998.

¹³ För ett exempel på muslimernas politiska utveckling, se Andreas Johansson, *Pragmatic Muslim Politics – The Case of Sri Lanka Muslim Congress*, Cham: Springer, 2019, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-12789-3>.

¹⁴ Tessa J. Bartholomeusz, *In Defence of Dharma: Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London/New York: Routledge, 2002, 32f.

¹⁵ Bartholomeusz, *In Defence of Dharma*, 34.

av en mer generell politisk logik där religionen används för att definiera nationella gränser och mobilisera majoritetsbefolkningen.

Bodu Bala Sena – Frälsarna av nationen

Den buddhistiska nationalistiska politiska organisationen Bodu Bala Sena (BBS) grundades år 2012. BBS deklarerade då att de var en buddhistisk proreströrelse. På hemsidan kunde man läsa i en introduktionstext till organisationen: ”Gå mot strömmen, för att nå framgång för din religion.”¹⁶ Vidare beskrivs Sri Lanka som det heliga landet för buddhister och BBS ser sig som beskyddare av buddhismen i Sri Lanka för kommande generationer.¹⁷ BBS skriver att Sri Lanka var ”välsignat tre gånger av Buddhas heliga fötter”. Detta har en särskild betydelse mot bakgrund av den lankesiska buddhistiska historieskrivningen. Enligt legenden ska Buddha ha besökt landet tre gånger för att sprida religionen. Vid ett av dessa besök ska han ha lämnat ett fotavtryck vid berget Adams Peak, dit många än i dag vallfärdar. Kungar, ministrar och krigare som offrade sina liv för Sri Lankas frihet och stolthet hyllas av BBS som odödliga hjältar i Buddhas namn. Organisationen bygger sina argument på att buddhismens närvaro i Sri Lanka har en lång historia, och att theravadabuddhismen, som beskrivs som en av de äldsta buddhistiska traditionerna, uppkom på ön.¹⁸ Buddhismen är också nära kopplad till singalesisk identitet genom historiska narrativ där singaleser framställs som religionens beskyddare. I den buddhistiska krönikan Mahāvamsa ges berättelser om ursprung, kungamakt och territorium en central betydelse för förståelsen av Sri Lanka som en buddhistisk nation. Särskilt viktig är berättelsen om Kung Vijaya, som i senare nationalistiska tolkningar kommit att framställas som den singalesiska nationens stamfader.¹⁹ Även om berättelsen föregår buddhismens etablering på ön har den använts för att legitimera föreställningar om en historisk koppling mellan singalesisk identitet, territorium och buddhism, detta är ett tema som återkommer i BBS:s retorik.

BBS beskriver alltså Sri Lanka som unikt för buddhismen, och religionen kopplas till den singalesiska etniciteten, som benämns som unik. Enligt BBS riskerar både buddhismen, nationen och folkgruppen att utrotas. Detta trots att närheten till den indiska subkontinenten har gjort att buddhismen i Sri Lanka i hög grad påverkats av framför allt de dravidiska och

16 Bodu Bala Sena, ”About us”, Bodu Bala Sena Official website, <http://www.bodubalasena.co/about-us.html>, hämtad 2014-09-02.

17 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

18 För en diskussion om buddhismens utveckling i Sri Lanka, se Gombrich & Obeyesekere, *Buddhism Transformed – Religious Change in Sri Lanka*.

19 Richard Gombrich & Gananath Obeyesekere, ”Chapter 6: Protestant Buddhism”, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press, 1990, <https://doi.org/10.1515/9780691226859-008>.

hinduiska traditionerna. I BBS retorik blir etnicitet, religion och nation i praktiken synonyma begrepp på singalesiska. På sin hemsida upprepar organisationen en standardberättelse om etnicitet, nation och religion. Det handlar om en lång historia som beskriver en enad singalesisk ”ras” med rötter 2 300 år tillbaka i tiden. Religionen territorialiseras i texten till Sri Lanka genom ständiga hänvisningar till buddhismens särskilda roll i landet. Detta är ett tecken på att BBS uppfattar en konkurrenssituation (vilket diskuteras senare), där Sri Lanka beskrivs som något unikt.²⁰ För att stärka sin status som religiösa ledare använder BBS nyckelsymboler från buddhismen, bland annat lotusblomman och dharmachakra. De sprider även visdomsord från Buddha samt dikter om nationen och armén flitigt på sina sociala medier, liksom budskap om kärlek:

Som en mor som skyddar sitt barn, sitt enda barn med hennes egna liv, bör man odla ett hjärta av obegränsad kärlek och medkänsla gentemot alla levande varelser.²¹

Texterna och symbolerna som BBS använder på sina medier kan kopplas till Benedict Anderssons tanke om nationalism. Andersson menar att nationalism är ”en föreställd politisk gemenskap [...] den är förställd eftersom medlemmarna av även den minsta nation aldrig kommer att känna, träffa eller ens höra talas om mer än en minoritet av övriga medlemmar”.²² BBS förstärker denna föreställda gemenskap genom att hänvisa till en mytologisk historia om nationen, där religionen kopplas samman med hjältar. Hänvisningarna till historien är viktiga eftersom de ger sken av att nationen är evig, med ett urminnes förflutet och en ”gränslös framtid”.²³

I samma dokument ställs de retoriska frågorna: ”Men vad har hänt i dag?” och ”Vad kan vi göra?”. Diskursen förflyttas här från historiska nationella hjältar till att beskriva det lankesiska samhället under 2000-talet. Det samtida samhället framställs som komplext, dysfunktionellt och präglat av korruption. Den rådande situationen beskrivs som problematisk, och enligt BBS bör den hanteras med tålamod och kontroll. Befolkningen karaktäriseras som alltmer materialistisk, med växande behov som ökar för varje dag. Denna utveckling förstås av BBS som ett moraliskt förfall, orsakat av att människor vänder religionen ryggen. Buddhismen sägs vara särskilt utsatt för denna nedgång, vilket anses särskilt allvarligt eftersom Sri Lanka framställs som vaggan för theravadabuddhismen, en tradition som beskrivs

20 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London: Verso, 2006, 30.

21 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

22 Andersson, *Imagined Communities*, 21.

23 Andersson, *Imagined Communities*, 25.

som ”internationellt respekterad”. Sri Lanka positioneras därmed som beskyddare av Buddhas texter, Tipitaka, vilka betraktas som de mest centrala skrifterna inom theravadabuddhismen.²⁴

En specifik orsak till det påstådda moraliska förfallet identifieras som ”elektronisk media”, det vill säga internet, vilket enligt BBS utgör en betydande utmaning för buddhismen. Samtidigt använder BBS själva internet som en central plattform för att sprida sitt budskap om ett samhälle i förfall:

Vårt land brukade styras av soldater, doktorer, artister och ingenjörer. Idag styrs vårt land av terrorister, slöfockar, prostituerade och knarkhandlare.²⁵

Det moraliska förfallet exemplifieras av BBS genom hänvisningar till specifika yrkeskategorier. Bland annat målas en bild upp av att människor utanför Sri Lanka kan uppfatta buddhistiska munkar som magiker eller ”*charmors*”. Detta förklaras, enligt BBS, av att kvaliteten på de buddhistiska munkarna har försämrats, då vissa uppges vara alltför materialistiska och försöker tjäna pengar på sin religiösa kunskap.

För att förstå BBS:s retorik kan religionshistorikern Bruce Lincolns diskussion i boken *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11* (2006) vara analytiskt fruktbar. Lincoln undersöker där relationen mellan staten och olika religiösa grupper i postkoloniala samhällen, och framhåller vikten av att analytiskt särskilja mellan ”stat” och ”nation”. Staten förstås som den apparat som organiserar de politiska institutionerna och utövar makt över sina invånare, medan nationen avser en befolkning som anser sig dela en gemensam identitet baserad på språk eller religion.²⁶ Förhållandet mellan nation(er) och stat kan vara komplicerat, och Lincoln menar att i en stat som tidigare har varit koloniserad är relationen än mer komplex.²⁷ Det är inte ovanligt att de europeiska system som infördes av den koloniala eliten har uppfattats som en påtvingad sekularisering – det vill säga, en separation av stat och politik från religion – och därmed också som ett hot mot den ”inhemska” kulturen. Lincoln menar att det finns fyra olika modeller för hur relationen mellan majoritet och minoritet kan gestaltas i samhällen med ett kolonialt förflutet. Den första modellen, som är tillämpbar på detta exempel, utgår från att en grupp inom majoritetsbefolkningen uppfattar att minoriteter har gynnats eller förfördelats i ”deras land”. Detta upplevda hot

24 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

25 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

26 Lincoln, *Holy Terrors*, 62.

27 Lincoln, *Holy Terrors*, 63f.

har levt kvar även efter avkoloniseringen, och det är just denna erfarenhet som återspeglas i BBS:s retorik.

Vidare framhåller BBS att det moraliska förfallet inte kan tillskrivas lek-män eller de buddhistiska klosterordnarna. I stället utpekas den unga generationen som ”förlorad”, vilket gör det till de äldres ansvar att vägleda de yngre. Det moraliska förfallet beskrivs som en form av mental sjukdom hos befolkningen, och BBS varnar för att Sri Lanka kan behöva inrätta nya mentalsjukhus om utvecklingen inte vänds, då många annars riskerar att drabbas av psykisk ohälsa. BBS anklagar befolkningen för att söka genvägar till nirvana, något de betraktar som förkastligt. Religionens grundval beskrivs i stället som fromhet, som inger både respekt och vördnad. Räddningen för nationen, enligt BBS, ligger i att återupprätta denna fromhet. Om den äldre generationen inte förmår förmedla den till de yngre, riskerar buddhismens framtid i landet.²⁸

BBS framhåller att lösningen på samhällsproblemen finns i buddhismens lära och att det är deras uppgift att förmedla denna lära. Organisationen hänvisar även till den lankesiska konstitutionen, där det fastslås att buddhismen ska skyddas. På så sätt använder BBS inte enbart kanoniska källor, utan också statliga dokument, för att legitimera sina mål.²⁹

BBS har tolv delmål:

1. Att etablera ett buddhistiskt samhälle genom nationella program som skapar förutsättningar för buddhistiska värderingar och institutioner.
2. Att främja framväxten av modiga och respekterade buddhistiska munkar.
3. Att reformera och modernisera buddhistiska utbildningsinstitutioner, stärka forskning om buddhistisk kultur och utveckla politiskt oberoende buddhistiska skolor.
4. Att utveckla buddhistiska tempel till regionala centra för samhällsutveckling.
5. Att stärka och utveckla bhikkhuni-orden (buddhistiska nunneordnar).
6. Att stödja buddhister och buddhistiska institutioner som verkar under svåra förhållanden.
7. Att sprida Dhamma samt stärka Sri Lankas anseende i relation till buddhismen.

28 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

29 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

8. Att utveckla nätverk mellan organisationer som arbetar för buddhismens främjande.
9. Att inrätta fonder för buddhistiska institutioners utveckling i Sri Lanka.
10. Att stärka buddhistiskt företagande och entreprenörskap, utveckla buddhistiska ekonomiska institutioner och minska utländskt inflytande i Sri Lanka.
11. Att skydda buddhistiska arkeologiska platser och kulturarv.
12. Att identifiera, bemöta och skydda samhället mot vad som uppfattas som antibuddhistiska hot, idéer och handlingar riktade mot buddhismen och dess institutioner.³⁰

BBS framställer genom sina medier en tydligt maximalistisk syn på religion, i den mening som Lincoln använder begreppet. Enligt denna förståelse bör religion inte begränsas till den privata sfären, utan snarare genomsyra samhällets olika institutioner, normsystem och politiska ordningar. Religion framställs därmed som en central och organiserande princip för samhällslivet, snarare än som en individuell trosfråga eller ett personligt val. Denna hållning kan leda till att religiösa grupper vänder sig mot den sekulära staten och landets minoriteter, vilket i sin tur kan resultera i våldsamma konflikter. BBS tillhör en kategori som inte accepterar en neutral stat utan tvärtom upplever sig kränkta av den (huruvida Sri Lanka *de facto* är neutralt i förhållande till minoriteter kan diskuteras, men här utgår jag från BBS:s uppfattning). De menar att buddhismen ges alltför begränsat utrymme. I en sådan situation kan grupper som BBS uppstå och framställa sig själva som det enda och mest legitima alternativet för att försvara religionen.³¹ Dessa organisationer framställer sig själva som hjältar som kämpar mot staten och försöker befästa denna status genom att använda religiös symbolism (språk och symboler).³² Precis som för BBS är historien och myter om nationen viktiga för dessa organisationer, då de används för att utmåla dagens samhälle som ”förfallet”.³³

BBS hävdar att de respekterar andra religioner och menar att de inte utgör ett hot mot andra trosuppfattningar. Trots detta framställer organisationen landets religiösa minoriteter – hinduer, muslimer och kristna – som nationens fiender. I BBS:s retorik är det framför allt muslimer som utmålas som landets ”svarta får”.

30 Bodu Bala Sena, ”About us”, hämtad 2014-09-02.

31 Lincoln, *Holy Terrors*, 65.

32 Lincoln, *Holy Terrors*, 65.

33 Lincoln, *Holy Terrors*, 67.

Anti-islamisk retorik

I föregående del analyserades BBS:s diskurs om syfte och målsättningar för organisationen. Länken till detta dokument på deras hemsida ser ut så här:



Figur 1: Bodua Bala Senas banner på den officiella hemsidan

Det framgår tydligt vilken grupp BBS riktar sin retorik mot. Länken "Learn More" leder till det dokument som analyserats ovan, där muslimerna, här representerade genom en anti-sharia-bild, framställs som orsaken till att landet befinner sig i en moralisk och religiös kris. BBS konstruerar en föreställning om muslimer och islam som något enhetligt. Muslimer beskrivs som en grupp som, genom sina rikedomar, korrumpierar den singalesiska befolkningen och får den att bete sig skamligt.

På BBS:s hemsida finns artiklar som hävdar att den singalesisk-buddhistiska befolkningen befinner sig i konflikt. I artikeln "Sinhala-Muslim Riots: Sri Lankan Local Media Blackout on Version of Ayagama Samitha Thero", som publicerats på hemsidan, framställs denna konflikt som något som har pågått länge och som riskerar att fortsätta i all evighet om inga åtgärder vidtas. Artikeln behandlar upploppen i staden Aluthgama 2014, då tre muslimer miste livet i oroligheter mellan singaleser och muslimer.³⁴ I artikeln dras paralleller till ett annat upplopp. Det är som refereras till är 1915, då en rad oroligheter utbröt i Sri Lanka mellan den singalesiska och den muslimska befolkningen. Dessa händelser har därefter ofta använts som referenspunkt vid senare konflikter:

Muslimer kastade den första stenen mot buddhister 1915, och muslimer kastade den första stenen 2014. Precis som 1915 initierades upploppen 2014 av muslimer och under [vår heliga högtid] Poson Poya.³⁵

³⁴ Bodu Bala Sena, "Sinhala-Muslim Riots: Sri Lankan Local Media Blackout on Version of Ayagama Samitha Thero", Bodua Bala Sena Official website, <http://bodubalaseena.com/index.php/news-artic/13-sinhala-muslim-riots-sri-lankan-local-media-blackout-on-version-of-ayagama-samitha-thero>, hämtad 2014-12-16.

³⁵ Bodu Bala Sena, "13 Sinhala Muslim Riots in Sri Lanka", hämtad 2014-08-01.

Två aspekter av ovanstående citat är särskilt viktiga att uppmärksamma: dels hänvisningen till 1915, dels till den buddhistiska högtiden Poson Poya. Året 1915 används för att framhäva den påstådda långvariga konflikten mellan buddhistiska singaleser och muslimer. I denna framställning skuldbeläggs muslimerna för att ha initierat upploppen. Oavsett den faktiska bakgrunden slutade oroligheterna med att muslimerna drabbades hårdast: minst 25 personer miste livet, omkring 200 skadades och flera muslimska affärer samt moskéer förstördes.³⁶ Artikelförfattaren ignorerar denna information och betonar i stället att de buddhistiska singaleserna blivit kränkta och att muslimerna agerat vårdslöst. I samma text påstås dessutom att muslimerna just denna dag hade förberett sig på en attack mot buddhister.³⁷

I en artikel med titeln ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, publicerad på BBS:s hemsida, dras paralleller till andra delar av världen där muslimer påstås ha ”utrotat” buddhismen.³⁸ Detta argument används för att legitimera kampen mot islam i Sri Lanka. Det hävdas att en pågående invasion av muslimer och islamisk kultur äger rum, liknande den som anses ha skett i Afghanistan. Paralleller dras bland annat till talibanernas förstörelse av de stora Buddhastatyerna i Afghanistan. Vidare hänvisas till historiska exempel, som förstörelsen av universiteten i Nalanda, Vikramasila och Jagaddala, vilka enligt framställningen förstördes av muslimska erövrare. BBS:s retorik har också en transnationell dimension, där konflikten mellan muslimer och buddhister framställs som ett återkommande mönster i hela Asien. Buddhister i Bangladesh nämns som särskilt utsatta, liksom buddhister i södra Thailand. På så sätt legitimerar BBS sin egen nationalism genom att placera den inom ramarna för en internationell konfliktlinje mellan buddhism och islam.³⁹ Texten anspelar på att muslimska terrorattacker kan ske i Sri Lanka. Via BBS:s sociala medier sprids vid samma tid en bild på en blodig buddhistmunk och budskapet ”vill du att detta ska hända i Sri Lanka?”⁴⁰ Det vill säga att internationella terroristorganisationer kopplas samman med muslimerna i Sri Lanka. Muslimerna ”här” blir en trojansk häst för den hotfulla massan av muslimer ”där”.⁴¹

³⁶ Meghan O’Sullivan, *Identity and Institution in Ethnic Conflict: The Muslims of Sri Lanka* [diss], Oxford University, 1999, 60.

³⁷ Bodu Bala Sena, ”13 Sinhala Muslim Riots in Sri Lanka”, hämtad 2014-08-01.

³⁸ Bodu Bala Sena ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to all Religions”, Bodu Bala Sena official webpage, <http://bodubalasena.com/index.php/newarticle/15-muslims-must-accord-respect-and-reverence-to-all-religions>, hämtad, 2014-08-01.

³⁹ Bodu Bala Sena ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to all Religions”, hämtad, 2014-08-01.

⁴⁰ Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to all Religions”, hämtad 2014-08-01.

⁴¹ Gardell, *Islamofobi*, III.

Noterbart här är att muslimska terrorister faktiskt utförde attacker under påsken 2019. Men artikelförfattaren återkommer till felaktiga påståenden. Exempelvis hävdas att det inte finns några muslimska demokratier, vilket inte stämmer. Indonesien, Albanien och Pakistan, som dessutom ligger på den indiska subkontinenten, utgör bara några exempel på existerande muslimska demokratier i världen.⁴²

Särskilt utpekas polisen, som enligt framställningen reduceras till ineffektiva åskådare när muslimer påstås attackera buddhistiska tempel. Artikelförfattaren menar att historien upprepar sig, då polisen, på samma sätt som briterna 1915, blundar för de ”verkliga” händelserna och i stället ger muslimerna en offerroll. Även den engelskspråkiga pressen beskrivs som en del av denna påstådda konspiration.⁴³

Att författaren ger sig på engelskspråkig media är ingen slump, utan beror på det koloniala arv som finns i landet, liksom på händelsen år 1915. Efter upploppen 1915 anklagades muslimer för att stå nära de brittiska kolonisatörerna, som då kontrollerade medierna (muslimerna fick delvis skydd av briterna efter upploppen).⁴⁴

Författarna till dessa texter visar alltså en ensidig version av händelseförloppet, och utmålar muslimerna som ett hot mot buddhistiska institutioner. Historiskt beskrivs relationen mellan buddhistiska singaleser och muslimer som att singaleserna skyddade muslimerna under de holländska och portugisiska kolonialtiderna.⁴⁵ Muslimerna beskrivs som otacksamma, då de kom som flyktingar till de buddhistiska kungarna.⁴⁶

Under upploppen 1915 attackerades ekonomiska muslimska institutioner av buddhister, som till exempel affärer. Detta har även skett i nutid, då BBS har varit drivande i en anti-halalkampanj i Sri Lanka.

Fotot nedan visar ett budskap på en dörr till en snabbmatsrestaurang i Colombo, Sri Lanka. Skylten indikerar att maten som serveras är halal, det vill säga tillåten enligt islamisk lag. Några veckor efter att fotot togs hade skylten tagits ner, och ytterligare några månader senare beslutade den islamiska organisationen All Ceylon Jamiyyathul Ulama (ACJU) att avveckla sin verksamhet med halalcertifiering av restauranger och livsmedelsproduk-

42 Gardell, *Islamofobi*, 124.

43 Bodu Bala Sena, ”13 Sinhala Muslim Riots in Sri Lanka”, hämtad 2014-08-01.

44 För att få en överblick över buddhismens möte med den brittiska koloniala makten, se Elizabeth Harris, *Theravada Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth Century Sri Lanka*, New York: Routledge, 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203098776>.

45 Jmf. Gamage, ”Buddhist Nationalism, Authoritarian Populism, and the Muslim Other in Sri Lanka”.

46 Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to all Religions”, hämtad 2014-08-01.

ter. De officiella skälen som angavs för nedläggningen var dels att nationella aktörer önskade kontrollera de ekonomiska vinster som certifieringen genererade, dels att certifieringen borde administreras av en oberoende organisation.⁴⁷



Figur 2: Foto av en Halal-certifiering. Foto: författaren.

Sanningen är dock mer komplex. Beslutet att avveckla halalcertifieringen berodde inte enbart på statliga intressen. Det väckte också starka reaktioner bland buddhistiska extremister, såsom BBS, som hävdade att certifieringen var ett tecken på en pågående islamisering av det lankesiska samhället och det första steget mot att ta över landets lagstiftning. I en rad texter och digitala pamfletter anklagade BBS den islamiska organisationen för att använda intäkterna från certifieringen till att finansiera muslimska extremistgrupper. Organisationen var en av de mest framträdande aktörerna i den så kallade anti-halal-debatten och producerade digitala posters med antimuslimska budskap, vilka spreds genom deras olika sociala medier. Halal-frågan kom därmed att fungera som mer än en diskussion om kost och certifiering; den integrerades i BBS:s bredare ideologiska projekt. Genom att framställa halal som ett hot mot den lankesiska nationen kunde BBS förstärka sitt narrativ om buddhismen som under belägring och om behovet av att singaleser mobiliserar sig för att försvara religionen, nationen och den etniska

⁴⁷ ACJU, "ACJU stops to issue Halaal certificates, separate company to take over operations", ACJU official homepage, <http://www.halaal.acju.net/sites/default/files/notices/attachments/2014Jan/English%2006012014.pdf>, hämtad, 2014-01-14.

gemenskapen. På så sätt blev halal-debatten ett symboliskt slagfält i den större kampen om Sri Lankas kulturella och religiösa identitet.⁴⁸ På nämnda posters publicerades listor över företag som hade halalcertifiering, tillsammans med uppmaningar om att bojkotta dem. Detta resulterade i protester riktade mot muslimska intressen i Sri Lanka, och händelseutvecklingen fick omfattande medial uppmärksamhet i landet. För att dämpa protesterna och bemöta anklagelserna tvingades ACJU till slut hålla en presskonferens, där organisationen förklarade att halalcertifieringen enbart var avsedd för den muslimska befolkningen och inte utgjorde ett försök till islamisering av samhället.⁴⁹ ACJU ville nå ut med sitt budskap till hela landets befolkning; de ville redogöra för hur vinsten av pengarna hade använts för att klargöra att de inte hade använts till att stödja muslimsk extremism. ACJU menade att anklagelserna kunde vara början på en ny etnisk konflikt i landet, och mycket tyder på att diskussionen om Halal-certifieringen faktiskt blev en symbolisk vinst för BBS, som efter denna debatt har fortsatt sin kampanj mot landets minoriteter och framför allt muslimer. Halal-debatten är ett bra exempel på hur islamofobiska tendenser ökar i och med att den muslimska ”synligheten” ökar. Muslimerna anklagas för att utnyttja den samhällssituation som nu råder, enligt BBS, för att föra sin hemliga agenda gentemot buddhister. Halal-certifieringen är en del av denna konspiration.

För det mesta beskriver de buddhistiska debattörerna och BBS muslimerna som en homogen grupp. Vid ett tillfälle framhålls dock att det existerar interna konflikter inom den muslimska befolkningen i landet, där den wahhabitiska (konservativa) riktningen påstås vara på väg att få övertaget. Hänvisningar görs även till akademiker i syfte att förstärka bilden av muslimerna som en enhetlig och problematisk grupp. Bland annat citeras den muslimske akademikern Ameer Ali, som påstås ha uttryckt att muslimerna får ”skylla sig själva” eftersom de har intagit en introvert hållning gentemot nationen. Som exempel anges att muslimerna varken hissar den lankesiska flaggan eller sjunger nationalsången.⁵⁰

På BBS:s hemsida framställs islam som en intolerant och irrationell religion, i kontrast till buddhismen. Buddhismen beskrivs i stället som en rationell och tolerant religion som inte har något behov av att undertrycka eller censurera andra trosuppfattningar. I motpol till buddhismen ställs Islam och till viss del även kristendom. Dessa religioners inflytande, menar

48 För exempel, se Bodu Basa Sena, twitter, <https://twitter.com/BoduBalaSena/status/303162616044462081/photo/1>, hämtad 2014-12-16.

49 ACJU, ”Press Conference”, <http://www.halaal.acju.net/content/press-conference-videos-26022013>, hämtad, 2014-01-14.

50 Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

man, måste minimeras eller helt försvinna om man ska uppnå ett välmående samhälle.⁵¹

Artikelförfattaren vänder sig emot den transcendent (teistiska) världsbild som kristendomen och islam förespråkar, alltså tron på en monoteistisk gud. Författaren menar att den exklusiva synen på en religion och en Gud är påtvingade och leder till krig och inte till religiös pluralism, till skillnad från buddhismen:

Katoliker och kristna hävdar att deras Gud existerar och är den enda guden. Sedan finns det muslimer som bekänner islam med argumentet att deras Allah existerar och är den enda guden. Detta innebär att dessa två grupper har olika gudar. Hur kan båda dessa föreställningar vara sanna? Allah och Gud kan inte båda existera. Det som inte kan visas att det existerar bör antas vara obefintlig.⁵²

Artikelförfattaren gör skillnad på den kristna och den muslimska Guden, vilket är en viktig poäng då författaren fortsättningsvis i artikeln menar att det framför allt är islam som utgör problemet i det lankesiska samhället. Detta kan förklaras av att de buddhistiska debattörerna får problem när de talar om kristendomen, eftersom en del, om än en liten del, av singaleserna är kristna. Genom att särskilja Gud från Allah (trots att Allah är det arabiska namnet på Gud) kan skillnaderna mellan kristendom och islam upprätthållas. Detta markerar en förändring jämfört med tidigare former av buddhistisk nationalism, där kristendomen, särskilt i relation till kolonialmakterna, ofta framställdes som den främsta religiösa motståndaren inom ramen för den så kallade protestantiska buddhismen.⁵³

I relation till buddhismen reduceras islam till en enhetlig och statisk religion som inte anses vara öppen för samarbete. Det är ett vanligt drag i islamofobiska diskurser att islam och muslimer framställs som en tidlös och oföränderlig kategori, som om religionen saknade idéhistorisk utveckling. Medan islam avfärdas som oförenlig med pluralism framställs buddhismen i dessa texter som en öppen och tolerant religion. Det paradoxala ligger alltså inte i de teologiska skillnaderna mellan religionerna, utan i hur buddhismen framställs som absolut tolerant samtidigt som andra religioner kategoriskt utesluts ur denna tolerans:

⁵¹ Bodu Bala Sena, "Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions", hämtad 2014-08-01.

⁵² Bodu Bala Sena, "Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions", hämtad 2014-08-01.

⁵³ Jämför Gardell, *Islamofobi*, 96.

Fanatismen och konfontationen från muslimerna på senare tid pekar på ett oförstående mot den buddhistiska tanken om tolerans [...]. I somliga områden i vårt land, framför allt i öst, har historiska buddhistiska monument och religiösa platser förstörts av muslimska fanatiker.⁵⁴

Buddhismen framställs som den toleranta religionen till skillnad från islam. Denna intolerans visar sig, enligt artikelförfattarna, genom att muslimer försöker konvertera buddhister till islam, och detta anses vara en metod för att förstöra den fred som nu råder i landet (detta kopplas åter till monoteismen). För att underbygga argumentet citerar artikelförfattaren koranen:

Koranen säger: ”Dröp otrogna var du hittar dem och driv ut dem ur de platser de körde dig från... slåss mot dem tills avgudadyrkan inte är mer och Guds religion är suverän.”⁵⁵

Att citera koranen på detta sätt och att dessutom tillskrivna den en talförmåga är inte ovanligt bland islamofober. Det är inte heller ovanligt att Koranen ges en ”talförmåga” gällande våld men inte när det gäller kärlek.⁵⁶ Att ta lösryckta citat från Koranen för att styrka sina argument för att islam skulle vara en intolerant religion är naturligtvis problematiskt.

Vidare beskrivs buddhismen, i kontrast till islam, som en icke-aggressiv religion. Begreppet *ehipassiko* (från pali) lyfts fram som en nyckelterm för att karakterisera buddhismen som en inbjudande, men inte tvingande, tradition. Buddha framställs dessutom som unik genom att hans livsberättelse, till skillnad från andra religiösa förgrundsgestalters, inte förknippas med blodspillan i hans namn. Att islam däremot till sin natur beskrivs som en våldsamt religion blir särskilt tydligt när islam och buddhism jämförs i relation till historiska händelser:

Buddhister kan inte förstå islam som en religion som står för medkänsla och fred. [Muslimer] har varit buddhisternas och buddhismens största fiende genom historien. Det är ett välkänt faktum att buddhismen försvann under islams [vålds]svärd i Indien. [...] från 1400-talet till 1600-talet var stora delar av Indien under muslimskt styre. Över 50

⁵⁴ Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

⁵⁵ Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

⁵⁶ Gardell, *Islamofobi*, 102.

miljoner buddhister och hinduer blev massakerade av islamister på den indiska subkontinenten.⁵⁷

Den ”eviga” konflikt som påstås ha funnits i Sri Lanka mellan singaleser och muslimer ges här en transnationell dimension genom hänvisningar till Indien. De påståenden som görs är problematiska eftersom buddhismens tillbakagång i Indien har förklarats på flera olika sätt i forskningen. Islamiska erövringar och förstörelsen av vissa buddhistiska institutioner spelade sannolikt en roll, men många forskare betonar även interna förändringar inom den indiska religiösa miljön, där buddhismen gradvis förlorade anhängare till olika former av hinduism och andra religiösa traditioner. Troligen hade buddhismen redan försvagats innan muslimernas intåg, bland annat till följd av växande brahmanistiska influenser.⁵⁸

I artikeln framställs islam inte bara som orsaken till buddhismens försvinnande i Indien, utan även som ansvarig för nedgången varhelst religionen tidigare hade spridits. Artikelförfattaren målar upp bilden av en storslagen buddhistisk nation vars gränser sträckte sig från Afghanistan till Mongoliet, med hänvisningar till historiska regioner som Baktrien och kungadömet Gandhāra. Noterbart är dessutom att begreppet islamist används i framställningen, eftersom ordet knappast kan vara relevant i det historiska sammanhang som beskrivs. BBS och dess debattörer vill skapa en bild av en våldsam och svårhanterlig ”muslim” i sin retorik.

En anledning som ges till att muslimer sägs ha så svårt att assimileras är att de bara bryr sig om sig själva och sin religion. Artikelförfattaren fortsätter att tänja på sanningarna när han till exempel påstår att landets ledande muslimska parti är ett extremistparti byggt på religion. Religion är förvisso en del av partiets språk, men det politiska utförandet är väldigt pragmatiskt.⁵⁹

Även muslimska kvinnor är i fokus på BBS medier. Det talas främst om visuella hot, ett arabiskt ”nersmutsande” av det buddhistiska landet:

Deras avskyvärda halalmetoder vid djurslakt, deras motbudande kvinnoklädsel, gonibilla, deras störande högtalarutrop vid olämpliga tider [...] är några av de mest välkända formerna av muslimskt (arabiskt) kulturellt skräp som har introducerats i vårt land.⁶⁰

⁵⁷ Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

⁵⁸ K. T. S. Sarao, *The Decline of Buddhism in India: A Fresh Perspective*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2017, särskilt 3–4, 272f.

⁵⁹ Se Johansson, *Pragmatic Muslim Politics*.

⁶⁰ Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

Ordet *gonibilla* används ofta av BBS och dess anhängare för att beskriva den heltäckande muslimska slöjan, niqab och burka. Gonibilla är en mytologisk spökfigur i lankesisk folklöre, som enligt berättelserna rövar bort olydiga barn i en säck. Valet av detta nedsättande smeknamn anspelar på att kläddräkten skulle vara något farligt och hotfullt. I BBS:s bildmaterial framställs muslimska kvinnor i niqab ofta på ett demoniserande sätt. I en av bilderna utgörs siluetten av Sri Lankas landsgränser av en kvinna iförd niqab, med vad som kan tolkas som hotfulla röda ögon. I en annan framställs kvinnor i niqab beväpnade med automatvapen, bilder som uppenbart inte är tagna i Sri Lanka. Andra pamfletter, spridda via BBS:s sociala medier, understryker att niqab utgör ett hot mot landets säkerhet, kopplas till terrorism och därför bör förbjudas.⁶¹ Om inte hotet mot nationell säkerhet åberopas som skäl för att förbjuda niqabs, så sägs det att dessa förbud bör gälla vid universitet, banker, sjukhus och statliga institutioner.⁶² Dessa argument är påtagligt lika de som i skrivande stund anförs i Europa, där förslag har kommit (och i vissa fall implementerats) om att förbjuda niqab och burka. Precis som i Europa framhålls slöjan, som Mattias Gardell har påpekat, som ”en ’aggression’, en ’terroristoperation’, en ’vägran att integrera sig’”.⁶³

Enligt författaren till artikeln på BBS hemsida är islam också en religion som bygger på det heliga kriget (*jihad*): antingen omvänder du de som inte tror på islam eller så dödar du dem. Bilder från BBS digitala kanaler visar hur unga muslimska pojkar har självmordsvästar på sig, ackompanjerade av texten ”Hur kan Islam som förbereder sig för terrorism från unga år vara en fredlig religion”.⁶⁴ Detta beskrivs som ett vanligt förekommande tema för muslimer i motsats till buddhister. BBS menar också att muslimer konspirerar mot andra religioner genom att sprida lögnen om dessa:

Som ett sätt att sprida sin tro, så är det en praxis i alla muslimska samhällen [...] att producera mer barn än icke-troende. Detta kan leda till en katastrofal befolkningstillväxt som kan leda till mycket skadliga konsekvenser som påverkar den allmänna utvecklingen av länder.⁶⁵

61 Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

62 Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

63 Gardell, *Islamofobi*, 170.

64 Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

65 Bodu Bala Sena, ”Muslims Must Accord, Respect and Reverence to All Religions”, hämtad 2014-08-01.

BBS:s islamfientliga retorik framstår därmed inte enbart som uttryck för religiös intolerans, utan som en central del av ett bredare nationalistiskt projekt där buddhism, etnicitet och nation sammanflätas i en ideologi som legitimerar våld och exkludering.

Avslutande reflektion: Islamofobi och nationalism i ljuset av tidigare forskning

Religionsvetaren Iselin Frydenlund har författat flera artiklar som rör buddhistisk islamofobi. Bland annat menar Frydenlund att Bodu Bala Sena (BBS) ger uttryck för global islamofobi och menar att "Buddhist anti-Muslim nationalism in Sri Lanka cannot be seen in isolation, but is embedded in a global circulation of Islamophobic narratives".⁶⁶ Frydenlund visar hur BBS själva placerar sin kamp inom ett större transnationellt ramverk genom paralleller till Afghanistan, Thailand och Bangladesh. Samtidigt finns det en risk att rörelsens ideologi reduceras till enbart islamofobi, vilket inte helt förklarar dess nationalistiska drivkrafter. Här kan Lincolns analys av religion och nation bidra till en fördjupad förståelse.

Det är viktigt att notera att BBS retorik inte uppstår i ett vakuum. Flera forskare har visat att muslimska minoriteter i Sri Lanka under de senaste decennierna genomgått både ekonomisk och religiös omorientering, där transnationella islamiska nätverk och reformistiska tolkningar av islam, ibland inspirerade av wahhabitiska strömningar, har fått ökat inflytande.⁶⁷ Även om BBS kraftigt överdriver och essentialiserar dessa förändringar, kan deras retorik förstås som en radikaliserings av bredare samhälleliga spänningar kring religion, ekonomi och identitet i det postkoloniala Sri Lanka. Lincoln framhåller att nationen är en föreställd gemenskap som kan legitimeras av religiösa narrativ. Genom denna distinktion blir det tydligt att BBS:s projekt inte bara handlar om motstånd mot islam, utan om en maximalistisk religiös nationalism, där buddhismen, nationen och singalesisk etnicitet vävs samman till en enhet. Som Lincoln skriver: "religion can provide a prime source of national identity [...] moreover the nation can acquire a quasi-religious aura of its own, becoming the moral, spiritual and ritual community that calls forth the highest devotion of its members, imbuing

66 Iselin Frydenlund, "Theorizing Buddhist anti-Muslim Nationalism as Global Islamophobia", *Ethnic and Racial Studies* 47:5 (2023), 1034–56, 1034, <https://doi.org/10.1080/01419870.2023.2268209>. Jmf. Frydenlund & Jerryson, *Buddhist-Muslim Relations in a Theravada World*.

67 Jmf. Farzana Haniffa, "Sri Lanka's anti-Muslim Movement and Muslim Responses: How Were They Gendered?", *Buddhist-Muslim Relations in a Theravada World*, red. Iselin Frydenlund & Michael Jerryson, Cham: Springer Nature, 2020, 139–167, https://doi.org/10.1007/978-981-32-9884-2_5; Johansson, *Pragmatic Muslim Politics*, 15.

their lives with meaning and purpose.”⁶⁸ Enligt min uppfattning är det just detta som ligger bakom BBS retorik, vilken senare sammanvävts med en islamofobisk diskurs. Som nämns ovan har tidigare buddhistiska nationalisterna haft liknande argument, men då har dessa argument riktat sig mot brittiska kolonisatörer.

Detta synsätt kompletteras av religionshistorikern Ann M. Blackburns historiska analys i boken *Locations of Buddhism* (2010), där Blackburn visar hur buddhismen i Sri Lanka formades i nära relation till koloniala och postkoloniala maktprocesser. Blackburns forskning påminner oss om att buddhismens roll för den nationella identiteten inte är given, utan har utvecklats i interaktion med både interna och externa krafter. BBS:s retorik om en obruten tradition av buddhistiskt beskydd kan därför förstås som en historiserad konstruktion snarare än en faktisk kontinuitet.

Vidare visar religionsvetaren Michael Hertzberg i sin studie av BBS:s politiska mobilisering hur rörelsen använder sig av massmediala spektakel för att framställa sig som den legitima representanten för buddhismens framtid. Han analyserar hur symbolbruk, ritualer och iscensatta konflikter bidrar till att skapa en känsla av hot och därmed mobilisera stöd. Detta förstärker bilden av att islamofobi inte är ett självändamål, utan ett retoriskt och performativt verktyg i ett bredare nationalistiskt projekt.⁶⁹

Genom att foga samman Frydenlunds begrepp om global islamofobi med Lincolns teori om stat och nation, samt Blackburns historiska perspektiv och Hertzbergs fokus på politisk mobilisering, blir det tydligt att BBS:s ideologi bör förstås i flera skikt. Rörelsen är den del av en global islamofobisk diskurs, men samtidigt är den djupt förankrad i en singalesisk-buddhistisk nationalism som legitimerar våld och exkludering i namn av nationens överlevnad. Därmed blir det också tydligt att deras våld inte enbart riktas mot muslimer, utan även mot andra minoriteter och mot buddhister som inte delar deras hårdföra vision.

Som Frydenlund visar placerar BBS gärna sin retorik i en global (islamo-fob) diskurs, med hänvisningar till buddhisters situation i Thailand, Bangladesh eller tidigare i Afghanistan. Det finns också faktiska kontakter mellan nationalistiska munkar i Sri Lanka och liknande rörelser i Myanmar och Thailand, där exempelvis BBS-ledaren Galagoda Aththe Gnanasara och den burmesiske munken Ashin Wirathu vid flera tillfällen har mötts. Samtidigt

68 Lincoln, *Holy Terrors*, 63.

69 Michael Hertzberg, "The Audience and the Spectacle: Bodu Bala Sena and the Controversy of Buddhist Political Activism in Contemporary Sri Lanka", *Contemporary Buddhism* 18:1 (2017), 83–104, <https://doi.org/10.1080/14639947.2017.1310563>. Benjamin Schonthal & Matthew J. Walton, "The (New) Buddhist Nationalisms? Symmetries and Specificities in Sri Lanka and Myanmar", *Contemporary Buddhism* 17:1 (2016), 81–115, <https://doi.org/10.1080/14639947.2016.1162419>.

tycks BBS:s främsta politiska agenda vara nationell. Retoriken om buddhisters utsatthet i andra länder fungerar därför i första hand som ett argument för att stärka den singalesisk-buddhistiska positionen i Sri Lanka. Vidare bör man notera att rörelsen verkar i ett postkolonialt samhälle präglad av ekonomiska omstruktureringar, urbanisering och konkurrens om resurser, där religiösa identiteter ofta fungerar som markörer för socioekonomiska konflikter. BBS:s mobilisering kan därför också förstås i ljuset av dessa materiella och politiska processer, där religionen fungerar som ett språk som ger uttryck för frustrationer i samhället.

Sammantaget visar denna studie att BBS inte enbart kan förstås inom ramen för global islamofobi, utan att rörelsen snarare bör ses som ett uttryck för en singalesisk-buddhistisk nationalism där islamofobin fungerar som ett verktyg i ett bredare projekt i syfte att befästa religiös och etnisk dominans i Sri Lanka. ▲

SUMMARY

This article examines the Sri Lankan Buddhist nationalist organization Bodu Bala Sena (BBS), focusing on how anti-Muslim rhetoric is intertwined with broader projects of nationalism, religion, and identity formation. Drawing on digital material published by BBS, including articles, statements, and visual content, the study analyses how Muslims are portrayed as religious, cultural, demographic, and political threats to Buddhism and the Sri Lankan nation.

The article argues that BBS's discourse cannot be understood solely as an expression of Islamophobia, but must also be situated within longer historical traditions of Sinhala-Buddhist nationalism, shaped by colonial experiences, postcolonial tensions, and narratives of Buddhist protectionism. By engaging theoretical perspectives on religion and nationalism, particularly Bruce Lincoln's work, alongside recent scholarship on Buddhist Islamophobia, the study demonstrates how BBS combines locally rooted historical narratives with transnational discourses concerning Islam, security, and civilizational conflict.

The analysis suggests that anti-Muslim rhetoric contributes to linking Buddhism, ethnicity, and national belonging in ways that reinforce exclusionary nationalist narratives. In this context, BBS portrays itself not only as a defender of religion, but also as a protector of the nation and its perceived continuity.

Christian Braw. *Vägen till kyrklig förnyelse: nio berättelser*. Skellefteå: Artos, 2024.

294 s.

Inledningsvis bör det framhållas att det är oklart huruvida Christian Braws bok om vägen till kyrklig förnyelse har för avsikt att utgöra en del i ett akademiskt samtal, eller om den snarare vill verka för en inomkyrklig förnyelse. Verket består hur som helst av nio berättelser som belyser den högkyrkliga rörelsens framväxt och etablering i Sverige. Dessa är fristående från varandra och tycks – med åtminstone ett undantag – inte ha publicerats tidigare, även om vissa upprepningar förekommer mellan kapitlen.

Författaren förklarar att hans ambition är att förstå teologernas *Anliegen*, det vill säga ”det som får deras hjärtesträngar att klinga” (s. 7). Braw befinner sig här i en gynnsam position genom sin tillgång till unikt källmaterial, såsom böcker, brev och aktstycken från de studerade personerna. Detta är en styrka som delvis kompenserar för bristen på referenser till nyare forskning om Gunnar Rosendal och den tidiga högkyrkligheten. En tydligare anknytning till forskare som Carl Sjösvärd Birger och Tomas Fransson, vilka bearbetat liknande material, hade kunnat fördjupa diskussionen ytterligare.

Skildringen tar sin början med Oxfordrörelsen och dess ursprungliga kontext. Braw lokaliserar rörelsens *Anliegen* i reaktionen mot revolution och liberalism, strömningar som ansågs ha ersatt religionens mysterium med förnuftstro. Ett bärande begrepp genom både engelsk och svensk högkyrkighet är ”den sakramentala principen” – övertygelsen om att den heliga Andes gåvor förmedlas genom det materiella i form av vatten, vin och bröd, liksom i den sociala gemenskapen, som en förlängning av inkarnationen.

När svenska präster inledde sina resor till England var Oxfordrörelsen redan en etablerad del av det engelska kyrkolivet. En central gestalt för de tillresta svenskarna blev Charles Gore (1853–1932) och hans sakramentala teologi, vilken resonerade väl med den nattvardskris som då rådde i Svenska kyrkan.

Men vad var det egentligen de tog intryck av? Förutom kyrkovedvetandet och ”det yttre” som uttryck för det inre livet, framhåller Braw det ofta förbisedda sociala engagemanget. Den engelska högkyrkligheten var vid denna tid djupt diakonalt orienterad; gudstjänstlivet och det sociala arbetet utgjorde en enhet. Exempelvis beskrev Albert Lysander (1875–1956) det rika gudstjänstlivet som det sociala arbetets ”innersta nerv”. Att denna kristna socialism inte fick ett bestående genomslag i Sverige tillskriver Braw den tyskinspirerade socialismens kristendomsfientliga prägel.

Därefter träder Gunnar Rosendal in i handlingen. En av bokens stora behållningar är hur Braw belyser de tidiga influenser som kom att utgöra fundament i Rosendals teologi. Trots att Rosendal senare tog avstånd från såväl barndomshemmets schartauanism som ungdomens liberalteologi, fanns det element som bestod. Ett exempel är engagemanget i ungdomsrörelsen; det präglade honom livet ut, även om han vände sig emot den ”Jesus som friluftsmänniska” som återkom inom liberalteologin. En annan bärande idé hämtades, intressant nog, från religionshistorien. Efter att ha läst Rudolf Ottos klassiker *Das Heilige* (1917) år 1923, lät Rosendal det teocentriska inslaget – föreställningen om Gud som det ”numinösa” och totalt annorlunda – genomsyra sitt tänkande. Hans teologi kom därmed att präglas av en rörelse bort från det antropocentriska och den upplevelsebaserade tron. Utifrån dessa premisser tog han avstånd från både liberalteologi och pietism, samtidigt som han ställde sig alltmer kluven till schartauanismen – en riktning som Braw, med rätt eller orätt, betraktar som synonym med just pietism (s. 241f).

I ett separat kapitel kontrasterar Braw Bo Giertz och Gunnar Rosendal. Trots deras skilda bakgrunder och personligheter – som Braw till och med beskriver som varandras motsatser – förblev de under en tid vänner, innan en brytning slutligen skedde. Avsnittet om Bo Giertz skönlitterära produktion avviker visserligen från bokens grundstruktur,

men är likväl intresseväckande. Det beror främst på att Braw anlägger ett helhetsperspektiv som sträcker sig bortom *Stengrunden*. Ett centralt motiv i analysen är misslyckandet, ett tema som genomsyrar nästintill alla Giertz romaner. Detta märks inte minst i *Riddarna på Rhodos* (1972), skriven efter Giertz pensionering. Romanen fungerar som en spegel för den svenska kristenheten och symboliserar kyrkans till synes hopplösa kamp mot en sekulär övermakt. Likväl rymmer misslyckandet alltid ett hopp; i romanen gestaltas detta genom riddarnas flykt till Malta, vilket för Giertz korresponderade med en hoppfull tilltro till Guds försyn även för kyrkan i Sverige.

Bokens sista berättelse behandlar Gunnar Rosendals mystik och är – utan att det uttryckligen anges – hämtad från den av Vivi-Ann Grönqvist redigerade antologin *Gunnar Rosendal: en banbrytare för kyrklig förnyelse* (2003). Braw spårar ett mystiskt drag genom hela Rosendals författarskap, även om vissa förskjutningar sker över tid. Tidigt i produktionen kan man skönja en tilltagande spänning mellan det objektiva (inkarnationen) och det subjektiva tillägnet av försoningen i den enskildes liv. I sitt senare författarskap återkommer Rosendal till en sakramental mystik, vilken behandlas i ett flerbandsverk. Här står återigen mystiken i dess objektiva form i fokus, men nu med en större öppenhet för det subjektiva perspektivet. Rosendal beskriver bland annat hur han under mässfirandet kunde uppfyllas av det gudomliga och ryckas bort från den synliga världen. Denna inneboende spänning är central och sträcker sig bortom själva mystiken; den berör i grunden relationen mellan det teocentriska idealet och den upplevelse-baserade tro som Rosendal annars förknipade med den pietism han tog avstånd ifrån.

Braw har grävt djupt i arkiven, men också genomfört samtal och intervjuer med centralgestalter som inte längre är i livet (där ibland Gunnar Rosendal själv). Flera brevkopior, exempelvis till Henrik Häglund (1873–1945) och Gustaf Aulén (1879–1977),

uppges därtill finnas ”hos författaren”. Här uppstår dock ett metodiskt dilemma, då originalhandlingarnas placering inte redovisas. Det är även beklagligt att boken saknar såväl käll- som litteraturförteckning, och som tidigare nämnts saknas hänvisningar till merparten av den forskning som publicerats efter 2003. Vidare framstår det som något missvisande att tala om Rosendals ”första doktorsavhandling” (s. 190); eftersom den aldrig godkändes vore det mer korrekt att beskriva den som en ”tänkt” sådan. Det finns även skäl till metodisk eftertanke kring författarens tolkning av källmaterialet. Att dra långtgående slutsatser om hur en person läst en bok enbart utifrån understrykningar är vanskligt. Dubbla streck kan visserligen signalera instämmande, men kan i princip lika gärna markera att läsaren funnit passagen anstötlig eller i behov av kontroll. Därtill inställer sig en källkritisk fråga: utifrån vilka kriterier har författaren valt ut vad som redovisas av allt det understrukna materialet?

Trots detta är boken en viktig röst i analysen av Svenska kyrkans kyrkliga förnyelse. Den har en given plats i det akademiska samtalet, oavsett om den själv strävar efter att delta i det eller inte.

Martin Berntson

Prof. i religionsvetenskap och teologi

Göteborgs universitet

DOI: 10.51619/stk.v10i2.29303

Daniela Bevilacqua. *From Tapas to Modern Yoga: Sadhu's Understanding of Embodied Practices*. Bristol: Equinox Publishing Ltd, 2024. 402 s.

Daniela Bevilacquas From Tapas to Modern Yoga: Sadhus' Understanding of Embodied Practices är en etnografisk undersökning mellan åren 2016–2019 av hur nutida sadhus, indiska heliga män, navigerar inom sina asketiska traditioner i mötet med det moderna Indien. Via samtal med sadhus kombinerat med historiska studier redogör Bevilacqua för hur dessa grupper av yogis, sampradayas, förstår och tillämpar begrepp såsom yoga,

tantra, tapasya och hatha i ett vardagligt nutida sammanhang.

Bokens upplägg ger läsaren en inledande överblick av Indiens asketiska idéströmningar och tillhörande religiösa grupper, följt av en kapitelvis presentation av traditionernas nyckelbegrepp som växlar mellan historisk tillbakablick och aktuella uppfattningar bland sadhus. Sammanfattningarna till trots bör läsaren dock ha en viss mån av insyn i indisk terminologi och yogans historik för en friktionsfri läsoplevelse.

Studiens teoretiska utgångsläge är baserat på det som tituleras som levd religion, med andra ord: religion så som den kommer till uttryck på en dynamisk individuell nivå snarare än genom de övergripande religiösa narrativ som återfinns i textmaterial och hos organisationer. Perspektivet motiveras av ett bristfälligt forskningsunderlag rörande den muntliga traditionen hos sampradayas, menar Bevilacqua, då tidigare studier tenderat att endast omfatta textmaterial. Den forskning som förekommer har dessutom hanterat ämnet med historiska glasögon eller studerat modern yoga i ett västerländskt sammanhang. Här ser Bevilacqua en blind fläck på forskningsfältet om yoga. Porträtteringen av nutida traditionell yoga har till stor del förblivit teoretisk och förtäckt av historiens dunkel.

Kunskapsmässigt bidrar *From Tapas to Modern Yoga* med en fångslande beskrivning av yoga hos dagens sadhus som överbryggar en tidigare distans mellan en teoretisk förståelse och en levande skildring av utövandet. Bevilacqua ger således förståelsen av yoga ett nytt djup. I verket åskådliggörs en miljö där praktiken inte nödvändigtvis inkluderar kroppsövningar och andningskontroll utan också har en social dimension i form av en livsstil som kommer med särskilda förväntningar från övriga samhället. Yoga beskrivs inte som någon självklar praktik, utan som en del av en större ”spirituell arsenal” som väljs med omsorg och efter personlig preferens hos varje enskild sadhu baserat på dennes specifika religiösa målsättningar.

Från ett historiskt perspektiv har *From Tapas to Modern Yoga* en betydelsefull roll i att utmana vad som kan betecknas som moderna myter om yoga. Historiskt sett har yoga varit ett omdebatterat begrepp; det har funnits konfliktlinjer rörande traditionens karaktär och samhällsplat, i synnerhet sedan slutet av förra sekelskiftet då praktiken spreds till västvärlden. Globaliseringen av yoga har sedermera bidragit till att ett nytt spänningsfält etablerats, nämligen det beträffande yogans religiösa eller sekulära natur, där olika uppfattningar florerat bland såväl forskare som lekmän. I detta sammanhang har den västerländska yogans autenticitet ifrågasatts. Hindunationalistiska organisationer anser exempelvis att populariseringen av yoga är ett övergrepp på indisk kultur och borde förkastas. Liknade resonemang återfinns hos somliga kristna samfund som fruktar att yogans närvaro i väst hotar kristendomens hegemoni i samhället. Också vissa akademiker ifrågasätter den västerländska yogans autenticitet, och lyfter frågan om kulturell appropriering av indisk kultur.

Det finns dock även mer nyanserade teorier inom forskningsfältet som argumenterar för att yoga ska förstås baserat på kontext, kulturell såväl som historisk, i ett försök att undvika stereotypa framställningar av yoga präglade av fördomar och essentialism. I denna kontext utgör *From Tapas to Modern Yoga* ett viktigt bidrag, då studien lyfter fram nutida sadhus röster och synsätt som tidigare varit mycket negligerade. Dels visar Bevilacqua att yoga är en levande tradition som kontinuerligt tar form i Indien allteftersom sadhus navigerar mellan det traditionella och moderna samhället. Dels klarläggs att det parallellt med den moderna varianten av yoga i Indien samexisterar en traditionell form, som i allmänhet kommer i skymundan till förmån för den populistiska. Dessa två punkter är vitala eftersom de utmanar statiska synsätt, romantiska likväl som niddbilder som ger intrycket att ”sann” yoga inte existerar i dagens Indien. Bevilacqua åskådliggör yogans komplexitet och problematiserar ten-

densen att bedöma de olika versionerna av yoga utifrån grad av autenticitet.

From Tapas to Modern Yoga är följaktligen ett givet studium för yogaintresserade då det ger en inblick i en värld där traditionell yoga är vardag. Snarare än att utgå från myter och förväntningar om vad yoga ”borde vara” blåser verket liv i praktiken, överbryggar ett tidigare kunskapsglapp samt lyfter fram tidigare ohörda röster om yoga.

Pehr Eriksson Leksell

Fil. MA i religionsvetenskap

Lunds universitet

DOI: 10.51619/stk.v10i2.29304

Larry D. Harwood. *Mad About Belief: Religion in the Life and Thought of Bertrand Russell*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2024. 334 s.

Dr. Larry D. Harwood är lekman i den anglikanska kyrkan i Nordamerika i Wisconsin. Han är professor emeritus i filosofi och historia vid det katolska Viterbo University och författare till *Medieval Civilization: Formation, Fruition, Finality and Fall* (2016), och två novellsamlingar, *Sacred in a Secular Age* (2020) och *Struggle in a Secular Age* (2013). Jag träffade honom vid Russellarkiven i början på 80-talet, och han gav då intryck av att vara en from kristen. Detta framkommer också i slutet på förordet till hans senaste bok, *Mad About Belief: Religion in the Life and Thought of Bertrand Russell* (2024), som slutar med *Soli Deo Gloria*.

Mad About Belief vänder sig i första hand till läsare som fascinerats av denne store filosof. Harwood försöker belysa Russells ofta kritiska ton avseende religion, samtidigt som han tar hänsyn Russells positiva uttalanden om religion (s. xiv).

Den brittiske filosofen Bertrand Russell (1872–1970) hör tillsammans med Sigmund Freud (1856–1939), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Karl Marx (1818–1883) och Ludwig Feuerbach (1804–1872) till de mest inflytelserika religionskritikerna under arton- och nittonhundratalet. Men till skill-

nad från de tyska kritikerna hade Russell en positiv inställning till vad han kallade en ”personlig religion”. I ”Reply to Criticism” (publicerad i *The Philosophy of Bertrand Russell* vol. II, 1944) skriver han att vad som komplicerar hans attityd till religion är att han, fastän han anser att någon form av personlig religion i högsta grad är önskvärd, inte kan acceptera teologin förknippad med någon känd religion. Tvärt om är han benägen att tro att de flesta religioner har orsakat mer skada än nytta.

Russells ambivalenta och komplicerade förhållande till den judisk-kristna guden och kristendomen framkommer i den finurligt valda titeln på Harwoods bok, som antyder Russells problem, hans religiösa komplex. Den moderna vetenskapen ger enligt Russell en deprimerande bild av människans situation där döden är det enda vi med säkerhet vet väntar oss. Något liv efter döden trodde inte Russell på. Vetenskapen har inget att säga om vad som är livets mening, vad som är gott och ont eller rätt och fel. Russell sökte en gud vars existens han innerst inne tvivlade på. Harwood lyfter fram flera uttalanden av Russell där detta smärtsamma förhållande framkommer. Ett sådant ställe finner han i Russells självbiografi, där det står skrivet att: ”Havet, stjärnorna, den nattliga vinden på avlägsna platser betyder mer för mig än de som jag älskar mest och jag är medveten om att kärleken för mig i grunden är ett försök att fly det meningslösa sökandet efter Gud” (s. 33f).

Russells kritiska syn på religion framkommer tydligt i hans föreläsning ”Why I’m Not a Christian” som han höll den 6 mars 1927 och som 30 år senare blev titeln på en samling religionskritiska publikationer (*Why I am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, 1957). Enligt Harwood gör detta verk inte rättvisa åt Russells positiva uttalanden om vad han kallade sin ”personliga religion”. Harwood visar på ett övertygande sätt att Russells positiva syn på en ”personlig religion” fanns där hela tiden. Enligt Harwood kännetecknas Russells in-

ställning till religion av att den är komplex och problematisk, vilket avspeglas i bokens titel, *Mad About Belief* – särskilt hans inställning till ”religiösa övertygelser”. Ett genomgående krav på alla föreställningar är enligt Russell att de vilar på vetenskaplig kunskap och att de kan underbyggas rationellt.

Harwood har skrivit en mycket läsvärd bok om Russells komplicerade förhållande till religion och flitigt använt den omfattande brevsamlingen som finns vid Russellarkiven för att ge stöd åt sin tolkning. Boken visar med all önskvärd tydlighet att de religionskritiska publikationer som ingår i *Why I am Not A Christian* från 1957, och som påverkat många, inte ger full rättvisa åt Russells ambivalenta och problematiska förhållande till religion i allmänhet och hans personliga religion i synnerhet.

Stefan Andersson
Fil. Dr. i religionsfilosofi
Dalby

DOI: 10.51619/stk.v10i2.29305

S|T|K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS PRIS FÖR BÄSTA VETENSKAPLIGA ARTIKEL

Svensk Teologisk Kvartalskrift utlyser härmed ett pris för bästa vetenskapliga artikel för 2026. Priset, som uppgår till 50 000 kr, tilldelas den nydisputerade forskare som på bästa sätt författar en artikel som redogör för och självständigt utvecklar sitt avhandlingsämne eller annat relevant ämne inom religionsvetenskap och teologi.

Artikeln ska vara författad på svenska, danska eller norska. För att komma i fråga för priset ska författaren ha disputerat under perioden 2023–2026. Bidraget ska inte överstiga 6 000 ord och det ska skrivas i enlighet med tidskriftens riktlinjer för artiklar (<https://journals.lub.lu.se/STK/about/submissions>).

Den vinnande artikeln publiceras i tidskriften under 2027. Flera av de inkomna artiklarna kan bli aktuella för publicering. Redaktionen förbehåller sig rätten att avstå utseende av vinnare om inget bidrag möter de krav som ställs på artikelns kvalitet eller om inte tillräckligt många (färre än fem) bidrag inkommer.

Bidragen skickas senast den 31 december 2026 till tidskriftens redaktionssekreterare, stk.red@ctr.lu.se.

Ernils Larsson & Kajsa Ahlstrand (red.). *Ambrosia eller djävulspiss? Religiösa perspektiv på alkohol i historia och nutid.* Göteborg: Makadam, 2025, 291 s.

Christoffer Skogholt. *From Selfish Genes to Altruistic Communities?* [diss.] Uppsala: Uppsala universitet, 2026. 455 s.

Tord Fornberg (övers.). *Origenes. Kommentar till Matteusevangeliet.* Skellefteå: Artos, 2026. 132 s.

Cecilia Karlsson (red.). *På liv och död. Om kyrkligt kulturarv, lärande och beöknäring.* Skellefteå: Artos Academic, 2026. 164 s.

Julia Kuhlin et al. *Kristendom i Indien. En introduktion.* Skellefteå: Artos Academic, 2026. 220 s.

Emma Jakobsson. *Constructivism in Ethics. A Critical Study of Three Forms of Constructivism.* [diss.] Uppsala: Uppsala universitet, 2026. 289 s.

Katarina Plank, Helene Egnell & Linnea Lundgren. *Folkkyrkans nya ansikten. Levd religion, nya andliga praktiker och teologisk legitimitet.* Skellefteå: Artos Academic, 2026. 298 s.

Daniella Dahl. *Frigörelsens tider. Kristendom och modernitet i den tidiga svenska kvinnorörelsen 1896–1920.* Skellefteå: Artos Academic, 2026. 270 s.

Daniel Leviathan. *Public Judaism in a Northern Light. Constructing Monumental Synagogues in Nineteenth-Century Sweden.* [diss.] Lund: Lunds universitet, 2026. 451 s.

Gabriel Echazú. *Theodicy, Anti-Theodicy, and Oppression. A Non-Ideal Approach.* [diss.] Uppsala: Uppsala universitet, 2026. 302 s.

Anders Nygren. *Eros och agape. Den kristna kärlekstanken genom tiderna.* Skellefteå: Artos, 2026. 649 s.

Sofia Oreländ. *Pathfinding Amid Climate Catastrophe. Faith-based Activists in South Africa and Sweden.* [diss.] Uppsala: Uppsala universitet, 2026. 285 s.