

TRO & LIV
SKRIFTSERIE

— I —

Läsarna i distraktionernas tid

Bibel, kyrka och den digitala revolutionen

Joel Halldorf (red.)

TRO & LIV SKRIFTSERIE

*Läsning är en akt av motstånd i
distraktionernas landskap.*

David L. Ulin

Utgiven med stöd från Samfundet Pro fide et Christianismo
(kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse),
samt i samarbete med Frifo.

© Författarna och Tro & Liv Skriftserie 2014

Tryck Scandbook, Falun 2014

Omslag & grafisk form Tomas Einarsson

ISBN 978-91-981823-0-9

TRO & LIV SKRIFTSERIE

Teologiska Högskolan Stockholm

Åkeshovsvägen 29, 168 39 Bromma

www.ths.se 08-564 357 00

7. ANDERS PILTZ
Förord
13. JOEL HALLDORF
De frälsande ordens form
Skriftlig materialitet och kyrklig identitet under 2000 år
57. FRANCES YOUNG
Att väva kulturer med Bibeln som tråd
Bibelbruk hos Makarios och John Wesley
91. GUNNAR HALLINGBERG
Läsarkultur
Om läsarnas håg för läsning
107. GÖRAN JANZON
Bibelsyn och bibelbruk i frikyrkan
Exemplet John Ongman
115. JAN-ÅKE ALVARSSON
Att läsa och leva i Bibeln
De tidiga pingstvämnernas bibelbruk
123. SUNE FAHLGREN
När slutade läsarna att läsa?
Historiska och ecklesiologiska perspektiv på bibelbruk
147. JOSEFIN HOLMSTRÖM
Läsande i distraktionens tidevarv
157. EMANUEL KARLSTEN
Sprickor och gemenskap
Om distraktioner och relationer
167. JOEL HALLDORF
Bortom orden
Om bilder, symboler och framtidens frikyrklighet
189. Medverkande

ANDERS PILTZ

Förord

Gutenbergalaxen är förbi. I dag förmedlas ord (flera än någonsin, och därför flyktigare och lättflyktigare) på flimrande skärmar. Ordets materialitet har upplösts. Den tummade bibeln ersätts av mobilen. I den högtidliga mässan äras evangelieboken med rökelse och kyssar, och det är svårt att tänka sig att boken skulle kunna ersättas av en skärm. Vi läser ytligare, mer skummande. Blicken flackar efter bara några stavelser, lockas vidare av någon länk, och sedan vidare till nästa ... Orden integreras sällan i livet, blir sällan avgörande för fortsättningen – kanske med några dramatiska undantag.

Min far kom som präst till Färgelanda i Dalsland år 1925. Ungefär hundra år tidigare hade en företrädare i ämbetet skrivit en ämbetsrapport till domkapitlet i Karlstad om situationen i församlingen, där läseriet hade börjat gripa omkring sig genom inflytandet från Henric Schartau: ”Många hava övergivit hushållsomsorger och allt världsligt och ideligen blott bedja och läsa. Både unga och gamla äro över mig var dag att jag skall skaffa dem biblar.” Man hade upptäckt Guds ords övernaturliga kraft, och denna nyktert osentimentala spiritualitet var ännu levande på pappas tid och förvaltades av honom.

Mina första år tillbringades där, och jag minns de fromma kvinnorna. En av dem ägnade all fri tid åt bibelläsning. De hade ord till hands för livets olika situationer, i synnerhet de svåra. Ordet var levande och verkligt, inte som utantillkunskap, utan som kött och blod i ett liv. I dödsannonser och på gravstenar skrevs bibelord som personen hade funnit vara det väsentligaste i livet. Dessa efterföljare till Hanna i templet hade kunnat ta urkyrkans, fornkyrkans och högmedeltidens fromma i hand, dessa som mumlade de heliga orden dag och natt (Ps 1:2).

När Jesus från Nasaret drog sig tillbaka i nattlig bön, då kan vi utgå från att det var Psaltaren han reciterade ur hjärtats djup. Messias hjärta formades av psalmernas ord. När vi upprepar dem träder vi in i Kristi världsbild och bildvärld. Låt Kristi ord bo hos er i hela sin rikedom, säger Paulus, lär och vägled varandra med psalmer och hymner och andlig sång i kraft av nåden (Kol 3:16). Paulus själv är ett vittne om hur ordet bor i honom: han hade det vi kallar Gamla testamentet till sitt omedelbara förfogande, till stöd för tanken att Jesus är Messias.

I antiken var det tysta läsandet undantag. Augustinus vittnar om att Gud med sitt ord hade genomborrat hans hjärta och väckt hans kärlek till honom. Han berättar i sina *Bekännelser* om Ambrosius, predikanten som med sina ord hade fått tron att födas i honom. När han först mötte Ambrosius visste han föga om den utsökta glädje som ”den mun som fanns förborgad i hans hjärta utvann när han idisslade ditt bröd”, det vill säga om och om igen upprepade Gudsordet, så som man tillgodogör sig kroppens föda. Ambrosius, biskop i Milano, lämnades aldrig i fred av sin församling; också när han tog igen sig med läsning satt folk inne i hans rum och betraktade honom uppmärksamt. Hans ögon löpte över sidorna men hans röst och tunga vilade, noterade Augustinus och undrade om den tysta läsningen kunde skyllas på heshet eller på att han inte ville störas av frågor om hur texten skulle förstås. Annars var läsning en fysisk aktivitet genom vilken orden lagrades som kroppsminnen. Detta gällde i högsta grad den heliga läsningen.

Det var självklart att man kunde stora delar av Skriften utantill. Samme Ambrosius säger: ”Din Guds lag skall bo i ditt hjärta. Därför säger Skriften: Öppna din mun för Guds ord. Den som återger hans ord och mediterar över dem, andas Gud. Låt oss alltid uttala Kristus” (*Explanationes psalmorum*, 36, 65). En högmedeltida munk, Balduin av Ford, senare ärkebiskop i Canterbury (d. 1190), talar om Ordet som är ”levande i Faderns hjärta, levande i förkunnarens mun, levande i den troendes och älskandes hjärta. Det är verksamt vid världens skapelse, verksamt vid världens styrelse, verksamt vid världens återlösning. Det återvänder inte utan att ha utfört det till vilket det var utsänt. Det är verksamt och skarpare än något tveeggat svärd, om

det blir trott och älskat. Vad kunde vara omöjligt för den som tror, eller vad kunde vara svårt för den som älskar? När man uttalar dessa ord genomborrar de ens hjärta som vassa pilar, de tränger djupt in som spikar, så långt in att de når det innersta” (*Sermones*, 18).

Säkert kan någon i nutiden vittna om en liknande upplevelse av vad ord kan åstadkomma. Men det torde vara mer sällsynt och svårare nu, i den elektroniska epoken som är vår epok. Vi är sammanbundna av WWW, det världsvida nätet. Det ger oändliga möjligheter att finna information; ibland livsviktig, för det mesta likgiltig. Som svar på denna utveckling till individualisering, där vi frestas att bli alltmer ensamma individer som solar sig i skärmarnas spöklika sken, måste de kristna motverka ordens (Ordets!) banalisering och devalvering. Det är också i dag fullt möjligt att göra det yttre ordet till ett inre ord, göra det till ett med livet.

Skriften skall läsas i samma anda (samme Ande) som en gång födde det hos de heliga författarna. Den heliga Skrift är inte en envägs kommunikation mellan två individer bara, författaren och den enskilde läsaren. Skriften är född i och för den gudstjänstfirande församlingen, och den skall läsas där, för att dess vidd och djup skall uppfattas. Det kristna livets andning är liturgin. I det dagliga umgänget med Skriftens ord i liturgin (tidebön, mässa) andas den kristne och fortsätter sedan denna andning enskilt. Ordet kan förvisso förmedlas med hjälp av appar i mobilen. Men det måste också reciteras, inte bara tänkas. Kroppen måste vara med.

När jag satt under fars predikstol kände vi en rysning av vördnad för Gudsordet, som i den miljön betraktades som det egentliga sakramentet och den fasta grunden i en otrygg

värld. Jag har i min bibel antecknat några ord, uttalade av min far nyårsafton 1937, när skuggorna tätnade i världen:

Himmel och jord skola förgås, vi själva ock inom kort avgå med döden, men Herrens ord skola aldrig förgås, och icke heller någon förgås, det är drabbas av domen, om han här i livet tager fasta på det säkraste och orubbligaste av allt, Guds ord, som giver evigt liv. Därför vilja vi på årets sista dag och under årets sista timmar vända håg och hjärtan till det ord, som förbliver när allt annat förgår, enär det ordet är ett ord av den Evige själv. Men giv oss, Herre, din nåd att taga emot detta ord till liv, därom bedja vi: Fader vår, etc. Jesus Kristus är densamme, i går, idag och i evighet.

JOEL HALLDORF

De frälsande ordens form

*Skriftlig materialitet och
kyrklig identitet under 2000 år*

Om Herren dröjer och världen består kommer framtida historiker tala om vår tid som ett epokskifte. Det finns många skäl till det, men ett av de viktigaste är det skifte från bok till skärm som inleddes med biograf och TV under 1900-talets första hälft, och som nu fullbordats med persondatorer, smarta telefoner och läsplattor. Som filosofen George Steiner konstaterade år 1988 i essän ”The End of Bookishness” är den främsta källan till information och underhållning för folk i allmänhet numera skärmen, inte boken. Internets genomslag på nittiotalet gör knappast iakttagelsen mindre sann. Skiftet innebär inte nödvändigt-

vis bokens död, men det betyder att boken inte längre är centrum i vår kultur.

I denna brytningstid sörjer somliga det förgångna och förfasar sig över framtiden, medan andra välkomnar den sköna nya värld som de ser i antågande. Oavsett på vilken sida av debatten man hamnar måste man dock medge att det är en förändring av kollosalla mått. När mittpunkten byts ut kan allt förändras. Teknologiska skiften omvandlar kulturer, och därmed människan själv. Men de gör det på sätt som är svåra att överblicka, eftersom tekniken bidrar till att skapa verklighetens grundstruktur, och det är alltid svårt att beskriva ”det självklara” i sin egen tid. Det är lätt att upptäcka andras egenheter och kulturella särdrag, men betydligt svårare att se sina egna.

När man står mitt uppe i en revolution är det lätt att förlora sig i nuet, eller ännu värre: framtiden. Man har fullt upp med att försöka orientera sig i den värld som håller på att ta form. Men det är då, mer än någonsin, som man behöver historien. För historien ger perspektiv på vad som håller på att hända; hjälper mig att se de skeenden som jag står i lite utifrån, så att jag kan identifiera fotfästen och fallgropar. Därför är ambitionen i denna volym att belysa och reflektera över samtiden genom att blicka bakåt, mot historien. Den kristna identiteten i allmänhet och väckelserörelsernas i synnerhet är förbunden med boken. De troende har kallats för ”bokens folk”, och kärleken till det skrivna ordet gav väckelsens anhängare epitetet ”läsarna”. På vilka sätt utmanas och förändras dessa identiteter genom skiftet från bok till skärm?

Den första upptäckten för den som studerar historien är att även om det som sker är något helt nytt, så är det inte något nytt att något helt nytt sker. Revolutioner sker med

jämna och ojämna mellanrum. Detta är inte första gången som en teknisk innovation förändrat kyrkan. Det är inte ens första gången som en förändring av textens form omvandlat kulturen.

I fokus för detta kapitel står inte texten i allmänhet, utan den text som kyrkan kallat helig: Bibeln. Frågan som diskuteras är hur denna text format kyrkan. Att den gjort så torde ingen motsätta sig, men vad man oftast då menar är att textens budskap format kyrkan – och det är naturligtvis helt riktigt. Men lika sant är att textens form format kyrkan. Kyrkans identitet är inte bara förbunden med Bibelns budskap, utan också med dess materialitet. Genom historien har tekniska genombrott ändrat de heliga texternas materialitet, och bidragit till att nya rörelser, spiritualiteter eller sätt att vara kyrka uppstått. I det följande skildras denna utveckling från antikens kodex, via medeltidens monastiska skriptorier, reformationens boktryckarkonst och väckelsens kolportörer, för att slutligen landa i det senmoderna skärmsamhället med e-böcker, bloggar, sociala medier och allehanda distraktioner.

Den tidiga kyrkan: ”Pocketens folk”

”När du kommer, ha då med dig manteln som jag lämnade kvar i Troas hos Karpos, och så böckerna, framför allt mina häften.” I dessa ord från Paulus (2 Tim 4:13), skrivna liksom i förbifarten till Timoteus, syns ett frö till kyrkans första text-teknologiska revolution. De böcker som Jesus läste, i synnerhet de heliga, var inga häften, utan rullar. Därför ”rullade [Jesus] ihop boken” efter att han

läst ur Jesaja, innan han satte sig ner för att utlägga texten (Luk 4:20).

Rullen var bokens standarformat i antiken. Pappret tillverkades av papyrus eller pergament. Det förra gjordes av papyrusväxten *cyperus papyrus*, ett vassliknande vattengräs som växte kring Nilen i Egypten, medan pergament framställdes av djurhudar. Båda materialen var dyrbara och komplicerade att framställa.¹ En rulle rymde omkring tio meter papper. Vid läsningen höll läsaren rullen med båda händerna, och rullade upp det som skulle läsas med högerhanden, medan vänsterhanden rullade ihop det som hade lästs. Texten skrevs i spalter, omkring 6–9 centimeter breda och runt 20 centimeter höga.²

De antika källor som berättar om läsning i synagogan visar att rullarna behandlades med stor vördnad. Läsningen var rituell och omgärdad av diverse ceremonier. Vi anar det redan av Lukas skildring av Jesu läsning i synagogan. Jesus står upp vid själva läsningen, men sätter sig då han utlägger. Att man stod hade alltså inte med praktiska saker som hörbarhet att göra, utan tycks snarare haft symbolisk betydelse. En skildring av läsningen i templet under högtiden *Yom Kippur* visar på en än mer högtidlig hantering av rullarna. Bokrullen togs först fram av en liturg, gavs vidare till en annan som bar den till den assisterande översteprästen vilken i sin tur räckte den till översteprästen. Efter läsningen tryckte översteprästen rullen mot sitt bröst och sa ”Mer än vad ni har hört står skrivet här.”³ När templet raserades år 70 efter Kristus stärktes textens ställning i den judiska

1. Se Gamble 1995, s 44–47 för en beskrivning av framställningen av båda dessa material.

2. Gamble 1995, s 47.

3. Schiffman 1999, s 42.

gemenskapen, som än idag bevarat rullen som de heliga skrifternas huvudformat i synagogan.⁴

Det fanns emellertid redan under antiken ett alternativt format: kodexen. Den skapades genom att man skar sönder en bokrulle till mindre sidor, som man sedan band samman i ryggen – det vill säga som en modern bok.⁵ Denna teknologi användes för anteckningar och andra typer av brukstexter, men som professor Harry Y. Gamble konstaterar betraktade varken romare, greker eller judar en text med detta format som en riktig bok.⁶

Det är därför anmärkningsvärt att kyrkan omedelbart anammade kodexen som sitt format.⁷ Man fanns i en hellenistisk kultur som såg ner på kodexen, och hade sina rötter i en judisk gemenskap där Torah-rullarna vördades – ändå skrev man sina heliga texter i dessa för omgivningen primitiva anteckningsblock. Inte bara paulinska brev och berättelser om Jesus, utan även psaltarverser och själva Torahn.⁸ Skillnaden mellan kyrkan och dess omgivning är i detta avseende tydlig. Antika textfynd från före 300-talet utgörs till 98% av rullar. Av fynden från det andra århundradet efter Kristus består 94% av rullar och endast sex procent av kodexar. Men de kristna textfynden från samma århund-

4. Young 2002 (1997), s 13.

5. Se Hurtado 2006, s 83–89 för tillverkning av kodexen.

6. Gamble 1995, s 49.

7. *The Birth of the Codex* av Colin H. Roberts och T. C. Skeat från 1983 är standarverket när det gäller skiftet från rulle till kodex under senantiken, inklusive kyrkans tidiga anammande av kodexen. I det följande använder jag mig framför allt av två senare arbeten som bygger vidare på men också utmanar Roberts och Skeat: *Books and Readers in the Early Church* (1995) av Harry Y. Gamble och *The Earliest Christian Artefacts* (2006) av Larry Hurtado.

8. Hurtado 2006, s 53–61, särskilt s 57 och 59, samt s 69.

rade utgörs till största delen kodexar.⁹ Att det också finns också kristna bokrullar är inte överraskande med tanke på den kulturella preferensen för rullar, men tendensen är ändå otvetydig: kyrkan avvek inte bara från omgivningen genom de heliga texternas budskap, utan också genom den materiella form man gav dessa.¹⁰ Kodexen var, som Hurtado skriver, det första uttrycket för en distinkt kristen materiell kultur.¹¹ De kristna var ”pocketens folk” snarare än bokens.

Frågan om hur och varför de kristna kom att göra kodexen till sin blir så mycket mer komplex om man betänker att kyrkan växte fram som ett nätverk, spritt och bitvis löst sammanfogat över stora geografiska och kulturella avstånd. Strukturerna var svaga, institutionerna få och det fanns ingen tydlig gemensam hierarki som kunde fatta normerande beslut för kyrkan som helhet.¹² Gudstjänstens struktur, urvalet av kanon (de heliga skrifterna), formuleringen av trosbekännelserna: allt växte fram underifrån, och bottnade i olika församlingspraktiker som med tiden vävdes samman.¹³ Anammandet av kodexen skedde med andra ord inte på order uppifrån, utan genom att olika kristna skrivare i skilda delar av det romerska imperiet fattade samma kulturellt avvikande och aningen krångliga

9. Gamble 1995, s 49; Hurtado 2006, s 44–49. Margaret Mitchell konstaterar att 100% av papyrusfynden av evangelierna har varit från kodexar. Se Mitchell 2008, s 192.

10. Hurtado menar textfynden indikerar att de kristna använde kodexformatet i synnerhet för de texter som de betraktade som heliga. Hurtado 2006, s 58.

11. Hurtado 2006, s 60.

12. Jfr Hurtado 2006, s 71.

13. Se exempelvis Bradshaw 2010 (1996) för detta utvecklingsmönster när det gäller den kristna gudstjänsten.

beslut: att skära sönder en bokrulle, binda sidorna till en kodex och i detta format skriva ner kyrkans texter.

Troligen samverkande flera faktorer till valet av format: praktiska fördelar och teologiska förutsättningar. Men det omedelbara och totala anammandet av kodex-tekniken pekar mot att en distinkt faktor gav kyrkans textproduktion denna form.

En populär teori har varit att ekonomin var avgörande. Kodexformatet medgav att man skrev på båda sidorna, och därmed sparade på det dyrbara pappret. Borde inte detta, har man tänkt, passa den tidiga kyrkan där ”inte många var förnäma”? (1 Kor 1:26) Att kyrkans medlemmar kom från lägre sociala skikt skulle också enligt denna teori innebära att de föredrog den enklare, mer vardagliga kodexen framför finkulturens bokrullar. Teorin visar på sambandet mellan materialitet och identitet, men problemet med den är att den bygger på felaktiga föreställningar om såväl kodexen som teknologi som av kyrkans socio-ekonomiska sammansättning. Till att börja med sparade kodexen långt mindre papper än vad som antagits. Man kunde visserligen skriva på både fram och baksidan, men i gengäld krävde bindningen större marginaler. I slutändan sparade man cirka 25% papper, en vinst som måste vägas mot kostnaden i både tid och material för att tillverka kodexen.¹⁴ Men det som slutgiltigt underminerar denna teori är att de tidiga kristna textfynden inte är framställda på ett sätt som indikerar att man försökt spara papper: Texten är av normal storlek, och så väl radavstånd som marginaler väl

14. Gamble 1995, s 54f; Hurtado 2006, s 64, 83–89. Beräkningen går tillbaka på T. C. Skeats artikel ”The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex” från 1982.

tilltagna.¹⁵ Senare forskning har också visat att den tidiga kyrkan i socio-ekonomiskt hänseende var en spegelbild av samhället i stort, och inte enbart bestod av människor från samhällets lägre skikt.¹⁶ Men trots att teorin är bristfällig påminner den oss om att kyrkans materialitet är förbunden med hennes identitet; dessa två former och förutsätter varandra. Ett studium av materialiteten blir därför en väg till identitetens djupa och mest grundläggande skikt – men om vi missförstår den ena så är risken stor att vi misstar oss också om den andra.

Andra föreslagna praktiska fördelar är att kodexar är lättare att bläddra i, vilket återspeglar det tidigkristna bibelbruket där korsreferenser mellan Gamla och Nya testamentet spelade en stor roll. Men även detta är en tveksam förklaringsmodell. För det första rymde ingen kodex under de första århundrandena hela Gamla eller Nya testamentet, och för det andra är en kodex utan sidnumrering, styckes- eller kapitelindelning inte särskilt enkel att hitta i.¹⁷ Somliga har i stället menat att kodexens attraktion låg i att den var enklare att hantera, eftersom de var mindre och kunde brukas av en hand snarare än två. Men mot detta har invänts att rullarna faktiskt inte var så värst skrymmande; ungefär storleken av en vinflaska, enligt någons beräkning.¹⁸ Moderna föreställningar om rullens förmenta krånglighet påverkas av att vi idag är så vana vid kodexen.

Det fanns emellertid en praktisk fördel med kodexen som noterades redan i samtiden. Ett av de första tecknen på kodexen används för litteratur, och inte bara för ekonomis-

15. Roberts 1970, s 58.

16. Meeks 2008, s 156–159.

17. Gamble 1995, s 56.

18. Hurtado 2006, s 67.

ka noteringar eller minnesanteckningar, är från det första århundradet. Den romerske poeten Martialis (ca 40–100) rekommenderade då att de som vill ha med sig hans dikter på resa införskaffade de små häften (*membrana*) som passar den som är på resande fot.¹⁹ Här finns en uppenbar koppling till den tidiga kyrkans sociologi, vars ledarskap under de första årtiondena var resande: apostlar, evangelister och profeter som rörde sig över stora geografiska områden. Dessa resenärer torde ha uppskattat de mindre och behändiga kodexarna för de texter de behövde släpa med sig över land och hav. Till denna grupp hörde också Paulus, som ju talande nog ber Timoteus att ta med sig hans *membranas* (2 Tim 4:13).²⁰

I kraft av sin ungdom var kyrkan inte bunden av den traditionella teknologin när det gäller bokproduktion. Man kunde fördomsfritt jämföra de två till buds stående modellerna – rulle och kodex – och låta praktiska faktorer spela en roll för avgörandet. Det är möjligt att en lägre kostnad och större enkelhet hade viss betydelse för valet, och inte minst då det faktum att kodexen lämpade sig särskilt väl för transport. Att det rörliga ledarskapet föredrog denna teknologi påverkade säkert församlingarna, som i många fall torde fått sina skrifter via dessa resande förkunnare. Men om praktiska skäl var den grundläggande orsaken borde utvecklingen ha gått gradvis från bokrulle mot kodex, allteftersom fördelarna blev uppenbara för allt fler. Men nu syns ingen sådan utveckling, utan kodexen domi-

19. Gamble 1995, s 52.

20. Paulus författarskap till 2 Timoteusbrevet är omtvistat bland exegeter, men oavsett om det är skrivet av aposteln själv eller en lärjunge till honom så är kopplingen mellan hans verksamhet och användandet av kodexar (häften, *membranas*) intressant och talande.

nerar från början. Det tyder på ett omvänt förhållande: en första impuls som gjorde kodexen till den föredragna teknologin, och som de praktiska fördelarna sedan bidrog till att man höll fast vid.

Den orsak som föreslagits, och som det föreligger något som liknar vetenskaplig konsensus kring, är att det fanns en förlaga som de första skrivarna imiterade. En text eller textsamling samlad i en kodex som blev normativ – till innehållet, men också när det gäller själva formen.²¹ Vilken denna första normativa text var råder det emellertid delade meningar om. Det mest övertygande förslaget till dags dato är att den bestod av Paulus samlade brev. Dessa är de äldsta kända kristna texterna, och de fick tidigt en kanonisk status i den unga kyrkan.²² En samling med alla Paulus brev är känd redan från 100-talet, och som Gamble visar rymmer en sådan inte på en rulle – men däremot i en kodex. Viljan att föra samman alla breven i en enhet motiverar alltså det omedelbara skiftet till denna oortodoxa teknologi, som tack vare sina praktiska fördelar sedan blev norm i den tidiga kyrkan.²³ Men även om valet av form var baserat på praktiska överväganden så gäller fortfarande den princip

21. Teorins upphovsman är Roberts, som i artikeln ”The Codex” från 1954 föreslår att förlagan är Markusevangeliet, nedtecknat som minnesanteckningar från Petrus redogörelse i Rom på en enkel kodex. Gamble underkänner tanken om att detta skulle vara förlagan, men håller med om principen. Gamble 1995, s 58: *”there must have been a decisive, precedent-setting development in the publication and circulation of early Christian literature that rapidly established the codex in Christian use, and it is likely that this development had to do with the religious authority accorded to whatever Christian document(s) first came to be known in codex form”*.

22. Se exempelvis 2 Pet 3:15–16.

23. Se Gamble 1995, s 58–66. Hurtado stödjer Gambles tes, men redovisar även kritik av den. Hurtado 2006, s 73f.

som medieforskaren Marshall McLuhan formulerade på 1960-talet: *The medium is the message*. Valet av form, medium, säger något om identiteten hos den grupp som gjorde kodexen till sin. Kodexen betraktades inte som en riktig bok i antiken, och lämpade sig än mindre för helig skrift – att skriva Torahn i en kodex hade varit helgerån för en samtida jude.²⁴ Men den unga kyrkan lät sig inte hindras, och motiverades dessutom att anamma kodexen av något så trivialt som utrymmesskäl. Strävan att få plats med alla brev i en volym var tillräckligt för att överge den traditionella, heliga rullen. Därför måste detta teknologiska skifte förstås mot en vidare teologisk horisont.

I den en judisk miljö ur vilken kyrkan föddes omgavs bokrullen av en aura av helighet. Den paraderades i liturgin med en status som närmast motsvarade gudabilden i ett hedniskt tempel.²⁵ Praktiska rullar passar för parader, men det gjorde knappast en kodex – det vore ungefär som att någon idag skulle bära en pocketbok eller ett kollegieblock i procession. Därför säger skiftet till kodex något om Bibelns status i den tidiga kyrkan. När Papias (ca 70–150), biskop i den unga kyrkan, kommenterar vilken betydelse de skrifter som vi känner som Bibeln hade för honom säger han:

Om det kom någon som känt de gamle frågade jag dem om de gamles ord: ”Vad sade Andreas, Petrus, Filippus, Tomas, Jakob, Johannes, Matteus eller någon annan av Herrens lärjungar. Eller vad sade Aristion och presbytern Johannes, Herrens lärjungar?” Ty jag

24. Roberts 1970, s 76.

25. Young 2002 (1997), s 13.

antog att bokkunskap inte skulle vara lika nyttig för mig som en ännu levande stämma.²⁶

Papias vill höra om Jesus, men föredrar att lyssna till apostlarnas lärjungar framför att läsa om det i en bok. Den skrivna texten har inget egenvärde för honom, tvärtom. Här finns med andra ord ingen helig bok, utan boken är sekundär i relation till det muntliga vittnesbördet. Det som skett kan också beskrivas som att uppenbarelsen av Ordet själv – Jesus Kristus – relativiserat det skrivna ordet. Texterna är vittnesbörd om Kristus, men de är inte längre heliga i sig själva. Detta är den teologiska förutsättningen för kyrkans val av kodexen som format. Texternas roll i gudstjänsten var att vara vittnesbörd, inte kultföremål.²⁷ Platsen som kultföremål intogs snarare av nattvarden, den fysiska närvaron av Kristus själv.²⁸

Det är också värt att betänka att kodexen var formatet för brukstexter och manualer i den antika världen. Här finns ytterligare en nyckel till att förstå kodexens plats i den tidiga kyrkan. De texter som vi känner som Nya testamentets var skrivna in i församlingssituationer, och de fortsatte att ha den rollen i den tidiga kyrkan. I synnerhet Paulus brev var praktiska böcker för vardagsbruk i församlingarna.²⁹ Församlingsmanualer, kort och gott, en genre som lämpade sig för kodex.

26. Eusebius 1995, III:39.

27. Kanske är detta ett skäl till att skrivarna i tidiga kyrkan inte alltid övertog den metodiska noggrannhet som präglade deras judiska kollegor, utan tog sig friheter att ibland ändra enskilda ord eller lägga till avsnitt och formuleringar. Jfr Ehrman 1993.

28. Young 2002 (1997), s 15f.

29. Gamble 1995, s 66.

Från 300-talet började den antika världens preferenser långsamt skifta från bokrulle till kodex. Givetvis var kyrkan en bidragande orsak till detta eftersom hon nyttjade kodexen och nu fick status som statskyrka.³⁰ Men från början var de kristnas bruk av kodexen ytterligare en sak som gjorde dem till avvikare. Det var troligen inte viljan att avvika som i sig motiverade anammandet av kodexen, men det avskräckte uppenbarligen inte heller. Kyrkan uppfattade sig som motkultur: i världen, men annorlunda. Kodexen blev ett materiellt uttryck för hennes annorlundaskap.³¹

Medeltiden: Skriptoriernas spiritualitet

En kultur formas av sina klassiker, och med tiden såg kyrkan behovet av en normerande och tydligt definierad textsamling. En egen klassiker, i konkurrens med grekernas Homeros och romarnas Vergilius.³² Bibeln växte fram i gudstjänsten, utifrån de texter som lästes där, och dess gränser fastslogs definitivt på 300-talet. Redan på 200-talet hade dock dess status som bok börjat stärkas, bland annat för att ögonvittnena nu befann sig på flera generationers avstånd. Nya testamentets texter hade redan från början varit vägledande och normativa för den tidiga kyrkan; under det tredje århundradet blev de definitivt helig skrift.³³

Genom kejsar Konstantins omvändelse åtnjöt kyrkan

30. Brown 2007, s 179.

31. Mitchell 2008, s 192; Hurtado 2006, s 79.

32. Detta är temat i Frances Youngs enastående *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*; se Young 2002 (1997).

33. Young ser Origines författarskap och hans studier av Bibeln som ett viktigt uttryck för detta; Young 2002 (1997), s 76–96

under 300-talet statliga privilegier i stället för trakasserier. Konstantin byggde kyrkor och beställde biblar. Nu var det längre nödvändigt med lätthanterliga utgåvor som ett resande ledarskap enkelt kunde bära med sig – och gömma i förföljelsetid. Ledarskapet var numera bofast, och Bibeln tillhörde den lokala församlingen. Dess plats var gudstjänsten, och den behövde inte flyttas nämnvärt. Nu blev storleken en fördel: det var exempelvis bra om den var lätt att läsa ur även då belysningen var dålig eller läsarens syn begränsad.³⁴ Dessa praktiska förutsättningar i kombination med ekonomiskt understöd och textens status som helig bäddade för de magnifika bibelutgåvor som vi förknippar med medeltiden. Den första kända kodex som rymde hela Bibeln tillverkades troligen i Caesarea på 300-talet, och är numera känd som *Codex Sinaiticus*. Från 400-talet började texten få sällskap av konstfulla illustrationer.³⁵

Den gotiska invasionen av Rom år 410 signalerade det Västromerska rikets sönderfall. Med det försvann mycket av den materiella basen för kultur och bildning i Västeuropa. En institution stod emellertid kvar: den Katolska kyrkan. Under medeltiden var hon navet för kultur och bildning i Europa. Den viktigaste institutionen för bildning inom kyrkan var i sin tur klostren, åtminstone fram till universitetens framväxt på 1100-talet.³⁶ I enlighet med den benediktinska klostertraditionen som dominerade i väst skulle munkarna vara bofasta i ett kloster (*stabilitas*) och ägna sina dagar åt bön och arbete – inte som två skilda

34. Se Lamb 1970 för Bibelns plats i den tidiga kyrkans gudstjänst.

35. Brown 2007, s 179.

36. Detta innebar inte att enbart kyrkliga texter traderades och levade vidare, utan genom klostren bevarades även den klassiska bildningen och dess texter. Se Leclercq 1982 (1961), s 112–150; Piltz 1998, s 17–19.

aktiviteter, utan sammanvävt. Bönen som ett arbete, arbetet som en bön. Klostren innehöll skriptorier, skrifvarstugor, där munkarna arbetade med att producera böcker genom att skriva av för hand. Denna verksamhet var både bön och arbete.

Skriptorierna representerar en spiritualitet i den medeltida kyrkan. Den materiella basen för denna spiritualitet var den fysiska, konkreta boken – inte bara budskapet eller den information texten förmedlade. Varje utgåva var en unik inkarnation av frälsande ord. Man läste och skrev, inte för att få kunskap, utan för att själva läsningen var frälsande. Det handlade inte bara om att förstå texten med huvudet, utan om att införliva orden, göra dem till en del av sig själv. Texten skulle forma hjärtat och frälsa kroppen. Detta var *lectio divina* – den gudomliga läsningen.³⁷

Läsningen under medeltiden skedde, liksom under antiken, med läpparna och inte som idag med ögonen. Oavsett om man läste offentligt eller privat så läste man högt och ljudade fram texten. Tyst läsning var inte okänd men ovanlig, och en konst som bemästrades av få.³⁸ Detta gjorde själva läsandet till en fysisk aktivitet som involverade kroppen. Läkare kunde ordinera läsning till sina patienter som motion, jämförbart med en promenad eller en joggingtur.

37. Den klassiska studien av monastisk läsning är Jean Leclercq's *The Love of Learning and the Desire for God* från 1961. Av stor betydelse är även Ivan Illich's *In the Vineyard of the Text* (1993).

38. Vilket visas av Augustinus förvånade iakttagelse av biskop Ambrosius tysta läsning; se *Bekännelser*, bok 6, III. Före 700-talet skrevs orden samman i stället för att separeras med mellanrum, och det var då en hjälp att läsa högt för att ”låta örat bringa klarhet i vad som för ögat tedde sig som en fortlöpande rad tecken”; Manguel 2005, s 70; se även Illich 1993, s 86–91; Carr 2011 (2010), s 61–67. För en översikt över den tysta läsningens historia, se Manguel 2005, s 61–76. Se även Fahlgren i denna volym, s 140–42.

Den som var sjuk orkade däremot inte att läsa: när Petrus Venerabilis (ca 1094–1156) var så förkyld att han hostade så fort han öppnade munnen kunde han varken läsa offentligt eller för sig själv i sin cell.³⁹ Än större ansträngningar var förknippade med att skriva. Som en munk formulerade det på 700-talet: ”Ingen kan ana vilka mödor som krävs. Tre fingrar skriver, två ögon ser. En tunga talar, hela kroppen sliter.”⁴⁰ Genom dessa ansträngningar inkorporerades texten, och blev till ett med den som läste och/eller skrev.⁴¹ Den fysiska läsningen borgade för kroppens frälsning. Ansträngningarna gjorde att läsandet liknande en vandring, en pilgrimsvandring närmare bestämt, genom boken.⁴²

Syftet med läsningen var inte kunskap, utan vishet – vilket var detsamma som gemenskap med den Kristus som Paulus beskrivit som Guds vishet (1 Kor 1:24).⁴³ Högläsningen var en *meditatio*, en meditation över ordet. Munken idisslade ordet, smakade på det, rullade det i sin gom som en klunk vin.⁴⁴ Det var inte bråttom. Målet var läsandet i sig, inte att läsa färdigt. Resultatet av denna fysiska, mumlande läsning var att orden satte sig både i muskelminnet genom att de uttalades, och i hörselminnet genom att de hördes.⁴⁵ Genom den andliga läsningen ristades skriftens ord i munkens hjärta.

Böckerna som lästes och framställdes i klostren bestod av pergament tillverkade av djurhudar. Texten var vackert

39. Leclercq 1982 (1961), s 15–17.

40. Citerat i Manguel 2005, s 73.

41. Illich 1993, s 54.

42. Jfr Illich 1993, s 63.

43. Illich 1993, s 8–13.

44. Leclercq 1982 (1961), s 72f; Illich 1993, s 54–57; Griffiths 1999, s 92f.

45. Leclercq 1982 (1961), s 73.

kalligrafisk, och smyckad med symboler och bilder. Materialet och skrivarens konstfärdighet samverkade i ett resultat som bokstavligen strålade. Att se en sådan bok är jämförbart med att stå i en gotisk katedral när solen skiner genom kyrkfönstren.⁴⁶ Det var en frälsande materialitet; en form som återspeglade läsarens förväntning på boken. Den strålade eftersom det var Guds ord, och den skulle få läsaren att själv stråla.

Under senmedeltiden växte skolastiken fram. Den utgick inte från klostren, utan från de universitet som började ta form i anslutning till städernas katedraler. Även denna kultur kretsade kring boken, men på ett annat sätt. Man ställde frågor till texten (*quaestio*), och sökte distinktioner och definitioner.⁴⁷ Det var en annan slags läsning, en som gav större utrymme åt förnuftet och logiken, och som mynnade ut i *summor*, systematisk-teologiska utläggningar. Under skolastikens genombrottssekkel, 1100-talet, varnade monastiskt skolade teologer, som Bernard av Clairvaux (1090–1153) och Hugo av St. Victor (1097–1141), för riskerna med denna nya läsning. Den skolastiska läsningen riskerade premiera kunskap om texten framför kärleken till den, sa man. Faran var en bildning där studenterna var mer angelägna om att bemästra de heliga texterna än att införliva dem.⁴⁸

Framväxten av den skolastiska läsningen hörde samman med förändringar i bokens materialitet. Här syns med and-

46. Illich 1993, s 17f.

47. För en definition och beskrivning av den skolastiska metoden, se Leclercq 1982 (1961), s 2. Se även Piltz 1998.

48. Dessa varningar återklingar hos såväl Leclercq som Illich, se Leclercq 1982 (1961), s 199–202 och Illich 1993, s 74–92. Påve Benedikt XVI har lyft fram förtjänsterna med båda dessa typer av läsningar, se Benedikt XVI 2009.

ra ord åter ett samband mellan kyrklig identitet och skriftlig materialitet. Under 1100-talet kom den kinesiska tekniken för papperstillverkning till Europa, och vid samma tid lyckades man även ta fram ett billigare bläck. Detta minskade kostnaderna för bokproduktion avsevärt, vilket möjliggjorde en ökad nyproduktion av skrifter.⁴⁹ Att våga sätta pennan till en pergamentsbok bestående av hudar från en mindre hjord får för att formulera sina egna tankar kräver både ställning och status. Då var det tryggare att skriva av en etablerad klassiker, eller att möjligen kommentera en. Skolastiken byggde på mer texter av fler författare; en större självständighet eller, om man så vill, individualism. Även de skolastiska teologerna gick i dialog med klassikerna – Bibeln, kyrkofäder, Aristoteles – men slutresultatet var en *summa*, en egen syntes. På klostren undervisade mästaren sina lärjungar genom att rad för rad kommentera en auktoritativ text som låg uppslagen framför honom. Bibeln eller den andliga klassikern var lärarens enda manus. Universitetets föreläsare undervisade däremot utifrån sina egna anteckningar.⁵⁰

Andra tekniska förändringar av boken vid denna tid var utvecklingen av alfabetiserade index samt rubriker och styckesindelningar av texterna. Detta underlättade och uppmuntrade till en ”*random access*” av texterna. Det vill säga, läsaren behövde inte tillägna sig en text genom att läsa den från början till slut, utan kunde med hjälp av index och rubriker slå och bläddra i boken utifrån vad han eller hon

49. Illich 1993, s 113: ”*Scholastic studies could hardly have come into vogue without the new, cheap, light writing surface, nor without the general availability of mordant ink.*”

50. Illich 1993, s 91.

ville ha ut av den.⁵¹ Målet för den monastiska läsningen var läsarens förvandling. I den skolastiska läsningen fanns en uppenbar risk att detta mål skymdes av andra saker, som målet att vinna en debatt eller presentera vattentäta argument. Att denna läsning oftare utövades tyst, i huvudet, i stället för som tidigare halvhögt förstärkte intrycket att det var en läsning för huvudet snarare än för kroppen.⁵²

Filosofen och kulturhistorikern Ivan Illich har beskrivit den förändring som inleddes med skolastiken som ett skifte från bok till text. Skolastikens bok var inte ett dyrbart storverk, mödosamt tillverkat i klostrets skriptorium. Den var enklare, billigare och till och med portabel. Detta medförde att texten, inte boken, ställdes i centrum – författarens tankar, inte de frälsande orden vackert tecknade på pergament. Texten underordnades läsaren som nu kunde ha boken till hands och slå i den efter kynne och behov.⁵³ Därmed förlorade boken något av sin sakramentala kvalitet.

Läsningens privatisering och massproduktionen av texten gick hand i hand. Den nya layouten gynnade tyst läsning eller till och med översiktlig scanning av texten. Högläsningen hade gett även den enskilda läsningen en slags social kvalitet. Oftast var det ju någon mer som hörde, och även om läsaren var ensam påmindes hon av ljudet om att hon hade sällskap av boken. Den tysta läsningen var mer privat. Den pågick inom läsaren, och hade i mindre grad formen av ett samtal med texten.⁵⁴ Läsaren var ensam med sin egen bok. Det nya, tunnare pappret tillsammans med

51. Illich 1993, s 81, 96, 100–107; Clanchy 2007, s 201.

52. Illich 1993, s 86–91.

53. Ong 1990, s 142.

54. Illich 1993, s 94; se även Clanchy 2007, s 197; Carr 2011 (2010), s 66f.

utvecklingen av ett böjbart omslag gjorde det möjligt att skapa en bok som kunde öppnas helt i handen, snarare än på en stödjande möbel som exempelvis en ambo. Teknik och pris samverkade alltså till att boken privatiserades, och en ny slags läsare började ta form.

Reformationen: Böcker till alla!

Det som på ytan kan se ut som en revolution är ofta kulmen av en lång process. När det gäller boken gav ny teknologi nya förutsättningar och impulser redan från 1100-talet. Samtidigt levde traditionella former och ideal kvar: skriptorierna och praktfulla handskrifter som ägdes av institutioner som kyrkor eller kloster, och gjordes tillgängliga genom högläsning. Förändringarna syntes främst i städerna, bland universitetens skolastiker och renässansens urbana medelklass.⁵⁵ Men genom 1400-talets tekniska genombrott, Gutenbergs tryckpress, spreds och förstärktes de tendenser som 1100-talets innovationer gett upphov till. Böckerna blev ännu fler, ännu billigare, ännu lättare att läsa och ännu enklare att hantera.

Johann Gutenbergs (ca 1395–1468) bidrag till boktryckarkonstens utveckling var tillverkningen av bokstavstyper i metall. Dessa kunde kombineras på olika sätt för att skapa den sida som skulle tryckas. Att sätta samman en boksida var fortfarande tidsödande, men när typerna väl var på plats kunde sidan tryckas i otaliga exemplar.⁵⁶ Upprepning

55. Clanchy 2007, s 194f, 202f.

56. Se Hellinga 2007, s 208–211 för trycktekniken och Gutenbergs bidrag till den.

är teknikens kärna. Boken var det första massproducerade föremålet, och bokproducenter förmådde nu äntligen möta renässansens stora efterfrågan på böcker.⁵⁷

Kvaliteten var enastående och imponerande även på de mest kräsna konsumenter. Efter att ha sett några tryckta sidor ur en tidig version av Gutenbergs Bibel skrev en hänförd Enea Silvio Piccolomini (1405–64) – den framtida påven Pius II – till en kardinal:

Jag såg inga fullständiga Biblar men jag såg ett antal små femsidiga häften av flera av Bibelns böcker med mycket tydliga och prydliga bokstäver och helt felfria, som Ers Eminens skulle ha kunnat läsa utan ansträngning och utan glasögon. Flera vittnen berättade att 158 exemplar var färdiga, andra säger att det fanns 180. [...] Jag ska göra mitt bästa för att få en av dessa Biblar levererad för försäljning och köpa ett exemplar åt er. Men jag fruktar att det är omöjligt, både på grund av avståndet och på grund av att det lär finnas kunder som är redo att köpa dem redan innan de är färdiga.⁵⁸

Brevet lyfter fram tre saker som präglade den nya bokproduktionen, och som gjorde den till en sådan succé: kvalitén, mängden och den stora efterfrågan.

Den nya tekniken bidrog ytterligare till att förändra förhållandet mellan bok och text, och mellan text och läsare. Abboten Petrus Venerabilis hade sagt om handskrivarens arbete: ”Sidorna plöjs av de gudomliga bokstäverna och

57. McLuhan 2001 (1964), s 173.

58. Citerat i Manguel 2001, s 177f. Brevet är från år 1455.

Guds ord planteras i pergamentet, för att mogna till säd i form av fulländade böcker.”⁵⁹ I boktryckarkonstens tidevarv var det inte längre skrivarens möda utan en anonym maskin som fyllde sidorna med text. Boken som läsaren fick i sin hand var inte det unika resultatet av en persons hantverk, utan ett av tusentals identiska exemplar. Boken blev mindre personlig, mer av en bruksvara och definitivt mindre sakramental.

Snart fanns tryckpressar över hela Europa, och mellan år 1460 och 1500 trycktes här fler böcker i Europa än vad som producerats av skrivare under hela medeltiden.⁶⁰ Innovationshastigheten när det gäller innehållet var dock begränsat: fortfarande ansträngde man sig att imitera de handskrivna manuskripten, och de flesta böcker som trycktes var kyrkliga, mest av allt biblar. Framställningen av böcker var alltså fortfarande en verksamhet i hög grad knuten till kyrkan. Men även om kyrkan drog nytta av möjligheten att massproducera böcker, så gjorde samtidigt det växande utbudet det svårare för den kyrkliga hierarkin att utöva censur. När bokproduktionen skedde långsamt, genom munkar och enskilda professionella skrivare, var det relativt enkelt att strypa produktionen av kätterska skrifter. Bråkmakare och reformivrare kunde samla en skara efterföljare, men hade små möjligheter att sprida sitt budskap längre än vad den personliga karisman nådde. De enda skriftliga spåren av upprorsmakarna blev i slutändan kyrkliga dokument som fördömde deras läror.

Boktryckarkonsten förändrade detta, och banade därmed väg för 1500-talets protestantiska reformationer.

59. Citerat i Clanchy 2007, s 195.

60. Lindberg 2010, s 35; Hellinga 2007, s 212–214.

Martin Luther betraktade den nya tekniken som en gåva från Gud och det var ingen tillfällighet att hans reformation, precis som boktryckarkonsten, började i Tyskland. Boktryckarna stod i kö hos Luther, redo att sprida hans nästa bästsäljare över Europa. Bara i hemstaden Wittenberg fanns sju tryckpressar som ägnade sig åt att trycka och sprida böcker från Luther och hans medreformatorer. Att dessa skrev på folkspråket bidrog ytterligare till de nådde ut brett med sitt budskap. Åren 1517–20 skrev Luther trettio pamfletter som publicerades av drygt tjugo tryckerier och tillsammans spreds i över trehundra tusen exemplar. Han var sin tids dominerande publicist. Även om den Katolska kyrkan hade lyckats få tag på honom, så hade han inte kunnat tystas.⁶¹

Boktryckarkonsten bidrog till att den Katolska kyrkan förlorade monopolet på kunskapsproduktion, och den möjliggjorde också en större mångfald inom Europa. Men individen åtnjöt ännu inte denna mångfald. Varje stat var fortfarande enhetlig, men kunde vara antingen katolsk, luthersk, anglikansk eller reformert. Fursten valde konfession för sin nation. Eftersom kunskapsproduktionen inte längre skedde i kloster innebar valet av en annan konfession än den katolska inte längre med nödvändighet att man blev ett intellektuellt u-land. Tack vare universitet och bokförlag kunde även protestantiska länder hålla igång bildning och kunskapsproduktion. Övervakningen skedde numera av staten, som var den instans som utövade censur.⁶² Därför räckte det inte med en tryckpress för att överleva som reformatorisk rörelse, utan det var nödvändigt att ha

61. Lindberg 2010, s 34–36; Stark 2011, s 323f.

62. van Vliet 2007, s 255–257.

den politiska maktens stöd. De reformatoriska rörelser som inte fick stöd hos någon furste – som de anabaptistiska – levde fortfarande på villkor som liknade medeltidens heretiska grupper: både de själva och deras skrifter brändes på bål.

Den skriftliga materialitet som boktryckarkonsten gav upphov till delade kyrkan i konfessioner – var och en talande nog representerad ny sorts text: en bekännelseskraft. Teologerna trätte om läran, och läran hamnade i fokus. Därför är det inte förvånande att konfessionerna definierades av bekännelseskrafter, eller att katekesen – en lärobok i teologi – blev den bok som framför andra förknippades med dessa rörelser.

Luther publicerade en översättning av Nya testamentet till tyska år 1522, och hela av Bibeln år 1534. I Sverige utkom *Biblia thet är all then Helgha Scrifft på swensko* år 1541. Målgruppen var dock inte folk i gemen, utan översättningen var ett led i införandet av gudstjänsten på folkspråket. Bibeln var ännu allt för dyr för att bli var mans egendom.⁶³ Denna roll fick i stället katekesen, som betraktades som en koncis sammanfattning av Bibelns lära. I husförhörens Sverige var katekesen grunden för prästernas religiösa skolning av allmänheten.⁶⁴ Under medeltiden förväntades folket kunna trosbekännelsen och ett antal centrala böner, som Fader vår. Nu fanns en bok som de kunde förväntas äga och memorera. Inte ytterligare böner eller fromhetstexter – även om Psalmboken också var viktig i reformationstidens Sverige – utan en kort och enkel *summa*, en sammanfattning av den kristna tros läran. Genren

63. Pleijel 1967a, s 13–16.

64. Pleijel 1967b, s 72–79.

var typisk för den skriftliga kultur som boktryckarkonsten skapade, och som präglade Europas reformationer. Den tryckta boken var inte personligt präglad av en skrivare, och bestod inte heller av ett godtyckligt antal sidor som behövde fyllas, exempelvis genom att man förde samman flera texter i en volym. Den tryckta boken var precis, slutet och definitiv – precis som den rena läran, och dess textuella inkarnation katekesen. Katekesen bestod av fakta: ”direkta påståenden som skulle läras in, som rakt på sak och självtillräckligt lät förstå hur det förhöll sig inom ett givet område”.⁶⁵ Den formade en tro mer inriktad på teologisk precision och exakta formuleringar än tidigare – inte bara för präster och utbildade teologer, utan genom den demokratisering av kunskap som den nya tekniken innebar också för allmänheten. Katekesen var den nya skriftliga materialitet som framför andra formade spiritualiteten i det lutherska Sverige.⁶⁶

Den nya tiden: Pietismens läsare och väckelsens kolportörer

Boktryckarkonsten möjliggjorde inte bara en stor produktion och spridning av böcker, utan också en exakt återgivning av tabeller och bilder. Den ökade precisionen var en förutsättning för 1600-talets vetenskapliga revolution och 1700-talets upplysning.⁶⁷ Men upplysningen var inte den

65. Ong 1990, s 155. Mot dessa moderna ”fakta” ställer Ong tal- och handskriftskulturernas påståenden av ordspråksliknande slag, som inbjuder till ytterligare reflexion genom sin paradoxala karaktär.

66. Pleijel 1967b.

67. Ong 1990, s 147.

enda modernitet som följde i spåren av boktryckarkonsten. En annan modern rörelse som möjliggjordes av den nya tekniken var väckelsen, som växte fram med början i Tyskland på 1600-talet och därifrån spreds över världen.

Böckers kulturella betydelse ligger inte bara i att de förmedlar kunskap mellan författare och läsare, utan också i att de binder människor samman. En bok blir en gemensam referenspunkt för dem som läst den, även om de aldrig träffar varandra personligen. Nya böcker fortsätter samtalet genom att direkt eller indirekt referera till redan existerande böcker. På så sätt skapas ett nätverk av texter. Sådana nät bygger kulturer och subkulturer, där böckerna tjänar som kulturernas noder. Denna typ av textuell gemenskap kan kallas för litterära offentligheter.⁶⁸

Sedan medeltiden har Europas akademiska värld varit en sådan sammanflätad litterär offentlighet. Under 1700-talet växte det fram ytterligare offentligheter allt eftersom bokmarknaden växte och gradvis blev mer diversifierad, samtidigt som böckerna blev billigare och fler lärde sig läsa. Parallellt grundades tidningar där det offentliga samtalet kunde föras i lite snabbare takt än genom böckerna. I Europa knöts borgarklasserna samman i nätverk, som sociologen Jürgen Habermas kallat ”borgliga offentligheter”. Nu växte också en ny sorts läsare växte fram: en som inte läste om och memorerade ett andligt verk, utan som läste brett och ständigt nytt.⁶⁹

Det var inte bara upplysningsmän och liberala borgare som förenades i litterära offentligheter av detta slag, utan

68. Se Fleischer 2011, s 13f för inspirationen till detta resonemang.

69. van Vliet 2007, s 251.

även väckelsens folk.⁷⁰ Medan den borgliga offentlighetens män diskuterade sina läsefrukter i städernas kaffehus, möttes väckelsens folk för att samtala om sin läsning i hemmen. Att det var boken som stod i centrum för och skapade väckelsens kultur blir tydligt inte minst i Sverige, där anhängarna fick beteckningen ”läsare”.⁷¹

Väckelsen var ett uttryck för den mångfald som började växa fram i Europa, trots att staterna sedan reformationen gjort sitt bästa för att hålla tillbaka den. I centrum för väckelsernas läskulturer stod på reformatoriskt vis Bibeln, men läsarnas radikalitet visade sig i att de inte accepterade auktoritetens tolkning av bibelordet. I enlighet med tron på ett allmänt prästadöme läste och tolkade man själv, och lyssnade till och läste andra utläggare än den lokale prästen. Pietismens pionjär Philipp Jacob Spener (1635–1705) gjorde konventikeln, den religiösa samlingen i hemmet, till rörelsens främsta praktik. Här läste man och samtalade om Bibeln eller andra religiösa verk. Väckelsen blev en litterär gemenskap där människor bands samman genom en gemensam läsning.

Väckelsens läsare var en del av det nya samhälle som höll på och växa fram; de var en modernitet.⁷² Samtidigt fanns skillnader jämfört med den urbana, borgliga offentligheten. Läsarna läste självständigt, men åtminstone under 1700-talet och första halvan av 1800-talet knappast brett och ständigt nytt. Även om kostnaderna för böckerna gått ner kraftigt var de fortfarande en stor investering för de

70. Detta är en viktig poäng hos Gunnar Hallingberg, se Hallingberg 2010.

71. Termen finns belagd första gången i ett religionsmål år 1761, och betecknar då herrnhutiska väckelserörelser. Jarlert 2001, s 73.

72. Halldorf 2012a, särskilt s 231–239, 313–317.

flesta människor – och väckelsen omfattade inte bara den relativt välbeställda urbana medelklassen, utan bestod av ett bredare socialt spektra, inklusive människor med knappa resurser.⁷³ Bland annat därför läste man i stor utsträckning om de böcker man hade tillgång till. Men man läste flitigt: medan biskoparna uppmanade församlingsborna att läsa något varje söndag, menade väckelsens folk att en daglig läsning var nödvändig – allra helst flera gånger per dag.⁷⁴

Dessutom skilde sig själva läsakten, sättet man läste på, från läsningen i andra sammanhang. Det var varken det mekaniska pluggande som kännetecknade läsningen av katekesen, eller den borgliga upplysningens breda läsning i syfte att följa en debatt. Väckelsens läsare läste begrundande. De samtalade med texten, dels inom sig själva, dels med andra. ”De gjorde det lästa till bön”, skriver kyrkohistorikern Anders Jarlert, och idéhistorikern Ronny Ambjörnsson fyller i: ”Målet var inte att lära sig Luther eller Rosenius, målet var att bli en Luther”.⁷⁵ Här syns med andra ord en slags läsning som liknar den medeltida *lectio divina*. En läsning vars mål är läsarens frälsning, inte kunskap om det lästa. Samtidigt sker det inom den moderna individualismen ram: läsaren läser själv, tolkar själv, och identifierar sig med det lästa.

I början av 1800-talet bidrog den mekaniska tryckpressen till att priserna för bokproduktion sjönk dramatiskt.⁷⁶

73. Se Feather 2007, s 244f för priset på böcker i relation till löneutvecklingen i 1700-talets Storbritannien.

74. Jarlert 2001, s 73.

75. Jarlert 2001, s 73; Ambjörnsson 2008, s 212f.

76. Banham 2007. För teknikens utveckling under 1800-talet ur svenskt perspektiv, se Lenhammar 2003, s 306.

Samtidigt innebar stadgandet av allmän folkhögskola år 1842 att läskunnigheten ökade. Sjunkande priser, med ett breddat utbud som följd, samt ökad läskunnighet var materiella förutsättningar för väckelsens expansion och diversifiering under 1800-talet. Den växte nu från ett kyrkligt randfenomen till att bli en verklig folkrörelse. Missionsorganisationer och skriftsällskap kunde översvämma en marknad med böcker. I Sverige skedde det genom bland annat *Evangeliska sällskapet*, som från bildandet år 1808 fram till 1814 delade ut nära 800 000 traktat.⁷⁷ Det var under detta århundrade som Bibeln blev en folkbok. År 1883 lade Brittiska bibelsällskapet ner sitt arbete i Sverige efter att ha konstaterat uppdraget fullgjort: Bibeln fanns nu i snart sagt alla svenska hem.⁷⁸ Religiösa samlingar utan präst var förbjudna fram till 1858, men 1812 års tryckfrihetsförordning gav en större frihet till det skrivna ordet. Kolportörerna blev väckelsens centralfigurer: kringvandrande skriftspridare som ofta passade på att säga några uppbyggliga ord i samband med att de sålde eller delade ut sina skrifter.⁷⁹

Till de centrala noderna den litterära offentlighet som den tidiga svenska väckelsen utgjorde hörde Johann Arndts *Sanna kristendom*, John Bunyans *Kristens resa* samt skrifter av Luther. Till det kom sångböcker, som den herrnhutiska *Mose och Lambsens visor*.⁸⁰ Radikalare pietistiska grupper läste också radikalare texter, som Jakob Böhme och Konrad Dippel. Även på 1800-talet var Arndt, Bunyan och Luther gemensamma referenspunkter i väckelsen, men

77. Jarlert 2001, s 107f.

78. Se Fahlgren i denna volym, s 126.

79. Se Hallingberg i denna volym, s 96.

80. Se t.ex. Lindgärde 1998; Lindquist 1939.

det skedde en diversifiering av väckelsen genom att distinkta frikyrkliga samfund och rörelser växte fram: Baptist-samfundet, Metodistkyrkan, Missionsförbundet, helgelse-rörelsen, adventismen, och så småningom pingstväckelsen.

Även på 1800-talet fanns det författarskap som omfattades mycket brett inom väckelsen: till de redan nämnda kan C. O. Rosenius, Dwight L. Moody och Charles H. Spurgeon läggas. Men samtidigt blir varje samfund och rörelse en egen offentlighet, med sina särskilda texter. Av stor betydelse blev också väckelsens många tidningar, med den nyevangeliska *Pietisten* som ledstjärna och föregångare från 1842.⁸¹ Ofta kom den litterära gemenskapen först, och sedan, när den bundits samman tillräckligt starkt och fått tydliga konturer, skedde samfundsbildandet. Väckelsens folk separerades genom att de började läsa olika texter, men förenades samtidigt över gränserna av de klassiker som de faktiskt delade. Noterbart är att många klassiker hade sina rötter i den katolska traditionen, vilket gav väckelsen en vid ekumenisk horisont.⁸²

Väckelsen var alltså en del av den pluralism och folkbildning som växte fram i Europa från 1700-talet. Den möjliggjordes genom att utbudet av texter breddades och blev billigare, samtidigt som läskunnigheten ökade. Boken och tidningen var läsarnas centrala media, den frälsande materialitet som både fostrade deras fromhet och band dem samman.

81. För översikt, se Lenhammar 1981 eller Lenhammar 2003.

82. Detta gällde bland annat Johann Arndt, vars *Sanna kristendom* i hög grad var ett kompendium av medeltida uppbyggelselitteratur. Men även 1400-talsmunken Thomas a Kempis lästes, liksom senare katoliker som den franske kvietisten madame Guyon.

Skärmens folk?

Var befinner vi oss idag? Kan ovanstående vandring genom historien hjälpa oss att orientera oss i nuet? Steiners ”The End of Bookishness” skrevs år 1988 i ljuset av hur det rörliga bildmediet ersatte boken. Nu är triumfen total genom att även text – inklusive böcker och tidningar – förmedlas och konsumeras på skärm via teknologi som internet, datorer, smarta telefoner och läsplattor.

Grunden för den elektroniska publikationen är separationen av texten från dess materiella form. Den digitala texten existerar inte i fysisk form, utan som en kod av ettor och nollor. Den frambringas som pixlar på en skärm – på en dator eller en läsplatta – men så snart jag kopplar ner eller stänger dokumentet, så försvinner texten – för att återskapas nästa gång jag öppnar det.⁸³ Det finns ingen stabil materialitet. Här kulminerar med andra ord den utveckling som Illich menar startade på 1100-talet: skiftet från bok till text. Numera existerar texter oberoende av böcker.

Kristna har inte gjort uppror mot utvecklingen och nostalgiskt försökt vrida klockan tillbaka. Tvärtom visar undersökningar att läsare inom kyrkan använder den nya teknologin i högre grad än människor utanför.⁸⁴ Men vad betyder skiftet från bok till skärm för den religiösa läsningen och för kyrklig identitet? I det följande tas tre aspekter upp: betydelsen av textens förändrade materialitet, förändringen av själva läsakten samt slutligen förlusten av boken som kulturskapande nod.

83. Ett insiktsfullt samtal om detta förs av Erik Schöldt och Per Johansson i Sveriges Radios program ”Människan & Maskinen”, del 1: Minne (utsänt 5 september 2012). Programmet finns tillgängligt på <http://sverigesradio.se/sida/avsnitt/1977?programid=767>

84. ”Reading Habits in a Digital World”, 2013.

När det gäller textens materialitet har den kärleksfullt tummade bibeln varit en given inventarie i väckelsehemmet. Den har varit grunden för personlig läsning och andakt, och fått följa med till gudstjänst och bibelstudier för att läsaren ska kunna följa predikantens utläggningar. Ofta finner man dessa biblar fulla av understrykningar och anteckningar. Väckelsens läsare har ett affektivt, djupt personligt förhållande till sin bibel. Den hanteras med varsamhet, och att bläddra i den är inte bara att bli varse den stora frälsningshistorien utan också – genom anteckningar och noteringar – den enskildes andliga historia. Ett bibelord som uppfattats som särskilt viktigt i ett skede av livet, eller ett noterat datum för omvändelse, en andlig erfarenhet eller ett viktigt beslut. Frikyrkorna har i de flesta fall ingen utvecklad sakramental teologi, men den fysiska bibeln har fungerat närmast sakramentalt i denna tradition – som en frälsande materialitet.

Texten på skärmen har ingen historia. Den uppstår i varje nu som den öppnas. Den elektroniska texten bär inte på fysiska minnen: den slits inte, och den är inte nödvändigtvis knuten till en viss maskin, utan kan öppnas på olika datorer och läsplattor. Det är krångligare – dock inte omöjligt – att göra personliga noteringar i den.⁸⁵ Den elektroniskt genererade texten är anonym, något som förstärks av att dess medium är en maskin.

Den tryckta Bibeln är inte utrotningshotad, men de elektroniska alternativen blir allt vanligare och utgör en allt viktigare grund för religiösa praktiker. En av de mest populära är bibelappen YouVersion, som inte bara erbjuder Bibeln i mobilen, utan även bibelläsningssplaner, dagliga

85. Om annotering av e-böcker, se Jacobs 2011, s 64–67.

bibelversar och bibelutläggningar. Den har i skrivandets stund laddats ner 132 miljoner gånger.⁸⁶ Skiftet från bok till skärm innebär med andra ord inte nödvändigtvis att Bibeln som text överges. Men genom att Bibeln som objekt inte längre har en given plats förlorar väckelsen ett av de viktigaste materiella uttrycken för sin kultur och fromhet. Väckelsefolkets kärlek till Bibeln har inte bara varit kärlek till en viss information, utan också en konkret kärlek till en fysisk bok – en bok som kunnat översköljas med ömhetsbetygelser av olika slag. Är det lika naturligt för den troende att kyssa skärmen med bibelordet på, som det är att kyssa den tryckta bibeln?

Den andra förändringen gäller själva läsandet. Är den typ av religiös läsning som präglat väckelsen och andra delar av kyrkan – en form av *lectio divina* – möjlig på skärm? Målet med den medeltida religiösa läsningen var människans transformation och frälsning, inte bara intellektuell kunskap om texten. På internet står i stället informationen i centrum – men även detta leder, visar det sig, till en slags transformation.

Det fantastiska med internet är att det inte bara är en text, utan ett stort antal sammanlänkade texter. Det innebär dock att den som läser via nätet hela tiden har dessa andra texter närvarande och lätt tillgängliga. Inte sällan i form av hypertext, där länkar till andra texter finns markerade i den text man läser. Texten uppmanar med andra ord inte läsaren till koncentration och närvaro utan pekar henne hela tiden vidare, till nästa text.⁸⁷ Den huvudsakliga rörelsen är inte ”in i” en text, utan en rörelse över ett antal

86. <https://www.bible.com/sv> den 17 mars 2014.

87. Se vidare Holmström i denna volym, s 150–153. Jfr Carr 2011 (2010), s 90f.

texter. Att surfa på internet är att röra sig på ytan av ett hav av texter. Det är därför svårt att behålla koncentration och närvaro när man läser elektroniska texter, något som förstärks av att den strålände skärmen tröttnar ut ögonen i högre grad än vad som är fallet med en bok.⁸⁸

Det finns tecken på att den nya teknologin inte bara påverkar vår läsning på nätet, utan vår läsning över huvud taget. På nätet tillägnar vi oss ett sätt att läsa, som sedan influerar all annan läsning. Nyare forskning tyder på att detta har en biologisk sida: att surfandet som praktik förändrar hur våra hjärnor faktiskt fungerar. Hjärnan är plastisk och förändras med omständigheterna. På internet finns vi i en textuell miljö full av stimuli: länkar som pekar oss vidare, reklam som blinkar, mail som plingar i våra inkorgar. I denna miljö surfar vi fram, burna av vågorna på en ocean av information. Varje bit information eller intryck utgör kognitiv stimulans för våra hjärnor; en slags mental sockerbit. Genom att vara i ständig rörelse belönas vi på olika sätt: nya artiklar, intressanta träffar på Google, likes på Facebook, retweets på Twitter, roliga videoklipp på Youtube, och så vidare. Vårt sätt att vara på nätet blir ett beteende (*habitus*) som påverkar vårt sätt att vara i världen. Vi börjar scanna verkligheten, och våra hjärnor förväntar sig ständig stimuli. Vi blir rastlösa utan våra informationskickar, och eftersom många av oss ständigt har telefonen på armlängds avstånd kan vi enkelt tillfredsställa våra behov. Men just därför får vi allt svårare för koncentration

88. Läsning på en läsplatta som Kindle motverkar dock delvis delvis dessa problem. Här saknas hyperlänkar, det är svårare att surfa surfa bort ifrån texten, och skärmen är behagligare för ögonen. Alan Jacobs betonar läsplattans välsignelser i den digitala eran, se Jacobs 2011, s 78–85. Nicholas Carr är mer skeptisk, se Carr 2011 (2010), s 101–104.

och uppmärksam närvaro, vilket är kvaliteter nödvändiga för i synnerhet den religiösa läsningen, *lectio divina*. Vår hjärna har, om vi ska tro neurovetarna, formats så att vår uppmärksamhet ständigt fladdrar. Det kan vara en tröst för den enskilde att veta att koncentrationssvårigheterna inte bara beror på hennes egen dåliga disciplin, men kulturellt gör det problemet allvarligare. Vi trodde att det var vi som programmerade datorerna, men nu visar det sig att vi programmeras av dem – och dessutom på ett sätt som berövar oss en central kristen praktik.⁸⁹

Det sista dilemma som här behandlas gäller boken som kulturskapare, det vill säga dess förmåga att forma skriftliga offentligheter, inklusive de moderna väckelserörelserna. Denna kulturskapande möjlighet har inte bara att göra med att texter tillgängliggörs i form av böcker, utan lika mycket med att kodexen som form innebär en rad begränsningar. Bokens materialitet begränsar texten genom att ge den en början och ett slut. Dessutom begränsas antalet texter i cirkulation genom att en bok behöver ges ut, vilket i sig innebär ett urval. Inte alla texter ges ut, och ingen enskild person kan äga alla böcker som publicerats.⁹⁰ Bokens kulturskapande kvalité handlar med andra ord inte bara om att information tillgängliggörs, utan också om att den begränsas. Utan denna begränsning riskerar vi att drunkna i ett hav av information. Kodexens kulturskapande kvalité ligger i dess förmåga att dynamiskt förena tillgänglighet och begränsning.

För texter på internet gäller tillgänglighet, men i mycket lägre grad begränsning. Alla kan publicera sig, visserligen

89. Carr 2011 (2010), s 115–143.

90. Fleischer 2011, s 21f.

på ojämna villkor när det gäller webbtrafik, men ändå på formmässigt tämligen lika villkor. En tonåring kan beskriva sin dag på en blogg, och en norsk massmördare kan lägga ut ett 1000-sidigt manifest. Dessa texter finns tillgängliga på nätet och kan läsas på skärm – precis som Bibeln, Selma Lagerlöfs samlade verk eller Thomas Aquinos *Summa Theologica*. Skärmen gör inte skillnad på texter. Den gör i demokratiskt anda allting tillgängligt, men försvårar av just den anledningen urval. Det enorma flödet av information och texter gör det svårare för gemenskaper att samla in ett urval av texter som de har gemensamt.

En annan skillnad är att boken ger texten en fysisk närvaro i rummet oavsett om den för tillfället läses eller inte. Den står i hyllan och gör sig påmind även om den skulle förbli oläst under många år. Text på nätet saknar materialitet och därmed denna typ av närvaro. Risken är större att den glöms bort, att minnet av läsningen försvinner så snart läsaren surfat vidare.⁹¹ Därmed är chansen mindre att den blir verkligt kulturskapande på lång sikt. Nödvändigheten av att läsa hela böcker minskar dessutom dramatiskt genom att den utveckling som inleddes med skolastikens bruk av index nu kulminerat med söktjänster som Google. Det är gör det möjligt att söka en text eller till och med ett stort antal texter – inklusive Bibeln – och läsa dem selektivt utifrån valda sökord. Därmed blir det färre böcker som ur detta breda flöde skiljer ut sig som distinkta texter, som läses från pärm till pärm och på så sätt blir noder eller klasker som formar kulturer.

91. Neurovetare har noterat att läsning på skärm gör mindre avtryck i människans hjärna än läsning i fysiska böcker, och därmed lättare glöms bort. Fleischer 2011, s 17–19.

Att väckelsens läsare slutat läsa är därför ett problem som går utöver den enskilda bildningen och andliga formationen.⁹² Den radikala minskningen inte bara i upplagor och antal publicerade titlar, utan även när det gäller antal kyrkliga förlag, tidningar och tidskrifter tyder på en utarmning av den gemensamma läsningen och kulturen.⁹³ Noderna som bär och binder samman kulturen blir färre och svagare. När Pingströrelsen tog form skedde det genom ett bokförlag, en tidning, en sångbok och en bibelskola. De centrala institutioner som präglade och förenade rörelsen var knutna till det tryckta ordet.⁹⁴ Utan denna typ av formativa, kulturskapande institutioner finns risken att den frikyrkliga kulturen disintegrerar, förlorar sin distinkta karaktär och uppgår i den gängse kulturen.⁹⁵

Det är möjligt att vissa webbportaler kan ha en liknande, kulturskapande funktion där dessutom ett offentligt samtal kan pågå i kommentatorspår och liknande, men det är inte säkert att dessa portaler har bokens beständighet. Det finns tecken på att det stora utbudet på internet paradoxalt nog leder till strömlinjeformning: ett antal klipp, artik-

92. Se Fahlgren i denna volym.

93. Under andra hälften av 1900-talet har ett stort antal frikyrkliga förlag försvunnit genom nedläggning eller sammanslagning. Libris förlag utgörs exempelvis av Örebromissionens, Baptistsamfundets och Helgelseförbundets olika förlag, samt A. E. Westerbergs förlag och Förlaget Filadelfia. Även bland tidskrifter har sammanslagningar skett, exempelvis då *Svensk Veckotidning* och *Veckoposten* år 1992 slogs samman till *Sändaren*. Bland de frikyrkliga tidskrifter och tidningar som lagts ner finns bland andra *Tro & Liv*, *Evangelii Härold*, *Petrus*, *IKON* 1931, *Alla ledare*, *Den kristne*, *Trons Kamp*.

94. Halldorf 2010.

95. Se Halldorf 2012b och Hagman 2014 för argumentationer för att detta varit utvecklingen de senaste decennierna. Se även Halldorf i denna volym, s 174–179.

lar och videos som blir ”virala” och når en enorm global spridning, och vid sidan om detta en rad nischade forum för mycket specifika intressen. Det verkar vara svårare att skapa en distinkt subkultur som inte bara rör ett intresse, utan som innefattar livet som helhet men som ger det en särskild prägel och färg. En kultur med ett tydlig centrum och definierade gränser. Förlusten av materialitet riskerar med andra ord skapa en värld där alla texter flyter samman, en värld av kulturell likriktning.

—

Tekniken har alltid bidragit till att forma människans förhållande till världen. Idag är detta särskilt tydligt, eftersom tekniken i den moderna världen är en integrerad del i snart sagt allt vi gör. Därför blir den så formativ, för den enskilde, för kulturer och för kyrkan. Det nödvändiggör teologisk reflexion över sambandet mellan teknik och identitet – form och innehåll.

Skiftet från bok till skärm innebär en kulturell revolution för samhälle och kyrka. I denna text har fokus legat på utmaningar mer än möjligheter.⁹⁶ Till de senare hör när det gäller kyrklig identitet en större tillgänglighet av texter, andlig formation i vardagen via exempelvis appar samt samtal där fler deltar och fler publicerar sig. Det historiska perspektivet påminner oss om att förändring inte behöver betyda försämring, utan att olika former av textuell materialitet på olika sätt kan forma kyrkans liv på ett konstruktivt sätt. Genom att uppmärksamma variationen skyddas

96. Se Karlsten i denna volym för en text som fokuserar på möjligheterna.

vi från nostalgins frestelse: det är omöjligt och direkt fel att försöka gå tillbaka till en svunnen tid. Kyrkan finns i ett givet socialt och historiskt sammanhang. Hon behöver inte acceptera allt runtomkring, men hon kan inte ignorera sin tidslighet med mindre än att hon ignorerade sin egen materialitet och kroppslighet.

Att vara medveten om tidens flytande karaktär och alltings föränderlighet innebär inte nödvändigtvis en resignerad kapitulation för tidsanda och tekniska genombrott. Den här texten har fokuserat på hur textens materialitet format kyrkan. Slutsatsen av det är inte determinism: att kyrkan är en lekboll för tidens vindar. Om det är materialiteten som formar kyrkan, så kan denna formation också ske genom en medveten tillämpning av socialt förankrade, materiellt grundade praktiker. En kyrka som inte är uppmärksam på form och materialitet blir en kyrka som programmeras av ingenjörer och systemvetare, snarare än en som leds av sina herdar.

Litteratur

- Ambjörnsson, Ronny, ”Om möjligheten av en folkets idéhistoria” i Nils Andersson och Henrik Björck (red.), *Idéhistoria i tiden*. Stockholm: Symposion, 2008.
- Banham, Rob, ”The Industrialization of the Book 1800–1970” i Simon Eliot och Jonathan Rose (red.), *A Companion to the History of the Book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Benedikt XVI, ”General Audience: Monastic Theology and Scholastic Theology”, 2009, tillgänglig via http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091028_en.html.
- Bradshaw, Paul, *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practices*. London: SPCK, 2010 (första utgåvan 1996).
- Brown, Michelle P., ”The Triumph of the Codex: The Manuscript Book before 1100” i Simon Eliot och Jonathan Rose (red.), *A Companion to the History of the Book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Carr, Nicholas, *The Shallows. What the Internet is Doing to our Brains*. New York & London: W. W. Norton & Company, 2011 (första utgåvan 2010).
- Clanchy, M. T., ”Parchment and Paper: Manuscript Culture 1100–1500” i Simon Eliot och Jonathan Rose (red.), *A Companion to the History of the Book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Ehrman, Bart D., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Eusebius, *Kyrkohistoria*. Skellefteå: Artos, 1995.
- Feather, John, ”The British Book Market 1600–1800” i Simon Eliot och Jonathan Rose (red.), *A Companion to the History of the Book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Fleischer, Rasmus, *Boken*. Stockholm: Ink, 2011.
- Gamble, Harry Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Griffiths, Paul J., *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hagman, Patrik, ”The Constatinianism of the Free Church Tradition and the Promise of a New Asceticism” i Joel Halldorf och Fredrik Wenell (red.), *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*. Eugene: Pickwick Publications, 2014 [kommande].
- Halldorf, Joel, ”Lewi Pethrus and the Creation of a Christian Counterculture”, *Pneuma* 3:32, 2010.
- Halldorf, Joel, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. Skellefteå: Artos, 2012a.
- Halldorf, Joel, ”Modernitet och katolicitet”, *Nod* 2:9, 2012b.
- Hellinga, Lotte, ”The Gutenberg Revolutions” i Simon Eliot och Jonathan Rose (red.), *A Companion to the History of the Book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

- Hurtado, Larry W., *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2006.
- Illich, Ivan, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalion*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.
- Jarlert, Anders, *Sveriges kyrkohistoria, 6. Romantikens och liberalismens tid*. Stockholm: Verbum, 2001.
- Lamb, J. A., "The Place of the Bible in the Liturgy" i P. R. Ackroyd och C. F. Evans (red.), *The Cambridge History of the Bible. Volume 1: From the Beginnings to Jerome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Leclercq, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1982 (första utgåvan 1961).
- Lenhammar, Harry, *Budbäraren, pietisten och församlingsbladet. Studier i svenska religionsperiodika*. Uppsala: Skrifter utgivna av Avdelningen för litteratursociologi, 1981.
- Lenhammar, Harry, "Tryckpressarna i kyrkans och väckelsens tjänst" i Oloph Bexell *Sveriges kyrkohistoria, 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum, 2003.
- Lindgårde, Valborg, "Andaktslitteratur och svenskt 1700-tal" i Heiko Uecker (red.), *Opplysning i Norden*. Frankfurt: Lang, 1998.
- Lindquist, David, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet. Med särskilt hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1939.
- Manguel, Alberto, *En historia om läsning*. Stockholm: Ordfront, 2005.
- McLuhan, Marshall, *Understanding Media*. London & New York: Routledge, 2001 (första utgåvan 1964).
- Meeks, Wayne A., "Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians" i Margaret M. Mitchell & Frances Young (red.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 1: Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mitchell, Margaret, "The Emergence of the Written Record" i Margaret M. Mitchell & Frances Young (red.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 1: Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Ong, Walter J., *Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet*. Gråbo: Anthropos, 1990.
- Piltz, Anders, *Medeltidens lärda värld*. Skellefteå: Norma, 1998.
- Pleijel, Hilding, "Bibeln i svenskt fromhetsliv" i Hilding Pleijel et al, *Våra äldsta folkböcker*. Lund: Gleerup, 1967a.
- Pleijel, Hilding, "Katekesen som svensk folkbok" i Hilding Pleijel et al, *Våra äldsta folkböcker*. Lund: Gleerup, 1967b.
- "Reading Habits in a Digital World", Barna Group 2013. Se <https://www.barna.org/barna-update/culture/617-reading-habits-in-a-digital-world#.UybVBb99mjM>
- Roberts, Colin H., "Books in the Greco-Roman World and in the New Testament" i P. R. Ackroyd och C. F. Evans (red.), *The Cambridge History of the Bible. Volume 1: From the Beginnings to Jerome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Schiffman, Lawrence H., "The Early History of Public Reading of the Torah" i Steven Fine (red.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*. London & New York: Routledge, 1999.

Young, Frances M., *Biblical Exegesis and the Foundation of Christian Culture*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2002 (första utgåvan 1997).

van Vliet, Rietje, "Print and Public in Europe 1600–1800" i Simon Eliot och Jonathan Rose (red.), *A Companion to the History of the Book*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

FRANCES YOUNG

Att väva kulturer med Bibeln som tråd

Bibelbruk hos Makarios och John Wesley

I denna text vill jag diskutera bibel-läsning och bibelbruk som något kulturskapande.¹ Men vad innebär då begreppet "kultur"? Robert Louis Wilkens ger oss en klar definition i sin bok *The First Thousand Years: A Global History of Christianity*:

Kultur har att göra med mönstret av nedärvda meningar och sensibiliteter som har kommit till uttryck i ritualer, institutioner, lagar, seder, bilder och berätt-

1. I denna text lånar jag delar ut tidigare publicerade arbeten, framför allt Young 2002, men utvecklar samtidigt materialet i nya riktningar.

Texten har översatts till svenska av Daniel Braw.

telser ... [liksom i] konkreta produkter av mänsklig verksamhet.²

Kultur är med andra ord hela det komplex av företeelser som utgör vår vardag, all konstnärlig gestaltning och alla uppfattningar om livets mening, universum och allt. Vad gäller läsande kan vi se det som en tvåvägsprocess. Å ena sidan läser ingen människa någonsin någonting utan att ha med sig de självklara och i hög grad oprövade föreställningar som har sin grund i den kultur och det samhälle hon tillhör. Å andra sidan bidrar läsandet av texter, i synnerhet auktoritativa sådana, till att prägla kulturen genom att fakta, idéer och perspektiv sprids genom litteraturen. Kulturen formar vår läsning, och de texter vi läser präglar också vår kultur.

Här ska jag undersöka denna tvåvägsprocess via två textsamlingar som har bidragit till att forma två distinkta kristna kulturer i olika historiska och sociala kontexter. Först den tidiga kyrkans asketer representerade av Makarios *Homilier*, sedan den moderna tidens evangelikaler företrädda av John Wesley. Trots att båda dessa textsamlingar uppstod under konfliktfyllda förhållanden fick de vidsträckt och långvarigt inflytande, både direkt och indirekt.

Först måste något kort sägas om vardera textsamling. De homilier eller utläggningar av bibeltexter som tillskrivs den berömde asketen Makarios av Egypten (Makarios den store) blev så inflytelserika att ”man utan att överdriva kan säga att de tillsammans [med Evagrius] gav den östliga kristenheten den andliga prägel som den bär ända till denna

2. Wilken 2012.

dag”.³ Homilierna upptäcktes sedan i den protestantiska västvärlden under 1600- och 1700-talen och blev viktiga inom den tyska pietismen. John Wesley själv anbefalldes dem för läsning såsom ett sannfärdigt vittnesbörd om vad ett kristet liv innebär enligt Nya testamentet.⁴ Wesley var den mest framträdande företrädaren för 1700-talets evangelikala väckelse. Denna gav bland annat upphov till de metodistiska kyrkorna i Storbritannien och Nordamerika, som från 1800-talet och framåt bedrev en global mission. Exempelvis 1900-talets pingstväckelse, som nu har såväl världsvid spridning som ekumeniskt inflytande, har sina rötter i den helgelsetradition som går tillbaka på Wesleys teologi.

Wesley och Makarios har mycket gemensamt, inte bara för att de delar en vision om människans förvandling genom frälsningen. I relation till Bibeln ligger de också anmärkningsvärt nära varandra både i sitt sätt att läsa Nya testamentet, och genom att de bibeltexter som de lägger särskilt vikt vid i stor utsträckning är de samma. Men deras gemensamma vision gestaltas på olika sätt eftersom de tar form i olika gemenskaper under skilda historiska epoker. Därför blir de kulturer som de två är med och formar också tämligen olika.

3. Golitzin 2002.

4. Mer om detta nedan.

”Makarios” homilier⁵

Idag är forskare överens om att ”Makarios” homilier har sitt ursprung i den syriska asketismen, även om andra influenser bidragit till att skapa vad som har kallats en ”fruktbar syntes”.⁶ Vissa inslag i texterna är identiska med dem som gav skäl till de upprepade fördömandena av messalianismen som heresi. Oavsett var de kommer ifrån, kom dock homilierna genom att tillskrivas det berömda egyptiska helgonet Makarios (ca 295–392) att garanteras såväl omfattande spridning som djupgående inflytande.

Dessa homilier är fulla av bibelcitater och anspelningar på bibeltexter. I dem finner vi tre olika sätt att använda Bibelns ord.

1. Ibland skapas stora kollage, som i detta exempel:

Vi har ännu inte nedsänkts i renhetens surdeg (1 Kor 5:8), utan är fortfarande i onskans surdeg ... ”Vi har ännu inte klätt oss i den nya människan, som har skapats efter Guds bild” (Ef 4:24), eftersom vi inte ännu har lagt av oss ”den gamla människan, som går under, bedragen av sina begär” (Ef 4:21). Vi har

5. För en introduktion till homiliernas textkritiska problem och till deras huvudsakliga teman, se Young och Teal 2012, s 116–118. Den mest välkända samlingen, Samling II, finns publicerad i Migne: PG 34, med en modern textkritisk utgåva av Hermann Dörries, Erich Klostermann och Matthias Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* i serien *Patristische Texte und Studien*, 4. En engelsk översättning är gjord av GA Maloney SJ för serien *Classics of Western Spirituality*, se Malone och Pseudo-Macarius 1992. Ett urval av texter finns översatt till svenska av Olof Andrén, se Andrén och Makarios 2001. Citaten i denna text hänvisar i regel till Maloney och Pseudo-Macarius 1992.

6. Stewart 2008, s 528.

inte ännu blivit ”en avbild av den himmelska [människan]” (1 Kor 15:49) och vi har inte heller ännu blivit förvandlade till att bli lika ”den kropp han har i sin härlighet” (Fil 3:21). Vi har inte ännu tillbett Gud ”i ande och sanning” (Joh 4:24), eftersom synden härskar i vår dödliga kropp (Rom 6:12) ... Vi har inte blivit förvandlade genom förnyelsen av våra tankar, eftersom vi fortfarande anpassar oss till denna världen (Rom 12:2) vars tankar är tomhet (Ef 4:17). Vi delar ännu inte Kristi härlighet, eftersom vi inte ännu har delat hans lidanden (Rom 8:17). Vi bär ännu inte Jesu märken på våra kroppar (Gal 6:17), eftersom vi inte lever i det mysterium som är Kristi kors. Vi har inte ännu blivit ”Guds arvingar och Kristi medarvingar” (Rom 8:17) eftersom anden som gör oss till slavar fortfarande är i oss och inte anden som ger oss söners rätt (Rom 8:15). Vi har inte ännu blivit ”Guds tempel” (1 Kor 3:16) och den helige Andes boning, utan är tvärtom helgedomar för avgudar och förvaringskärl för onda andar på grund av vårt beroende av lidelserna.⁷

Och så fortsätter det, med citat huvudsakligen, men inte enbart, från Paulus brev.

2. En annan vana är att ge exempel genom hänvisningar till bibliska berättelser och modeller. Till exempel illustreras uthållighet under frestelser genom hänvisning till den ene bibliske hjälten efter den andre: Josef, David, Mose, Abraham, Noa. ”Vi har lyft fram dessa exempel ur den heliga

7. Makarios, Samling II, xxv.3–5.

skrift för att visa att den gudomliga nådens kraft bor i människan och att den helige Andes gåva som ges till den trofasta själen visar sig med mycket stridigheter, med mycket uthållighet och tålmod, svårigheter och prövningar.”⁸

3. Många av ”Makarios” bilder och metaforer bygger på Bibelns: teman som ljus och eld, vatten och olja, vind och träd, frö och frukt, bröd och vin, speglar och kläder, pärlor och skatter. Han hänvisar till bibliska liknelser och hittar också på sina egna. Tänk på den rika kvinnan som saknar beskyddare, säger han⁹ – hon letar efter en mäktig make, och efter mycket sökande finner hon en ”stadig mur”. På samma sätt söker själen efter sin brudgum.¹⁰ Denna föreställning om den himmelske brudgummen återkommer gång efter annan, tillsammans med liknande bilder.¹¹

Det finns knappt en sida av Makarios homilier som saknar bibelcitater eller bibelhänvisningar. Men hur läser då Makarios Bibeln? Jo, för att finna det som är sant för hjärtat under dess andliga resa mot föreningen med Gud. Det rör sig med andra ord om en selektiv användning av Bibeln, läst på ett specifikt sätt med ett specifikt resultat. Vilka delar av kanon är då de mest använda, vilka är favorittexterna?

På grundval av en tabelluppställning av de texter som går att identifiera, kan vi dra följande generaliserande slutsatser:

8. Makarios, Samling II, ix.2–7.

9. Makarios, Samling II, xlv.5.

10. Makarios, Samling II, xlv.5.

11. Se t.ex. Makarios, Samling II, iv.6–7, x.1, 4, xv.2, xxv.8, xxvii.1, xxviii.5 och så vidare.

- Nya testamentet dominerar framför Gamla testamentet och ger också nycklarna till förståelsen av Bibeln som helhet.
- De gammaltestamentliga berättelserna får tillhandahålla exempel och antyder en allmän förtrogenhet med hela Bibeln. Vissa gammaltestamentliga texter är mindre uppenbara, och huvudsakligen tagna från Psaltaren – utan tvekan rör det sig här om texter som har memorerats och sjungits dagligen i de monastiska gemenskaper där dessa homilier kom till.
- Ett fåtal gammaltestamentliga texter återkommer gång efter annan, och de har en viktig funktion i homiliernas övergripande perspektiv. Två exempel: 1 Mos 1:26 och 3:18 – människan som skapas till Guds avbild och drivs ut ur paradiset för att slita bland ”törne och tistel”; Jes 62:5 – ”som brudgummen gläds åt sin brud, så skall din Gud glädjas över dig”.
- Det finns en uppsjö av citat från och hänvisningar till Nya testamentet, framför allt evangelierna, Paulus brev inklusive Hebreerbrevet, samt Petrus brev.
- Samtidigt finns det en märkbar förkärlek för vissa ställen i Nya testamentet. Bland dessa finns

1. de självskrivna monastiska uppmaningarna, till exempel ”om någon kommer till mig utan att hata sin far och sin mor och sin hustru och sina barn och sina syskon och därtill sitt eget liv, kan han inte vara min lärjunge” (Luk 14:26 och parallellställen). ”Om du

vill bli fullkomlig, så gå och sälj allt du har och ge åt de fattiga; då får du en skatt i himlen” (Matt 19:21). ”Om någon vill gå i mina spår måste han förneka sig själv och ta sitt kors och följa mig” (Matt 16:24 och parallellställen) och så vidare.

2. De centrala texterna, framför allt av Paulus, som beskriver Guds eskatologiska löften och kampen för att nå den utlovade fullkomligheten, ett urval vi redan lade märke till i den inledande sammanställningen. Fortsätter vi där vi tidigare stannade finner vi andra favoriter – särskilt 2 Pet 1:4, ”delaktiga av gudomlig natur”. Andra texter kommer att träda fram när vi drar upp linjerna för den ”kultur” som sprids och förs fram av och genom dessa homilier.

Låt oss nu genom en snabb sammanfattning av en kort homilia försöka fånga den kulturella atmosfär som främjas av denna läsning av Bibeln.¹² Temat för utläggningen är att det inte är nog att ta avstånd från världen. En människa kan lämna sin familj, göra sig av med alla sina ägodelar och säga upp kontakten med sina föräldrar, korsfästa sig själv, och ge sig ut på vägarna fattig och behövande, men ändå bli salt utan sälta om hon inte i sig själv finner gudomlig tillfredsställelse och Andens behag, om hon inte har klätt sig i gudomens ljus, om hon inte i sin själ är viss om gemenskapen med brudgummen, och inte tar emot nådens himmelska tröst och låter sin själ fyllas genom Guds härlighets uppenbarelse – ”kort sagt, inte äger i sin själ den oförgängliga glädje som till skillnad från den förgängliga njutningen

12. Makarios, Samling II, xlix.

verkligt är värd att längta efter”. Denna kontrast mellan jordisk och himmelsk glädje löper som en röd tråd genom hela den långa mening som jag här har förkortat. Men lägg samtidigt märke till bibelhänvisningarna och de återkommande temata som här fogas samman för att ge särskilt eftertryck åt det inres betydelse. Asketen utan inre lyftning är ömkansvärd: han har inte njutit av de gudomliga gåvorna och ”känner inte till de gudomliga mysterierna som visar sig i Andens verk i den inre människan”.

I de stycken som följer fortsätter kontrasterandet av himmel och jord med hjälp av flera favorittexter – Fil 3:20, 2 Kor 10:3 – men poängen är försmaken av himlen på jorden. Det finns en tydlig eskatologisk spänning här: ”det är nödvändigt att redan nu i själen, med hjälp av Anden, passera till en annan tid, att övergå från döden till livet (Joh 5:24).” Det finns en annan död än den kroppsliga – vilket bekräftas av flera andra texter: 1 Tim 5:6, Luk 9:60, Ps 115:17-18. Den själ som inte föds på nytt är helt och fullt jordisk. Den själ som befinner sig värdig den himmelska födelsen och gemenskapen i Anden samlar sina tankar och träder in i Herren, in i den himmelska boning som inte är skapad av händer. Räddad från mörkrets fångelse och den onde fursten finner den rena och gudomliga tankar eftersom det behagade Gud att göra människan ”delaktig av gudomlig natur” (2 Pet 1:4). Detta leder vidare till ett stycke om uthållighet i bönen, ett arbete som är fullt av vila. Frestelser och smärta fylls med glädje och vederkvickelse när Gud ger sig själv till dem som tror. Detta leder i sin tur till ett annat favoritställe, 2 Kor 11:2: ”Jag har ju trolovat er med en enda man, Kristus, och vill överlämna en ren jungfru till honom.” Guds väsen och själen har inget gemensamt – Gud är Skaparen, själen det skapade – men

Genom hans oändliga och obeskrivliga och obegrip-
liga kärlek och medlidande behagade det honom att
ta sin boning i detta skapade väsen, denna tänkande
skapelse, detta dyrbara och extraordinära verk, som
Bibeln säger: ”Enligt sitt beslut födde han oss till livet
genom sanningens ord, för att vi skulle bli den första
skörd han får från dem han har skapat” (Jak 1:18), att
vara hans visdom och gemenskap, hans alldeles egna
boning, hans rena jungfru.

För att ge ytterligare några dimensioner av denna kultur
skulle jag vilja understryka några teman i Makarios under-
visning:

För det första är det ”Makarios” övertygelse att synden
tränger in överallt i människans liv, och att bara Gud kan
bekämpa den. ”Det är omöjligt att skilja själen från syn-
den, om inte Gud lugnar och vänder denna onda vind”,
denna ”syndens hårda blåst” som ger människan hårda
slag och törnar. Människan finner sin frihet först när ”den
helige Andes gudomliga vind” kommer och ”andas ge-
nom och vederkvicker de själar som lever i det gudomliga
ljuset”.¹³ Det är en ständig kamp när själen för ”krig” i de
inre tankarna mot ”högmodet, förmäthenheten, hatet, av-
unden, falskheten, hyckleriet”, och så vidare.¹⁴ Att ”börja
söka Gud” är att ”gå i strid med din natur i dess gamla
vanor och bruk”, ”att ställa tankar mot tankar, intellekt
mot intellekt, själ mot själ, ande mot ande”, eftersom ”en
dold och svårfångad mörkrets kraft som har varit inrotad i

13. Makarios, Samling II, ii.4.

14. Makarios, Samling II, ii.4.

hjärtat nu uppenbaras”.¹⁵ Men människan som upptäcker
detta får ta emot Andens himmelska rustning som har be-
skrivits av aposteln: rättfärdighetens pansar, frälsningens
hjälm, trons sköld och Andens svärd (Ef 6:14–17, en av de
återkommande texterna).¹⁶

Vidare kan ingen rädda sig själv.¹⁷ ”Bara de lyckas fly
som har fötts på nytt från ovan och med hjärta och sinne
har förflyttats till en annan värld: ’Vårt hemland är himlen’
(Fil 3:20 – ytterligare en av de återkommande texterna).”
Sanna kristna ”tar del i den helige Ande”, ”har fötts däro-
van av Gud och är Guds barn i sanning och makt”, och
”har kommit, genom många mödor och ansträngningar”,
till ”ett tillstånd av jämvikt, ro och frid, befriade från all
vidare sållning”. För teologen ”Makarios” står den helige
Ande och människans förvandling i centrum. ”Den som är
i Kristus är alltså en ny skapelse, det gamla är förbi, något
nytt har kommit”, säger han med ett citat från 2 Kor 5:17
– en annan av de återkommande texterna. ”Vår herre Je-
sus Kristus kom för denna saks skull, att förändra och för-
vandla och förnya den mänskliga naturen, och för att åter-
skapa denna själ som hade störtats över ända av lidelserna
genom överträdelsen.” De som äger Anden följer ”alla bu-
den med rättvisa och utövar alla dygderna utan klander,
rent och utan tvång och med en viss lätthet”.¹⁸ Men för att
nå till detta tillstånd måste åhörarna tvinga sig själva att
följa buden, och tigga Gud om den gåva som är ”Andens
himmelska nåd”.¹⁹

15. Makarios, Samling II, xxxii.9–10.

16. Makarios, Samling II, xxi.5.

17. Makarios, Samling II, xxi.4.

18. Makarios, Samling II, xviii.1–2.

19. Makarios, Samling II, xix.7.

Denna strävan efter fullkommande i Kristus står i centrum för ”Makarios” undervisning. Ofta utvecklas Ef 4:13, med dess ord om att bli ”fullvuxna och nå en mognad som svarar mot Kristi fullhet” (jfr Kol 1:28), och Hebreerbrevets beskrivning av hur människan går från mjölk till den fasta föda som är till för vuxna (Heb 5:12–14). Det finns en grundläggande spänning mellan behovet av ständig kamp och löftet om att en gång nå målet, det vill säga fullkomligheten. Makarios säger att han ”ännu inte har sett någon fulländad kristen”. Men samtidigt är förvandlingen eller transfigurationen det yttersta målet för asketens liv. Helgonens kroppar är som lampor tända med Kristi eld.

För liksom Kristi kropp förhärligades när han besteg berget och förvandlades till gudomlig härlighet och oändligt ljus, så förhärligas också helgonens kroppar och lyser som blixtar.²⁰

Kristna blir Kristi vänner, bröder, medarvingar och delägare i den gudomliga naturen, förvandlade till hans härlighet.²¹

I ett fascinerande resonemang reflekterar Makarios över Hesekiels vision av Guds vagntron.²² Detta handlar, skriver han, om ”den mänskliga själens mysterium” som ”skulle ta emot sin Herre” och ”bli hans ärotron”. Profeten såg den ”hemlighet som har varit fördold i alla tider och släktled” (Kol 1:26) och ”trädde fram först nu vid tidens slut” (1 Pet 1:20). Kristus ”styr, leder, bär och stöder själen”, och

20. Makarios, Samling II, xv.38

21. Se t.ex. Makarios, Samling II, xxv.4–5 som citerar nytestamentliga texter. Det finns många andra exempel: se t.ex. xxvii.1 och xlviii.2.

22. Makarios, Samling II, i.1–3.

kröner den ”med sin andliga skönhet”. Själen ”täcks ... men den ousägliga härlighetens skönhet från Kristis ljus, som stiger upp på och rider själen”. Djuren som bar vagnen står för viljan, samvetet, intellektet och kraften att älska. Ryttaren – den ursprungliga kusken – styr själen med Andens tömmar. Kristus tar kontroll och vet vägen – i andra sammanhang talar Makarios ofta om Kristus som själens styrman. När Kristus styr blir hela själen ”helt ljus, helt ansikte, helt öga” – ”helt och hållet härlighet, helt och hållet ande”. Detta händer medan själen fortfarande är i kroppen och ser fram emot uppståndelsen.

”Makarios” kulturskapande bibelläsning

Inledningsvis talade vi om en process som går i två riktningar: den existerande kulturen påverkar sättet att läsa Bibeln, samtidigt som bibelläsandet bidrar till att prägla kulturen. Vad vi ser här hos ”Makarios”, i hans utläggning av Hesekiel, är en fantastisk anpassning av den platonska föreställningen om hur förnuftet kontrollerar själens lidelser. Denna läsning av Bibeln formades av en existerande kristen kultur som i sin tur å ena sidan hade tillägnat sig sin samtids kulturella självklarheter och å den andra formats av sitt texturval: texter som förordar askes är det mest uppenbara exemplet, men även de texter som rör det kristna livets kamp är viktiga i detta sammanhang. En gång hade martyrererna varit Kristi atleter, de som tog upp sitt kors, gjorde den slutgiltiga uppoffringen, fyllde ut det som saknades i Kristi lidanden, gick i krig mot mörkrets makter och förverkligade den seger som redan hade nåtts genom

Kristi korsfästelse. Nu axlade munkarna den manteln.²³ Detta innebar att den inre kampen lyftes upp till ett komiskt plan. De som är på väg mot fulländning blir himmelska ljus, ”världens ljus” (Matt 5:14). Denna gåva ska inte döljas: ”Apostlarna kallades och vigdes till att bli hela världens ögon och ljus.” De skulle också vara ett salt: tjäna människornas själar med Andens himmelska salt och ge dem smak och skydda dem mot förruttnelse. Detta är det uppdrag som Kristi soldater förbinder sig till.

På så vis påverkade den existerande kulturen hur Bibeln lästes samtidigt som den kultur som träder fram ur ”Makarios” skrifter har en alldeles särskild karaktär. De återkommande liknelserna som bygger på bibliska nyckeltexter om trolovningen med Kristus, om att bli brudgummens brud (Jes 62:5, 2 Kor 11:2), är utmärkande. Gud själv väljer ut bruden åt sig i sin längtan efter gemenskap med den mänskliga själen och tar den ”som en fullkomlig make tar en fullkomlig maka in i äktenskapets heliga och mystiska och obefläckade förbund”.²⁴ Med andra ord älskar vi därför att Gud först älskade oss. Men för denna nära relation krävs det fullständig hängivenhet:²⁵ man måste rikta hela sin kärlek mot Herren, ”förkasta allt annat, och sträcka sig mot honom med stor längtan och hunger och törst”.²⁶ Den som bjuds av ”Kristus, den himmelske maken” att bli hans maka ”i en mystisk och gudomlig gemenskap” ”borde med flit och uthållighet sträva efter att verkligen behaga brudgummen Kristus”.²⁷ Hur underbart är det inte, säger

23. Den klassiska studien av detta fenomen är Malone 1950.

24. Makarios, Samling II, xlvii.17.

25. Makarios, Samling II, v.6.

26. Makarios, Samling II, xxix.5.

27. Makarios, Samling II, xv.2.

Makarios, ”när en andlig person ger sig själv fullständigt till Herren och enbart håller sig tätt intill honom”. ”Självar som har gett sig själva helt åt Herren” liksom ”brudar till brudgummen” ”har sina tankar där, sina böner riktade ditåt, går där och är bundna där genom längtan efter Guds kärlek”.²⁸

Fullständigt fästa vid Kristi kors, märker de dagligen hos sig själv att de andligen är på väg mot sin andlige brudgum.²⁹

Själen är

Sårad med kärlek till den himmelske Anden, med en brinnande längtan efter den himmelske brudgummen genom nåden som han alltid äger inom sig själv.³⁰

På så sätt grundas denna askesens och kampens kultur på kärlek. Även om inte alla läsningar följer skriftordens ursprungliga intentioner, så kläds kulturen i en biblisk dräkt så att man kan hävda att det faktiskt är bibelläsningen som skapar den. Men detta är knappast uttryckligt. ”Makarios” själv tillhandahåller inga bibelhänvisningar, och markerar sällan anspelningar eller citat – även om det händer att han fogar in ”som det står skrivet” eller ”aposteln säger”.³¹ Det är inte alltid så mycket fråga om bibelutläggningar, som att väva nya texter, och därmed en kultur, med Bibeln som tråd.

28. Makarios, Samling II, iv.7.

29. Makarios, Samling II, x.1.

30. Makarios, Samling II, x.4.

31. För att kunna identifiera de bibeltexter som används har jag haft stor hjälp av kritiska utgåvor och Maloneys översättning.

John Wesleys skrifter³²

Wesleys bibelanvändning har studerats av Scott Jones och beskrivits i hans *John Wesley's Conception and Use of Scripture*.³³ Scott påpekar där att även den som bara ögnar igenom Wesleys predikningar inte kan undvika att slås av de ymnigt förekommande bibelhänvisningarna, en egenhet som blir ännu mer uppenbar i 200-årsjubileumsutgåvan av hans verk. Jones identifierar tre olika sätt på vilka bibliskt material förekommer i Wesleys tryckta arbeten:

- 1 Bibelhänvisningarna är enbart ibland uttryckliga. Wesley använder då och då referenser, men som regel bara när han försöker leda en tankegång i bevis. Vanligare är att han inleder ett bibelcitat med ”Så går den heliga skrift i uppfyllelse”, ”vår Herre säger” eller ”Petrus säger”.
- 2 Wesley markerar ibland bibelcitat – i originalutgåvorna i kursiv skrift, i senare utgåvor inom citationstecken. Men även ickebibliska citat märks ut på detta sätt.
- 3 För det mesta använder Wesley helt enkelt ett bibliskt språk och kombinerar meningar från olika delar av Bibeln till nya stycken. Jones menar att orsaken till detta står att finna i ”Wesleys personliga förtrogenhet med

32. Jag hänvisar i det följande till följande utgåvor med urval av texter från Wesley: John Wesley, *Sermons on Several Occasions* (1944 års utgåva. Den består av 44 predikningar), hädanefter citerad som Wesley 1944; Albert C. Outler (red.): *John Wesley*; Frank Whaling (red.): *John and Charles Wesley: Selected Prayers, Hymns, Journal Notes, Sermons, Letters and Treatises*; Percy Livingstone Parker (red.): *The Journal of John Wesley*.

33. Jones 1995; i det följande har jag tagit stort intryck av s 130–136.

Bibeln”. Han talar som Bibeln talar, och följer därigenom sin egen regel att ”tala som Guds profeter”. Här är ett exempel (med citaten markerade) – avslutningen av predikan *Om kristen fullkomning*, som använder 2 Kor 7:1, Heb 4:1,10, Fil 3:13-14, Rom 8:21:

”Mina kära barn, detta är de löften vi har”, både i lagen och från profeterna, och när det profetiska ordet nu har bekräftats för oss i evangeliet genom vår välsignade Herre och hans apostlar, ”låt oss därför rena oss från allt som befäcker kropp och ande och i gudsfruktan nå fram till helighet”. ”Låt oss alltså se till att ingen av er tror sig vara för sent ute, medan löftet att få komma in i hans vila” (där den som har gått in för ”vila ut från sitt verk”) ”ännu står kvar”. ”Låt oss glömma det som ligger bakom oss och sträcka oss mot det som ligger framför oss och löpa mot målet för att vinna det pris där uppe som Gud har kallat oss till genom Kristus Jesus”, åkallande honom dag och natt till dess också vi ”befrias ur vårt slaveri under förgängelsen och når den frihet som Guds barn får när de förhärligas”.

Precis som Makarios skapar Wesley alltså kollage av bibelord och texter som drar människor in i en bibliskt formad världsåskådning.

Scott Jones skiljer sedan mellan de olika funktioner bibelord har i Wesleys författarskap. I början av varje predikan återfinns alltid en bibeltext. Predikningarna präglas av ambitionen att lyfta fram olika aspekter av den inledande texten, som är ”det givna föremålet som ska förklaras eller förstås”. Andra bibeltexter kan sedan användas för att

förklara texten i fråga, och blir därigenom ”ett verktyg för att förklara något annat”. Bibeln tjänar ibland som ”ett slags auktoritativ ordbok”: begrepp definieras genom hänvisning till hur de används i Bibeln. Bibeln används också som ”ett förråd ur vilket berättelser, personer och händelser hämtas för att användas som illustrationer”. Slutligen finns en genomgående form av bibel användning som Jones kallar den ”semantiska”: Wesley skulle ha kunnat använda andra ord, men drar fördel av den auktoritet som förknippas med Bibeln genom att använda sig av ett bibliskt uttrycksätt. Enligt Jones är detta ”med god marginal den vanligast förekommande av de funktioner som Bibeln har i Wesleys förkunnelse och litterära produktion”. Han beskriver det som ”ett slags helgat språk för dem som befinner sig i helgelseprocessen”. Hans slutsats är att Wesley levde i Bibeln, och att hans sätt att bruka Bibeln visar på hans uppfattning att Bibeln skulle vara ”källan till och normen för kristen undervisning och livsföring”.

Låt oss nu betrakta hur den kultur som återfinns i Wesleys verk präglas av Bibeln. Liksom vi gjorde med ”Markarios”, ska vi här arbeta med ett materialurval, nämligen inledningen av en predikan med rubriken ”Biblisk kristendom” som Wesley höll i St Mary’s kyrka i Oxford den 24 augusti 1744.³⁴ Predikotexten är Apostlagärningarna 4:31, ”och alla fylldes av den heliga anden”. Wesley hänvisar tillbaka till Apostlagärningarna 2, där samma uttryck används i skildringen av pingsten. I kapitel 4, påpekar han, talas det varken om att Anden blir synlig eller om Andens särskilda gåvor som helande, kraft att göra under, tala profetiskt eller tala i tungor. Han säger att dessa gåvor endast

34. Wesley 1744, predikan IV.

gavs till ett fåtal människor, sannolikt bara kyrkans lärare, och fortsätter:

Det var därför i ett större syfte än detta som de alla fylldes av den heliga anden. Det var för att de skulle få ... Kristi sinnelag, Andens heliga frukter, för vilka gäller att den som inte har, från honom ska tas också det han har; att fylla dem med ”kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet” (Gal 5:22-24); för att utrusta dem med tro (kanske skulle det kunna tolkas som trofasthet), med ödmjukhet och självbehärskning; för att göra det möjligt för dem att korsfästa köttet med dess sinnestyrrelser och begär, dess lidelser och åtrå; och att som en följd av denna inre förändring kunna leva i all yttre rättfärdighet; att ”vandrasom Kristus vandrade” och ”arbeta i tron, hålla ut i hoppet och uppoffra sig i kärleken” (1 Thess 1:3).

Vi bör alltså inte, säger Wesley, gräva ner oss i de nyfikna men onödiga funderingarna om Andens särskilda gåvor. Istället bör vi rikta vår uppmärksamhet mot Andens vanliga gåvor – kristendomen, inte som ett system av trossatser utan som den berör människor hjärtan och liv.

Wesley undersöker en kristendom som den kommer till uttryck i individers liv. Han tänker sig en person som svarar på Petrus uppmaning till omvändelse och tro, som den definieras i Heb 11:1. Omedelbart fick den omvända ta emot ”en ande som gör att han kan ropa: ’Abba! Fader!’” (Rom 8:15), han kunde säga ”Jesus är herre”, fylld av den helige anden (1 Kor 12:3); ”Anden själv vittnar tillsammans med hans ande om att han är Guds barn” (Rom 8:16). Nu kunde han säga: ”Jag lever, fast inte längre jag själv, det

är Kristus som lever i mig” – hela Galaterbrevet 2:20 tas om igen – och ”så långt jag ännu lever här i världen lever jag i tron på Guds son, som har älskat mig och offrat sig för mig”. Bilden av denna kristna person byggs sedan upp under ytterligare nio stycken, där Wesley använder flera av sina favorittexter. Dessa är ofta samma som förekommer hos ”Makarios”, till exempel den om anden som ger söners rätt och som gör att vi kan säga ”Abba! Fader!” Det finns också många andra återklanger av Makarios. För denna tro är ”en gudomlig *elenchos* (övertygelse) om Guds faders kärlek, genom hans sons kärlek; den som var en syndare tas nu emot i den Älskade”. För Wesley betyder detta att vara rättfärdig genom tron och leva i fred med Gud, en fred som övergår allt förstånd, och som bevarar den kristne som han skildrar från tvivel och rädsla – rädsla för andra människor, för mörkrets makter, för döden. Så ”hans själ ... prisar Herrens storhet, hans ande jublar över Gud, hans frälsare”, likaväl som ”detta vittne om Guds Ande med hans ande”, ”i hoppet om Guds härlighet, i Guds underbara avbild och den fullständiga förnyelsen av hans själ i rättfärdighet och sann helighet”. ”Guds kärlek har ingjutits i hans hjärta” och ”eftersom han är en son har Gud sänt sin sons ande in i hans hjärta, och den ropar: ’Abba! Fader!’” Från Rom 5:5 och Gal 4:6 går Wesley vidare till 1 Joh 5:10 och 3:1 och utvecklar temat sonens kärlek. ”Så var Gud hans ögons längtan och hans hjärtas glädje.” Och denna kärlek till Gud innebär självklart också kärlek till medmänniskan: till 1 Joh 4:11 fogas Ps 145:9 för att visa att eftersom Guds nåd omfattar alla, måste också kärleken vara universell.

Denna nytestamentliga kristne hade vidare ett ödmjukt hjärta, för kärleken är inte uppblåst (1 Kor 13:4). Han hade korsfäst för världen och räddats från lidelser och

högmod. Han visste att han inte kunde göra något utan Kristus. Men att avstå från att göra det onda var inte tillräckligt: ”Hans själ törstade efter att göra det goda.” Han gav därför mat åt de hungrande, klädde de nakna och så vidare (Matt 25:40). Jag pressar ihop och förkortar, men det ger förhoppningsvis i alla fall en känsla av Wesleys bibliska kristendom när han så återvänder till texten i Apostlagärningarna 4. Återstoden av predikan ägnar Wesley åt att spåra den bibliska kristendomens utbredning, föreställa sig vad det skulle innebära om den täckte hela världen och uppmana åhörarna/läsarna att reflektera över var man kan finna sådan kristendom i sin egen tid och på sin egen ort. Alltför ofta finner man tistlar bland vetet. Wesleys retorik växer när han fortsätter att med Bibeln som referensram utmana sina samtida genom att peka på det stora avståndet mellan biblisk kristendom och verkligheten framför dem.

Jag har antytt att det finns paralleller till ”Makarios”. 1753 skrev Wesley *A Plain Account of Genuine Christianity* i vilken han gjorde en uppställning över de ”gamla fäder” som han vördade: han ”högtaktade dem med kärlek” eftersom ”de beskriver sann, äkta kristendom”. Makarios var uppställningens höjdpunkt.³⁵ Tidigt bestämde sig Wesley för att en säker nyckel till bibeltolkning var konsensus bland kyrkofäderna. I sin dagbok beskriver han hur han på väg över Atlanten för att bedriva mission i Georgia dagligen kontrollerade sin bibelläsning mot fädernas. I en dagboksanteckning från hans tid i Nordamerika, gjord den 30 juli 1736, återger han en båtfärd först under gynnsam vind och sedan under regn då han läst Makarios och sjöng. ”Han blev inte så lite rädd när masten föll ... men han läs-

35. Whaling 1981, s 123–133; Outler 1964, s 195.

te åter Makarios och sjöng.” Flera år senare publicerade han för sina efterföljare flerbandskompendiet *A Christian Library* (Bristol 1749–55), i vars första band han tog med utdrag ur Makarios *Homilier*. Av förordet framgår att Wesley trodde att dessa homilier verkligen hade skrivits av den store Makarios av Egypten,³⁶ och han har själv skrivit en skildring av det förebildliga helgonets liv. Makarios ”kämpade för att i sig själv och andra odla ... det verkliga gudslivet i hjärta och själ”. Wesley använder sig av uttryck som indikerar att det finns en överensstämmelse mellan hans eget och Makarios sätt att tänka, och beskriver vidare hur Makarios ”tände sina åhörare, ansträngde sig för att väcka i dem ... en uppriktig längtan ... efter att återställa den gudomliga avbild till vilken vi skapades ... att upptäcka den ... i alla det heliga livets och samtalets äkta frukter, i en sådan segerrik tro som övervinner världen och, genom kärleken, alltid uppfyller hela Guds lag.”

På detta vis delar Wesley och ”Makarios” en strävan mot fulländning som målet för det kristna livet. De fäster lika stor vikt vid Guds kärlek. Men för båda är fulländning samtidigt grundad i kampens verklighet. Mött av ständiga missförstånd fick Wesley gång på gång förklara vad som avsågs och inte avsågs med kristen fulländning, och liksom ”Makarios” före honom underströk han att man aldrig kan vara säker på att ha uppnått den i detta livet. Wesley menar att om Anden har renat hjärtat kan onda tankar inte välla fram mer, och på detta sätt är de frälsta fria från frestelse:

36. Därför har jag i det som handlar om Wesleys användande av ”Makarios” avstått från att använda citationstecken. Däremot använder jag dem på andra ställen för att indikera att den som avses är Pseudo-Makarios.

För även om otaliga frestelser svävar omkring dem, besväras de inte av dem. Deras själ är alltid lugn och stilla, deras hjärta är ståndaktigt och orörligt.³⁷

Men samtidigt förutsätter denna immunitet att frestelser är den miljö i vilken den fullkomnade måste leva. Ingen blir någonsin helt fri från frestelser. Friden som följer med vetenskapen om Guds frälsning kan vara i dagar, veckor, månader, och så väcks tron att krig hör till det förgångna. Men sedan

angrips de av några av deras gamla fiender, deras bröstsynder eller den synd som hade lättast för att ansätta dem förut (kanske vrede eller begär). De gör sådana utfall mot dem att de kan falla.³⁸

Fulländning definieras som ”fullkomlig kärlek” (*perfect love*). Det rör sig med andra ord om något dynamiskt, inte om ett tillstånd som har uppnåtts. Det är inte heller något absolut, utan något som förblir omöjligt att bevisa. ”Den som är fulländad i kärlek kan växa i nåden mycket snabbare än han gjorde förut.”³⁹ Fulländning är med andra inte något man kan skryta med, inte heller utesluter det möjligheten att man någon gång i framtiden faller. Kampen fortsätter, även om det är möjligt att göra framsteg genom uthållighet. Biblisk helighet, fullkomlig helgelse och fullkomlig kärlek är olika sätt att uttrycka Wesleys övertygelse att Bibelns löften inte bara uppfylls i himlen utan också för-

37. Whaling 1981, s 311.

38. Whaling 1981, s 312.

39. Whaling 1981, s 374.

verkligas genom förändrade liv här på jorden. Men ändå finns det kvar något av samma eskatologiska spänning som hos ”Makarios”.

I en predikan med rubriken *The Scripture Way of Salvation*⁴⁰ beskriver Wesley de omvändas upplevelse av att två principer strider mot varandra i deras inre: köttet strider mot Anden, naturen mot nåden. Sådana människor kan fortfarande ha kraften att tro på Kristus och älska Gud, men samtidigt känna inom sig hur något av högmod eller självrådighet, vrede eller otro, rör sig i deras hjärtan. Han erkänner att de kan falla, men Herren är deras hjälp. Kommen så långt hänvisar han uttryckligen till Makarios och citerar ett ställe med innebörden att de oerfarna kan föreställa sig att de inte längre har någon synd, medan de erfarna vet att även de som har Guds nåd kan angripas igen.

Därför måste kroppens gärningar, vår ”onda natur”, hållas tillbaka. Ju mer vi dör från synden, desto mer levande för Gud blir vi. Vi går från nåd till nåd.⁴¹

Frestelse och kamp är inte oförenliga med kristen fullkomning, men att uppnå fullkomlig kärlek innebär seger genom Andens kraft.

Vi har alltså Guds Andes första frukter, men skördens tid är inte ännu. Kristna löper risk att angripas just där deras styrka är som störst: genom koncentrationen på sin skuld och syndfullhet snarare än på evangeliets hopp, genom att låta sin förtröstan på Gud avta. Detta är kanske Wesleys version av *akedia*, den leda och känsla av hopplöshet som

40. Outler 1964, s 272–282.

41. Outler, s. 275.

frestade människor att överge det asketiska livet och som var mycket fruktad bland fornkyrkans eremiter och munkar. Det finns en djupgående överensstämmelse i synen på den inre kampen hos Wesley och ”Makarios”, men Wesley demokratiserar den andlighet som han fann hos dem som han uppfattade som de tidiga bibeltolkarna, nämligen kyrkofäderna fram till 300-talet. Att mycket hos kyrkofäderna kommer från den monastiska rörelsen hindrar honom inte från att framställa det som en sann kristendom som alla troende borde sträva efter. Samma sak gäller kallelsen till självförnekelse. I en av sina publicerade predikningar⁴² tar Wesley Luk 9:23 till utgångspunkt: ”Om någon vill gå i mina spår måste han förneka sig själv och varje dag ta sitt kors och följa mig.” Wesley säger att man ofta har tänkt sig att detta huvudsakligen, om inte uteslutande, gäller apostlarna. Men detta, menar han, är ett ”farligt misstag” – för kallelsen är ”av den mest allomfattande natur”. För att följa Jesus måste man vandra korsets väg. Han försöker visa vad detta innebär och samtidigt bevisa att brister i efterföljelse underminerar ett verkligt lärjungaskap. Den ”gamla människan” är fången i synden. Om vi ska göra Guds vilja kan vi alltså inte ”göra vår egen vilja i någonting”. Den ”syndsjuka själen” måste helas. Att ta korset på sig är att frivilligt underkasta sig den smärta som denna process medför, då ”Herren ... sitter på själen som en smältarens eld för att bränna dess slagg”. Endast genom kamp kan man nå den fullkomlighet som är det kristna livets målet. Att överlämna sig själv för att bli ledd av Kristus och Anden är vägen till detta mål. ”Din vilja, inte min, o Herre.”

Det finns alltså djupgående likheter mellan ”Makarios”

42. Wesley 1944, nr XLII, ”Self-Denial”.

och Wesley. Samtidigt var de barn av sin respektive tid. Den asketiska rörelsen axlade martyrernas mantel, och den evangelikala rörelsen övertog reformationens centrala frågor. Den ”kultur” som Wesley formade med hjälp av Bibeln, var djupt påverkad av två kontroversiella temata: tro och gärningar samt rättfärdiggörelse och helgelse. Båda kan studeras i Wesleys egen andliga resa.

I Oxford samlade John och Charles Wesley omkring sig en grupp som kallades ”den heliga klubben”, och som fick smeknamnet metodister. Under inflytande inte bara från ”Makarios” utan också Thomas a Kempis och William Law förstod John att

Hela mitt liv (inte bara *delar* av det) måste offras antingen åt Gud eller åt mig själv ... och även om jag gav *hela mitt liv* åt Gud ... skulle det inte göra mig något gott om jag inte gav honom mitt *hjärta*, ja *hela mitt hjärta* [kursiveringar i originalet].⁴³

”Sökandet efter fullkomning” uppfattade han dock på det här stadiet som ”ett hängivet grovgöra”.⁴⁴ Men när han sedan såg tillbaka på sitt liv i sin dagbok beskriver han hur han hur strävade efter inre helighet, försökte hålla hela lagen och trodde att han hade nått frälsningen.⁴⁵ Men ”i verkligheten” var hans goda gärningar hans egna, och vad han egentligen sökte nå var ”min egen rättfärdighet”. Senare, präglad av sina kontakter med herrnhutarna, insåg han att ”det enda som behövs” är att få ”en levande tro”.

43. Outler 1964, s 7. Citat ur en av Wesleys olika skildringar av sitt personliga ställningstagande 1725.

44. Outlers uttryck i hans introduktion, Outler 1964, s 10.

45. Outler 1964, s 61–65.

Klockan fem på morgonen 24 maj 1738 öppnade han sitt grekiska Nya testamente vid orden: ”Han har gett oss sina stora och dyrbara löften, för att ni tack vare dem skall bli delaktiga av gudomlig natur” (2 Pet 1:4). På kvällen gick han

Motvilligt till ett sällskap på Aldersgae Street, där en man läste Luthers förord till Romarbrevet. Vid kvart i nio, när han beskrev den förändring som Gud verkar i hjärtat genom tron på Kristus, kände jag en märklig värme i mitt hjärta. Jag kände att jag litade på Kristus, och endast Kristus, för min frälsning. Och jag kände visshet om att han hade utplånat mina synder, till och med mina, och räddat mig från syndens och dödens lag.⁴⁶

Så tog han till sitt hjärta reformationens lära om rättfärdighet genom tro och inte gärningar. Det dröjde dock inte länge förrän han bröt med de tyska pietisternas kvietism. Framsteg i riktning mot helighet krävde också gärningar – att rikta in sig i linje med Guds vilja.

Vi talar om den tro som ... skapar alla goda gärningar och all helighet ... genom att kalla alla till denna levande väg, genom vilken ”lagens krav på rättfärdighet kan uppfyllas hos oss”.⁴⁷

Kärleken är nämligen lagens uppfyllelse. Wesley höll samman tro och gärningar, och vägrade låta dem skiljas åt.

46. Outler 1964, s 66.

47. Wesley 1944, nr I, ”Salvation by Faith”, III.1.

Hans erfarenhet fick honom dock att erkänna en avgörande skiljelinje – den mellan tjänarens lydnad och sonens, mellan trældomens ande och ”anden som ger oss söners rätt att säga: ’Abba! Fader!’” Anden själv vittnar också med våra själar om att vi är Guds barn. Skiljelinjen gick således mellan gärningar som utfördes av plikt och gärningar som strömmade fram ur ”Guds kärlek ingjuten i våra hjärtan”, mellan trons rättfärdighet och vår egen rättfärdighet.⁴⁸ ”Värmen i hjärtat” bekräftade Bibelns tonvikt på kärlek, och det var Guds kärleks primat som gjorde det möjligt för människan att svara med självutgivande kärlek. Där ”Markarios” talade om brudgum och brud föredrog Wesley i allmänhet att tala om fader och son, men den centrala insikten hos dem båda är att kärleken är nyckeln.⁴⁹

Detta perspektiv på tro och gärningar präglade sedan Wesleys syn på både rättfärdiggörelse och helgelse.⁵⁰ Rättfärdiggörelse, understryker han, ”är inte att bli rättvis och rättfärdig. Detta är helgelse.” Helgelsen är visserligen ”rättfärdiggörelsens omedelbara frukt”, men dock en särskild Guds gåva och av ett helt annat slag än rättfärdiggörelsen. Han beskriver rättfärdiggörelse som ”det som Gud gör för oss genom sin son” – nämligen ”offret för synden som den andre Adam gör som företrädare för oss alla”. Därigenom ”är Gud så försonad med världen, att han sluter ett nytt

48. Antytt i korta drag i Wesley 1944, nr. I, ”Salvation by Faith”, II.4, 7. Mer utförligt i t.ex. II ”The Almost Christian”, IV ”Scriptural Christianity”, V ”Justification by Faith”, VI ”The Righteousness of Faith”, VIII ”The First-Fruits of the Spirit”, IX ”The Spirit of Bondage and of Adoption”, X ”The Witness of the Spirit”, XIV ”The Marks of New Birth”.

49. Båda använder sig faktiskt av bådadera och citerar Paulus texter till stöd för sitt bildspråk.

50. Wesley 1944, nr V.

förbund med den”. Helgelse, däremot, är ”vad han verkar i oss genom sin Ande”:

Bibelns enkla begrepp om rättfärdiggörelse är tillgift, syndernas förlåtelse ... från denna stund är vi ”godtagna genom den Älskade”, ”försonade med Gud genom hans blod”. Han älskar och välsignar och vakar över oss som om vi aldrig någonsin hade syndat.

Rättfärdiggörelse handlar om ”ge sig av, att ’löpa det lopp som ligger framför dem’”. Men genom att vara ”i Kristus”, ”inypade i honom som grenar på vinträdet”, finner de som tror på hans namn ”inte sin egen rättfärdighet, utan den rättfärdighet som är Guds genom tron”.⁵¹ De ”vandrar i anden” efter att ha ”korsfäst kött med dess lidelser och begär”.

Helgelse är med andra ord den process genom vilken Anden som bor i dem verkar till helighet och fullkomnande, ”både i deras hjärtan och i deras liv”. När de vandrar i Anden

Älskar de Gud och sin nästa med en kärlek som är ”som en vattenkälla som flödar fram till evigt liv”. Och genom Honom blir de ledda till all andlig längtan, till ett gudomligt och himmelskt sinnelag, tills varje tanke som stiger upp i deras hjärta är helighet inför Gud.⁵²

Fyllda med tro och helig Ande äger de i sina hjärtan, och visar genom alla sina ord och handlingar, Guds

51. Wesley 1944, nr VIII ”The First-Fruits of the Spirit”.

52. Wesley 1944, nr VIII ”The First-Fruits of the Spirit”, I.4.

Andes verkliga frukter, som är ”kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet, trofasthet, ödmjukhet och självbehärskning” och allt annat som är värt att älska eller prisa.⁵³

Den som är fullkomnad i härlighet visar dessutom kärlek mot alla:

Han är full ... av allomfattande kärlek. Den är inte inskränkt till någon viss fraktion eller gruppering, inte begränsad till dem som delar hans åsikter eller yttre form av tillbedjan, eller dem som tillhör hans familj eller dem som bor i hans omgivning. Inte heller älskar han enbart dem som älskar honom, eller som är vänligt inställda till honom genom nära förbindelser. Denna kärlek liknar hans kärlek vars nåd är över alla hans gärningar. Den svävar högt över alla torftiga gränser, omfamnar grannar och främlingar, fiender och vänner; ja, inte enbart de goda och milda utan också de framfusiga, de onda och de otacksamma. För han älskar varje själ som Gud har skapat ...⁵⁴

Gång efter annan talar Wesley om den förvandling som följer när Guds kärlek har ingjutits i människans hjärta. Kristendomen är till sitt väsen en social religion, och sanna kristna ska vara jordens salt och världens ljus.⁵⁵ Liksom ”Makarios” har Wesley en vision av ett mänskligt samhälle som har förvandlats genom Guds kärlek. För ”*kärlek*

53. Wesley 1944, nr VIII ”The First-Fruits of the Spirit”, I.6.

54. Wesley 1761, I.5.

55. Wesley 1944, nr XIX, ”Upon our Lord’s Sermon on the Mount”.

till medmänniskor är något totalt och väsentligt annat än egenkärlek”.⁵⁶

—

Olika tider, olika frågor, olika kulturer – men samtidigt är det anmärkningsvärt stora likheter mellan ”Makarios” och Wesleys sätt att läsa Bibeln, en läsning som i sig själv var kulturformande och hade ett dramatiskt och kraftfullt inflytande under de århundraden som följde. Biblisk helighet var en fråga om hjärtat, men hade konkreta och praktiska följder för samhällsliv och etik. Dessa följder verkade dels i senantikens asketiska kultur, dels som en evangelikal rörelseenergi i 1700-talets formaliserade religion. Det som började som en kallelse för eliten breddades till ett befriande evangelium för vanliga arbetare under 1700-talets industriella revolution. Utgångspunkten var en kulturformande läsning av Bibeln.

56. Wesley 1761, I.6.

Litteratur

- Andrén, Olof och Makarios, *Makarios andliga homilier: urval*. Artos, Skellefteå, 2001.
- Golitzin, Alexander, "A Testimony to Christianity as Transformation: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality" i S T Kimbrough Jr (red.), *Orthodox and Wesleyan Spirituality*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2002.
- Jones, Scott J, *John Wesley's Conception and Use of Scripture*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Malone, E. E., *The Monk and the Martyr: The Monk as Successor to the Martyr*. Washington: Catholic University of America, 1950.
- Maloney, George A. och Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies; and, The Great Letter*. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1992.
- Outler, Albert C. (red.), *John Wesley*. New York: Oxford Univ. Press, 1964.
- Parker, Percy Livingstone (red.), *The Journal of John Wesley*. Chicago: Moody Press, 1989.
- Stewart, Columba, "Review of Marcus Plested, The Macarian Legacy: The place of Macarius-Symeon in the eastern Christian tradition" i *The Journal of Ecclesiastical History* 3:59, 2008.
- Young, Frances, "Inner Struggle: Some Parallels between the Spirituality of John Wesley and the Greek Fathers" i

- S T Kimbrough Jr (red.), *Orthodox and Wesleyan Spirituality*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2002.
- Young, Frances och Andrew Teal, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*. London: SCM Press, 2012 (andra utgåvan).
- Wesley, John, *Sermons on Several Occasions*. London: Epworth Press, 1944.
- Wesley, John, *A Plain Account of Genuine Christianity*. 1761
- Whaling, Frank (red.), *John and Charles Wesley: Selected Prayers, Hymns, Journal Notes, Sermons, Letters and Treatises*. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1981.
- Wilken, Robert Louis, *The First Thousand Years: A Global History of Christianity*. New Haven & London: Yale University Press, 2012.

Läsarkultur

Om läsarnas håg för läsning

Hågen för läsning av andeliga skrifter är gammal inom Sverige” hette det i sammandraget av landshövdingeberättelserna för åren 1856–60. Hövdingarna hade alltså uppmärksammat den livliga trafiken av kolportörer i landet men ville inte oroa överheten. Det nya var egentligen bara en annan distributionsform av de gamla välkända andeliga skrifterna, det påminde de om med all rätt. Att detta då också förde med sig en förnyelse av själva repertoaren genom att kristna förlagsrörelser och ”traktatsällskap” uppstod, framkom vid 1860-talets ingång ännu inte så tydligt, men de vitt spridda *Missionstidning* och *Pietisten* bör-

jade utkomma regelbundet redan på 1830- och 40-talen. De hör till det som gjorde folkväckelsen till en betydande delkultur i Sverige. För en delkultur var det, även om man använder det äldre snäva kulturbegrepp där litteraturhistorien har sina rötter. Men det har ofta gått forskarna förbi, förskansade som man varit i vår tids mest ansedda litterära genrer.¹

Några, som Stina Hansson och Valborg Lindgärde, har ändå hittat tillbaka till sexton- och sjuttonhundratalets ”andelige” skriftställerier bland de mer besuttna i den adliga och borgerliga kulturen.² Att återse gamla publikationer och möta dem med moderna frågeställningar och nya vetenskapliga teorier ger intressanta resultat. Själv har jag som litteraturhistoriker och massmedieforskare fångats av den folkväckelse som mynnade ut i 1900-talets frikyrklighet. Både hur den speglas i tillkomsten av det moderna folkhemmets Sverige, och hur den, som folkrörelse, bidrog till den historiska process som ledde till skapandet av detta moderna Sverige. Tänk bara på den starka signal som utgick från de tusentals missionsföreningarna som bildades i kolportörerna spår: ett ”kallt” frihetskrig mot föråldrade förordningar. Den mest kända förbudslagen, Konventikelplakatet av år 1726, upphävdes äntligen 1858. Därefter fick missionshus byggas och möten utlysas utan repressalier. Kolportörer fick predika Guds ord offentligt. Omsider kunde det maktmonopol som Svenska kyrkan värnade om i det längsta – rätten att förvalta sakramenten – brytas. Detta frihetsgenombrott på det andliga området visade vägen till folkrörelsernas Sverige. Läsarna fick ordet – efter

1. Generellt hänvisas i denna artikel till Hallingberg 2010.

2. Se Hansson 1991 och Lindgärde 1996.

dem kom nykterhetsfolket och arbetarna. Alla kunde de nu predika, agitera och samla folk kring sina tribuner eller estrader. Det blev ett liv! Läsarrörelserna i distraktionernas tid är efter 150 års övningar på det offentliga livets många arenor en erinran om ett närmast öronbedövande väsen.³

I allt detta uppstår nu något annat och kanske på sikt lika märkligt. Vi vet inte vart det leder, de i stort sett tysta – akustiskt sett! – sociala medierna.

Jag har länge använt en tredelad epokbildning baserad på mediernas och folkrörelsernas utveckling för de senaste 150 årens historia. Det bottenar i övertygelsen om att just där ligger en väsentlig del av det moderna samhällets kulturkrafter:

- 1 Folkrörelserna och det tryckta ordet, 1850–1960.
”Gutenberg-galaxen.”
Tryckfrihetens triumfer!
- 2 Etermediernas tid, 1930–2000.
Antenner och mottagare.
Transistorns triumfer!
- 3 De sociala mediernas tid, 1980–
*Datorns triumfer!*⁴

Det råder knappast något tvivel om att många fortfarande känner sig mest hemma med det tryckta ordet, och sekundärt det talade – det som började ”radieras” (medvetet anakronistisk term!) redan med *Pietisten* kring 1850. Läsarna var ju rent bokstavligen ordkonsument, och vittnesbördet lät sig spridas över världen som primärt en sådd

3. Hallingberg 2010, s 331–356.

4. Hallingberg 2000, s 13–25, 46ff.

av ord: en litteraturmission. Det är i Gutenberggalaxens tecken som den svenska världsmissionen föds, kulminerar och nästan dör. Missionsförbundet, Pingströrelsen och de andra frikyrkorna tillsammans maxar sin medlemskader på 1950- och 60-talen, just då de äntligen erkänns i 1951 års religionsfrihetslag.

Etermediernas tid kom som en överraskning för alla: radion en uppfinning, till vad annat än en bättre variant av telegrafnyckeln och mottagarremsan? Först kring 1930 står det klart att här kan kultur skapas, en helt ny kulturform med radiokyrkan, radioteatern, radioreportaget, radiointervjun, radiovädret, radionyhetera, barnradion och framför allt radiomusiken som föder först underhållningsmusiken och sen hela popsektorn! Television är radio med bild, eller, om man så vill, bild med radions förmåga att vidga sin teknik. Det blev i Sverige, som Europa i stort, först en statskontrollerad radio. Det förde med sig speciella problem för väckelserörelsernas folk. Det väsentliga med principen radio är publikbegreppet. Miljonpubliken, dittills aldrig skådad i världshistorien! Samtidigheten. Ögonblicket. ”*No sense of place.*” Kyrkan anade tidigt utmaningen. Det ledde på 1960-talet till sektionsarbete i Kyrkornas Världsråd och en encyklika i Rom. I USA och senare överallt i världen: pengar, pengar, pengar. Det stora varuhuset – där kyrkan nästan alltid är dömd att förlora.⁵

De sociala mediernas epok – här står vi och kan inte annat. *Quo vadis?* Av denna framtid och samtid får andra bidra till denna bok teckna konturerna.⁶

5. Hallingberg 2000, s 363–384. Se även Hellström 1979 samt Larsson 1988.

6. Se Halldorf, Holmström och Karlsten i denna bok.

Jag vänder tillbaka till mitt egentliga ämne: Vad läste läsarna innan de lät sig distraheras? I Gutenberg-galaxens tid, alltså, kanske ändå inte så passé som det kan verka när vi sitter där med våra läsplattor och inte behöver forcera snön i tofflor för att komma ner till brevlådan (– men ingen vill ärva mitt stora bibliotek!).

Vad läsarna läste

Bibeln stod i centrum hos läsarna. Pär Lagerkvist har på flera ställen prisat förmånen av att ha fått växa upp i ett läsarhem, där skönlitteraturen hade dåligt rykte men bibel-läsandet var desto vanligare:

Jag kan för min del inte se något komiskt i denna skräck [för romanläsning]. Tvärtom tycks den mig vara något mycket allvarligt och något av djupt intresse. Dessa människor hade faktiskt inget behov av litteratur [...] Och så rik som deras tillvaro var genom den djupa religiositeten och genom den starka förbundenheten med, upptagenheten av verkligt liv kunde de inte behöva något därutöver.⁷

Till detta kommer en annan viktig aspekt, understruken av idéhistorikern Ronny Ambjörnsson: Väckelserörelsernas

7. Citerat i Schöier 1987, s 64. På nyåret 2002 öppnades på Kungl. Biblioteket en utställning om ”den unge Pär Lagerkvist”. Den introducerades i katalogen och på affischen, vill jag minnas, med dessa ord: ”PL föddes i Växsjö 1891. Miljön var helt illitterat, de enda böckerna i hemmet var Bibeln, postillan och psalmboken.” Det är en besynnerligt snäv litteratursyn vårt nationalbibliotek här ger uttryck för. Se vidare Hallingberg 2010, s 332f.

läsare grundlade ett nytt läsbeteende, annorlunda än den utantilläsning av katekes och psalmbok som praktiserades inom statskyrkan, i folkskolan och vid konfirmationsundervisningen. Läsarna ägnade sig mer åt tolkning av och samtal kring bibeltexterna. De använde sitt förnuft och ville komma allt djupare in i Bibelns värld. De studerade när de läste.⁸

Kolportörerna spred främst Guds eget ord, Bibeln i folkupplagor som var överkomliga i pris för de flesta. Detta ordnades av bibel- och traktatsällskapen först de utländska sedan de svenska. Det trycktes upp stora upplagor av Bibeln och psalmboken, men det mest populära var under lång tid floden av traktater som gick ut i miljoner, främst från Ev. Fosterlandsstiftelsens bokförlag.

Kolportörens vikt och betydelse vilade på trycksfrihetsförordningen, den första redan 1766, den senare och för hela 1800-talsläseriet mest betydande 1812 års, med grundlagsstatus. Den är nyckeln till hela folkväckelsen. Nu kunde ingen förhindra tryckning och spridning av litteratur. Kolportörerna kom med sina bokväskor (jfr ”portör” – att samla växter i!). De fick inte före 1858 samla folk till möten och hålla predikan, än mindre anordna nattvardsgång, men ingen kunde förhindra att de sa några ord innan de började sälja sina skrifter.

”Det fanns en tid då Arndts *Sanna kristendom* eller *Paradis Lustgård* (ca 1610, sv. övers. 1647) väl icke saknades i något svenskt hem med mera levande religiösa intressen”, skriver Hilding Pleijel. Johann Arndt var den mest inflytelserike gestalten i den lutherska kristenheten sedan reformationen. Den framstod – i motsats till den beryktade

8. Ambjörnsson 2008, s 212f.

katekesen – som en andlig livskälla, släkt med musikens och konstens skapelser och deras förmåga att gestalta det inre livet; hjärtats bön och erfarenheter. Här var det i lika mån religionsuppfattningens djup och språkets skönhet som talade. Arndts bok hade gott rykte genom den betydelse den haft för de fångna karolinerna efter Poltava. De hade läst den högt, de hade gråtit, de hade fått tröst och deras öron, nej hjärtan, hade smekts av ett språk som lenade deras hemlängtings smärta och gav dem hopp. Det är en förunderlig bok, ett slags biblisk parafras i prosalyrik, så olik postillorna och katekesen.⁹

Det är inte alldeles oviktigt att just denna bok kom att höra till 1800-talsväckelsens källsprång. Det var ingen dålig litteratur läsarna umgicks med! Både baptisternas ledare Anders Wiberg och Missionsförbundets Waldenström vittnar om vilken betydelse Arndt haft för dem.

Fjellstedt som följeslagare

Den Bibel som lästes och spreds på 1800-talet var i det väsentliga samma som den första svenska bibelöversättningen, Gustaf Vasas Bibel av år 1541, med vissa språkliga förändringar under tidens gång. I 79 häften kom så 1849–1855 Fjellstedts *Bibel med kommentarer*, oftast bevarad i tre stora band. Peter Fjellstedt skrev en folkbok, en för både präster och predikanter snart oundgänglig handbok. Kommentarererna är inskrivna i texten med särskild stil. De anses av teologerna idag föråldrade, men det gör denna Bibel litteraturhistoriskt viktig. Jag läser den med stor behåll-

9. Pleijel 1970, s 150–162.

ning som ett litterärt verk i sig. Här hör jag, som hos Dante, rösten av en medföljande huvudperson, en 1800-talsläsare med rika andlig erfarenheter. Förmodligen lägger han ut texterna ungefär som man gjorde på den tiden, då det också var vanligt att lekmän predikade eller ”vittnade” om sina möten med de heliga texterna. Fjellstedt framträder som en ständigt förklarande ”pilgrim”, till synes aldrig tvivlande på något, ständigt beredd att försvara även Gamla testamentets Gud och förklara hans många gånger underliga ledarskap. Har man ”hört” Fjellstedt blir han en förtrogen vägledare, en studiekamrat som man ser för sig så som man målar upp en skönlitterär skapelse i sitt inre.

De stora berättelserna

1800-talets folkväckelse skriver sig själv, började berätta sin historia medan den ännu pågick och inte ens kulminerat. Det finns ett underbart exempel i E. J. Ekmans *Den inre missionens historia* (1898–1902), detta heliga kaos i fem band om tillsammans nästan 3000 sidor, så fyllt av liv och tusentals enkla människor i verksamhet för Guds rike över hela landet. Inte alltid helgarderat som historieboken – källor och notapparater saknas – men sant på ett inlevelseplan. Önskvärd läsart kan leda tankarna till P. O. Enquists *Lewis resa* (2001) som dock öppet bekänner sig som en roman, en konstnärlig skapelse, medan Ekman är en måttligt redigerad historik som bygger på ett ovisst antal bidrag från skilda fronter och av pennor som tyvärr inte är redovisade. Men: de var alla med i historien, dessa rapportörer. Man förnimmar fläkten av deras iver i texterna. Den episka bredden ger plats för skilda röster och kvalitéer som när en

tusenröstens kör sätter in vid ett stormöte ute i det fria, alla ivriga att prisa Gud för hans väldiga gärningar. Därför blir det något annat när man – visserligen av förklarliga skäl – som de flesta kyrkohistoriker nöjer sig med N.P.Olléns förkortade och bearbetade upplaga i bara två delar (1921–22). Hänförelsen i originalet går förlorad. Men Ollén har lagt till 25 års historia. Det är prisvärt.¹⁰

Den andra stora berättelsen är förstas den yttre missionen. För de missionsföreningar som bildades överallt under folkväckelsens första tid rådde det inga skarpa gränser mellan inre och yttre mission. När Svenska Missionsförbundet 1918 presenteras i *Nordisk Familjebok* del 27 blir det endast en rad som hänvisar till den stora artikeln ”Mission” i redan tryckta del 18. Där redogörs ingående för Missionsförbundets externa missionsfält, varefter hela den inre missionen avhandlas på drygt tio rader: ”Missionsförbundet stöddes (1912) av 1315 missionsföreningar och fri församlingar med 96450 medlemmar ...” Det kanske är ett olycksfall i arbetet, men eftertryckligare kunde inte den yttre missionens betydelse för det största frikyrkosamfundets existens markeras!¹¹

Det saknas tyvärr en bred, översiktlig svensk missionshistoria att hänvisa till. Mitt perspektiv måste inskränkas till hemlandets och hemförsamlingens. Då kommer litteraturen i förgrunden, först genom missionärsbrev som publicerades i missionstidningarna; för Missionsförbundets del alltifrån 1883. De fick en oerhörd betydelse i opinionsbildningen när det på bara ett par decennier visade sig

10. Hallingberg 2010, s 357–367.

11. I den nya andra delen av mitt arbete om Läsarna med titeln *Ett kulturbygge* kommer också den yttre missionen att få en central plats.

möjligt att skapa intresse för de fjärran länder det gällde. Vid sekelskiftet 1900 fick Missionsförbundet sitt eget förlag, som Ev. Fosterlandsstiftelsen länge haft sitt. Skälen till att ge sig in i den äventyrliga förlagsbranschen var två: det förelåg en ny sångbok, som var mycket lättsåld och drog in pengar, och missionärerna låg på och ville skriva mer än de likväl ofta långa breven, som publicerades i tidningen Missionsförbundet. Det fanns uppenbara litterära begåvningar i deras skara och de hade mycket att berätta i en tidsepok där Sven Hedin och andra etnografer och resenärer före TV-epoken fick stor publik. Men missionslitteraturens värde insågs inte av tongivande kritiker ty ”mission” hade ingen status i kulturens finrum.

Jag har fångslats av den litteratur som kan sammanfattas under genrerubriken Missionsberättelsen. Den svenska litteraturens historia har hittills inte upptäckt den; jag menar att den är folkväckelsens och frikyrkorörelsens främsta bidrag till litteraturhistorien. Intressant är att den nu i början av 2000-talet håller på att förnyas av skönlitterära författare som Kai Henmark, Lennart Hagerfors och Carola Hansson. Den övergripande frågan för denna metalitteratur tycks vara ”Vad driver en människa att offra allt för en högre sak?” När den realistiska arbetar- och samhällsskildringens dominans håller på att plana ut eller förvisas till underhållningslitteraturen (deckarna!) kan det bli större plats för de s.k. existentiella frågorna. Det är inte otroligt att tiden då är inne för nya genrer kring frågor som rimligen måste ha satt sin prägel på internationaliseringen av vårt land. Det har av litteraturhistoriker påpekats att just väckelsefolket tillfört folkrörelse-Sverige ett ferment av känsla för andra folk och länder, och att det kanske började i en tid då söndagsskolan kompletterade hembygds-

kunskapen med en helt annan dimension än den som knöts till Sörgården och Önnemo by.¹²

Gutenberg-galaxen ifrågasatt?

Som ung doktorand fick jag vara med om något alldeles speciellt, som det då syntes: att skriva om den svenska radioteaterns uppkomst och förutsättningar.

Gick detta an inom ett anrikt ämne som litteraturhistoria? Min fördomsfria professor (Staffan Björck) var aningen tveksam men blev snabbt entusiastisk då jag rapporterade om 700 regiexemplar i dåvarande Radiotjänsts teaterarkiv på ”gamla K8”, glömda trots berömda författarnamn och del publiksuccéer av aldrig skådad omfattning. När det spelades teater i det enda Riksprogrammet kunde man vara förvissad om en premiärpublik på någon miljon lyssnare. Nästan inget var bevarat i inspelning. Det första jag fick göra var att slå larm om att här låg ett nytt kulturarv och väntade på ans och vård. (Det ledde så småningom till ett nationalarkiv för ljud och bild.)

Litteraturhistoriker hade alltid sysslat med texter och hade ännu föga hum om den litterära publiken. Det viktiga var Författaren. Nu tillkom sociologiska aspekter och givetvis estetiska: hur får man teater att bli radioteater, helt utan scen och ridå? Jag hade ju lagt märke till att frikyrko-folk sällan eller aldrig gick på teater, och inte ofta på bio som hade en stämpel av synd över sig. Men hemma hos oss var radioteater – och för den delen även operaöverföringar

12. T.ex. Henmark 1975, Henmark 1976, Hagerfors 1983, Hagerfors 2003, Hansson 2005.

– vardag med lite spets och särskild trevnad! Här uppstod nya intressanta problem om värderingar och normer. Man satt ju hemma och slapp en del av det som av ålder skapat kulturklyftan mellan teatern och missionshuset.¹³

Om Gutenberggalaxens totaldominans i 500 år hade en litteraturprofessor i Toronto, Kanada, skrivit en bok som jag senare hittade i USA.¹⁴ Den hade inte gjort så stort väsen av sig och var tämligen okänd i Europa. Marshall McLuhan hette författaren och när hans nästa bok publicerades år 1964 slog det gnistor: *Understanding Media. The Extensions of Man* hade som genomgående tema att nya medier inte bara transmitterar, speglar och förstärker olika ”budskap” utan samtidigt formar budskapet, förlöser nya former – som radioteatern – och därmed skapar kultur. Så hade det också varit på Luthers tid med den då nya boktryckarkonsten som ledde till översättningar till nationalspråken och bibelspridning.¹⁵ Den protestantiska kyrkan, där även de frikyrkliga hade sina rötter, fick god hand med 1500-talets nya medier.

Det är lite roligt att nu efter 50 år kunna påminna om att den frikyrkliga kulturtidskriften *Kristet forum* redan 1960 hade ett dubbelnummer 9/10 om radion och den television vi i Sverige just börjat med. Radion hade redan några decennier bakom sig. Så här löd texten:

13. Hallingberg 1967,

14. McLuhans bok *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* utkom år 1962, men översattes till svenska först 1969, efter att *Understanding Media* publicerats (den utkom 1967 på svenska, med titeln *Medias Människans utbyggnader*.)

15. Se Halldorf i denna volym, s 32–37.

Radion är något betydligt mera än en tratt att ropa i. Den är ett exempel på att teknik skapar en kulturform. Att svensk kulturkritik och forskning så föga bekymrat sig om frågeställningar som varit aktuella i bortåt 40 år har sina förklaringar. Det är svårt att komma utanför traditionella gränsdragningar då det gäller kulturforskning.

Folk omkring mig – lärarkolleger, litteraturvetare och även publicister i pressen – tyckte nog att det låg lite noja i detta att försöka bli doktor på radio. Den var väl ingen (fin) kultur med anor? Man tänkte inte på vilket kulturprogram som påtvingades svenska folket med bara en programkanal. Ett dubbelprogram hade länge aviserats men pingströrelsen med rebellhövdingen Lewi Pethrus i spetsen kom före med ett kristet program. IBRA sände på kortvåg till de svenska hemmen, från en sändare i Nordafrika. Det var ändå något, tyckte svenska lyssnare! Året var 1955.¹⁶

Det var dags att föra in begreppet populärkultur i debatt och forskning. Till populärkultur i ordets ädlaste mening kom att räknas svenska folkrörelser. Det fanns förstås en kulturklyfta mellan den och finkulturen. Men den erkändes inte av radion som från första stund lät frikyrkorna svara för hälften av alla de kyrkliga/kristna programmen. Det var ett viktigt erkännande av ett kulturbygge som pågått ett par generationer.

Men här måste jag sluta när jag egentligen ville börja med att utveckla en syn på Ordets framtid under Etermediernas tid, den era som kom efter Gutenberg-galaxen.

Med anslutning till bokens tema, ”distractionernas tid”,

16. Alvarsson 2007, Stävare 2007.

låt mig påminna om att det var Erik Hjalmar Linder (1906–1994) – litteraturkritiker, radioman, missionsförbundare – som en gång i ett tal om frikyrkan och kulturen sa detta: Med frikyrkans kulturskapande är det så att de frikyrkliga skapade kultur som i distraktion. Som i förbigående. Kulturskapandet var inte huvudsaken, utan en biprodukt av deras högre mål ...¹⁷

1. Linder 1945, s 65.

Litteratur

- Ambjörnsson, Ronny, ”Om möjligheten av en folkets idéhistoria” i Andersson och Björck (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*. Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2008.
- Alvarsson, Jan-Åke, ”Från kaffeplantage till tv-studio. Några huvuddrag i svensk pingstmission” i Claes Waern (red.), *Pingströrelsen. Del 2: Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Örebro: Libris, 2007.
- Hagerfors, Lennart, *Bortom Mukambo: roman*. Stockholm: Författarförl., 1983.
- Hagerfors, Lennart, *Längta hem: om ett missionärsbarn i Kongo*. Stockholm: Norstedt, 2003.
- Hallingberg, Gunnar, *Radiodramat: svensk hörspelsdiktning – bakgrund, utveckling och formvärld*. Stockholm: Sveriges radio, 1967.
- Hallingberg, Gunnar, *Tidens tusende tungor. Radion i Sverige från 50-tal till 90-tal*. Stockholm: Atlantis, 2000.
- Hallingberg, Gunnar, *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*. Stockholm: Atlantis, 2010.
- Hansson, Carola, *Mästarens dröm*. Stockholm: Norstedt, 2005.
- Hansson, Stina, *Ett språk för själen: litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*. Göteborg: Litteraturvetenskapliga institutionen, 1991.

- Hellström, Jan Arvid, *Samfund och radio: återspeglning kontra medieanpassning ifråga om den kristna programverksamheten i Sverige fram till omorganiseringen 1951/52*. Stockholm: Harrier, 1979.
- Henmark, Kai, *Den som älskar sover inte: en resa i det kristna språket*. Göteborg: Zinderman, 1975.
- Henmark, Kai, *Kärleken är ett träd: en övning i det kristna språket*. Göteborg: Zinderman, 1976.
- Larsson, Rune, *Religion i radio och tv under sextio år*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1988.
- Linder, Erik Hjalmar, *Religiöst minimum*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1945.
- Lindgärde, Valborg, *Jesu Christi Pijns Historia rijmwijs betrachtad: svenska passionsdikter under 1600- och 1700-talet*. Lund: Lund Univ. Press, 1996.
- Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkli i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970.
- Schöier, Ingrid, *Pär Lagerkvist: en biografi*. Stockholm: Bonnier, 1987.
- Stävare, Nils-Eije, "En mediemedveten väckelserörelse" i Claes Waern (red.), *Pingströrelsen. Del 2: Verksamheter och särdrag under 1900-talet*. Örebro: Libris, 2007.

GÖRAN JANZON

Bibelsyn och bibelbruk i frikyrkan

Exemplet John Ongman

det följande kommer jag att göra två nedslag i frikyrkohistorien, ett hos John Ongman (1845–1931) och ett hos Paul Petter Waldenström (1838–1917), och utifrån det reflektera över bibelbruk och bibelsyn i svensk frikyrklighet.

Vi börjar hos John Ongman, baptistpastor, grundaren av Örebromissionen och av Örebro Missionsskola. Centrala ämnen på hans skola var biblisk historia, biblisk geografi, exegetik, bibeltolkningens principer och Bibelns grundsanningar (senare biblisk troslära). Han ville forma evangelisaterna till bibelförkunnare. I citatet nedan får vi ta del av

honom själv som bibelförkunnare – det är en transkribering av en kort predikan. Det verkar inte som inspelningen är gjord live, i en mötessituation. Kanske är den inspelad i en studio. Det förklarar i så fall varför budskapet är så kort, knappt tre minuter från annonseringen av ämnet till ”Amen”. Inspelningen är troligen från början eller mitten av 1920-talet.

Jesu Kristi ställföreträdarskap. Den som icke visste av någon synd, honom har han gjort till synd för oss, på det att vi i honom må bliva rättfärdiggjorda inför Gud. Första Korinternas 5:21. ”Den som icke visste av någon synd.” Detta uttryck, jämte många andra bibelrum, säger oss tydligt att Jesus Kristus var syndfri. Då Gud bestämt att frälsa människosläktet genom en man och den förste mannen förfelade sin uppgift måste Gud framhava en annan man, och så kom Jesus Kristus. Han antog mandom för att han skulle friköpa dem som stodo under lag, så att vi kunde undfå söners rätt. Galaternas 4:5. Hade han själv icke varit utan synd, så kunde han icke hava friköpt oss från lagens förbannelse, men nu, emedan lagen intet krav kunde ställa på honom, kunde han träda i vårt ställe och låta dödsdomen falla över honom. Hela människosläktet är under dödsdom. Första Mosebok 2:17. Det var denna dom som drabbade Jesus Kristus då han dog på Golgata kors. Men han tog denna dom frivilligt på sig. Han säger: Ingen tager livet ifrån mig utan jag giver det av fri vilja. Jag har makt att giva det och jag har makt att taga det igen. Det budet fick jag av min Fader. Johannes 10:18. Detta har skett på det att vi genom honom må bliva rättfärdiggjorda inför Gud.

Nu, säger Skriften, Anden och bruden säger kom, och den som hör det han säger kom, och den som vill han komme och tage livets vatten för intet. Uppenbarelseboken 22:17. Alltså äro alla förlorade syndare inbjudna att komma till Jesus, bekänna sina synder och i ödmjuk hjärteförtröstan mottaga nåd och syndernas förlåtelse för Jesu skull. Skynda arma själ och fly till honom som står med uträckta armar och ropar: Kommen till mig i alle som arbeten och ären betungade så skall jag giva er ro. Amen

Ongman hinner med många bibelcitater och referenser på sina knappa tre minuter. Han verkar återge bibelställena med en viss frihet i formuleringarna. Jag har kontrollerat ett 10-tal tänkbara bibelöversättningar, men inte hittat en där alla citat stämmer ordagrant. Åhörarna kände dock igen innehållet, även om jag undrar om de uppfattade att Ongman misstog sig i en av hänvisningarna. Den vers han citerar i början kommer inte från Första Korinthierbrevet 5:21, som han säger, utan från Andra Korinthierbrevet 5:21! Hänvisningen till Första Moseboken 2:17 är för övrigt inte till ett direkt citat, utan Ongman anför det snarare som ett bibelstöd för sitt påstående att ”Hela människosläktet är under dödsdom.” Det förutsätter alltså en gemensam tolkning mellan utläggare och församling.

Ongmans bibelutläggning i miniformat säger något om både bibelbruk och bibelsyn i frikyrkorna. Teologin kan jag inte gå in på här och nu. Men den här typen av förkunsel var möjlig därför att predikant och åhörare hade en gemensam biblisk referensram. När predikanten förankrade det han sade i indirekta eller direkta bibelcitater och referenser kände de flesta åhörare igen sig. De läste själva

Bibeln, särskilt Nya testamentet. Dess böcker var bekanta, liksom deras huvudsakliga innehåll. Förkunnelsen fick en auktoritet genom dess förankring i den heliga Skrift.

Därmed antyds en gemensam bibelsyn mellan predikant och åhörare. Båda tillskrev Bibeln gudomlig auktoritet. Den är Guds ord på grund av dess gudomliga inspiration. Hur inspirationen skulle förstås kunde bli föremål för diskussion, men det fanns en gemensam inställning att vilja ställa sig under Skriften, inte över den. Tolkningen kunde ha olika grad av bokstavliga och symboliska inslag men grundregeln var gemensam: att skrift ska med skrift förklaras. Predikanterna formade förstås ett för sammanhanget rätt så gemensamt tolkningsmönster, men många åhörare förbehöll sig rätten att ha egna tankar och tolkningar, i varje fall i enskildheter. De jämförde vad olika predikanter sade, de läste artiklar och böcker om Bibel och tro och en del samtalade gärna om sådant. Hur hade det blivit så? Låt mig backa bandet lite.

Väckelserörelsernas och frikyrklighetens framväxt i det svenska 1800-talssamhället innebar att den välkända reformatoriska principen om det allmänna prästadömet på ett radikalare sätt än tidigare kopplades till den likaledes välkända reformatoriska satsen ”Skriften allena”. Bibelläsaren bemyndigades att tolka och förstå det lästa.

Rune W. Dahlén uppmärksammar hur väckelseledaren Waldenström kring 1870 började använda den lutherska katekesens och husförhörens fråga ”Var står det skrivet?” med en ny innebörd.¹ I katekesen var det en inlärningsfråga där svaret angav referensen till det bibelställe där innehållet i ett katekesavsnitt kunde beläggas. Betoningen låg på

2. Dahlén 2003, s 301.

första ordet: *Var* står det skrivet? Men Waldenström beto- nade frågan så att den ifrågasatte en gängse tolkning: *Var* står *det* skrivet? Denna kritiska hållning ledde vidare till en omformulering av frågan: *Vad* står det skrivet? Den frågan möjliggjorde i sin tur framläggningen av en alternativ tolkning.

Waldenströms fråga riktades inte enbart till präster och predikanter utan till alla troende. De förutsattes ha rätten att läsa Bibeln och att själva och gemensamt komma till klarhet i dess undervisning och lära. Det var inte helt självklart. Trots principen om det allmänna prästadömet hade präster och teologer i statskyrkosystemet ändå ett läs- och tolkningsföreträde.

Detta företräde utmanades dock i de inomkyrkliga väck- elserna. Professorn i kyrkohistoria Anders Jarlert påpekar att det var ”pietismens betoning av den enskilda männis- kans religiösa upplevelse som skapade utrymme för indi- viduell bibeltolkning vid sidan av läroämbetets”.² Väckel- sens människor blev läsare. De läste flitigt Bibeln och andra tillgängliga uppbyggelseskrifter. De läste och begrundade. De tillägnade sig det lästa, levde sig in i det i bön. De gjorde det individuellt men också tillsammans, till att börja med i hushållen. Senare – när konventikelplakatet krackelerade alltmer – blev just bibelsamtalet ett viktigt inslag i läsarnas sammankomster.³

Den här utvecklingen underlättades av en rad faktorer: politisk liberalism, 1809 års regeringsform med paragrafer om samvetsfrihet och var och ens rätt till fri utövning av sin religion, kyrkskolor och folkskolor med ökad läskunnighet

3. Jarlert 2001, s 74.

1. Se Halldorf i denna volym, s 39.

som resultat, vidgad tryckfrihet och tryckpressar som kunde producera för massspridning, traktat- och bibelsällskap med kolportörerna som fick en nyckelroll i spridningen av biblar, bibeldelar, traktater och småskrifter.

Peter Fjellstedts *Bibel med förklaringar* (i tre volymer 1849–1856) fick stor spridning bland väckelserörelsens folk och fanns även i många frikyrkoher.⁴ Det var även fallet med Hans Magnus Melins *Den Heliga Skrift i redigerad öfversättning med förklarande anmärkningar* (i tre volymer 1858–1865) liksom de till Evangeliska Fosterlandsstiftelsen anknutna lektorernas översättning av Nya testamentet (1863). Från frikyrkligt håll bidrog Svenska Missionsförbundets ledargestalt Waldenström med en egen översättning av Nya testamentet med förklaringar (i två volymer 1883–1894). Det gjorde även fribaptisten Helge Åkeson med först Nya testamentet (1889) och sedan även Gamla testamentet (1911). Båda de sistnämnda var angelägna att så troget som möjligt återge grundtextens uttrycksätt. Särskilt Åkeson översatte konsekvent ord för ord snarare än att följa en idiomatisk översättningsmetod.

Bibelbruket var omfattande, de individuella tolkningarna likaså. Det ledde ibland till motsättningar som hade sin grund i olika bibelsyn. Under 1900-talet skapade en del sådana diskussioner spänningar och även splittring i flera sammanhang, som till exempel inom Evangeliska Fosterlandsstiftelsen kring 1910 och inom Svenska Missionsförbundet på 1920- och 30-talen.⁵ I Ongmans Örebromissionen och närbesläktade samfund kom en omorientering bort från det dispensationalistiska tolkningsmönstret av Bibelns

2. Se Hallingberg i denna volym, s 97f.

3. Hidal 1979 och Dahlén 1999.

profetiska och eskatologiska texter först på 1970-talet men var då ett resultat av samma frågor som Waldenström hade ställt hundra år tidigare: Var står det skrivet? Vad står det skrivet?

Trots de antydda spänningarna kring bibelsyn och tolkning samlades de frikyrkliga länge i ett intensivt bibelbruk. De var läsare. Detta kom av olika skäl att försvagas under andra hälften av 1900-talet, men det inbjuder till en särskild analys.⁶

4. För detta, se exempelvis Fahlgren i denna volym.

Att läsa och leva i Bibeln

De tidiga pingstvännernas bibelbruk

Litteratur

- Dahlén, Rune W., *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer: Bibelsynsfrågan i Svenska Missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan och samfundsledningen*. Lund: Lund University Press, 1999.
- Dahlén, Rune W., ”Paul Petter Waldenström – bibelteolog och väckelseledare” i Oloph Bexell (red.), *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum, 2003.
- Hidal, Sten, *Bibeltro och bibelkritik: studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet*. Stockholm: Skeab/Verbum, 1979.
- Jarlert, Anders, *Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm: Verbum, 2001.

Här vill jag först bidra till förståelsen av de tidiga pingstvännernas sätt att läsa och tolka sin Bibel – och därefter dra några slutsatser om vad detta skulle kunna inspirera oss till i dag. Fokus ligger därmed till en början på perioden mellan 1906 och 1960.¹

De tidiga pingstvännerna ville vara trogna bibelordet, därför ville de heller inte ”tolka” – ”Läs som det står så får du som det står!” sa de trosfriskt till varandra. Och då

5. Om Bibeln i den tidiga pingstväckelsen, se exempelvis Josefsson 2005, s 173–197; Stävare 2008, s 158–200. Se Archer 2009 (2005) för en introduktion till pentekostal hermeneutik.

menade de att de inte tolkade utan läste, uttydde och tillämpade bibeltexten precis så som den en gång skrevs. Men även om de förnekade att de sysslade med tolkning, så pågick ju ändå processen, det vi nu kallar för ”pentekostal hermeneutik”.

Hermeneutik i den tidiga pingstväckelsen

De tidiga pingstvännerna var oftast industriarbetare, lantbrukare eller verksamma i lågstatusyrken inom servicesektorn som hembiträden, affärsbiträden eller sjukvårdsbiträden. De hade ofta minimal formell utbildning: sexårig folkskola och någon praktisk kurs inom sitt yrke. Men de var gripna av pingstens budskap och levde helt och fullt för sin tro och den församling de tillhörde.

Vi kan därför börja med tre saker som de inte ansåg sig ha och som påverkade deras tolkning:

1) De hade inte tid. Enligt gängse uppfattning bland pingstvännerna under första halvan av 1900-talet skulle Jesus komma tillbaka till jorden mycket snart. Egentligen kunde han komma vilken dag som helst. Alltså fanns det inte tid att ägna årtionden åt avancerade tolkningsmetoder eller teologiska studier. Metoden de sökte måste ge resultat per omgående.

2) De hade inte råd. Pingstvännerna i stort kom ursprungligen från fattiga förhållanden och allt som kom in till församlingen skulle läggas på socialt arbete, evangelisation, mission och möjligen ett kapell. Stopp därmed för dyra böcker eller långa utbildningar i t.ex. teologi.

3) De hade ingen tradition av att arbeta intellektuellt. Många kunde med nöd och näppe läsa. De hade bara gått

några få år i skolan. Men de kunde berätta. Och de tog till sig berättelserna i Bibeln på ett särskilt sätt. Den första delen av Gamla testamentet, liksom evangelierna och Apostlagärningarna blev de tidiga pingstvännernas favoritläsning. Dessa berättelser lästes och återberättades gång på gång tills de blev en del av den egna historien. En klassisk pingstvän kunde mera om Jesu släkttavla än om sin egen.

Eftersom de inte hade tid, råd eller tradition att använda bibelkommentarer eller annan vägledande litteratur när de tolkade Bibeln kom de att följa en princip som de inte ens kände till det etablerade namnet på, nämligen *sola scriptura* (”endast Skriften”). Man följde tolkningsexempel från Bibeln, t.ex. i Luk 4:21, där Jesus själv sade: ”I dag har detta skriftställe gått i uppfyllelse inför er som hör mig” eller i Apg 2:16 där Petrus hävdar att (i 1917 års översättning): ”här uppfylles det som har sagts genom profeten Joel”. Skriften tolkade skriften. Man behövde ingen annan lärare än den Helige Ande (1 Joh 2:27).

Detta ivriga bibelstudium, utan ”de läradas glasögon”, gjorde att pingstvännerna ofta kom att använda tänkesätt och tolkningar som faktiskt påminde om dem som de ursprungliga författarna en gång hade. Idealen var alltid ”apostlarna” och ”den första församlingen” – inte teologerna. I husorganet *Evangelii Härold* förekom t.ex. följande uttalande (1959): ”Den Ande, som inspirerade Bibelns skribenter, måste hjälpa oss som läser den, så att vi kan förstå vad vi läser.” Här ser vi således tydligt en återkoppling, tillbaka till dem som en gång skrev Bibeln.

Frånvaron av västerländsk vetenskaplig tradition, och den ständiga närvaron av de i huvudsak judiska texterna, gjorde att man med tiden kom att ansluta sig till, eller åtminstone anknyta till, ett slags ”hebreisk epistemologi”, ett

sätt att tänka och resonera som påminde om hebréernas eller judarnas. En karaktäristisk del i detta är att kunskap i detta sammanhang anses vara baserad på erfarenhet – inte ”logik” som i västerländsk vetenskap.

Utifrån berättelseböckerna, framför allt Lukas evangelium och Apostlagärningarna, tolkade man så resten av Bibeln. Det hela blev en stor berättelse med en början i 1 Mos 1 och skapelsen och en avslutning i Jesu återkomst, tusenårsriket och evigheten i Uppenbarelseboken. Mittpunkten var Jesu födelse, liv och försoningsverk. Jesu liv utgjorde historiens vändpunkt. Denna holism blev karaktäristisk för pingstvännernas tro och förkunnelse.

En klassisk pingstvän la dock ofta till ett par hållpunkter: ”Babels torn” och ”Den första Pingstdagen”. Fram till ”Babels torn” (1 Mos 11:4) hade alla haft ett enda språk, dvs. alla hade förstått varandra och då var egentligen ”ingenting omöjligt” (v. 6). ”Den första pingstdagen” efter Jesu död blev den andra hållpunkten. Genom ”pingstundret” förstod plötsligt människor varandra. Förståelsen blev ett återsken av förlåtelsen för människans högmod. Det som förstördes i Babel helades i Jerusalem.

På grundval av Petrus tal, som följer på ”pingstundret” i Apg 2, läste de tidiga pingstvännerna om Joels profetia. ”Och det skall ske i de yttersta dagarna, säger Gud, att jag skall utgjuta av min Ande över allt kött” (Apg 2:17). Sedan tillämpade de detta uttryck på Andens utgjutelse i april 1906, när Anden föll i Los Angeles och den moderna pingstväckelsen tog sin början kallade detta för ”Den andra pingstdagen” – och så drog de slutsatsen att den yttersta tiden nu var inne. Därav brådskan! Särilaregnet hade ju börjat falla. Endast några korta, flämtande ögonblick återstod – den yttersta tiden.

Lärdomar för samtida bibelläsare

Vad kan vi som bibelläsare på 2000-talet lära oss av de tidiga pingstvännernas hermeneutik? Kanske överensstämde deras bibelbruk med filosofen Ricoeurs första steg: ”naiv läsning”. Sedan dess har alla svenskar emellertid fostrats i en kritisk grundskola och många har studerat akademiskt. Ricoeurs första steg, ”naiv läsning”, har därmed kompletterats med såväl ett andra ”kritisk distanserad metodisk läsning” och ett tredje, ”kritiskt prövad förståelse” även bland de flesta pingstvännerna.

Risken är emellertid att den kritiska läsningen och förståelsen resulterar i passivitet, i att läsaren tar ett steg tillbaka och blir åskådare i stället för aktör. Det är ju alltid lättare att sitta på läktaren och ge kommentarer än att själv vara en del av spelet. Denna risk utmanar oss till ett fjärde steg, en ”andra, mera medveten naivitet”. I det läget blir det därför nödvändigt att göra just det vi nu gjort, att gå tillbaka till historien, att revidera arvet. Vad kan ”återanvändas” av klassisk pentekostal hermeneutik?

De menade ju att bibelordet skulle tolkas i ljuset av ens egna erfarenheter, och att texten, även om den hade betydelse något specifikt för den ursprungliga författaren, kunde, genom den Helige Andes förmedling, betyda något annat för en sentida läsare i en viss situation. Den var mångbottnad och mångfasetterad. (Joh 14:26 och Joh 16:13); – ”för den som vänder sig till Herren tas slöjan bort” (2 Kor 3:16). En bibelläsare behövde alltså uppleva Kristus för att förstå det hon läser – och en pingstvän tillade trosfriskt: hon behöver uppleva andedopet för att kunna ta till sig de andliga djupen i texten!

Kanhända kan det sistnämnda vara en ingång till en ny pentekostal hermeneutik. I stället för att, efter en kritisk

granskning av såväl texter som tolkningar, ställa sig som åskådare och betrakta ett skeende, är det kanske dags att ta ett steg tillbaka, in i detsamma, och underordna och inordna sig i berättelser och spiritualitet. Flera pentekostala teologer betonar i dag behovet av en integration mellan ”Anden och Ordet”, mellan kritiskt tänkande och emotionellt engagemang.

En pentekostalt inspirerad hermeneutik får inte stanna på ruta tre i någon hermeneutikens båge. Det vore ödesdigert i ett postmodernt samhälle. Det måste till ett fjärde steg där ett nytt underordnande under det Heliga, med ett lika stort ’H’ som i början av 1900-talet, är en början. Mystiken och spiritualiteten, som nu delvis gått förlorad, måste återerövrats, kopplingen mellan erfarenhet och läsning likaså.

Dagens svenska samhälle, så starkt präglad av fragmentering, narcissism, isolationism och brist på empati, men samtidigt öppet för känslor och erfarenheter, skulle kanske behöva en ny pentekostalt inspirerad hermeneutik som utmaning även i Sverige. Kanske kan den pentekostala spiritualiteten därmed bidra i några av den nya generationens bryderier?

Litteratur

Archer, Kenneth J., *A Pentecostal Hermeneutic. Spirit, Scripture, and Community*. Cleveland: CPT Press, 2009 (första utgåvan 2005).

Josefsson, Ulrik, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. Skellefteå: Artos, 2005.

Stävare, Nils-Eije, *Georg Gustafsson. Församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008.

SUNE FAHLGREN

När slutade läsarna att läsa?

*Historiska och ecklesiologiska
perspektiv på bibelbruk*

De svenska folkväckelserna var ett uttryck för en folklig läskultur. Detta var så framträdande att rörelsen fick öknamnet ”läsarna”. De läste framför allt, men inte bara, Bibeln, och det är bibelläsningen jag här ska fokusera på för att spåra orsaker till att den idag mer eller mindre upphört hos kristna i Sverige.

Jag kommer att skriva om ”läsarna” i olika betydelser, därför att jag menar att läseriet som uppstod på 1700-talet har omvandlats flera gånger. Både tiderna och bibelbrukarna har förändrats. Det vi idag kallar för frikyrklighet är

inte samma sak som ”läsarna”.¹ Dagens frikyrkosamfund har visserligen sina rötter i väckelsen 250 år tillbaka, men är samtidigt också annorlunda. Väckelsen uppstod i pietistisk präglade konventiklar (uppbyggelsesamlingar), för att med tiden bli en folkrörelse som bidrog till Sveriges modernisering. Denna historia är väl bekant. Men hur lyder fortsättningen? Vad är denna rörelse idag?

Dessa förändringar över tid utgör ett svårutrett växelspel mellan övertygelser, praktiker och rådande läge, vilket jag ska beröra i slutet av denna artikel. Här räcker det med att konstatera att problemställningen blir konkretare och mer närgående om vi formulerar frågan så här: När slutade medlemmarna i frikyrkoförsamlingarna att läsa Bibeln – och varför?

Bibelläsning är en social praktik

Inom mitt forskningsområde kyrkovetenskap har jag intresserat mig för sociala praktiker som skapar och förutsätter kristen gemenskap (grek. *ekklesia*). Bibelläsning – även enskild bibelläsning – är definitivt en sådan ekklesial praktik.² Vanan att läsa Bibeln grundläggs i sociala sammanhang, och även när någon läser Bibeln på egen hand har det i regel en korporativ dimension. Här följer några exempel på detta:

- Undersökningar visar att bibelläsning ofta har grundlagts i hemmet.

1. Fahlgren 2012; Fahlgren 2014.

2. Fahlgren 2006, s 38–43; Fahlgren 2013, s 27–30.

- De flesta som läser Bibeln på egen hand följer ett lässchema som hänger samman med kristen gemenskap. Det kan exempelvis vara en bibelläsningssplan efter kyrkoåret eller enligt principen *lectio continua* (löpande följd i en bibelbok) eller så följer man anvisningar som någon kyrka eller kristen organisation gjort till sina medlemmar.
- Enskild bibelläsning kombineras ibland med någon form av bibelstudiebok eller andaktsbok. Den enskilda bibelläsningen kan också vara en hemuppgift i en studiecirkel eller texter som en cellgrupp i församlingen har anbefallt till läsning.
- Även när man väljer att spontant läsa ett bibelavsnitt kan det i sig vara en praktik som kommer från ”mannakornsläsning” eller ett liknande ideal i en kristen gemenskap.
- I många kristna spiritualiteter är enskild bibelläsning anbefalld, exempelvis i monastiskt traditioner, i andliga övningar inom ignatiansk spiritualitet, i helgelse-rörelsens fromhetsmönster och i de evangelikala rörelsernas verksamhet.

Vad vet vi då om bibelläsandet igår och idag? Hur är det med tillgång till biblar, läsförmåga och läsförståelse? Hur många läser regelbundet? Här följer en kortfattad presentation av forskningsresultat om bibelläsandet och dess förutsättningar. Som fotnoterna visar är det främst religions-sociologer och historiker som närmat sig de här frågorna. De teologiska undersökningarna lyser med få undantag med sin frånvaro.

Bibelläsandet igår och idag

När det gäller tillgången på biblar är situationen med historiska mått mätt fantastiskt bra idag. 1500-talets reformatorer hade en vision om Bibeln på folkspråket och drömde om att den skulle bli tillgänglig för alla. Men anade de att det skulle ta fyrahundra år att förverkliga det i länder som Sverige? När läseriet uppstod på 1700-talet var tillgången på biblar obetydlig. Det var då vanligare med en psalmbok än en bibel i i hemmen.

År 1812 hade ca 100 000 av 2,4 miljoner svenskar en bibel, vilket motsvarar 4,1 procent av befolkningen. Den Bibel man hade var Karl XII:s Bibel från 1703, en reviderad version av Gustav Vasas bibelöversättning (1541). Alltså var det denna bibelutgåva, i frakturstil, som blev svenskarernas och därmed läsarrörelsens första läsbibel. Långt senare kom provöversättningen 1883, och därefter 1917 års Bibel.

Genom de olika bibelsällskapen förändrades bibeltillgången relativt snabbt på 1800-talet. År 1833 hade till exempel 350 000 biblar distribuerats i Sverige. År 1883 lade det brittiska bibelsällskapet ner sitt arbete i Sverige, som därmed blev det första land som ”den hedern vederfors att sällskapet där kunde upphöra med sin verksamhet”.³ Under 1800-talet hade cirka tre miljoner biblar och Nya testamenten kommit in i svenska hem. I början av 1900-talet hade alla tillgång – som ville ha det.⁴

Undersökningar visar att en tillgänglighet på ca 90 procent kvarstår, även när befolkningen i Sverige succesivt

3. Arvidsson 1975, s 13–14.

4. För den som är intresserad av den här historiken rekommenderar jag Ebbe Arvidssons bok *Svenskarna och bibeln* (1988) och Anders Ruuts *Ord med makt! Svenska bibelsällskapets historia 1815–2000*. Se även *Den svenska bibeln. Ett 450-års jubileum* (1991).

ökat till nio och en halv miljon (2013). Den senaste bibelöversättningen NT81 och Bibel 2000 har haft en märklig spridning i det sekulära Sverige. Över fyra miljoner exemplar har sålts. Men frågan inställer sig om innehav också innebär bruk?

När det gäller andra böcker är det inte självklart att hög tillgänglighet innebär läsning. På de senaste tio åren (2012) har de svenska folkbiblioteken förlorat var tredje besökare. Antal bibliotek har också blivit färre: var tredje bibliotek har lagts ner sedan 1991, ofta på mindre orter och i förorter. Enligt undersökningar som biblioteken gjort läser vi svenskar också allt mindre, särskilt pojkar och män med kortare utbildning. De senaste tio åren har flickors läsning minskat med 11 procent och pojkarnas med 18 procent.⁵

Även om de flesta svenskar lär sig läsa, visar forskning att barns läsförståelse går tillbaka. Var femte niondeklassare klarade inte testen på läsförståelse (PISA-testet 2012).⁶ Kan det ha ett samband med att högläsning för barn i hemmen gått tillbaka dramatiskt. Mätningar visar att de senaste femtio åren har cirka 75–80 procent av alla föräldrar läst högt för sina barn. Under de senaste tio åren har siffran gått ner till 35 procent.⁷ Hänger bibelläsning samman med läskunnighet och läsförståelse?

Sambanden finns, men inte mekaniskt eller generellt, vil-

5. Fakta om bibliotek 2012.

6. PISA (Programme for International Student Assessment) är en internationell kunskapsvärdering av femtonåriga elever. Projektet drivs av OECD och genomförs var tredje år. PISA 2012 publicerades i dec 2013. Se skolverkets hemsida: [http://www.skolverket.se/statistik-och-utvardering/internationella-studier/pisa/\(2014-02-17\)](http://www.skolverket.se/statistik-och-utvardering/internationella-studier/pisa/(2014-02-17))

7. Enligt en undersökning som Läsrörelsen och barnkulturhuset Junibacken genomförde 2012. <http://news.cision.com/se/lasrorelsen> (2014-02-17)

ket en historisk återblick på tillgången till Bibel och läskunnighet kan visa.

Bibeln och bibelläsning i ett kyrkohistoriskt perspektiv

I ett historiskt perspektiv har mycket få kristna haft en egen Bibel, och än färre har läst den på egen hand. Under lång tid var det inte heller självklart att varje församling hade tillgång till en hel Bibel. Men det innebär inte att kristna varit okunniga om Bibelns berättelser och budskap. Genom att delta i kyrkans liv har kristna ”läst” och förstått Bibeln genom gudstjänstens textläsningar och predikan, genom konsten och undervisning. Bibelns hemort är i Kyrkans liv.

– Vad kom egentligen först, kyrkan eller Nya testamentet? Så brukar de kristna i Jerusalem fråga pilgrimer som kommer från väst. Och så tar de tillfället i akt att berätta att det var i kyrkans trosgemenskap som kanon (Nya testamentet) växte fram, och att alla kyrkor erkänner den heliga skrift som källan och rättesnöret för förkunnelse, tro och liv.⁸ Frågan om vad som kom först korrigerar förenklade föreställningar om bibeln och bibelläsningens effekter.

Den första helbibel vi känner till är Codex Sinaiticus, och då är vi framme på mitten av 300-talet. I många församlingar fanns det som sagt bara delar av Bibeln. Man hade helt enkelt inte råd med mer. Bibeln var dyr, men dess innehåll levde sannerligen. Ibland påstås felaktigt att predikan var på latin före reformationen i väst. Men det stämmer inte. Prästerna, kringvandrande predikanter och munkar predikade på folkspråket, och till den medeltida

8. Beskow 1999, s 45. Se även *Bibelsyn och bibelbruk* 1977.

predikotraditionen hörde att man på folkspråket återberättade den text som i gudstjänsten lästes ur den latinska Vulgata-bibeln.⁹

Under renässansen och reformationen förändrades förutsättningarna. Genom boktryckarkonsten började Bibeln leva sitt eget liv. Den materialiserades och blev ett konkret föremål med storlek och tyngd; en fixerad text innesluten mellan två pärmar. Bibeln blev en bok som kunde köpas och studeras av varje intresserad – vilket ju var reformatörernas önskan. Men det tog som sagt tid innan de nya förutsättningarna slog igenom på bred front. Bland annat krävde det att folk i gemen lärde sig läsa.

Läskunnigheten i Sverige inleddes dock inte med folkskolestadgan 1842. Att undervisa befolkningen hade börjat långt tidigare i och med Svenska kyrkans hemundervisning. I den lutherska reformationen fanns en klar tanke om att varje troende skulle ”med egna ögon” kunna se och tyda Guds ord genom att läsa katekesen, postillan, Bibeln eller psalmboken. Varje familjefar skulle ansvara för att hushållets medlemmar lärde sig läsa, så att de på egen hand kunde ta del av de heliga texterna.

Detta var upprinnelsen till en tidig läskunnighet i vår del av världen. Läskunnigheten kontrollerades regelbundet med husförhör. Men av flera skäl räckte inte detta system – bland annat på grund av ett växande kunskapsbehov, befolkningsökning och statsformering.¹⁰ Därför utfärdade Kunglig Majestät¹¹ den 18 juni 1842 den ”Nådiga Stadga”

9. Härdelin 2005, s 222–248.

10. Christina Florin: http://www.lararnashistoria.se/article/folkskolans_historia (2014-02-17)

11. Så kallades enligt 1809 års regeringsform det statsorgan som idag motsvaras av regeringen och som fattade beslut i Konungens namn.

angående folkundervisningen i Sverige. Den fastställde både socknens och barnens skyldigheter och statens åtagande. Undervisning i skolor i varje socken banade väg för folkrörelsernas snabba utveckling, däribland läseriet.

Bibelläsandet idag – bland teologer

Nu vänder vi tillbaka till nutiden och till frågan om bibelläsandet. I vilket grad läses Bibeln av dem som gått eller går teologiska utbildningar för att bli pastorer eller präster? Ett huvudstycke i sådan utbildning är fördjupad kännedom om Bibelns texter och förmåga att tolka dem i ett nutida sammanhang.

Religionssociologen Göran Gustafssons undersökning från 1980-talet visar att bibelläsande då generellt var relativt högt hos teologer, men bland teologer som blivit präster i Svenska kyrkan var det i snabbt avtagande. Regelbundet bibelbruk i det personliga andaktslivet var däremot högt inom Pingströrelsen, Örebromissionen och Evangeliska Fosterlandsstiftelsen.¹²

Men det var då det. Idag finns tecken på tillbakagång i bibelbruket hos den nya generationen teologer, såväl präst- som pastorsstudenter. Lärare vid teologiska lärosäten noterar att deras studenter numera har stora luckor när det gäller grundläggande bibelkunskap.¹³ Jag har under arbetet med den här artikeln gjort en rundfrågning bland studenter på Teologiska högskolan Stockholm och på Umeå uni-

12. Gustafsson 1990, s 31–37. (Örebromissionen ingår numera i Evangeliska frikyrkan). Se även Gustafsson 1991, s 412–413.

13. *Dagen* 2013-01-17, ”Dålig bibelkunskap bland teologistudenter”.

versitet (teologprogrammet), och jag fick då veta att daglig bibelläsning är ovanligt bland de blivande präster och pastorer jag talade med.

Sedan 1990 har läraren i Gamla testamentet vid Örebro teologiska högskola, Lennart Boström, gjort ett förkunskapstest på sina nya studenter. Av 57 frågor var det i snitt 37 rätt 1990 och 33 rätt 2012. Alltså ingen dramatisk försämring. Men om man ser till spannet mellan högst och lägst blir bilden en annan. Det är fler som kan lite, och fler som kan mycket.¹⁴

Vi kan alltså konstatera att bibelläsandet inte har upphört bland frikyrkornas ledare, men det är på tillbakagång. Men hur är det då med gräsrotternas bibelläsning?

Svenskarnas bibelläsning

Regelbunden bibelläsning har aldrig varit omfattande i vårt land, även om tillgången på biblar varit remarkabelt god. Bland svenskar som inte har en aktiv relation till en kristen gemenskap har läsningen varit en sporadisk ”tillfällighetsläsning”.¹⁵ Nya översättningar har inte heller märkbart påverkat det enskilda bibelläsandet, även om det funnits stark tilltro till det i vissa kretsar.

Mätningar som gjordes efter tillkomsten av bibelöversättningen NT 81 visar att 3 procent av befolkningen hade en daglig bibelläsning 1984, alltså cirka 200 000 personer. Läger man till dem som läser Bibeln ibland blev det cirka 8 procent, alltså över en halv miljon svenskar. Men 2/3 av

14. År 2012 låg spannet mellan 18 och 50 rätt.

15. Pettersson 1986, s. 47.

befolkningen levde enligt undersökningen utan bibelkontakt i form av bibelläsning.

Mätningar på senare tid visar ungefär samma resultat. En undersökning som Svenska bibelsällskapet gjorde år 2010 bland 12–18 åringar visar att av dem har 53 procent en egen bibel, men endast 3 procent läser regelbundet (dvs. från dagligen till någon gång i månaden).

Är denna nivå sämre än tidigare? En jämförelse med undersökningar 1949, 1970 och 1984 – visserligen från olika typer av undersökningar, men de kan ändå utgöra en viss referenspunkt – visar att antalet regelbundna läsare minskat från 16 procent 1949 till 10 procent 1970 och till 8 procent 1984. Statistiskt sett har alltså ”läsarna” i hög grad slutat att läsa bibeln. Även andelen som inte alls läser bibeln har ökat under den period som Bibel 2000 tillkommit och publicerats.

Vilka är det då som fortfarande läser? Straarup visar att det är få som läser regelbundet.¹⁶ I en undersökning som Svenska Bibelsällskapet gav Sifo att genomföra 2006–2009 finns intressanta uppgifter om vad det är för personer som läser Bibeln mer eller mindre regelbundet. Genomsnittssvensken som läser Bibeln regelbundet karaktäriseras så här i undersökningen:¹⁷

- En kvinnlig pensionär som bor på landsbygden och röstar på C.
eller
- En SACO-ansluten 55-årig egenföretagare från Småland som röstar på KD.

16. Straarup 1987.

17. Bibelbarometern 2006–2009, se Winninge 2009.

Gemensamt för de flesta bibelläsare är att de är med i någon form av kristen gemenskap, framför allt att de mer eller mindre regelbundet deltar i kristen gudstjänst. Men det finns inte ett generellt likhetstecken mellan gudstjänstbesökare och bibelläsare, däremot mellan dem som besöker frikyrkliga gudstjänster och dem som läser Bibeln. Religions-sociologen Thorleif Pettersson sammanfattar:

Frikyrkomedlemmarna, som utgör ca 5 procent av landets befolkning, svarar för nästan 80 procent av den dagliga bibel läsningen och drygt 60 procent av den veckoliga.¹⁸

Vad beror denna skillnad på? Betraktas bibelläsning som mer nödvändig i frikyrkorna än i andra kristna kyrkor och samfund? Därmed är vi inne på frågan om orsakerna till den minskande bibelläsningen.

Bibelläsningen befinner sig i en helt ny situation jämfört med tidigare, vilket följande förändringar visar.

- Skolan ger inte längre svenskarna grundläggande bibelkunskap, och kyrkorna har i mycket lite utsträckning erbjudit andra former för en bred folkbildning om kristen tro och tradition.¹⁹
- Att Bibeln ses som ett kulturarv i samhället verkar inte utgöra en tillräcklig motivation att läsa den.
- Samhället är mångkulturellt och mångreligiöst. Bibeln och kyrkorna har då ingen särställning eller given auktoritet.²⁰

18. Pettersson 1986, s 79.

19. Straarup 2012.

20. Halvardson 2013.

- Gudstron har förts undan från offentligheten till den privata sektorn.
- Det pågår en inre sekularisering i kyrkorna som medfört att även kristen observans avtar i hemmen (aftonbön, bordsbön, andakt, etc.).
- Bibeln är svår i sig och behöver bli introducerad. I vilken utsträckning lockar nutidens predikan till bibelläsning?
- Idealet att läsa Bibeln – och att fira söndaglig gudstjänst – har tonats ner eller försvunnit i många församlingars liv. Det ska helst inte finnas några ”krav” eller ”trösklar”!
- Söndagsskolan (eller motsvarande trosundervisning för barn) är inte längre någon folkrörelse.
- Historisk-kritisk forskning och den liberala teologin har förändrat synen på Bibelns tillförlitlighet och inspiration.
- Färre kristna ungdomar deltar idag i föreningar och rörelser som tränar bibelläsning, till exempel Navigatorerna, Bibelklubbarna och Folkhögskolornas bibelskolor.

Vi behöver tillsammans inom kyrkorna närma oss dessa frågor för att bättre förstå rådande läge och vad som kan vara de främsta orsakerna till att kristna slutat läsa Bibeln – och varför också några fortsätter att läsa!

Bibelbruk som en kyrkoskapande och kyrkokritisk praktik

Inledningsvis ställde jag frågan om vilka vi egentligen avser med ”läsarna” i historia och nutid. Här har jag sammanställt en tabell med några nedslag i historien från ”läseriet” på 1750-talet till vår tids frikyrkliga samfund (se nästa sida). Det kortfattade översikten lyfter fram några betydande förändringar under resans gång. Till exempel har typen av bibelläsning förändrats, och de kristna gemenskaperna som läser Bibeln har förändrats. Här vill jag särskilt aktualisera samspelet mellan bibelbruk och kristen gemenskap (*ekklesia*). Olika former av ekklesia och bibelläsning har förutsatt och skapat varandra.²¹

I konventiklarna på 1750-talet var bibelläsningen i sig en radikal frihetshandling. Svenskar inledde en dialog mellan bibeltexten och sina egna liv som var utanför prästernas kontroll. De blev ”läsarna”, och de etablerade ett nytt sätt att vara kyrka i Sverige: De väcktas gemenskap inom en nationalkyrka – *ecclesiola*. Deras gemenskap och bibelläsning var också kyrkokritik. Denna gemenskap organiserades med tiden som associationer/föreningar.

I och med att metodism och baptism kom till Sverige under 1800-talets första hälft, kom det också en typ av bibelläsning som gjorde en del kristna till separatister. De läste Bibeln för att tillsammans finna ut vad det innebar att radikalt följa Jesus efter, även om det skulle kosta fängelsestraff och landsförvisning. De såg sig som kyrka i lika hög grad som Svenska kyrkan, men på ett annat sätt. Troendep, församlingsmöte, vapenvägran och livslång helgelse motiverades i och genom bibelstudier. Som separatister

21. För det följande, se fallstudierna i Fahlgren 2006, s 81–335.

**Bibelläsningens olika betydelser
– och ecklesiologiska referenser**

	1750	1850
Typ av läsande	Att läsa bibeln är en frihets-handling : En dialog med texten.	Att läsa bibeln för att följa Jesus efter: En korporativ efterföljelse . Tillsammans hör vi Jesu röst.
Gruppbeteckning	"läsarna".	"separatister".
Primär bakgrund	Att "gå och läsa" för prästen. Katekes med frågor och svar.	Att följa samhällets lagar och konventioner.
Typ av kristen gemenskap	De väcktas gemenskap i kyrkan: Rörelsen.	Ett kontrast-samhälle (diaspora).
Bärande ideologi	Pietism.	Baptism, metodism.
Samhället	Enhets-samhälle.	Modernismens genombrott.

1870	1900	1950	2000
Att läsa vad som står skrivet i bibeln: Ett sökande efter fundament – trossatser!	Att läsa bibeln är en bekännelseakt : En fokusering på "kristendom".	Att läsa bibeln är att söka svar på livsfrågorna: En terapeutisk tolkning .	Att debattera bibeln – som är okänd: Ett kulturarv i en postsekulär tid.
"nyevangelisk".	"frikyrklig".	"kristen".	[]
Strävan att hålla ihop folkväckelsen (Den evangeliska alliansen).	Att stå emot den liberala teologin och "stats-kyrkan".	Att visa att Hedenius har fel och få ny väckelse.	[]
En troende församling.	Ett anständigt trossamfund. Nya rörelsen.	En öppen kyrka. Allaktivitets-församling.	[]
Biblicism (kognitiv orientering).	Konfessionalism Pentekostalism (emotionell).	Ekumenism. Karismatisk förnyelse.	[]
Industrialisering.	Romantiken och vetenskapen.	Sekulärt samhälle.	[]

implementerade de en diaspora-ecklesiologi i Sverige som innebar att en kristen gemenskap kan se sig skild från det samhälle, där den är kallad att leva och verka som Jesu lärjungar. Metodism och baptism organiserades som kyrka.

På 1870-talet är läsarna en ännu mer mångfasetterad och omfattande folkväckelse. Den inomkyrkliga, nyevangeliska väckelsen – ”rörelsen” – hade genom internationella impulser gett upphov till flera sidorörelser och kyrkor. En kristen mångfald etablerades i enhetssamhället under det industriella genombrottet i Sverige.

Lektorn och predikanten Paul Petter Waldenström (1838–1917) försökte i det förändrade läget hålla ihop väckelsen. I sökandet efter fundament för sammanhållning ställde han den programmatiska frågan ”Vad står det skrivet?”.²² Den tidens bibelläsning sökte efter trossatser – om försoningen, om nattvarden, om församlingen. Men den nyevangeliska väckelsen delades. Evangeliska Fosterlandsstiftelsen blev kvar inom Svenska kyrkan. Waldenström själv blev en av ledarna för ett förbund av ”troendeförsamlingar” som bedrev inre och yttre mission skilda från Svenska kyrkan (även om medlemmarna i Missionsförbundet kvarstod som tillhöriga också Svenska kyrkan).

Vid sekelskiftet till 1900-talet hade bibelläsning blivit ett gemensamt kännetecken på de olika konfessionerna som hade samband med folkväckelsen. De såg sig som bibliska. En annan föreställning börjar också allt mer bli knuten till bibelbruket, nämligen ”kristendom”. Även om de frikyrkliga protesterade mot den liberala teologin och dess bibelkritik (som just lyfte fram kristendomsbegreppet), kom man i praktiken att förespråka ”kristendom” i samhället,

22. Se Janzon i denna volym, s. 110f.

vars innebörd var en liberalt präglad etik som kom från människans inre – enligt Adolf von Harnacks program. Den sociala och historiska förståelsen av tron hamnade i skuggan.

Spänningen mellan Svenska kyrkan och väckelsen framstod vid den här tiden som en skillnad mellan ”folkkyrka” och ”frikyrka”. Dessa begrepp började söka sin teologiska innebörd i unglyrkörörelsen inom Svenska kyrkan respektive i Frikyrkliga samarbetskommittén inom frikyrkligheten – ett sökande som präglades av bibelläsning ur evangelierna, inte minst inom unglyrkörörelsen. Parallellt med denna utveckling kom pingstväckelsen till Sverige, och med den kom en ny bibelläsning som lyfte fram ”urkyrkans andliga kraft” och Apostlagärningarna. Den väckelsen såg sig som fortsättningen av läseriet och man kallade sig för den ”nya rörelsen”. Pingströrelsen försökte organisera sig som en ”fri andlig gemenskap”, i praktiken hyper-kongregationalistiska församlingar, men med en stark ledargestalt i pastor Lewi Pethrus.²³

Efter 1950 är folkväckelsen i stort sett slut. Sverige är ett allt mer sekulärt samhälle. Filosofen Ingemar Hedenius i Uppsala avvisar de kristnas sanningsanspråk som orimligt. Bibelläsningen står nu i fokus för de kristna studieförbundens verksamhet i fritidssamhället. Genom att läsa Bibeln skulle människor få svar på det som då benämndes som ”livsfrågor”. Den bibeltolkning som började vinna terräng skulle kanske kunna kallas terapeutisk. För de äldre frikyrkorna blev det viktigt att vara en ”öppen kyrka” och erbjuda verksamhet för olika åldrar. Planerna på en gemensam frikyrka eller en frikyrklig allians diskuterades flitigt.

23. Se Alvarsson i denna volym, s. 115–120.

Det är svårt att tolka vad som händer idag. Officiellt ses Bibeln som ett kulturarv. Men vilka vårdar det kulturarvet? Vad händer med bibelbruket i distraktionernas tidevarv, och vilken kristen gemenskap uppstår ur och förutsätter vår tids bibelbruk? De blanka raderna i tabellen (s 136–137) är en inbjudan till reflektion och handling.

Varför läser vi Bibeln tyst? En avslutande fråga

Efter hela den här genomgången kan vi konstatera att frikyrkliga kristna – med få undantag – slutade läsa Bibeln i distraktionernas tid, i vår tid.

Varför? En orsak som jag återkommit till har med församling att göra. Bibelbruk förutsätter och skapar församling. Liksom församling på motsvarande sätt förutsätter och skapar bibelbruk. En kyrka som sorglöst försummar kunskap och bibelbruk i samhället och i gudstjänst medverkar till att den enskilde inte läser Bibeln.

Avslutningsvis vill jag också pröva tesen att läsarna slutat läsa Bibeln i distraktionernas tid därför att vi läser Bibeln tyst. Varifrån kommer detta ofog att vi generellt inte läser högt när vi läser? Är det ett försök att civilisera läsandet? Göra det snabbare? Eller en överlevnadsstrategi när textmängderna blir allt större?

Fram till 700-talet skilde man inte orden åt i en text. Därför var det nödvändigt att ljuda sig genom texterna när man läste.²⁴ Men ändå var högläsning väldigt vanligt i väst ända in i 1700-talet, också när man satt ensam och läste. Texterna tog läsaren i anspråk på ett annat sätt idag.

24. Illich 1993, s. 55–57.

Några av de begrepp för ”läsa” som finns i den hebreiska Bibeln översätts bäst med ”läsa halvhögt” (Ps 1:2).²⁵ När jag bodde i Jerusalem under några år blev jag omprogrammerad på den här punkten. Där sker enskild läsning av de heliga skrifterna alltid halvhögt. Även enskild bön förrättas ljudligt. Var och en som besök västra muren kan höra detta läsebrus från judarnas läppar. På motsvarande sätt är det i Den heliga gravens kyrka när pilgrimerna och de lokala kristna tillber Gud, liksom inne i al-Aqsa moskén när muslimerna förrättar enskild bön.²⁶

När jag började härma detta sätt att läsa, fann jag att det gör bibeltexten till litteratur. Läsning blir något dialogiskt. Ett personligt förhållande uppstår. Ett du och ett jag. Läs-förståelse handlar ju i hög grad om förhandling, om rolltagande och om inlevelse. Uppmärksamheten ökar gentemot den som vill säga något genom texten. Man hör nyanser, rim. Och sådan läsning lockar till omläsning, vilket så sällan det tysta läsandet gör.

I den tidiga kyrkan liknade man det andliga läsandet vid en kos idisslande, ett omtuggande (lat. *ruminare*). En sådan process börjar med att man faktiskt öppnar sin mun. Annars får man inget att bearbeta. Eftersom få då kunde konsten att läsa var högläsning det sätt som de heliga texterna vanligtvis förmedlades bland de kristna. En av kyrkofäderna, Augustinus, berättar i sina skrifter från 300-talet om en av sina lärare som läste tyst. Detta uppfattades då som mycket konstigt. Nu är det omvänt.

25. Det hebreiska verbet *hāgā* (”läsa”) i Ps 1:2 används om lejons morrande, Jer 31:4, och duvors kuttrande, Jes 38:14, och betecknar alltså något som hörs. Mycket troligt syftar det här på seden att läsa halvhögt för sig själv, alltså ungefär ”mumla”.

26. Om grekernas läsande, se Svenbro 1999. Även grekerna läste högt för sig själva (*epilegesthai*).

I vår tid som präglas av många distraktioner är det extra motiverat att börja läsa halvhögt. Det ger en långsammare läsning och ökar uppmärksamheten på det vi läser. Tänk om bibelläsarna på bussar, tåg och tunnelbana skulle börja läsa halvhögt? Vilket fint ljud det skulle bli i kontrast till allt trivialt prat i mobilerna! Och vad omönat det skulle bli i våra lägenheter och hus när det småpratats här och där – både när vi läser Bibeln och ber.

Att läsa Bibeln och be halvhögt skulle vara en befrielsehandling i vår tid, när tro och religiösa uttryck förvisats bort från de offentliga rummen. Jag ser framför mig en folklig kulturrörelse som på detta konkreta sätt tar tillbaka trons sociala och offentliga sanning. Detta är ju på riktigt.

Litteratur

- Arvidsson, Ebbe, et al., *Bibelläsning idag och igår*. Religionspedagogiska institutets skriftserie, nr 5. Stockholm: Esselte Studium, 1975.
- Arvidsson, Ebbe, *Svenskarna och bibeln*. (Projekt NT 81). Örebro: Libris, 1988.
- Beskow, Per, ”Bibeln i kyrkan, eller den hermeneutiska cirkeln” i Kronholm & Piltz (red.), *Bibeltolkning och bibelbruk i västerlandets kulturella historia*. Stockholm: Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akad., 1999.
- Bibelsyn och bibelbruk*. Biskopsmötet. Bibelkommission. Lund: Håkan Ohlssons, 1977.
- Den svenska bibeln. Ett 450-års jubileum*. Samfundet Pro Fide et Christianismos skriftserie, 13. Stockholm: Proprius förlag, 1991.
- Fahlgren, Sune, *Predikantskap och församling. Sex fallstudier av en ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*. ÖTH-rapport supplementserie; 3. Uppsala: Uppsala universitet, 2006.
- Fahlgren, Sune, ”Enfalden i mångfaldssamhället” i *Tidskriften NOD. Tro, kultur och samhälle*, 2/2012, 2012.
- Fahlgren, Sune, ”Från blandad kör till lovsångsteam. Historiska och teologiska perspektiv på frikyrkliga sånggrupper” i Stephan Borgehammar och Gunnel Fagius (red.), *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk*. Svenskt gudstjänstliv 88. Skellefteå: Artos & Norma, 2013.

- Fahlgren, Sune, "The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiologies in Sweden from 19th Century till present": I Joel Halldorf & Fredrik Wenell (red.), *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*. Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- Fakta om bibliotek 2012. Stockholm: Biblioteksforeningen. Se även www.biblioteksforeningen.org under fliken Fakta om bibliotek.
- Gustafsson, Göran, *Förkunnarna, församlingarna och Bibeln*. Projekt NT 81. Örebro: Libris, 1990.
- Gustafsson, Göran, "Bibelbruket i vårt land" i *Den svenska bibeln*. Stockholm: Proprius förlag, 1991.
- Halvardson, Sven, *Kanske alla har rätt - eller fel. Religionsmöten och syn på andra i mångreligiösa miljöer*. Studia theologica Holmiensia, 19. Skellefteå: Artos, 2012.
- Härdelin, Alf, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*. Scripta minora, 13. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia, 2005.
- Illich, Ivan, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Kronholm, Tryggve & Anders Piltz (red.), *Bibeltolkning och bibelbruk i västerlandets kulturella historia*. Konferenser 45. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademin, 1999.
- Pettersson, Thorleif, *Svenska folket och Bibeln*. Stockholm: Religionssociologiska institutet i samarbete med Svenska Bibelsällskapet, 1986.
- Ruuth, Anders, *Ord med makt! Svenska bibelsällskapets historia 1815-2000*. Uppsala: Svenska Bibelsällskapet, 2000.
- Straarup, Jørgen, *Bibelläsarna och Bibeln*. Projekt NT 81. Stockholm: Religionssociologiska institutet i samarbete med Svenska bibelsällskapet, 1987.
- Straarup, Jørgen & Mayvor Ekberg, *Den sorgligt försumliga kyrkan – belyst norrifrån*. Skellefteå: Artos, 2012.
- Svenbro, Jesper, *Myrstigar. Figurer för skrift och läsning och antikens Grekland*. Stockholm: Bonniers essä, 1999.
- Svensk biblioteksforening, *Fakta om bibliotek* [Elektronisk resurs]. Stockholm: Svensk biblioteksforening, 2011.
- Winninge, Mikael, "Svenskars förhållande till Bibeln". *Svensk kyrkotidning*, 8-9/2009, 2009.

Läsande i distraktionens tidevarv

För två år sedan besökte jag det benediktinska nunneklostret Maria-vall i Skåne för att tillbringa ett par dagar i stillhet och tystnad. Den som varit på retreat vet vad det innebär: inga datorer, ingen TV, inga mobiltelefoner, inte ens något Twitter. Den första timmen brukar gå ganska bra; själva lugnet är så nytt och spännande att man inte behöver andra stimuli. Sedan blir i alla fall jag lite mer rastlös. En känsla av ovana infann sig för mig på klostret – jag är så van vid att kunna googla allt jag undrar över. Fingret ville hela tiden till mejlprogrammets uppdateraknapp. Jag fick en brinnande lust att läsa på mer om den benediktinska

ordern och tyckte att jag behövde Wikipedia (jag tänkte av någon anledning inte på att nunnornas bibliotek stod till mitt förfogande bara en trappa upp). Men efter en och en halv dag i Mariavalls lugn och tystnad hade jag ro att läsa otaliga gamla nummer av *Judisk Krönika*. Faktum är att jag tror att om man gett mig telefonkatalogen så hade jag varit tillfreds med att bläddra i den, bara för att få njuta av denna plötsliga förmåga till koncentration.

Det är väl numera allmänt vedertaget att vi lever i distraktionens tidevarv, att vi blivit flyktiga fjärilar som landar här och var och lika snabbt lyfter igen, till skillnad från de flitiga och ihärdiga myror som vi kanske borde vara. Det är åtminstone vad vi hör oroade röster säga. I den här texten skulle jag alldeles kort vilja utforska begreppet 'distraktion' – vad är det, på det andliga såväl som det fysiologiska planet? Vad innebär det för oss som läsare, och finns det något positivt med distraktionen? Kan vi använda den på något vis, eller lära oss något av den? Jag skall redan nu erkänna att jag kommer ställa en rad frågor som jag själv inte kan ge bra svar på. Men snarare än att erbjuda lösningar är tanken att väcka frågor och funderingar.

För att utforska distraktionen måste man kanske börja med att definiera dess motsats, koncentrationen. När vi koncentrerar oss riktar vi vår fulla uppmärksamhet på det vi har framför oss. Vi går in i det och stänger av världen runt omkring. Alla sinnen skärps: om vi tänker oss att vi läser en text så ser vi texten med ögonen, använder fantasin för att skapa oss bilder av det vi läser, hör kanske orden i texten uttalas eller "stänger" öronen så att vi inte är medvetna om att någon utomstående talar till oss. Vad avser koncentrationen i läsningen så är den på ett sätt uppmärksam tystnad: det handlar om att lyssna, att vara receptiv.

Det är en god passivitet, kanske till och med en aktiv passivitet – annorlunda än den negativa, rastlösa aktiviteten.

I vår kultur värderas aktivitet högt. Man skall hålla igång, ha många intressen, klara av att ha många bollar i luften, vara flexibel. Jobba lite framför tv:n, äta lunch framför datorn på arbetsplatsen, sköta jobbsamtalen på tunnelbanan samtidigt som man skriver in nästa träningspass i kalendern. På sätt och vis ligger vi alla på skalan för uppmärksamhetsstörningar såsom ADHD. Snuttifieringen av tankeverksamheten gör sig ofta påmind i medierna. Det räcker med att titta i en dagstidning för att notera att spaltutrymmena har krympt. Ofta bildsätter man exempelvis recensioner med enorma författarfoton, med resultatet att skribenten får färre tecken att utveckla sina tankegångar på. Ögat förleder oss att sticka iväg, och det är allt oftare fallet att sådana beteenden "belönas" i form av nya stimuliner. Vi läser på läsplattor, vi blir alltmer bekanta med så kallad interaktiv hypertext, där vi kan klicka på länkar i texten för att få mer information eller korsreferenser. Och vad händer då med den aktiva passiviteten, den som tillåter oss att bli instrument för det vi läser?

I en understreckare i *Svenska Dagbladet* med den oemotståndliga titeln "Försök läsa hela texten om du kan" citerar litteraturvetaren Magnus Bremmer mediejournalisten Nicholas Carr som håller nätet ansvarigt för vår nutida koncentrationsbrist.¹ Carr beskriver sin egen avtagande läsförmåga: "Nu börjar jag tappa koncentrationen efter en sida eller två. Jag blir rastlös, tappar tråden, börjar leta efter något annat att göra ... Den djupa läsning som förr bru-

1. Bremmer 2012.

kade komma helt naturligt har nu blivit en kamp.”² Vem känner inte igen sig i det? Jag vill själv minnas att jag under min barndom kunde försjunka i böcker i timtal. Nu kan jag knappt läsa alls under dagtid, och jag tror att det åtminstone delvis är en konsekvens av den teknologiska utveckling som skett sedan jag var barn – en teknologisk utveckling som jag liksom många andra dock välkomnat och omfamnat.

Den anonyme engelske mystiker som skrev *The Cloud of Unknowing*, på svenska *Molnet*, en medeltida instruktionsmanual för munkar inom den apofatiska traditionen, talar om att fortsätta skjuta sina långtanspilar mot det mörka molnet där man tror att Gud dväljs, trots att man inte får någon respons.³ Den här mystikern, som var aktiv under senare hälften av 1300-talet, uppmanar bland annat sin elev att ”*Lette not*”, ge inte upp, ”arbeta tills du erfar lusten”. Lite så är det med koncentration och läsande. Det handlar om uthållighet och om att stanna kvar när man möter motstånd, att till och med försöka uppskatta det motståndet. Men på många sätt är vår kultur sådan att den vill bereda oss diverse utvägar ur motståndet.

Nya medier speglar vår mänskliga hjärnas naturliga impuls att sticka iväg med hjälp av sina hyperlänkar och, om man läser på nätet, flankerande, blinkande annonser – allt det som litteraturteoretikern Gerard Genette kallar ”paratext”. Paratexten är, skriver Genette, ”en tröskel”, en ”zon mellan text och utanför-text, en zon inte bara för övergång utan också för transaktioner: en privilegerad plats

2. Carr 2011 (2010), s 5f.

3. Översättningarna är mina egna, men *Molnet* finns också i svensk översättning av Trygve Lundén.

där pragmatik och strategi råder”.⁴ Paratextens uppgift är inte att distrahera oss utan att ledsaga oss in i texten. Den är menad att stå i vår tjänst. Men hur ofta fungerar det verkligen så när vi läser? Vad vi upplever idag är ofta att paratexten liksom kryper in i texten.

Den berömde litteraturvetaren Jerome McGann talar om något han kallar ”*radial reading*”, radiär läsning, som på sätt och vis hör ihop med detta. Det handlar om att komplexa texter uppmanar (eller tvingar!) oss att gå utanför vår primärtext och slå upp krångliga ord, begrepp etcetera, eller kanske att klicka oss vidare till relaterade artiklar på nyhetssajten. Detta är i grunden positivt – McGann säger till och med att det kan befria oss från vad han kallar den ”linjära läsningens tyranni” – men det finns alltid en risk att det tippas över.⁵ Hur förhåller man sig, till exempel, till bibelkommentarer och korsreferenser, särskilt som de uppträder i form av interaktiva nätversioner av Bibeln, appar och så vidare? Finns det olika sätt att läsa Bibeln på – är det en skillnad mellan att läsa i ett enda, inspirerat flöde och att läsa i studiesyfte, och är dessa två läsesätt kompatibla eller inkompatibla? Detta går rent teologiskt utöver mitt kompetensområde, men det är något att fundera på.

Nu går det ju inte att bara tala rent litteraturteoretiskt kring distraktion. Under mina studier i psykologi på Uppsala universitet lärde jag mig att människan även är en biologisk varelse, med en kropp och en hjärna – vilket är lätt att glömma när man är en sådan som gärna fokuserar på det andliga. När vi koncentrerar oss använder vi oss av något som kallas för arbetsminnet. Torkel Klingberg, profes-

4. Genette 1997, s 2.

5. McGann 1991, s 121.

sor vid Karolinska Institutet, beskriver det som ett minne som ”binder samman den ena stundens tankar med nästa stunds handlingar”.⁶ Det är alltså nödvändigt för att hålla fokus på vad vi gör i stunden och är ofta betydligt sämre hos barn och vuxna med koncentrationsstörningar som till exempel ADHD. Klingberg definierar arbetsminnet som ansvarigt för ”den kontrollerade uppmärksamheten, det vill säga den vi använder när vi bestäm oss för att koncentrera oss på en specifik uppgift.” Som att läsa, till exempel.

Men arbetsminnets kapacitet äts upp av distraktioner och av så kallad ”multi-tasking”, det vill säga att göra flera saker samtidigt. Tänk dig till exempel att du försöker koncentrera dig djupt på en svår text i en rörig, öppen kontorsmiljö. Din koncentration vandrar och hjärnan sätter igång med att processa ovidkommande, överflödigt information som inte alls har med din uppgift att göra. Torkel Klingberg säger att vi måste börja fundera på vad han kallar ”mental ergonomi”, det vill säga, hjärnan måste få rätt förutsättningar att kunna koncentrera sig på en sak i taget, precis som bekväma stolar och rätt skrivbordshöjd på jobbet förhindrar att vi får ont i ryggen. Vår hjärna är nämligen så beskaffad att den är plastisk och ändras och formas av våra upplevelser, positiva såväl som negativa.

Klingbergs råd är praktiska anvisningar som utgår från den miljö vi skapat och inte lägger lika stor vikt vid till vilken grad denna miljö är en avspeglning av något inom oss – det finns inte någon moralisk eller andlig analys i botten. Det vill säga – modern psykologisk forskning om distraktion och koncentration har inte nödvändigtvis ett filosofiskt eller andligt fokus. Men det är åtminstone min åsikt,

6. Adolfsson 2012.

eller kanske misstanke, att distraktion också handlar om de dimensionerna. Det kan finnas ett stort motstånd mot att gå in i läsningen. Därför tror jag att vi måste skilja på inre och yttre distraktioner. Det är helt naturligt att det är svårt att läsa på en byggarbetsplats eller framför TV:n. Men denna typ av koncentrationsstörande verksamhet kan vi göra något åt – vi kan välja att gå därifrån och uppsöka ett bibliotek, eller läsfåtöljen i vårt tysta sovrum. Problemet är snarare den inre distraktionen. Och frågan är om denna inre distraktion verkligen är ny – är den inte snarare en av de aspekter av människans köttslighet som hon får kämpa med?

James W. Sire, som har skrivit en fin bok med titeln *How to Read Slowly*, skriver: ”Kristna, av alla människor, borde avspegla sin Skapares sinne. Att lära sig att läsa ordentligt är ett steg på vägen mot att älska Gud med ditt förstånd.”⁷ Det är en vacker tanke, att sättet vi tänker på kan ära Gud – och den är hoppfull för att den betonar processen, att koncentration är något vi kan lära oss. Bibelordet från Psaltaren säger ”Bli stilla och besinna att jag är Gud” (Ps. 46:11). Notera hur denna uppmaning är tudelad: först bli stilla, det vill säga bejaka den goda, receptiva passiviteten, och sedan besinna att jag är Gud, det vill säga, ägna dig åt den goda tankeaktiviteten, den som möjliggörs först när du stannar upp och tar in. Reflektion är inte möjlig när vi är distraherade.

Så här långt kan vi sluta oss till att de flesta ser distraktion som något negativt, något som hindrar oss från att göra det goda som vi vill göra. Men den judiske rabbin Allen Lew har en radikal tanke att dela med sig av. Han skri-

1. Sire 2009 (1978), s 12.

ver i sin bok *This is Real and You are Completely Unprepared*, ”De tankar som drar iväg med vår uppmärksamhet [när vi ber eller mediterar] är aldrig oviktiga tankar, och de kommer inte till oss på något slumpmässigt vis. Vi tappar fokus just därför att dessa tankar behöver vår uppmärksamhet, men vi vägrar att ge dem den. Det är på grund av detta som de lurar på oss och stjälar vårt fokus. På så vis lär vi känna oss själva när vi försjunker djupt i bön”.⁸ Alltså: de inre distraktioner som vi erfar när vi ber – eller läser, skulle jag även säga – är värdefulla och de kommer till oss av en anledning. De är vänliga påminnelser om sådant vi av en eller annan anledning valt att borttränga. Så är distraktion en väg till självkänedom? Eller, åtminstone, ett sätt att felsöka på? Jag vet inte. Men visst är det en intressant tanke?

Magnus Bremmer och Nicholas Carr funderar båda på om läsningen verkligen måste förbli densamma idag som den var förr i tiden. Är det nödvändigt att kunna eller orka läsa långa texter i en tidsålder som har Wikipedia och Google? Bremmer föreslår att dagens unga kanske inte riktigt ser poängen med den långa vägen till kunskap. Jag vet inte hur det är med det, men själv skulle jag nog se det som en stor tragedi. Den koncentrerade läsningen är inte utrotningshotad, men den står definitivt inför utmaningar. Några av dem har jag tagit upp här, och läsaren kan säkert komma på fler själv.

Jag skulle vilja avsluta med ett par reflektioner kring just vår roll i dessa utmaningar. David Ulin skriver, och jag håller i allra högsta grad med honom:

2. Lew 2003, s 69.

Läsning är en akt av motstånd i distraktionernas landskap [...]. Den kräver av oss att vi slår av på takten. Den återför oss till vetskapen om att vi måste avlägga räkenskap för tiden. När vi är mitt i en bok har vi inget val, vi måste vara tålmodiga och ta en sak i taget, låta berättelsen ha sin gång. Vi återvinner världen genom att dra oss tillbaka från den en smula, genom att kliva ut ur oljudet.⁹

När vi läser uppmärksamt är vi del i en motståndsrörelse – och vi kristna har redan en fördel i och med att vi som bibelläsare är vana att vara uppmärksamma på vad vi läser. Inte för inte kallas vi Bokens folk. Vi är också tränade – eller snarare ledda av Anden – att läsa för meningens skull, med en ständig tanke på att avkoda, förstå, gå på djupet. Den utmaning den bibelläsande 2000-talsmänniskan står inför tror jag är att låta denna läspraktik influera allt övrigt läsande, och inte tvärt om: att läsa romaner, tidningsartiklar och facklitteratur som man läser Bibeln – uppmärksamt, långsamt, med en vilja att förstå och med en respekt för texten och dess mening såväl som för sig själv.

3. Ulin 2010, s 150. Fritt översatt.

Litteratur

Adolfsson, Helene, ”20 frågor och svar om arbetsminne”.

Föräldrakraft, 1:2012.

Bremmer, Magnus, ”Försök läsa hela texten om du kan”.

Svenska Dagbladet, 12 februari 2012.

Carr, Nicholas, *The Shallows. What the Internet is Doing*

to our Brains. New York, London W. W. Norton &

Company, 2011 (första utgåvan 2010).

Genette, Gerard, *Paratext: Thresholds of Interpretation*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Lew, Alan, *This is the Real and You are Completely Un-*

prepared: The Days of Awe as a Journey of Transforma-

tion. Boston: Little, Brown and Co., 2003.

McGann, Jerome, *The Textual Condition*. Princeton: Prin-

cton University Press, 1991.

Molnet: icke-vetandets moln i vilket själen möter Gud.

Skellefteå: Artos, 2012.

Sire, James W., *How to Read Slowly: Reading for Com-*

prehension. Colorado Springs: WaterBrook Press, 2009

(första utgåvan 1978).

Ulin, David, *The Lost Art of Reading: Why Books Matter*

in a Distracted Time. Seattle: Sasquatch Books, 2010.

Sprickor och gemenskap

Om distractioner och relationer

En märklig sak när man jobbar med frågor om internet och sociala medier är att man ganska lätt får titeln ”expert”, och då anses vara någon som kan komma och prata om allt möjligt som har med ”data” att göra. För en tid sedan satt jag i Aktuellt och pratade om Piratpartiets kris i Tyskland. Jag kan inte tyska, än mindre något om tysk politik, men eftersom jag har jobbat med sociala medier antas jag kunna något om vad internets transparens gör med politiken.

Och det är sant, det vet jag säkert något om. Men när man letar efter någon som kan komma och prata lite om

något digitalt och mitt namn kommer upp så blir det lite det sägs i filmen Masjävlar: ”Ja, han jobbar ju med data” – och så får jag prata.

Detta har att göra med något som hänt i och med internet: vi skärskådar en rad samhällsfenomen som om de precis hade fötts. Som i exemplet med Piratpartiets kris i Tyskland. Bara för att de har förlagt sin verksamhet på internet så uppfattas det som något nytt. Men i grunden är det samma problem som alltid: Makt korrupperar, gör att organisationen slits itu och skapar inre strider. Men när det sker på internet anses det ändå så exotiskt och nytt att det är bäst att en internetexpert är med och kommenterar.

Jag antar att det är anledningen till att jag bidrar till denna volym. Något har hänt och det är internets fel. Eller det måste det vara eftersom det har hänt just när internet kom. Det ligger säkert något i det, och jag ska inte underskatta min egna insikters betydelse för det här samtalet – men ibland kan det bli komiskt.

Nästan varje fenomen möter den här typen av kritik när det återföds i digital lekamen. Vi skärskådar det, rynkar på näsan och undrar ”vad är det här”?

Det bästa exemplet är kanske tramset.

När jag föreläser om sociala medier återkommer folk ofta till att det är trams. Det är den största och första anledningen till att man avstår från Facebook, till exempel. ”Vem är intresserade av att veta vad jag har ätit till lunch idag? Vilken tröja jag har på mig? Vad jag tänker på när jag vaknar? Att jag tycker mina barn är söta när de somnat? Trams!”

Men har vi då glömt vad nästan alla möten består av varje dag? Vi pratar om väder och vind (”Visst är det kallt! Var är våren?!”), om triviala anekdoter från dagen (”Du

skulle sett killen på tunnelbanan idag”). Vi pratar om hur lunchen var (”God salladsbuffé!”) och hur du mår (”Jag sov så dåligt i natt ...”). Vi gör det för att vi behöver sociala kopplingsytter, gemensamma upplevelser som binder oss samman. Tramset är ett socialt kitt och har alltid varit det. Men det är först när det presenteras digitalt för oss som vi rynkar på näsan.

Likadant är det med samtidens distraktioner. Att det finns saker som distraherar oss kan ju omöjligt vara ett nytt fenomen. Vi har väl sett det hela vårt liv? Hur vi växer ifrån olika medier, vanor, och växer in i nya fenomen. Vi ser det när vi flyttar från småstad till storstad, hur ett nytt utbud, fler vänner, fler möjliga distraktioner gör att vi gör nya prioriteringar i vårt liv. Vi anpassar oss.

Kanske är det så vi ska se den förflyttning vi har gjort den senaste tiden – som en kollektiv förflyttning från analog småstad till digital storstad? Och när vi har gjort flytten samtidigt, kollektivt blir frågeställningen och förändringen så mycket tydligare, kontrastrik: Hur ska vi hantera dessa förändringar?

I den nya storstaden Internet blir vi snabbt osäkra och identitetssvaga. Vi tänker att den kunskap vi har samlat på oss tidigare inte fungerar här. Till viss del stämmer det kanske. Vi behöver anpassa oss till ett annat tempo och andra förväntningar för att nå fram. Men i grunden handlar internet om samma sak som alltid: Relationer.

Kyrkan har alltid handlat om relationer. Att visa medmänsklighet mot människor runt omkring oss; att förkroppsliga Guds kärlek. Det är genom att göra det som vi speglar Gud, skapar nyfikenhet och leder vidare in i samtal. Internet har också i allt högre utsträckning kommit att handla om relationer. Hela nätet är ett enda stort samtal.

Det är som att mycket av våra konversationer flyttas hit, förvaltas här, förväntas ske här.

Det kan uppfattas som distraktioner, men sedan när kallade vi relationer för distraktioner? Om någon kom och knackade på din dörr när du läste Bibeln, inte ropade du att de skulle gå någon annanstans, eftersom du läser Bibeln just nu?

Ett problem som dock uppstår med nätet är att hela världen nu går utanför din dörr, och att en dörrknackning därför finns på armlängds avstånd. Då kan det bli frestande att aldrig sitta ner, aldrig ta tid för dig själv, för bibelläsning, för bön eller kanske längre läsning över huvud taget. Detta är ett reellt problem, men det liknar det problem som nyvuxna möter när de flyttar från småstad till storstad: I början är det så svindlande med alla möjligheter att man bara springer runt och testat allt. Men efter ett tag har man fått nog. Man ”växer upp”, och hittar en balans bland alla möjligheter.

Det kan uppfattas som distraktioner, men sedan när kallade vi möjligheter för distraktioner?

Jag tror vi behöver se distraktionerna just som utmanande möjligheter. Att anpassa våra metoder, tillvägagångssätt – inte budskapet. Kyrkan har vi gjort förr. När omvärlden samlades på andra platser än kyrkan, roades av andra saker – då anpassade kyrkan sig. Frälsningsarmén intog pubar, teatrar och danslokaler och höll sina gudstjänster där. Textsatte populära melodier med budskap om Jesus.

Vi har gjort den här resan förr. Men tyvärr är exemplen på lyckad anpassning bara lysande undantag. Ta Frälsningsarmén: Vem idag kopplar det samfundet till ”anpassning”? Kyrkan är så värdelös på att ta sig ur gamla hjul-

spår att ordet kyrka till och med blivit synonymt med en byggnad, snarare än med människorna som befolkar den. Vi som bara skapade en byggnad för att samlas där.

Vad är det då kyrkan behöver anpassa sig till idag? Hur ska vi lyckas se distraktionerna som möjligheter?

För det första behöver vi acceptera nutidens och omvärldens behov av att uttrycka sig som individer. Alla har fått kanaler att synas höras och göra oss synliga. De är viktiga för oss, för att inte säga avgörande. Vi står i en tid där individen slår sig fri från kollektivet. Hon behöver formulera sina egna frågor, och det är dessa hennes egna frågor som måste få svar. Denna utveckling behöver kyrkan bekräfta, inte motverka.

Det kan låta simpelt, men för en rörelse som alltid har agerat som kollektiv är det svårt. Vi är vana vid att tycka samma saker, undervisa om gemensamma doktriner och förvänta oss rättning i ledet.

Därför är detta nya svårt. Inte bara för kyrkan, utanför alla folkrörelser: politiska partier, intresseorganisationer.

Men det är viktigt att se att människans längtan efter att uttrycka sig individuellt inte innebär att vi föraktar kollektivet. Det bästa exemplet på detta idag är våra hipsters. Hipsters är undergroundgrupp som har starkt fäste i framförallt storstädernas alternativa scener. Wikipedia definierar gruppen såhär:

Stilen omfamnades vid 2010-talets början primärt av högskoleutbildade 1980-talister från en relativt välbärgad medelklass. Yttre kännetecken är vintagekläder, gärna (ironiskt) inspirerade från det som av medelklassen upplevs som underklass: joggingbyxor som vardagsplagg, räfflade undertröjor etc.

Det verkligt viktiga är dock följande:

En hipster skulle knappast erkänna sig som en hipster – detta skulle innebära att hipsterns identitet som individuell och unik hotas. Den amerikanske komikern Joe Mandel har uttryckt det som att ”alla hipsters uppfattar sig själva som speciella och unika. De bara råkar manifesteras sin exklusivitet genom att bete och klä sig på exakt samma sätt”.¹

Jag tycker det säger något om vår individualism. Vi känner oss alla unika – och uppfattar vår unicitet som viktig – men strävar ändå (omedvetet eller ej) efter en kollektiv tillhörighet. I vår individualism klär vi oss ändå likadant, följer samma trender, upprepar samma mönster.

Det är här kyrkan behöver lyfta blicken. Anpassa sig och se det stora perspektivet: istället för distraktioner är sociala medier ett uttryck för nya platser för samtal, bildning, fördjupning och förkovring.

Tydligast skulle det bli om man sammanställde alla församlingsmedlemmars gemensamma konton och flödade in dem på kyrkans hemsida: ”Här är vi en kyrka, alla under gemensamt tak, men med en rad olika sätt att uttrycka oss på. Vår enda gemensamma nämnare är egentligen att vi tror på Gud.” En sådan sammanställning skulle tydliggöra att bortom all individualism finns ändå ett kollektiv. Som istället för att träffas på bibelstudier diskuterar livets stora frågor varje dag, på nya plattformar. Oavsett om det handlar om en instagrabild, ett blogginlägg eller en tweet.

1. ”Hipster”, Wikipedia: [http://sv.wikipedia.org/wiki/Hipster_\(1990-talet\)](http://sv.wikipedia.org/wiki/Hipster_(1990-talet)). Hämtad 2014-03-03.

Hur går kyrkan vidare?

Först behöver vi komma fram till vad det är vi vill uppnå. Det främsta målet är rimligen att nå nya människor: att människofiska. Kanske har vi också visioner om bibelläsningen. Vi tycker att det läses för lite och för slarvigt. Men kanske är det största problemet i vår tid att vi, kyrkan, så ofta hänvisar till Bibeln som ett facit? En sådan retorik fungerar möjligtvis inför ett kollektiv som är beredda att rätta in sig i ledet, men den fungerar inte alls inför en samling människor som uppfattar sig som individualister med egna sanningar.

Hur gör man det här: når ut med Bibelns budskap till människor som kräver respekt för sina egna sanningar? Jag tror att man behöver möta deras tvivel. Och här har kyrkan problem.

Ett av de största problemen för kristna och kyrkan i dag är att vi nästan alltid målar upp färdiga bilder. Beskriver oss själva som färdiga. De få gånger vi delar något annat, en brusten berättelse, är det för att berätta att det löste sig i slutet. Med Guds hjälp:

I once was lost but now am found,
Was blind, but now I see.

Våra vittnesbörd är nästan alltid sagor med vackra slut.

Men i en digital, social värld som så totalt drivs av konversationer måste vi sluta leverera färdiga predikningar. Om du bara berättar historier med början och slut – var finns då plats för mig? Om du redan har en färdig sanning, en färdig berättelse, då är min enda uppgift att tacka och ta emot.

Tänk om vi istället vågade berätta under tiden det var

kämpigt. När vi var ”förlorade” eller ”blinda” – när vi hade det jobbigt och sökte en väg ut. Då finns det plötsligt massor av plats för andra att träda in i samtalet. Dela sina erfarenheter.

Jag tänker på organisationen Ung cancer. Den skapades av min flickvän som fick cancer när hon var 21 år. Hon insåg behovet av en organisation som hjälpte och såg unga människor som precis drabbats av sjukdomen. På bara några år har de lyckats skapa en rörelse genom att vara personliga och dela sina trasiga berättelser. Genom att våga prata om det som är jobbigt, det som smärtar, det som inte slutar lyckligt.

Ingenting passar så väl för det samtalet som internet. Där jag kan läsa mina ord i text innan jag klickar på ”sänd”. Där jag kan ta del av andra berättelser och dela min egen. Där får jag, med min individuella upplevelse, ansluta mig till ett kollektiv, vara med i ett sammanhang. Där får jag dela tvivel och jobbiga upplevelser – men kanske framför allt min glädje med andra!

Jag tror att kyrkan har så mycket att lära här. Vi behöver våga visa vår brustenhets. Inte den sortens brustenhets som handlar om sorg över världens tillstånd, utan sprickorna i vår egen själ. Vårt tvivel, vårt eget sökande efter Guds mening med oss själva, med jorden, med livet. Har vi inget sådant tvivel, inga sprickor, så behöver vi kanske skaffa det. Utsätta oss för tvivlet genom att bjuda in motståndare och de som inte förstår och inte tror, till samtal. Om vi förblir tvärsäkra i allt kanske det slutar att vara en tro – då blir det i stället institutioner, religion och kulturer. Vi blir slutna och fast i våra egna former innan vi förstätt det.

Vi behöver värdesätta sprickorna i fasaden. Visa det krackelerade och använda det för att bjuda in till samtal.

För den största fienden i dag är självtillräckligheten. Egentligen hos båda sidor. Kyrkans självtillräcklighet som definieras i att jag är färdig, min tolkning är rätt, och jag har en relation till Gud. Omvärldens självtillräcklighet som egentligen står för samma sak: Jag är färdig, tillräcklig, det finns ingen Gud.

Här skapas en låsning, och det enda sättet att bryta den är att ödmjuka sig, blotta sig och dela med sig av eller släppa in tvivlet.

För några månader sedan gjorde jag en poddserie med titeln *Gudgubbar*. Här samsades olika perspektiv på samma frågor. Vi som gjorde den försökte vara ödmjuka för andras uppfattning, men samtidigt kritiska utifrån våra olika ståndpunkter. De samtalen som det öppnade, både när vi träffade folk och i responsen vi fick, pekar på hur viktigt den breddningen och den ödmjukheten är.

Hur viktigt det är att tillåta sprickor

För världen är redo för det. De hungrar till och med efter det ofärdiga och det brustna. Den värld som bygger på samtal väntar på en kyrka som vill blanda sig i.

Jag kan själv längta efter sådana plattformar. En gemenskap som värdesätter trasighet. Som är sökande, prövande, intellektuell, rädd och hoppfull. Jag vill vara med i en sådan. Inte för att jag letar efter ett medlemskap, inte för att räknas in som boskap i en frälsningskatalog, utan för att längtan efter en större sanning finns där, oavsett hur individuell min tro än påstås vara.

Framtiden för kyrkans identitet är kanske att först bli mer identitetslös. Det är först då vi kan börja bygga upp en ny fungerande identitet.

JOEL HALLDORF

Bortom orden

*Om bilder, symboler och
framtidens frikyrklighet*

Hur kan en frikyrklig spiritualitet se ut, i en tid då läsarna slutat läsa och textens form är skärmen snarare än boken? Den här texten argumenterar för bilden blivit allt viktigare i frikyrkornas spiritualitet, men diskuterar också vad det betyder i relation till samfundens identitet.

Frikyrkligheten har en av sina rötter i 1500-talets radikala reformation, den del av reformationen som gav upphov till den anabaptistiska traditionen. Rörelsen fick ett tidigt centrum i Geneve, med Huldrych Zwingli (1484–1531) som ledare. Här vände man sig både mot både den gamla

katolska ordningen och det man uppfattade som Luthers otillräckliga reformprogram.

Bildstormande frikyrklighet

Startskottet för den anabaptistiska rörelsen kom i mars 1522, då en grupp samlade hemma hos boktryckaren Christopher Froschauer åt en gemensam kvällsvard bestående av bland annat korv – det vill säga kött trots att man var mitt i fastan. I de diskussioner som följde vände sig dessa radikala reformatorer mot kyrkliga företeelser som de menade saknade stöd i Bibeln. Förutom fastan den kyrkliga hierarkin, prästcelibatet och tiondegivandet.¹ Under hösten 1523 växte det även fram en kritik mot bilder i kyrkorumen. Froschauer publicerade en skrift på temat, och den radikale prästen Simon Stumpf fördömde i en predikan bruket av bilder. Efter Stumpfs predikan avlägsnade församlingen omedelbart bilderna ur kyrkan.² De radikala reformatorerna lutade sig mot det gammaltestamentliga bildförbudet, och mot bibeltexter som prisade dem som förstörde avgudabilder. De såg det katolska bruket av bilder, i synnerhet helgonbilder, som ett uttryck för avgudadyrkan, och reagerade genom att förbjuda bilder över huvud taget.³

Den radikala kritiken av religiösa bilder är med andra ord en ursprunglig del av det frikyrkliga arvet. Martin Luther hade gett utrymme för bilder så länge de inte missbrukades, vilket medförde att det i Sverige dröjde till 1700-talet innan katolska kyrkmålningar mer systema-

tiskt kalkades över, och då i hög grad genom inflytande från upplysningen. Däremot liknade den reformerta traditionen, med Jean Calvin (1509–1564) som förgrundsgestalt, den radikala reformationen genom sitt principiella avvisande av bilder.⁴ Frikyrklighetens rötter i den radikala reformationen i kombination med inflytandet från den reformerta rörelsen, i synnerhet via baptismen, har bidragit till att bilderna varit tämligen frånvarande i frikyrklig spiritualitet. Underliggande är uppfattningen hos så väl Zwingli som Calvin, att yttre, ändliga ting inte kan rymma eller förmedla Den oändlige, det vill säga Gud.

I frikyrklig spiritualitet står i stället texten i centrum – framför allt bibeltexten. Var och en kan och bör själv läsa, till uppbyggelse, fördjupning och välsignelse.⁵ När man möttes i konventiklar var det för att läsa tillsammans, och på det frikyrkliga mötet var predikan huvudsaken.⁶ Den subjektiva erfarenheten stod i fokus. Det var denna händelse som laddade rummet med helighet, inte yttre symboler som bilder eller ett altare.⁷ Följaktligen var 1800-talets frikyrkliga möteslokaler ofta kala och utan bilder eller andra symboler. Ett kors möjligen, men i vissa sammanhang inte ens det utan i stället namnet Jesus utskrivet, med bokstäver. Ordet stod i centrum i dessa rum: de frikyrkliga gudstjänstrummen var hörsalar, akustiskt och inredningsmässigt centrerade på estraden varifrån det talade eller sjungna ordet framfördes. ”Rummet är laddat med lyssnarkraft”, som Fahlgren uttryckt det.⁸ Den stora tilltron till det talade ordet i denna tradition syns exempelvis hos Lewi Pethrus:

5. Eire 1986, s 195ff.

6. Hallingberg 2010, s 331–356.

7. Fahlgren 1994, s 185f; Halldorf 2012, s 274f.

8. Fahlgren 2008, s 64.

9. Fahlgren 2008, s 64.

2. Weaver 2005, s 33–35

3. Weaver 2005, s 39.

4. Eire 1986, s 79–83.

[Jesus] sände sina lärjungar att predika evangelium för hela skapelsen. Och det säges, att ”de gingo ut och predikade allestädes och Herren verkade med dem och stadfäste ordet med åtföljande tecken” (Mark. 16:20). Och Herren säger genom Paulus i Rom. 10:17: ”Så är tron av predikan och predikan genom Guds ord”. Det är farligt att förlora förtroendet för det predikade ordet. Om det predikas under Andens ledning, så ligger det än i dag skaparekraft i Guds ord (1 Mos. 1:3. Ef. 2:10. 1 Petr. 1:23).⁹

1900-talets frikyrklighet: Från text till bild – och ikoner

De frikyrkliga rörelsernas tilltro till text och det talade ordet måste förstås utifrån en specifik kulturell kontext. Luthers reformation var uttryck för ett generellt skifte från bild till text i den gryende moderniteten, och denna tendens förstärktes av upplysningens rationalism.¹⁰ Men idag håller texten på att förlora sin kulturella särställning. Flera forskare menar att bilden under 1900-talet ersatt texten som främsta källa till existentiell reflektion, och även som stimulans för religiösa tankar.¹¹

Våren 2012 väckte Sigfrid Deminger stor uppståndelse genom sin kritiska analys av frikyrkan i tidningen *Dagen*. Kritiken gällde inte minst det frikyrkliga gudstjänst-

10. Pethrus 1916, s 2.

11. Duffy 1992, s 102–107, 155–160, 453ff; Sigurdson 2006, s 157f, 230.

12. Axelsson 2008, s 31. Detta är givetvis en parallell till den utveckling beskriven av Halldorf i denna volym, särskilt s 43–50, om skiftet från bok till skärm under 1900-talet.

livet. Deminger återkom i artikeln till hanteringen av ordet i gudstjänsten i form av bön och bibelläsning: ”Bibels texter har en undanskymd plats. [...] De böner som förekommer är ofta fragmentariska, slarvigt formulerade och vittnar knappast om någon djupare inlevelse.” Demingers slutsats är att det slarviga språket är ett tecken på bristande vörndnad: ”Vörndnaden är i dag en bristvara. Framtoning, språk och klädsel visar att respekten klingat av. Ingenting tycks heligt längre.”¹²

Demingers analys om vörndnaden som bristvara i den moderna frikyrkligheten behöver emellertid nyanseras. Vörndnaden har inte försvunnit, men den har förändrats. Det är riktigt att de språkliga former som Deminger lyssnar efter hörs mer sällan. Men uttryck för vörndnad inför det heliga återfinns i andra former. Det handlar om ett genreskifte, inte minst i den yngre generationen. Vörndnad uttrycks i allt mindre grad genom högstämda böner med konstfulla formuleringar. Men vörndnad och allvar kommer till uttryck på andra sätt, även bland unga frikyrkliga. Ofta genom symbolhandlingar: ljuständning, knäfall vid en bönestation eller nattvardsfirande. Språket för helighet, och därmed uttrycken för vörndnad, i frikyrkligheten idag är med andra ord symboliska i högre grad än de tidigare varit. Häri ligger en uppvärdering av det bildliga, vilket går hand i hand med att det textuella i motsvarande grad förlorat lite av sin betydelse och laddning.

En del av denna rörelse mot det symboliska och figurativa är en större användning av bilder inom frikyrkligheten. Jessica Mobergs visar i sin avhandling hur långt en del enskilda frikyrkliga har gått på denna väg. Hon beskriver ett samtal

13. Deminger 2012.

med en av sina informanter, ”Sebastian”, en ung medlem i församlingen New Life i Stockholm. De har just hört en predikan om utsmyckningen av templet i Gamla testamentet, och Moberg skämtar om att det kanske vore något för New Life att ta efter. Till hennes stora överraskning medger då Sebastian att han uppskattar visuella uttryck och att han har en rad ikoner hemma. Moberg kommenterar:

Upon hearing this I was a bit baffled. To put it bluntly, I had not expected charismatic Christians to keep icons. In the overviews I had read, charismatics were depicted as being passionately opposed to the employment of objects in religious practice.¹³

Snart noterar hon emellertid att Sebastian är långt ifrån ensam, utan att det är vanligt – närmast en trend – bland unga frikyrkliga att smycka sina hem med ikoner.¹⁴

Vad är bildens inträde i frikyrkorna ett tecken på? Hur har ikoner kunnat bli en integrerad del av den frikyrkliga tradition vars rötter finns hos bildstormare som Zwingli, Simon Stumpf och Jean Calvin? Vad säger det om frikyrkan idag? Detta vill jag försöka förklara i det följande.

Tes 1. Allt är som vanligt:

Väckelsen som kulturell kameleont

Den första slutsatsen av bildens inträde i väckelsekristendomen är att allt är som vanligt i den meningen att väckelsen nu som alltid anpassar sig till sin samtid. Denna syn

14. Moberg, 2013, s 118f.

15. Moberg 2013, s 118–119, 190–195, 220.

på väckelsen som kulturellt adaptibel presenteras övertygande av den brittiske historikern David Bebbington i hans klassiska arbete *Evangelicalism in Modern Britain* från år 1989.

Bebbington tar spjärn mot en bild av väckelsen som dogmatiskt stel och kulturfrånvärd. Mot den spridda uppfattningen att den evangelikala väckelsen är en kritisk reaktion mot den rationella och sekulära upplysningen hävdar Bebbington att upplysningen var väckelsens främsta inspirationskälla. Det var genom inflytandet från filosofen John Lockes (1632–1704) optimistiska epistemologi som väckelsens företrädare började tala om ”frälsningsvisshet”, det vill säga möjligheten att nå säker kunskap om sin själs salighetstillstånd. Därmed undanröjdes den ängsliga introspektion som präglat puritanismen, och väckelsens folk kunde i stället ägna tid och kraft åt aktiviteter som mission och diakoni.¹⁵

Efter detta inledande äktenskap med upplysningen fick de evangelikala problem när kulturklimatet skiftade och romantiken blev den dominerande rörelsen under 1800-talet. Men snart skedde en anpassning även här: en ökad känslsamhet, ett blommigt språk, idealism och naturromantik är egenskaper som präglar exempelvis 1800-talets helgelse rörelse.¹⁶ I början av 1900-talet allierade sig rörelsen på motsvarande sätt med modernismen, och i slutet av seklet med postmodernismen.¹⁷

Väckelsen har med andra ord en sällsynt förmåga att knyta an till samtiden, vilket är precis vad som skett nu i

16. Bebbington 1989, s 42–55.

17. Halldorf 2012, s 253f.

18. Bebbington 1989, passim.

relation till bilden. Skiftet från text till bild är ett allmänt, kulturellt skifte, och det är fullt naturligt att väckelsen anpassar sig till detta skifte, och blir en mer symbolisk, bildlig kultur. Detta syns på flera områden. Bilder har fått större utrymme i gudstjänstrummen. Fasta bilder, tavlor och liknande, men med powerpoint-kanonernas inträde även bildspel. Ljusbärare är idag vanligt förekommande i många frikyrkorum.¹⁸ Även det profetiska språket påverkas. En van kyrkobesökare kan exempelvis notera hur mycket mer sällsynt ingressen ”så säger Herren” numera är, och hur mycket vanligare det är att en profetia inleds med orden ”Jag har fått en bild från Herren”.¹⁹

Tes 2. Allt har förändrats: Väckelsens kulturella upplösning

Den första tesen är alltså att förändringen från text till bibel är ett tecken på att allt är som vanligt: väckelsen går, som alltid, i takt med sin samtid. Min andra tes är den motsatta: att bildens inträde i frikyrkan är ett tecken på att allt har förändrats.

Som inledningsvis noterades har motståndet mot bilder varit ett konstant och tämligen stabilt inslag i den evangelikala rörelsens historia fram till slutet av 1900-talet. Text har gått före bild, och i kraft av kombinationen av anabaptistiskt och reformert arv har bilden principiellt avvisats i frikyrkan. Att så inte längre är fallet är ett tecken

19. Detta är också ett uttryck för den ekumeniska påverkan från den Katolska kyrkan – via Svenska kyrkan – på frikyrkan

20. Tack till Sune Fahlgren som gjorde mig uppmärksam på denna förändring av det profetiska språket.

på att identiteten förändrats på ett mer grundläggande sätt än de tidigare kulturella anpassningar som Bebbington talar om. Skiftet från text till bild är en så stor förändring att det är rimligt att tala om förlorad historisk förankring och identitet.

Bildens inträde är dock inte tecknet, i singularis, utan snarare ett av tecknen på denna grundläggande förändring. Ett antal avhandlingar från 1990-talet och framåt har på olika områden visat hur en förändring inträtt. Owe Kennerberg studerade frikyrklig församlingstukt i sin avhandling *Innanför eller utanför* (1996) och visade att tukten i princip upphörde mot slutet av 1900-talet, med 1960-talet som en gemensam brytpunkt inom frikyrkligheten.²⁰ Kennerberg menar att detta går hand i hand med formulerandet av en ny ecklesiologi, det vill säga en ny syn på den lokala församlingen. Församlingen förstås inte längre som en ”ren” gemenskap som genom sin kompromisslöshet vittnar för världen, utan som en gemenskap av syndare.²¹ Björn Cedersjös avhandling *Bortom syndakatalogen* (2001) visar att den traditionella syndakatalogen inte längre formar unga frikyrkligas moraluppfattning. Det avgörande brottet här tycks ske i relation till dem som är födda på 1970-talet.²² Slutligen kommenterar Nils-Eije Stävare i sin analys av predikanten Georg Gustafssons helandetjänst att de brev med bön om förböner som Gustafsson får på 1960-talet inte längre innehåller den klassiska formeln ”Herren min läkare”. Stävare noterar att på 1930-talet var Gud förstavalet för hjälp vid sjukdom för många brevs-kri-

21. Kennerberg 1996, s 51–60.

22. Kennerberg 1996, s 312–319.

23. Cedersjö 2001, *passim*.

vare, medan det på 1960-talet har blivit sistavalet – något man tar till efter att sjukvården gjort sitt och kommit till korta.²³

Den bild som dessa avhandlingar tillsammans ger är att traditionell svensk frikyrklig identitet förändras efter Andra världskriget. Ännu saknas ett helhetsgrepp kring denna fråga. När och varför inträdde förändringen, hur djup är den, vad innebär den och vad kommer i stället? För att kunna besvara dessa frågor krävs mer forskning, men i det följande vill jag bidra med några tentativa reflexioner på temat. Generellt tror jag att man kan identifiera två typer av förändringar under denna tid. Dels börjar gemensamma frikyrkliga drag tonas ner, dels tonas frikyrkosamfundens särdrag sinsemellan ner.

Frikyrkosamfunden liknar idag varandra i betydligt högre grad än för trettio år sedan.²⁴ Skillnaderna är ofta större inom samfunden än mellan samfunden, vilket bland annat märks av att det är ganska oproblematiskt att gå från församlingstjänst i ett samfund till ett annat. Det givna exemplet är att missionsförbundaren Niklas Piensoho idag förestår Filadelfia Stockholm – och omger sig med ett handplockat team av pastorer hämtade huvudsakligen från Missionskyrkan och EFK. Det kan i sammanhanget tilläggas att Piensohos ersättare i Fiskebäcks missionskyrka, Gustaf Björkman, är född och uppvuxen pingstvän och pastor under Stanley Sjöberg i Centrumkyrkan.

Även läror som tidigare var identitetsbärande inom samfunden spelar idag mindre roll. Inom Pingströrelsen har exempelvis betydelsen av tungotalet minskat, vilket märks

24. Stävare 2008, s 286f.

25. Falgren 2014.

i barn- och ungdomsarbete, i förkunnelsen generellt, i det utrymme tungotalet får i gudstjänsterna och i hur man formulerar sig kring läran om andedop och tungotal.²⁵ Dessutom har Pingströrelsen övergivit den radikala kongregationalismen till förmån för en nationell samfundsgemenskap. När det gäller Evangeliska Frikyrkan tyder mycket på att många distinkta särdrag försvann när Örebromissionen, Helgelseförbundet och Fribaptisterna på 1990-talet förenades i ett samfund. Bland annat den specifika helgelsespiritualitet som varit förknippad med förkunnelsen på Torp och metodologin på bibelkursen i Götabro.²⁶

Till detta kommer de för frikyrkligheten gemensamma drag som tonats ner. Ett sådant område är livsstilsfrågorna, vilket Björn Cedersjö som tidigare konstaterats uppmärksammade i sin avhandling *Bortom syndakatalogen*. Cedersjö noterar bland annat att det bland frikyrkliga födda på 1970-talet (1971–77) finns en långt större tolerans mot alkohol än bland de äldre.²⁷ Omkring 50% avvisade då den helnykteristiska hållning som traditionellt förknippats med svensk frikyrklighet. Sedan dess har trenden fortsatt i samma riktning: enligt en nyligen publicerad undersökning är nykteristerna i minoritet bland unga frikyrkliga och endast tre av tio menar att en kristen bör avstå helt från alkohol.²⁸

När det gäller teologin är frågan om de eviga straffen

26. För teologin, se Salomonsson et al (red.) 2007, s 32, 40f., 52–58 där Pingströrelsens teologiska nätverk distanserar sig från läran om tungotalet som tecknet på andedopet (*initial evidence*). För bruk och betydelse hos församlingsmedlemmar, se t.ex. Zembrén & Lundman 2009.

27. Halldorf 2012, s 276–279.

28. Cedersjö 2001, s 102f.

29. Sjöberg 2013.

ett område där en tidigare konsensus inom frikyrkligheten brutits sönder. Våren 2011 reste en bloggande EFK-pastor vissa frågetecken kring den traditionella synen på frågorna om dom och helvete, och samma år översatte Libris den amerikanske pastorn Rob Bells uppmärksammade *Love Wins (Kärleken vinner)* som brottas med samma frågor.²⁹ Långt ifrån alla frikyrkopastorer ifrågasätter den traditionella synen på dom och helvete, men det råder knappast något tvivel om att andelen hotfulla eld- och svavelpredikningar minskat kraftigt de senaste decennierna.

Många identitetsförskjutningar inom frikyrkan sker i det tysta, men inte alla. Konflikterna och debatterna visar att det finns en medvetenhet, och även en oro, kring vad som håller på att ske. Just frågan om de eviga straffen resulterade våren 2011 en stor och mer generell identitetsdebatt inom frikyrkan, som kom att gå under namnet Fyrke-debatten. Etiketten ”fyrke” lanserades av en bloggare som menade att debatten illustrerade en spänning inom frikyrkan mellan mer traditionellt frikyrkliga eller evangelikala vakthundar – så kallade ”fyrkantsevangelikala”, därav ”fyrke” – och en yngre, post-evangelikal frikyrklighet.³⁰ Denna debatt, och en rad följande, ger intrycket av en spänning inom frikyrkan mellan dem som bejakar och kanske i någon mån representerar förändringen, och dem som

30. Se Joachim Elsanders bloggpost på adress <http://www.kolportoren.com/2011/02/en-helvetisk-logik.html> (2013-04-30). Diskussionerna ledde även till att pastor Stefan Swärd skrev en bok där han kritiserade Bell och de som ifrågasatte den traditionella synen på eviga straff: *Efter detta. Om Guds kärlek och rättvisa, himmel och helvete* (XP Media, 2011).

31. Se Jonas Lundströms ursprungliga bloggpost på <http://www.jlundstrom.se/efk-och-fyrkantsevangelikalismen/> (2013-04-30). För en sammanfattning, se *Dagen* 2011-02-25, ”Het debatt om fyrkantig syn på diskussion om tro”.

agerar vakthundar – pastorer, samfundsledare, profilerade bloggare. Men ingen av dem kontrollerar utvecklingen, vilket är ett tecken på att förändringarna sker på ett djupare plan än det rent ideologiska. Det handlar om mentalitetsförändringar.

Förändringarna går i många riktningar, och få bejakar alla nya tendenser. Men ännu viktigare är att få försvarar hela det traditionella paketet. Olika aktörer har sin favoritfråga där de förordar vad de uppfattar som en traditionell frikyrklig hållning: bibelsyn, eviga straff, Israel, nykterhet, anti-katolicism, och så vidare. Men att man argumenterar för en bokstavlig läsning av Bibeln betyder inte nödvändigtvis att man avvisar ekumenik, är helnykterist eller vill återfå en striktare församlingstukt. Även de som uppfattar sig själva som konservativa har med andra ord rört sig bort från en traditionell frikyrklig identitet.

Dessa två teser, att bildens inträde i frikyrklig spiritualitet å ena sidan visar att allt är som vanligt och å den andra är ett tecken på att allt förändrats, är inte ett försök att helgardera. Jag menar att båda är riktiga. Det faktum att bilder, symbolhandlingar och till och med ikoner numera kan rymmas inom frikyrklig spiritualitet är ett uttryck för den kulturanpassning som alltid kännetecknat väckelsen. Men det är också ett tecken på att denna anpassning är gränslös. Att den inte verkar göra halt vid något, att det inte finns några kärnvärden som är ”heliga” och som står bortom påverkan, och att anpassningarna därför i en förlängning undergräver identiteten och löser upp kulturen.

Väckelsen som fromhetsrörelse

Hur ska då väckelsens identitet förstås? Enligt Bebbington konstitueras den evangelikala rörelsen av en stabil fyrkant som står bortom de olika kulturella klimat som rörelsen möter. Denna fyrkant består av aktivism, biblicism, iver för omvändelsen och fokus på försoningen.³¹ Upplysning, romantik, modernism och postmodernism: inget rår på denna grundläggande identitet. Jag tror att Bebbington har en poäng, men att han överdriver på två områden. Dels överdriver han stabiliteten i denna fyrkant, dels hur grundläggande den är för identiteten.

Den evangelikala rörelsen förstås i stället bättre, menar jag, som en fromhetsrörelse försedd med en teologisk överbyggnad. Bebbingtons fyrkant är den teologiska överbyggnaden – eller en av dem, kanske den mest dominerande – men den utgör inte den grundläggande identiteten. Väckelsens historia började med ett missnöje med vad man uppfattade som den torra, närmast skolastiska teologi som präglade 1600-talets lutherska ortodoxi. Som bot mot detta ensidiga fokus på huvudet skrev Johann Arndt fyrabandsverket *Sanna kristendom* (1605), i hög grad ett kompendium av medeltida katolska mystiker.³² I relation till läran kännetecknades pietismen, som historikern Ward har konstaterat, av en anti-aristotelianism, en protest mot det allt för systematiska.³³ Pietisterna protesterade mot den lutherska ortodoxin genom att poängtera att livet, det personliga, var viktigare än läran. Läran sattes inom parentes; den är överbyggnaden, inte själva livet. Arndt själv konstaterade att även om läran inte är oviktig så har tidens många

32. Bebbington 1989, s 2–17.

33. Ward 2006, s 7–10.

34. Ward 2006, s. 13.

lärostrider lett till att man ”glömt det kristliga livet, den sanna bättringen, gudsfruktan och kristlig kärlek, såsom bestod kristendomen enbart i disputerande och i ökande av stridsskrifterna och inte *fastmera* däri, att det det heliga evangeliet och Kristi lära omsätts i ett heligt liv”.³⁴ Läran i sig själv är otillräcklig, ty ”Den som bekänner sig till Kristi lära men inte till hans liv är bara en halv bekännare.”³⁵

Denna prioritering av livet framför läran gör att principiella teologiska avståndstaganden sällan spelar den avgörande roll för den frikyrkliga identiteten som läroböckerna ibland ger sken av. Det finns exempelvis många områden där frikyrkliga förkunnare överskridit gränserna för vad det reformerta arvet formellt kunnat tillåta. Exempelvis i relation till nattvarden, där flera formulerat sig i lutherska eller till och med katolska ordalag.³⁶ Samma sak gäller med bilder. Det finns ett teologiskt arv av kritik mot bilder inom frikyrkan, och bilder var *de facto* frånvarande ur fromhet och kyrkorum under lång tid. Men det principiella teologiska motståndet har varit en överbyggnad. Frånvaron av konkreta bilder i kyrkorummen har inte alltid berott på ett principiellt motstånd, utan har också haft pragmatiska skäl: till exempel att de var för dyra.

Att det inte alltid varit fråga om ett djupt rotat, teologiskt motiverat generellt bildförbud i frikyrkan syns i att man har bejakat bilden i andra sammanhang än just gudstjänstrummet. Predikan har varit bildrik; predikanterna har uppmanats att ”måla Kristus” för åhörarna. Naturen har erbjudit ett sceneri som både inspirerat andliga erfarenheter – som

35. Arndt 1992 (1605), s 189.

36. Arndt 1992 (1605), s 190.

37. Se t.ex. Lewi Pethrus citerad i Salomonsson et al (red.) 2009, s 5f; jfr Ahrén 1966, s 74–78.

Lewi Pethrus andedopserfarenhet vid midnattssolen i Norge – och predikningar. Konkreta bilder av Jesus har dessutom ofta smyckat frikyrkliga hem, och i söndagsskolan har man utan någon oro använt flannelografer. Genom den sakralisering av frikyrkliga gudstjänstrum som skett under 1900-talet har bilden dessutom gjort sitt inträde i gudstjänstrummet.³⁷

Här finns en ekumenisk insikt, nämligen att det frikyrkliga annorlundaskapet i teologiskt hänseende inte alltid går så djupt som man själv tänker sig. Moberg visar detta tydligt i sin avhandling. I den svenska frikyrkligheten finns en utbredd förståelse av sig själv som en icke-ritualiserad rörelse där materiella ting spelar en sekundär roll i förhållande till den personliga relationen med Jesus. Denna självförståelse står i kontrast till de analysbegrepp som Moberg använder för att analysera en modern karismatisk församling: *embodiment, ritualization, performance* och *materiality*.³⁸ I väckelsen finns med andra ord i praktiken så väl ritualer som kroppslighet. På samma sätt utmanas förståelsen av rörelsen som symbolfattig, bildlös och bildkritisk av en faktisk, mer bildrik verklighet i form av flannelografer, Jesus-porträtt och numera också ikoner.

Historiens slut?

Individualismens seger och alltings sönderfall

För att summera har det här konstaterats att frikyrkan härbärgerar ett arv av motstånd mot bilder och symboler som idag verkar sönderbrutet. Detta är en frukt av en slags kul-

38. Fahlgren 2008, s 71.

39. Moberg 2013, s 219.

turell anpassning som är typiskt för väckelsen. Samtidigt är det ett av många exempel på hur det kulturella kameleontskapet i längden tycks undergräva den egna identiteten. Dock är det främst den teologiska överbyggnaden som undermineras. I grund och botten är väckelsen en fromhetsrörelse, en rörelse som fokuserar på individens personliga relation med Jesus. Det faktiska bruket visar att det principiella motståndet mot bilder i realiteten inte går så djupt som en läsning av teologiska traktat kan ge intryck av. Det finns gott om undantag.

Bruket av ikoner ska förstås i ljuset av väckelsens grundläggande identitet som fromhetsrörelse. Om en frikyrko-medlem uppfattar att en bild kan hjälpa hans eller hennes personliga gudsrelation, så är det en erfarenhet som inget teologiskt argument förmår att rucka på. Här syns kanske tydligast vad bruket av ikoner inom frikyrkan är ett tecken på, nämligen trons individualisering och subjektivering. Genom att använda ikoner bryter medlemmarna, ofta ovetande, mot normer inom sin egen tradition. Detta beror på att man inte uppfattar sig som del av en tradition, utan som en individ med en personlig relation till Jesus. Att man plockar upp ett katolskt eller ortodoxt bruk innebär inte heller att man anser sig nödgad att ta till sig den teologi och de föreskrifter som omger bruket av ikoner i dessa traditioner. I stället konstruerar man sin egen hybrid-teologi, där man drar upp linjer för vad man uppfattar som lämpligt, exempelvis i relation till bön inför ikoner, ikoner av helgon eller av Maria. Tendensen förstärks av en postmodern eklekticism där individen väljer fritt från utbudet av traditioner i ett mångkulturellt samhälle, utan att böja sig under någon enskild tradition.³⁹

39. Moberg 2013, s 119–123.

Det som skett är med andra ord att den individualism som alltid har legat inkapslad i väckelsens betoning på den subjektivt erfarna personliga gudsrelationen långsamt har fränt sönder denna tradition inifrån. Medlemmarna orienterar sig inte längre i förhållande till den egna traditionen, utan väljer fritt ur den breda kristna traditionen – eller i vissa fall ur ett ännu bredare religiöst utbud. Var och en nyttjar de medel som de menar hjälper deras personliga kristna liv. Varken kyrka eller tradition spelar någon större roll för urvalet.

Därför måste detta, på något sätt, vara en övergångsfas. Det är ett teologiskt och ett sociologiskt påstående i linje med Cyprianus (ca 200–258) berömda maxim: ”Utanför kyrkan ingen frälsning.” Men vad leder denna övergångsfas över till? Om Cyprianus har rätt i att kyrkan är nödvändig för frälsningen finns två vägar: färre frälsta eller en tydligare kyrka. Den första vägen går mot fortsatt individualisering och en ökad upplösning. Längs denna väg finns en risk att medlemstalen i de traditionella frikyrkosamfundet rasar, även om församlingar som kan erbjuda ”*the best show in town*” klarar sig eller till och med växer – bland annat för att de attraherar den nomadiserande grupp frikyrkliga som söker just detta. Men i längden underminerar individualisering först kyrkorna, och sedan det kristna livet över huvud taget.

Därför måste frikyrkorna försöka gå den andra vägen och söka sig bort ifrån den individualism som en gång födde henne, och mot en robustare ecklesiologi.⁴⁰ En ecklesio-

40. Detta är den väg som somliga frikyrkliga redan själva går, genom att söka sig från frikyrkan till sammanhang där ecklesiologin är tydligare – som Svenska kyrkan eller den Katolska kyrkan. Ulf Ekman motiverade exempelvis sin konversion genom att just hänvisa till behovet av en tydligare ecklesial identitet.

logi som är konkret och tydlig utan att nödvändigtvis vara smal. Det är ännu en öppen fråga om detta är något som kan åstadkommas inom samfunden, eller om det kräver att de frikyrkliga samfunden på ett tydligare sätt knyter an eller kanske till och med förenas med de historiska kyrkorna. Om väckelsen i grund och botten är en fromhetsrörelse så är samgående med, eller till och med uppgående i, andra kyrkor egentligen inte ett större hot mot identiteten än den individualisering som nu sker. Tvärtom kunde väckelsernas fromhet då få stöd och stadga genom att få ingå i en fastare kyrklig kropp, i stället för att lösas upp, vilket nu verkar bli fallet.

Den ekumeniska upptäckten av hela kyrkans tradition kan inte göras ogjord. Mångfald och en rikedom av uttryck är inte i sig ett problem. Problemet är när den ekumeniska spiritualiteten ställs emot kyrklig hemvist, varpå den senare förlorar sin relevans. Om frikyrkligheten ska överleva krävs att vi återupptäcker traditionella frikyrkliga begrepp och institutioner som trohet, lokal identitet och lokal församling. Men kanske behöver vi också utforska begrepp som ämbete och underordning?

Det är möjligt att detta leder till en numerär tillbakagång, men samtidigt skapar det miljöer där tron kan övervintra i väntan på en ny vår.

Litteratur

- Ahrén, Per-Olov, *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet*. Stockholm: Gummesson, 1966.
- Arndt, Johann, *Om att förnyas efter Guds avbild. Bok I ur Den sanna kristendomen*. Skellefteå: Artos, 1992 (första utgåvan 1605).
- Axelsson, Tomas, *Film och mening. En receptionsstudie om spelfilm, filmpublik och existentiella frågor*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008.
- Bebbington, David, *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*. London och New York: Routledge, 1989.
- Cedersjö, Björn, *Bortom syndakatalogen. En studie av svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet*. Örebro: Libris, 2001.
- Deminger, Sigfrid, 2012, "Frikyrkligheten bar inte", *Dagen*, 2012-2-3.
- Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Eire, Carlos M. N., 1986, *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fahlgren, Sune, "Rum för möten med Jesus och för församlingsgemenskap i frikyrklig tradition", *Heliga rum i dagens Sverige. Årsbok för svenskt gudstjänstliv* 83, 2008.
- Fahlgren, Sune, "The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiologies in Sweden from the 19th Century till present", i Joel Halldorf och Fredrik Wenell (red.), *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*. Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- Halldorf, Joel, "Av denna världen?" *Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. Skellefteå: Artos, 2012.
- Hallingberg, Gunnar, *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*. Stockholm: Atlantis, 2010.
- Kennerberg, Owe, *Innanför eller utanför. En studie av församlingstukten i nio svenska frikyrkoförsamlingar*. Örebro: Libris, 1996.
- Moberg, Jessica, *Piety, Intimacy and Mobility. A Case Study of Charismatic Christianity in Present-day Stockholm*. Huddinge: Södertörns högskola, 2013.
- Pethrus, Lewi, 1916, "Tungor såsom av eld", *Evangelii Härold* 2.
- Salomonsson, Dan et al, *Andedop. Trons hemlighet – vägledning till den kristna trons grunder*. (Pingströrelsens teologiska nätverk.) Örebro: Libris, 2007.
- Salomonsson, Dan et al, *Herrens måltid. Trons hemlighet – vägledning till den kristna trons grunder*. (Pingströrelsens teologiska nätverk.) Örebro: Libris, 2009.
- Sigurdson, Ola, *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göterborg: Glänta, 2006.
- Sjöborg, Anders, *Från vatten till vin? Kristna ungdomars förhållande till alkohol*. Uppsala: Uppsala universitet, 2013.

Stävare, Nils-Eije, *Georg Gustafsson. Församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008.

Ward, William Reginald, *Early Evangelicalism. A Global Intellectual History, 1670–1789*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Zemrén, Maria H. & Lundman, Sofia, *Pingstkyrkan – nu och då. En rörelse i förändring*. Uppsats framlagd vid Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap, Högskolan i Gävle, 2009.

Medverkande

JAN-ÅKE ALVARSSON, professor i kulturanthropologi vid Uppsala universitet och föreståndare för Institutet för Pentekostala Studier (IPS).

SUNE FAHLGREN, docent i kyrkovetenskap vid Uppsala universitet och lärare i Praktisk teologi på Teologiska högskolan Stockholm.

JOEL HALLDORF, teol. dr i kyrkohistoria, lärare vid Teologiska högskolan Stockholm samt ledarskribent i *Sändaren*. Författare till bland annat *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*.

GUNNAR HALLINGBERG, mediehistoriker och docent i litteraturvetenskap vid Göteborgs universitet. Författare till bland annat *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*.

JOSEFIN HOLMSTRÖM, litteraturvetare och kritiker i *Svenska Dagbladet*. Debuterade som skönlitterär författare år 2013 med *Antarktis* (Norstedts).

GÖRAN JANZON, teol. dr i missionsvetenskap vid Uppsala universitet och lärare på Örebro Teologiska Högskola.

EMANUEL KARLSTEN, journalist, programledare i P3 och krönikör i *Dagens Nyheter*.

ANDERS PILTZ, professor emeritus i latin vid Lunds universitet, katolsk präst och biskopsvikarie för gudstjänstlivet i Stockholms katolska stift.

FRANCES YOUNG, professor emeritus vid University of Birmingham samt metodistpastor. Författare till bland andra *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* och *Brokenness and Blessing: Towards a Biblical Spirituality*.

TRO & LIV SKRIFTSERIE

Teologiska samtidsspaningar

Vår tid liknar ingen annan. Globalisering, digitalisering, konsumism, hypermodern sjukvård och såväl ekologisk som genmanipulerad mat hör till vår vardag. Gamla kartor behöver tydas på nytt när kyrkor, församlingar och enskilda kristna navigerar i postsekulära farvatten. Tro & Liv Skriftserie ger ut litteratur som söker en teologisk förståelse av denna komplexa samtid. Vi utforskar nuet med Bibeln och kyrkans rika tradition som utsiktspunkt. Vi söker närma oss samtiden, hitta ett kristet språk för det som sker runt oss och på så sätt identifiera möjligheter och fallgropar.

Tro & Liv Skriftserie är ett samarbete mellan Eumeniakyrkans medarbetarförbund och Teologiska högskolan Stockholm. Skriftseriens volymer trycks och distribueras till medlemmarna i Eumeniakyrkans medarbetarförbund, och kan även rekvireras från THS. De görs även tillgängliga i elektronisk form för gratis nedladdning.

Serieredaktör: Joel Halldorf

Redaktionsråd: Sune Fahlgren, Mats Carlsson, Curth Sandström

TRO & LIV SKRIFTSERIE

1. *Läsarna i distraktionernas tid.
Bibel, kyrka och den digitala revolutionen.*
Joel Halldorf (red.)