

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 nitioataler 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 kollossalla 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 uppträcka 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 forfästen 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 Karpas, 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 standardformat 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 högridlig 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

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

Det fanns emellertid redan under antiken ett alternativformat: 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 standardverket när det gäller skifter 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.

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.

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 bortnade 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 förmåna”? (1 Kor 1:26) Att kyrkans medlemmar kom från lägre sociala skikt skulle också enligt denna teori inneburi 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 slughtligt 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 missrar 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, stycke- 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 värt skrymmande; ungefär storleken av en vinflaska, enligt någons beräkning.¹⁸ Moderna föreställningar om rullens förmenta kränglighet 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 Timoreus 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 fäktum 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 Timoreusbrevet är omvittnat 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 krisna 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 ryms 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 utrymmeskäl. 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 gables 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 församlingsituationer, 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 formars 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 definitiva helig skrift.³³

Genom kejsar Konstantins omvändelse åtnjöt kyrkan

30. Brown 2007, s 179.

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

32. Detta är temat i Frances Youngs ensiätande *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 lärthanterliga utgåvor som ett resande ledarskap enkelt kunde bära med sig – och gömma i förföljelserid. 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 Karolska kyrkan. Under medeltiden var hon navet för kultur och bildning i Europa. Den viktigaste institutionen för bildning inom kyrkan var i sin tur klostren, åttminstone 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

aktiviteter, utan sammanvävt. Bönen som ett arbete, arbetet som en bön. Klostren innehöll skriptorier, skriparstugor, 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 förna 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 Leclercqs *The Love of Learning and the Desire for God* från 1961. Av stor betydelse är även Ivan Illichs *In the Vineyard of the Text* (1993).

38. Vilket visas av Augustinus förvänade iakttagelse av biskop Ambrosius tystra 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 redde sig som en förlöpande rad tecken"; Manguel 2005, s 70; se även Illich 1993, s 86–91; Carr 2011 (2010), s 61–67. För en översikt över den tystra läsningens historia, se Manguel 2005, s 61–76. Se även Fahlgren i denna volym, s 140–42.

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

35. Brown 2007, s 179.

36. Detta innebär inte att enbart kyrkliga texter tradiderades 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.

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 orden. Munkens idisslade ordet, smakade på det, rullade det i sin gonn som en klunk vin.⁴⁴ Det var inte bråttom. Målet var läsandet i sig, inte att läsa färdigt. Resultatet av denna fysiska, munnlande 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

kalligrafisk, och smyckad med symboler och bilder. Materialet och skrivarens konstfärdighet samverkade i ett resultat som bokstavigen 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 böijade ta form i anslutning till städernas katedraller. 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 införlixa dem.⁴⁸

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

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.

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 hyrd får för att formulera sina egna tankar kräver både ställning och status. Då var det tryggare att skriva av en etablerad klassiker, eller att möjliggen 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

vill 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 halvögt 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 stöcker, 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 kyrne och behov.⁵³ Därmed förlorade boken något av sin sakramentala kvalitet.

Läsningens privatisering och massproduktionen av texten gick hand i hand. Den nya layouten gymnade 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

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.

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 skolasitiker och renässansens urbana medelklass.⁵⁵ Men genom 1400-talets tekniska genomrott, 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 Uppprepning

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

Kvalitén 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 pergament, 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. Citerari i Glanby 2007, s 195.

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

Martin Luther betraktade den nya rekniken som en gåva från Gud och det var ingen tillfällighet att hans reformations, 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 tjuugo 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 tystras.⁶¹

Boktryckarkonsten bidrog till att den Katolska kyrkan förlorade monopollet 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 ta-lande nog representerad ny sorts text: en bekännelseskritik. Teologerna trätte om läran, och läran hamnade i fokus. Därtför är det inte förvånande att konfessionerna definierades av bekännelseskritiker, 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 Schrift på svensko* 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 husförhårens 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 trosläran. 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, slutten 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 handskriftskulturers påståenden av ordspråkstillkännande 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 kulturens noder. Denna typ av textuell gemenskap kan kallas för litterära offentligheter.⁶⁸

Sedan medeltiden har Europas akademiska värld varit en sådan sammanfåttad 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

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 reformatorien gjort sitt bästa för att hålla tillbaka den. I centrum för väckelsens 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 kosnaderna 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 väckelseörelser. Jarlett 2001, s 73.

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

68. Se Fleischer 2011, s 131 för inspirationen till detta resonemang.

69. van Vliet 2007, s 251.

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 uppmånade 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 upplysnings breda läsning i syfte att följa en debatt. Väckelsens läsare läste begrunda. 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 rann: 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 skrifsällskap 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 moderna 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 herrnuttiska *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 karolska 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 krisendom* 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 ett or och nollar. 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.

Krisna har inte gjort uppror mot utvecklingen och notationen. 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 ras tre aspekter upp: betydelsen av textens förändrade materialitet, förändringen av själva läsarten samt slutligen förlusten av boken som kulturskapande nod.

83. Ett insiktsfullt samtal om detta förs av Erik Schildt och Per Johansson i Sveriges Radios program ”Människan & Maskinen”, del 1: Minne (utsänt 5 september 2012). Programmet finns tillgängligt på <http://sverigesradio.se/sida/avsnit/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 art 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 utvecklade 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 utrotningshorad, 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 bibelläsningsplaner, dagliga

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 översköjas med ömherstigtgelser 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 uppmannar 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.

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

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 tröttrar ut ögonen i högre grad än vad som är faller 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 informationsklickar, 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 allvarigare. 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 förmå 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 koden 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 jämlika 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 samlas kring 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 materia- litet 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. Nödvändig- heten av att läsa hela böcker minskar dessutom dramatiskt genom att den urveckling 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 selek- tivt 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 klas- saker 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 for- mationen.⁹² Den radikala minskningen inte bara i uppla- gor 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 Pingsrörelsen tog form skedde det ge- nom ett bokförlag, en tidning, en sångbok och en bibel- skola. 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 sam- tal kan pågå i kommentatorspar och liknande, men det är inte säkert att dessa portaler har bokens beständighet. Det finns tecken på att det stora utbudet på internet paradox- alt 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 Helgelseför- bundets olika förlag, samt A. E. Westerbergs förlag och Förlaget fladelfa.

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 Herald*, *Petrus*, *IKON* 1931, *Alla ledare*, *Den kristne*, *Thons Kamp*.

94. Halldorf 2010.

95. Se Halldorf 2012b och Hagman 2014 för argumentationer för att detta varit urvecklingen 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

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.

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

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 Constantinianism of the Free Church Tradition and the Promise of a New Asceticism" i Joel Halldorf och Fredrik Wenell (red.), *Between the State and the Encharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavannah*. 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 evangeliska väckelsen*. Skellefteå: Artos, 2012a.
- Halldorf, Joel, "Modernitet och katolicitet", *Nod* 2:9, 2012b.
- Hellinga, Løtte, "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 kyrkoförmylsens tid*. Stockholm: Verbum, 2003.
- Lindgärde, 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 böjn-, 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 orden*. Gråbo: Antrhopos, 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#.UybVBb9gmjM>
- 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

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 ur tidigare publicerade arbeten, framför allt Young 2002, men utvecklar samtidigt material 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 konsumtärlig 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 forna två distinkta kristna kulturer i olika historiska och sociala kontexter. Först den tidiga kyrkans asketer representerade av Makarios *Homilior*, 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 berömda 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

dag”.³ Homilierna uppräktades sedan i den protestantiska västvärlden under 1600- och 1700-talen och blev viktiga inom den tyska pietismen. John Wesley själv anbefallde 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.

2. Wilken 2012.

3. Goltzrin 2002.

4. Mer om detta nedan.

”Makarios” homilier⁵

Idag är forskare överens om att ”Makarios” homilier har sitt ursprung i den syriskasketisismen, 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 upprejade fördömandena av messalianismen som heresi. Övsett 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 bibelcitat 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 nedsträckt i renhetens surdeg (1 Kor 5:8), utan är fortfarande i ondskans 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 häskar i vår dödliga kropp (Rom 6:12) ... Vi har inte blivit förvandlade genom förynningen 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 förvaringskäril 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, xxx,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 Bibels: 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 Dennaställning om den himmelske brudgummen återkommer gång efter annan, tillsammans med liknande bilder.¹¹

Det finns knappt en sida av Makarios homilier som saknar bibelcitat 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 text. 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 strålen 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 fullkomliga, 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 föneka 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 historia 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, korståsta 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 oförgångliga glädje som till skillnad från den förgångliga njutningen

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 effekttryck 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 människans”.

I de stycken som följer fortsätter kontrasterandet av himmel och jord med hjälp av flera favoritexter – 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 befäms 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 trolövat 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

12. Makarios, Samling II, xlix.

Genom hans ändliga och obeskriverliga 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 den 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 ständigt kamp när själen för "krig" i de
inre tankarna mot "högnodet, förmägenheten, 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 svärfångad mörkrets kraft som har varit inrotad i

hjärtat nu uppenbaras".¹⁵ Men människan som upptäcker
detta får ta emot Andens himmelska rustning som har be-
skrivits av aposteln: rättfärdighetens pansar, frälsningens
hjälms, 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 sällning". 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 läthet".¹⁸ Men för att
nå till detta tillstånd måste åhörarna tvinga sig själva att
följa buden, och tugga Gud om den gåva som är "Andens
himmelska nåd".¹⁹

13. Makarios, Samling II, ii.4.
14. Makarios, Samling II, ii.4.

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 mänsklig gård från mjölk till den fasta föda som är till för vuxna (Heb 5:12–14). Det finns en grundläggande spänning mellan behovet av ständigt 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 blixtrar.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,3-8

21. Se text. Makarios, Samling II, xxv,4-5 som citerar nytestamentliga texter. Det finns många andra exempel; se text. xxvii,1 och xlviii,2.

22. Makarios, Samling II, i,1-3.

kröner den "med sin andliga skönhet". Själen "räcks ... men den ousägeliga härlighetens skönhet från Kristus ljus, som stiger upp på och rider själen". Djuren som bär 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 platoniska föreställningen om hur förmufter 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 martyren 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 kosmiskt 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 trädde fram ur "Makarior" 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 äktenskaps 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, v6.

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". "Själarna 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 fasta vid Kristi kors, märker de dagligen hos sig själv att de andligen är på väg mot sin andliga 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 skrifordens 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 Maloney's översättning.

John Wesleys skrifter³²

Wesleys bibelänvändning 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 när den frihet som Guds barn får när de förhärligas".

Precis som Makarios skapar Wesley alltså collage 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 handlingar hämtas för att användas som illustrationer”. Slutligen finns en genomgående form av bibelanvändning 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 förkunnelser 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 ”Makarios”, 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

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 självbehärska ning; för att göra det möjligt för dem att korståsa köttet med dess sinnestrorelser och begär, dess lidelser och åtrå; och att som en följd av denna inre förändring kunna leva i all yttre rättfärdighet; att ”vandras som 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 nyftka men onödiga funderingarna om Andens särskilda gåvor. Istället bör vi rikta vår uppmärksamhet mot Andens vanliga gåvor – kristendomen, inte som ett system av trosåttar utan som den betör människors hjärtan och liv.

Wesley undersöker en kristendom som den kommer till uttryck i individens 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 heliga 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

34. Wesley 1944, predikan IV.

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 strycken, där Wesley använder flera av sina favoritexter. 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 samm helighet”. ”Guds kärlek har ingiutits 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 korstäfts 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 Wesley’s 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 veter. Wesley’s 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 fäderna” som han vördade: han ”högaktade den med kärlek” eftersom ”de beskriver sanna, 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 båtferd 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 Herbandskompendiet *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 krisma livet. De fåster 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 fender, 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 skriva med, inte heller utsluter 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 oerfarra kan föreställa sig att de inte längre har någon synd, medan de erfarra 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. Krisna löper risk att angripas just där deras styrka är som störst: genom koncentrationen på sin skuld och synfullhet snarare än på evangeliets hopp, genom att låta sin förtrostan 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 bibelotkarna, 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 självförmekelse. 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 missstag" – 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 ... siter på själen som en smältarens eld för att bränna dess slagg". Endast genom kamp kan man nå den fullkomlighet som är det kristna livets mål. 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 martyrerens 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 art

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 drojde 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. r.

Hans erfarenhet fick honom dock att erkänna en avgörande skiljelinje – den mellan tjänarens lydnad och sonens, mellan trädömmens 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 självtgivande kärlek. Där ”Makarios” 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

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”, ”inrympte 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 ”korfäst 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

48. Anrytt 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.

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, fender 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

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

—
Olika tider, olika frågor, olika kulturer – men samtidigt är det annärkningsvärt 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.

53. Wesley 1944, nr VIII ”The First-Fruits of the Spirit”, 1.6.

54. Wesley 1761, 1.5.

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

56. Wesley 1761, 1.6.

Litteratur

- Andrén, Olof och Makarios, *Makarios andliga homilier: urval*. Arros, Skellefteå, 2001.
- Goltzín, 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 Nicæa 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.