

Magnus Lundberg
Recensioner i Kyrkohistorisk Årsskrift (KÅ) 2007–2023

KÅ 2007

Allan Greer

MOHAWK SAINT: Catherine Tekakwitha and the Jesuits

Oxford & New York: Oxford University Press, 2005, xiv, 249 sid.

I 1800-talets och det tidiga 1900-talets missionslitteratur var målande beskrivningar om enskilda ”hedningars” omvändelse ett mycket vanligt inslag. Sådana skildringar av en ”själs” vandring från ”mörker” till ”ljus” glädde många läsare på missionens hemmafront. I tidigare århundradens katolska redogörelser för mission i världen bortom Europa är sådant ovanligare och ”hedningarna” framställs sällan som individer. Det finns dock undantag. Ett av dessa var Catherine Tekakwitha, en mohawk-kvinna som växte upp i närheten av New York och som dog år 1680 inte långt från Montreal i det som då var Nya Frankrike.

Catherine, som före sitt dop hette Tekakwitha, torde vara ett av den nya världens mest kända helgon, även om hon formellt hittills bara är saligförklarad. Att hon överhuvudtaget har blivit känd för eftervärlden är huvudsakligen två franska jesuiters förtjänst. Claude Chauchetière och Pierre Cholenec var båda hennes biktfäder och efter hennes död blev de successivt övertygade om att hon var ett helgon. Under de två sekler som följde efter Tridentkonciliet kanoniserades endast ett trettiotal personer – framförallt spanjorer och italienare – men vid sidan av dessa formellt erkända helgon fanns det tusentals personer runt om i den katolska världen som blev föremål för mer lokala kulturer. En av dessa var Catherine Tekakwitha.

Även om det inte saknats fromma skrifter om Catherine är den kanadensiske historiken Allan Greers *Mohawk Saint* den första vetenskapliga monografin om henne. Boken är en biografi, men egentligen kan den sägas vara en dubbelbiografi eftersom den ene av hennes levnadsskildrare, Claude Chauchetière, också får en framträdande plats. Hennes andre biograf, Pierre Cholenec, förblir mer anonym, eftersom källorna till hans liv är synnerligen knappa. De båda jesuiternas berättelser följde ett hagiografiskt mönster. De skrev för att understödja en gryende kult och deras texter var utslag av fromhet och hade uppbyggliga ändamål. Trots att de inte skrev biografier i strikt mening argumenterar Greer för att deras texter kan användas för att återskapa Catherines Tekakwithas liv. I detta sammanhang skriver han: "Hagiographers tend to lift their subject up out of history in order to place her in a celestial realm along with other saints, but my job was to bring Tekakwitha down from heaven, resituating her in the historical context of colonial North America" (s. viii). Även om återskapandet av den jordiska Catherines liv är huvudmålet, blir Greers studie på ett indirekt sätt också en inträngande analys av den tidigmoderna hagiografiska formens möjligheter och begränsningar.

Boken innehåller nio kapitel. Den tar sin utgångspunkt i Catherines död i april 1680. Därefter går författaren tillbaka till i byn Guadanouaqué i närheten av New York, dit hennes mor blivit förd i fångenskap från det som i dag är Kanada. Jesuiter döpte Tekakwitha som artonåring och gav henne namnet Catherine. Kort därefter, 1677, lämnade hon sin hemby och reste tillsammans med släktingar för att slå sig ned i irokesbyn Kahnawake söder om Montreal, där det fanns en mer utbyggd församling. Samma år kom fader Chauchetière dit. Med stöd i dennes andliga självbiografi beskriver Greer i kapitel tre hans väg från Frankrike till Kanada, där hans möte med Catherine blir en vändpunkt.

De följande tre kapitlen behandlar Catherine och hennes liv i Kahnawake, där grupper av inhemska kvinnor vid slutet av 1670-talet slöt sig samman i asketiska sällskap. Inspirationen hade en av dessa kvinnor fått från ett nunnekloster i Montreal, där hon vårdats under en sjukdomstid. Kvinnorna i Kahnawake ville leva ett liv som i vissa avseenden liknade de franska nunnornas. Förutom celibat kom

deras tillvaro att innehålla mycket hårda botövningar i form av fastor och piskningar, men botgöringen innefattade också att kvinnorna brände sig på öppen eld och att de utsatte sig för sträng kyla. De lokala jesuiterna var skeptiska till det som de betraktade som överdriven stränghet och menade samtidigt att indianska kvinnor inte kunde leva i celibat. Catherine kom med tiden att ingå i en sådan grupp och de stränga späkningarna bidrog säkert till hennes tidiga död, endast 24 år gammal.

Efter sin död kom hon att åkallas av sjuka och döende människor och hennes jesuitiska biografer kunde rapportera om ett stort antal tillfrisknanden, som ansågs vara mirakulösa. Jorden som omgärdade hennes grav, benbitar och delar av hennes klädedräkt ansågs vara speciellt kraftfulla och hennes grav, som flyttades in i missionskapellet, blev ett pilgrimsmål. Kulten verkar dock ha varit starkare bland fransmän än bland den inhemska befolkningen.

Fader Chauchetières skrift om Catherines liv och död förblev otryckt till modern tid, medan den text som hans kollega Cholnec skrev kom att tryckas för första gången i början av 1700-talet och följas av ett flertal andra upplagor och översättningar. I sitt avslutande kapitel beskriver Allan Greer hur berättelsen om Catherine Tekakwitha fick en renässans mot slutet av 1800-talet, då ett provinskoncilium i Baltimore betonade hennes roll som en heroisk amerikansk katolsk symbol, som kunde användas i kampen mot protestantismen på kontinenten. En formell kanoniseringsprocess sattes dock inte igång förrän under mellankrigstiden och först år 1980 blev Catherine saligförklarad av Johannes Paulus II.

Det är en fascinerande historia Greer kan berätta. Förutom olika versioner av de två jesuiternas skildringar, har han haft tillgång till otryckt material i kanadensiska och franska arkiv. Jesuiterna i Nya Frankrike var, liksom sina ordensbröder på andra missionsfält, duktiga på att dokumentera sin verksamhet. Under 1600- och 1700-talet kom deras skildringar att tryckas i samlingar på flera språk, vilka också har

blivit viktiga källor för Greer. För att sätta in Catherine i ett historiskt sammanhang använder han sig också av modern etnohistorisk och antropologisk forskning.

Oftast argumenterar Greer tydligt för sina tolkningar av materialet och dess begränsningar, men ibland blir det väl många "kanske" och "möjligen" för att tolkningarna överhuvudtaget ska vara meningsfulla. Jämfört med mycket annan sentida historisk forskning, ger Greer en något mer positiv tolkning av den jesuitiska missionsverksamheten i sextonhundratalets Kanada. Hans bok är dock ingen apologi för de katolska missionärerna och han framhåller tydligt det faktum att "europeiska" sjukdomar utplånade större delen av den inhemska befolkningen på kort tid, inte minst genom missionsstationssystemet.

Greers bok är empiriskt välunderbyggd och välskriven. Ibland dras han emellertid med av sin berättarlusta och i synnerhet i inledningarna till kapitlen hamnar han inte sällan farligt nära den historiska romanens form. Han vill gärna ge läsaren en bild av en miljö eller en scen, men om man inte har originaltexterna framför sig, är det svårt att veta vad som har stöd i källtexterna och vad som dramatiserats av författaren. Ett annat grepp som både är en fördel och en nackdel är att boken är litet för spännande. Som läsare får man vara med om författarens pusselläggande, där upplösningen först kommer mot slutet. Jag hade önskat en mer detaljerad förklaring av dispositionen och källorna redan i det inledande kapitlet, även detta förtagit något av spänningen. En annan eftergift för populariseringen är att de citerade franska texterna, som Greer översatt till engelska, inte ens återfinns i slutnoterna. Dessa invändningar mot stilen i *Mohawk Saint* hindrar inte att Alan Greer har gjort ett gediget arbete och att ett av de få "indianska" helgonen härigenom fått en värdig, vetenskaplig biografi.

MAGNUS LUNDBERG

Charlene Villaseñor Black

CREATING THE CULT OF ST. JOSEPH.

Art and Gender in the Spanish Empire.

Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006, 260 sid.

Josef, Jesu fosterfar, har ingen framträdande plats i evangelierna och länge förde han en ganska marginell tillvaro i helgonens skara. Det var först i och med Tridentkonciliet som hans betydelse i den romerska kyrkan ökade och i synnerhet i den spanska världen kom Josef att bli ett slags universalhelgon. Redan 1555 gjordes han till Mexikos skyddshelgon och mot slutet av 1600-talet hotade han Santiagos – den helige Jakobs – ställning som Spaniens skyddspatron. Under de senaste seklerna har Josefs position stärkts ytterligare genom att Pius IX utsett honom till hela den katolska kyrkans skyddshelgon och Pius XII gjort första maj till Josef arbetarens dag.

I *Creating the Cult of St. Joseph* gör den nordamerikanska konsthistorikern Charlene Villaseñor Black en grundlig analys av hur den helige Josef framställdes i spansk och mexikansk bildkonst från 1500-tal till 1700-tal. Stommen i hennes empiriska material utgörs av flera hundra målningar av Josef som återfinns i kyrkor, museer och privata samlingar i Europa, Latinamerika och Nordamerika. Materialet omfattar såväl verk av spanska mästare som El Greco, Murillo och Zurbarán och deras samtida mexikanska kollegor Echave Ibía, Correa och Cabrera, som mindre kända målare. Vid sidan av målningarna bygger författaren sina analyser på ett rikt urval av tidigmoderna josefinska skrifter i form av teologiska traktater, hagiografier och predikningar. Det rör sig främst om verk på spanska och latin, men i några fall har författaren också studerat predikningar på inhemska mexikanska språk som nahuatl och otomi.

Med stöd i det omfattande materialet kan Villaseñor Black visa att den helige Josef under 1600-talet trädde fram som en central gestalt i den spanska och mexikanska bildkonsten och att denna färd mot centrum skedde på jungfru Marias bekostnad.

Författaren vill framför allt analysera helgonets roll som modell för manlighet och faderskap och större delen av boken koncentreras därför kring teman som ”kärlek och äktenskap”, ”den lyckliga familjen”, ”moderliga fäder”, och ”män i arbete”.

Bilderna av kärlek och äktenskap utgörs framförallt av skildringar av Josefs och Marias trolovning. I Spanien och Amerika avbildades inte Josef som en gammal man, vilket ofta var fallet i andra delar av världen. Detta låg i linje med huvudfrågan i den motreformatoriska josefinska teologin som hävdade att Josef inte varit gift tidigare och att han förblivit jungfru fram till sin död. Han var en medelålders man när han blev trolovad med Maria. I konsten och fromhetslitteraturen blev Josef under femton- och sextonhundratalet en viktig modell för den trogne, kyske maken. Han kunde åkallas i kampen med sexuella lustar, men också för att tampas med svartsjuka.

I synnerhet genom studiet av bilderna av den heliga familjen kan Villaseñor Black påvisa klara förändringar i bildkompositionen från och med början av 1600-talet. Efter att tidigare ofta ha målats halvt skydd eller bortvänd kom Josef från och med denna tid att avbildas i centrum av målningarna tillsammans med Maria och Jesusbarnet. Josef blir sinnebilden för den gode föräldern. Som en exemplarisk fosterfar blev han de föräldralösa barnens speciella skyddshelgon och märkligt nog tillkallades han också vid barnlöshet. Därigenom övertog Josef i den spanska världen många av de roller som jungfru Marias mor Anna tidigare hade haft.

Ett speciellt intressant kapitel i boken utgörs av författarens analys av Josef som ”moderlig far”. I den spanska och mexikanska barockkonsten avbildas Josef ofta stående med Jesusbarnet på armen eller sittande med barnet i knäet. I synnerhet i den mexikanska konsten gavs Josef ofta androgyna drag, och inte sällan målas han i samma poser som jungfru Maria. När den heliga jungfrun under sextonhundratalet i större utsträckning avbildas som himladrottning blir bilderna av den moderliga och jordbundna Maria mindre vanliga i den spanska bildkonsten. Hennes moderliga roll tas delvis över av Josef. Den samtida fromhetslitteraturen innehåller inte sällan beskrivningar av hur Josef sjöng vaggvisor för Jesusbarnet och hur Maria lämnade

över barnet till sin man för att han skulle trösta det. I några fall går konstnärer i såväl Spanien som Mexiko så långt att de avbildat en ammande Josef för att poängtera hans ansvar för sin fostersons tillväxt.

De flesta av kapitlen i boken handlar alltså om familjeliv och kärlek. Det avslutande kapitlet handlar dock om Josef och döden. Eftersom inte evangelierna nämner att Josef varit närvarande vid korsfästelsen drog tidigmoderna teologer slutsatsen att han dog före sin fosterson. Några författare menade att Josef dött tre år före Jesus i en febersjukdom efter att ha förberett sig väl för döden. I en tid då dödligheten i epidemier var stor såväl i Spanien som i Mexiko och handböcker i konsten att dö på rätt sätt var bästsäljare, blev Josefs död i bildkonst och uppbyggelselitteratur en modell för den goda döden.

Creating the Cult of St. Joseph fyller ett viktigt tomrum i den kyrko- och konsthistoriska forskningen om Spanien och dess imperium. Även om det som brukar betraktas som den spanska konstens guldålder och dess enskilda konstnärer ägnats många studier, finns det inte många tematiska studier av religiösa motiv under denna epok. Det empiriska underlaget som Villaseñor Black använt sig av är dessutom synnerligen gediget och argumentationen är tydlig och övertygande. Genomgående signalerar författaren vad hon anser vara de viktigaste resultaten i varje enskilt avsnitt, för att därefter presentera enskilda exempel som underbygger teserna. Den röda tråden i argumentationen blir speciellt tydlig genom att de flesta utvecklingar flyttats till slutnoterna, som upptar ungefär en tredjedel av boken. Någon gång skulle jag kanske velat se några av dessa resonemang i den löpande texten, men oftast är det fullt tillräckligt. I detta sammanhang är det också glädjande att notera att citat återges på originalspråken i noterna, något som inte alltid är fallet i nordamerikanska akademiska publikationer.

Även om det faktiskt finns ett par spanskspråkiga kyrkliga specialtidsskrifter om josefinska studier är Villaseñor Blacks bok den mest seriösa och detaljerade undersökningen som gjorts hittills. Författarens teoretiska medvetenhet är stor. Samtidigt tyngs inte texten av en onödigt krånglig terminologi och läsaren tvingas

inte igenom några långa teoretiska inläsningssjok. Snarare smygs teori och tidigare forskning på ett skickligt sätt in i den löpande texten. Förutom kunskaper i spansk och spanskamerikansk konsthistoria har författaren en god överblick över relevant kyrkohistorisk litteratur och visar prov på goda insikter i tidigmodern spansk och spanskamerikansk teologi. Tolkningarna av innehållet i de enskilda bilderna styrks genomgående av jämförelser med andra samtida motiv och av teman i den josefinska fromhetslitteraturen. Boken innehåller ett hundratal illustrationer, varav ett tiotal helsidesplanscher i färg. I mitt tycke är en del av de svartvita bilderna alltför små för att riktigt uppfylla sitt syfte, men på det stora hela finns det en god korrespondens mellan bilder och utläggningar i den löpande texten.

Sammanfattningsvis menar jag att *Creating the Cult of St. Joseph* är ett viktigt bidrag till den pågående diskussionen om relationen mellan konst, teologi, politisk ideologi och folklig fromhet, som med fördel läsas av såväl den specifikt kyrkohistoriskt, som den idéhistoriskt eller konsthistoriskt intresserade.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2008

Anna Sofia Hedberg

OUTSIDE THE WORLD:

Cohesion and Deviation among Old Colony Mennonites in Bolivia.

[Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 42]

Uppsala: Uppsala universitet, 2007, 273 sid.

Det finns onekligen något fascinerande, men kanske också skrämmande, med grupper av människor som väljer att leva på tvärs mot den omkringliggande världen och det moderna samhällets värden och bruk. Amishfolket har onekligen en sådan attraktion, med sina hästkärror och sina ålderdomliga klädedräkter mitt i det

moderna USA. Hutteriter och mennoniter är andra grupper av samma kyrkofamilj, som lever på liknande sätt i Nordamerika och annorstädes, men som blivit mindre exponerade eller exploaterade i populärkulturen och därför mindre emblematiska än amish. Det är dock viktigt att poängtera att mennoniterna är en mångfacetterad religiös grupp, där endast en minoritet av de sammanlagt cirka miljonen medlemmar tillhör de mest traditionalistiska grupperingarna – gammalkolonisterna.

Själv har jag framförallt stött på traditionella mennoniter i Mexiko, där man ibland kan se från landsbygden i norr inresta mennonitmän stå och sälja ost i gathörnen i Mexico City, iklädda snickarbyxor och cowboyhattar. I Spanish Lookout i centralamerikanska Belize hade jag för ett dussintal år sedan tillfälle att besöka en mennonitskola, där de rödbrända blonda barnen hade lektioner på tyska och där planscher i frakturstil förkunnade budskap som ”Först arbete, sedan lek”. På en mjölkbar i byn berättade ägaren hur hans släkt emigrerat från land till land innan de slutligen funnit en plats i Belize, där de odlat upp mark som tidigare gällt för obrukbar.

Ägaren till mjölkbaren är inte ensam bland mennoniterna om att ha en flyttande släkt. Det gäller de flesta av gammalkolonisterna. Från sitt urhem i femtonhundratalets Holland kom grupper av mennoniter från nuvarande Polen till nuvarande Ukraina i slutet av sjuttonhundratalet. När deras möjligheter att leva ostört beskars, lämnade många mennoniter på 1870-talet Tsarryssland för Kanada och USA. I den nya världen skedde en tydligare uppdelning mellan gammalkolonisterna och mer moderniseringsvänliga grupper. Befrielse från militärtjänst och skatt samt rätten att oinskränkt driva egna skolor var absoluta krav för de förra. Under 1920-talet menade grupper av gammalkolonister att det inte längre var möjligt att leva i Kanada. De emigrerade därför vidare till Mexiko, där de slog sig ned i Chihuahua och Durango i de norra delarna av landet. Från Mexiko och Kanada skedde också gruppemigration till Brittiska Honduras (numera Belize), samt till Argentina, Paraguay och Bolivia.

I centrum för uppsalaantropologen Anna Sofia Hedbergs doktorsavhandling *Outside the World* står en grupp på 3 000 mennoniter i det bolivianska låglandet. Kolonin Durango som hon valt att studera kom till området från Paraguay för bara drygt ett decennium sedan. I Bolivia som helhet finns för närvarande omkring 40 000 mennoniter, av vilka drygt hälften är gammalkolonister. Det som intresserar författaren är på vilket sätt mennoniterna i Durango lyckas hålla ihop sin grupp och hur deras samhörighet ser ut. Det som också intresserar henne är olika typer av gränser och marginaler i gammalkolonisternas liv. Hur muntliga rättesnören för livet – *die Ordnung* -- byggs upp och upprätthålls, var gränserna för oönskat och otillåtet beteende går i teori och praktik och hur gruppen förhåller sig till, och interagerar med, den omkringliggande världen.

För att kunna analysera denna situation har Anna Sofia Hedberg gjort sammanlagt ett års fältarbete i området, fördelat över tre års tid. Hon skriver att hon upplevde få problem med att komma i kontakt med den mennonitiska befolkningen. Liftande med de hästdragna mennonitkärrorna utgjorde lämpliga tillfällen till konversation, liksom samtal i informanternas hem och i lanthandeln. Inga strukturerade intervjuer gjordes. Huvudkällorna utgörs istället av just samtal.

Förutom inledande och avslutande delar består avhandlingen av sex kapitel. Kapitel 2 innehåller en redogörelse för grundläggande mennonistiska läror och värderingar. I kapitel 3 ges en bred beskrivning av den genomgående ritualiseringen av livet i den bolivianska kolonin Durango, med tonvikt på livscykel, kyrkoliv, arbete, familj, könsrelationer och sociala nätverk. I kapitel 4 beskriver författaren hur de kollektiva dimensionerna av mennonitisk tro bidrar till gruppens samhörighet. Tankar på kollektiv frälsning hjälper till att stärka gränserna mot omvärlden och öka gruppens samhörighet.

I de följande kapitlen analyserar Anna Sofia Hedberg olika typer av gränssituationer. I kapitel 5 står interaktionen med den omedelbara omvärlden i centrum. Kapitlet behandlar förhållningssätt till mennoniter som inte är gammalkolonister, men också till den bolivianska befolkningen i närheten.

Gränserna för det mennonitiska non-konformitetsidealet skärskådas. Gränsdragningen mot det omkringliggande samhället är bland annat språklig. Användandet av tyska, såväl ett lågtyskt talspråk som ett högtyskt skriv- och predikospråk, bidrar till att gruppen kan hålla gränserna tydliga. Männen lär sig i allmänhet även spanska; bland kvinnorna är spanskkunskaperna dock betydligt mer begränsade. I kapitel 6 fortsätter Hedberg diskussionen av de faror för dem och deras frälsning som mennoniterna ser i omvärldens sätt att leva. Hon undersöker lockelsen i att lämna komuniteten och studerar vad som händer när medlemmar verkligen lämnar kolonin. Genom detta kommer hon in på frågor om vilka regler som absolut inte kan brytas, vilka acceptabla sätt det finns att bryta mot *die Ordnung* och vilka sanktioner som tillämpas. I kapitel 7 är det andra gränser som står i centrum. Det handlar om migrationens betydelse för gruppens samhörighet. De flesta av de vuxna som bor i bolivianska Durango är födda i Mexiko och uppvuxna i Paraguay och i kapitlet redogör Anna Sofia Hedberg för livs- och migrationshistorier och deras roll.

Från en religionsvetenskaplig och teologisk utgångspunkt är kyrkovetaren Markus von Martens doktorsavhandling *Amisch alli Daag – fromhet i funktion?* (2001) kanske speciellt intressant som jämförelse med Hedbergs nyutkomna dissertation. Hos von Martens ställs efterföljelsemotivet hos Old Order Amish i Pennsylvania och Delaware i centrum för ett studium av institutioner (kyrka, familj, skola), initiation (dop, nattvard) och andra typer av kyrkliga aktiviteter. Hedberg hänvisar inte till von Martens studie, men hos båda är utvecklingen av *die Ordnung* och individers förhållningssätt till denna central. Också von Martens gjorde fältstudier hos den grupp han valde att studera, men analys av kyrkoordningar och andra skrivna dokument spelar en större roll än hos Anna Sofia Hedberg. Den skriftliga dokumentationen hos de sydamerikanska mennoniterna är helt enkelt mycket begränsad. Hedbergs och von Martens studier handlar om två delvis olika grupper i den anabaptistiska traditionen, som dock uppvisar många likheter. Avhandlingarna kan därför med fördel läsas parallellt och därigenom bidra med fördjupningar.

Avslutningsvis vill jag framhålla att Anna Sofia Hedbergs avhandling är stilistiskt medryckande och skriven på en god, klar och tydlig akademisk engelska, angenämt fri från jargong. De teoretiska resonemangen är väl integrerade med de empiriska iakttagelserna. *Outside the World* är ett välkommet bidrag till såväl den specifika mennonitforskningen som forskningen om religiösa grupper ”på marginalen” i allmänhet och torde därför kunna uppskattas av såväl antropologer och sociologer som religionsvetare och historiker.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2009

Asunción Lavrin

BRIDES OF CHRIST:

Conventual Life in Colonial Mexico

Stanford: Stanford University Press, 2008, ix, 496 sid.

Nunneklostret var en av de kyrkliga institutioner som exporterades från Spanien till dess kolonier på andra sidan Atlanten. Det första konventet i Nya världen grundades i Mexico City 1540 och vid självständigheten i början av artonhundratalet fanns det sextio nunnekloster bara i Nya Spanien, nuvarande Mexiko. Flera av dessa institutioner tillhörde conceptionistorden, men franciskanska, augustinska, dominikanska och karmelitiska kloster spelade också en betydande roll i det koloniala samhället. För en svensk läsare kan det vara intressant att känna till att ett birgittinskt kloster, El Salvador y Santa Brígida, grundades i Mexico City 1744. Längre var det historiografiska intresset för de latinamerikanska nunneklostren mycket begränsat, men framför allt sedan nittioalet har åtskilliga studier ägnats åt ämnet.

Asunción Lavrin är historieprofessor vid Arizona State University. För drygt fyrtio år sedan skrev hon sin doktorsavhandling om mexikanska nunneklosters

ekonomiska roll under den sena kolonialtiden. I sin senaste bok har hon återvänt till sitt avhandlingsämne, men hennes intresse har med tiden vidgats såväl tematiskt som kronologiskt. Lavrins *Brides of Christ* tar därför ett rejält grepp på det mexikanska konventet från femtonhundratalet till tidigt artonhundratals. Dispositionen är tematisk, men har också viss kronologisk drivkraft. Författaren tar sin utgångspunkt i, den oftast unga, kvinnans väg till klostret och beskriver först noviatiet och avläggandet av de eviga löften. I följande kapitel avhandlas klostrets ledningsfunktioner, de interna hierarkierna och stiftsbiskoparnas inflytande över förvaltningen. Mycket handlar också om det dagliga livet i klostret, präglad av enskild och gemensam bön och andra typer av religiösa praktiker. Frågor om hälsa, sjukdom, botövningar och död ges också plats, liksom nunnors litterära verksamhet.

Organiserat religiöst liv för kvinnor var efter Tridentkonciliet i princip liktydigt med ett liv i klausur. Nunnorna var Kristi brudar och klostret framställdes inte minst som en konstruktion för att skydda deras kyskhets. Genom att strikt tillämpa ordensregeln och med Guds nåd menade många kyrkliga författare under sexton- och sjuttonhundratalet att nunnor kunde transformeras till heroiska *mujeres varoniles*, manliga kvinnor, som på detta sätt kunde komma över den svaghet som förutsattes vara naturgiven.

Fattigdomslöftet var det löfte som de mexikanska klostren tog lättast på. Det fanns visserligen ett litet antal strängt observanta kloster för så kallade oskodda nunnor, där kvinnorna levde utan personliga ägodelar och intog enkel mat tillsammans i refektorier. De flesta nunnor levde dock i kloster som tillämpade reguljär observans, vilket bland annat innebar att de hade egen ekonomi också efter inträdet i klostret. Även om delar av deras dagliga liv kännetecknades av kommittésliv i form av tidegärd och deltagande i mässfirandet ägde kvinnorna sina egna celler och egna tillhörigheter. De hade vanligen egna slavar och tjänsteflickor som lagade deras mat och de åt i sin egen cell. Omvärldens sociala hierarkier levde vidare innanför klostermurarna. Under andra halvan av sjuttonhundratalet gjorde kyrkliga auktoriteter försök att reformera klostren genom att minska mängden tjänstefolk

och införa vad man kallade *vida común*, vilket bland annat innebar att nunnorna skulle äta tillsammans. Förändringsförsöken mötte dock stort motstånd från de flesta kloster och mycket tyder på att reformerna inte förverkligades i någon större grad.

Alla nunnor förutsattes kunna läsa och skriva. I vissa fall har också skrifter av deras hand bevarats för eftervärlden. Förutom administrativa dokument som skrevs av abbedissor och andra nunnor, fördes krönikor i de flesta kloster. Många enskilda nunnor skrev också om sitt andliga liv i dagböcker, biktbrev eller livshistorier (*vidas*). De senare var ett slags generalbikt där kvinnorna redogjorde för sin uppväxt, vägen till klostret, böneliv, anfäktelser och andliga upplevelser av mer eller mindre spektakulärt slag. Levnadshistorierna och andra typer av andliga skrifter skrevs i enlighet med tidens litterära konventioner och skrivandet skedde alltid på uppdrag av biktfäderna. Men inom de litterära konventionerna fanns också betydande variationer som berodde på egna erfarenheter, historiska sammanhang och litterär förmåga. Flera av dessa texter vittnar om andliga upplevelser i form av visioner och auditioner och eftersom sådana erfarenheter betraktades med stor skepsis av kyrkliga överordnade, utgjorde skrifterna också försvar för dessa upplevelsers giltighet.

Tack vare en växande skara forskare har vi genom dessa skrifter numera fått tillgång till en betydande samling teologiska texter författade av spansk-amerikanska kvinnor under kolonialtiden. I vissa fall rör det sig om mycket omfattande författarskap som fram till nyligen var helt okända. Augustinnunnan María de San José, som dog i Santa Monica-klostret i Puebla 1719, skrev en andlig dagbok på 2000 tättskrivna sidor och många andra nunnors skrifter omfattar hundratals sidor. I vissa fall bildade nunnornas egna skrifter grunden till postuma hagiografiska texter som biktfäder eller andra kyrkomän skrev för att tjäna som uppbyggelse eller för att understödja en eventuell saligförklaringsprocess.

Trots att majoriteten av befolkningen i det mexikanska koloniala samhället var ”indianer”, var nästan alla nunnor av spansk börd. För att avlägga formella löften i

ett kloster i den spanska världen krävdes förutom en betydande hemgift också bevis på *limpieza de sangre* – ”blodsrenhet”. Denna renhet hade vad vi i dag skulle kalla en etnisk komponent: kvinnorna skulle visa att de hade ”rent spanskt blod” utan några indianska eller afrikanska förfäder. Men den hade också en religiös eller hedersmässig komponent. De blivande nunnorna skulle kunna bevisa att de var ”gammalkristna” (*cristianos viejos*), det vill säga att de inte hade några judiska eller muslimska förfäder, åtminstone i teorin intill fjärde led. De fick heller inte ha några föräldrar eller mor- och farföräldrar som blivit dömda av inkquisitionen. Kvinnorna skulle alltså kunna påvisa sin släkts och sin egen heder och ära för att inträda i klostret.

Under de första tvåhundra åren av det spanska kolonialväldet i Mexiko motsatte sig såväl kyrkliga som världsliga auktoriteter tanken på att indianska kvinnor skulle kunna gå i kloster. Man menade helt enkelt att de indianska kvinnorna inte var lämpade för ett liv i klausur och kyskhets. 1724 grundades dock ett kloster i Mexico City, med namnet Corpus Christi, som var speciellt avsett för kvinnor ur den inhemska överklassen. Före kolonialtidens slut inrättades ytterligare två sådana institutioner. För inträde i dessa kloster krävdes också ”blodsrenhet”. De blivande nunnorna måste visa att de var *hijas de caciques*, det vill säga att de tillhörde hövdingasläkter och att de hade ”rent indianskt blod”, utan blandning av vare sig spanskt eller afrikanskt ”blod”. Grundandet av Corpus Christi skedde efter omfattande och långvariga diskussioner och under de första femtio åren leddes klostret av spanskättade nunnor. Först 1773 blev en indiansk nunna abbedissa för klostret.

Asunción Lavrin har skrivit en imponerande och tankeväckande studie om en central kyrklig institution i det koloniala Latinamerika. Boken är skickligt och tydligt argumenterad och empiriskt mycket väl underbyggd. Den bygger på omfattande studier av arkivmaterial i mexikanska, spanska och nordamerikanska arkiv, men också på verk som trycktes under kolonialtiden. I sin analys kombinerar Lavrin på ett föredömligt sätt allmänna drag med enskilda exempel. Sammantaget blir boken därför också ett slags kollektivbiografi över mexikanska kolonialnunnor.

Det råder ingen tvekan om att *Brides of Christ* kommer att bli ett standardverk för dem som bedriver forskning om latinamerikansk kyrkohistoria, men den förtjänar också att läsas utanför amerikanisternas skara, av alla som är intresserade av det katolska klosterlivets historia.

MAGNUS LUNDBERG

Liam Matthew Brockey

JOURNEY TO THE EAST:

The Jesuit Mission to China, 1579-1724

**Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007,
xii, 496 sid.**

Den tidiga jesuitmissionen i Kina är känd även utanför specialisternas skara. Detta beror inte minst på Jonathan Spences skarpsinniga och bästsäljande bok om en av missionens pionjärer, översatt till svenska med titeln *Matteo Riccis minnespalats* (1989). Italienaren Ricci kom till Mittens rike på 1580-talet och stannade där till sin död 1610. Han kom att bemästra det kinesiska språket och med hjälp av sina filosofiska och naturvetenskapliga kunskaper etablerade han vänskapliga kontakter med Ming-erans literati. Tillsammans med kollegor som Roberto de Nobili i Indien och Alexandre de Rhodes i Vietnam betraktas Ricci i dag ofta som en representant för en dialoginriktad missionsverksamhet i en era som inte precis kännetecknades av religiös tolerans.

Jesuiternas kontakter med den kinesiska eliten var dock bara en liten del av deras arbete. De flesta kinesiska kristna var ”vanliga människor” och flertalet jesuiter var inte matematiker och astronomer sysselsatta med observationer och kalenderreformer i kejsarens tjänst. Det visar Princetonhistorikern Liam Matthew Brockey i denna viktiga bok om jesuiternas Kinamission, byggd på såväl kinesiska som västerländska källor. Förutom dokument från Jesu Sällskaps arkiv i Rom har

Brockey framför allt använt sig av tidigare okänt material från portugisiska arkiv och bibliotek.

I och med påvens delning av världen mellan de två iberiska nationerna 1493 föll Kina teoretiskt inom den portugisiska maktsfären, men med undantag för enklaven Macao blev landet inte utsatt för någon direkt västerländsk kolonisering. Många av jesuiterna i Kina var också just portugiser, men gruppen som helhet var synnerligen internationell. Tyskar, fransmän, flamländare och italienare verkade sida vid sida med spanjorer, polacker och tjecker. Med tiden kom också ett fåtal kineser att upptas i orden. Kinamissionärernas antal förblev dock ganska lågt. Som mest var ett fyrtiotal präster och lekbröder verksamma i den kinesiska viceprovinsen. Kristendomens numerära tillväxt var också mycket långsam under missionens första decennier, för att sedan ta ordentlig fart. År 1600, efter 20 års närvaro, fanns det mindre än 1000 kinesiska katoliker. Ett sekel senare beräknas deras antal ha uppgått till fler än 200 000.

Journey to the East har två huvuddelar. Den första är en noggrann kronologisk redogörelse för jesuiternas missionsverksamhet i Kina från 1579, då den förste prästen kom till det kinesiska inlandet, till 1724, då kejsaren bannlyste kristendomen som en förvrängd och ondskefull sekt som hotade statens enhet. Den andra huvuddelen är tematiskt upplagd och behandlar missionärernas utbildning, deras missionsstrategier och den framväxande kyrkans organisationsformer. Sammantaget lyckas Brockey på många punkter omvärdera Jesu Sällskaps verksamhet i Mitten rike. Hans källor gör det också möjligt att analysera det kinesiska lekfolkets roll i kyrkan betydligt mer ingående än tidigare.

Även om enskilda jesuiter innehade centrala positioner i den kejserliga förvaltningen, var det klart att missionärerna hela tiden var i Kina på nåder. De behövde ständigt övertyga den kejserliga administrationen om att kristendomen (*Tianzhu jiao*) inte var samhällsomstörtande. Detta förhållande präglade också jesuiternas värdering av konfucianismen. Konfucianismen var en del av den officiella kejserliga ideologin och vördnaden för Konfucius var ett medborgerligt

krav. Ricci och andra jesuiter betraktade konfucianismen i dess klassiska form som en filosofi och morallära, vilken inte ansågs stå i strid med kristendomen. Konfucius kunde ses som jämbördig med Aristoteles och moralläran kunde utgöra ett slags förberedelse för evangeliet.

Den jesuitiska tolkningen av konfucianismen gav upphov till livliga diskussioner mellan olika grupper inom kyrkan. Den så kallade ritstriden handlade om huruvida kinesiska konvertiter skulle tillåtas fortsätta med vördnaden för Konfucius och förfäderna, vilket jesuiterna menade. De dominikaner och franciskaner som också kommit till Kina under 1600-talet var betydligt mer kritiska mot dessa riter. De senare fick också den Heliga Stolens stöd för sin sak. I ett flertal skrivelser i början av sjuttonhundratalet uttalade sig påvarna mot de kinesiska riterna. Jesuiterna ansåg att accepterandet av dessa riter var en förutsättning för att de skulle kunna fortsätta sin verksamhet i Mittens rike. När förbudet mot ”de kinesiska riterna” slutligen drevs igenom innebar det också slutet för den aktiva katolska missionen i landet. En relaterad konflikt var den så kallade namnstriden, som handlade om vilket kinesiskt ord som skulle användas för att beteckna Gud. De kinesiska namnen för den kristne guden hade jesuiterna tagit från konfucianska klassiska verk: *Tian* (himlen), *Shangdi* (herren i det högsta) och *Tianzhu* (himlens herre). Det sistnämnde blev med tiden det enda tillåtna, vilket jesuiterna beklagade.

Brockeys andra huvuddel tar sin utgångspunkt i missionärernas utbildning och förberedelser inför resan till Kina och beskriver också deras första tid i Mittens rike. En förutsättning för att kunna verka i den kinesiska missionen var att lära sig språket. På 1620-talet utarbetade den kinesiska viceprovinsen ett fyraårigt utbildningsprogram som alla missionärer förväntades genomgå. Denna utbildning innefattade såväl kinesiskt skrift- och talspråk som etikett. Konfucianska klassiker användes i språkundervisningen för att också träna jesuiterna i filosofi och retorik. De lärdas mandarin kombinerades med lokala talspråksvarianter. Från och med andra halvan av sextonhundratalet genomgick de flesta missionärer bara en mycket nerbantad version av utbildningsprogrammet. En ettårig kurs inriktad på folkligt talspråk blev det vanliga. Katekesundervisningen blev därefter.

Jesuiterna hade alltså en relativt positiv syn på Konfucius som filosof och på det som de såg som en ”ren” och ”ursprunglig” konfucianism. De var dock desto mer kritiska mot buddhismen och taoismen, vars företrädare genomgående framställdes som depraverade och onda. De buddister eller taoister som konverterade till kristendomen förutsattes bränna sina böcker och bilder, vilka betraktades som avgudar. Att se jesuiternas Kinamission som helhet som dialoginriktad är därför en förenkling. Dialogen gällde egentligen bara konfucianismen i dess närmast civilreligiösa form.

Några territoriella församlingar kom inte att etableras i Kina under den tidigmoderna eran. Förutom prästernas residens med tillhörande kyrkor utgjordes kyrkoorganisationen istället av ett intrikat och delvis överlappande system av brödra- och systraskap, vilka hade egna kapell. Dessa organisationer beskriver Brockey som ”organizational brotherhoods”. Åtminstone på landsbygden kom de att vara lekmanaledda och speciellt utsedda kateketer spelade en betydande roll i det vardagliga religiösa livet. I regel var präster på plats under korta perioder varje år. Dessa sammanslutningar var i stort inriktade på gemensam bön och katekesundervisning. Liksom europeiska brödraskap skulle de också sörja för att medlemmar fick en kristlig begravning. Andra grupper inriktades på botgöring och allmosegivande, och var avsedda för särskilt devota kyrkomedlemmar. Dessa kallar författaren ”devotional sodalities”.

Liam Matthew Brockeys bok är ett mycket värdefullt bidrag till vår kunskap om den tidigmoderna kristendomen i Kina. Med sitt fokus på andra arenor är hovet och genom sin inriktning på annat än jesuiters naturvetenskapliga verksamhet lyckas han beskriva en kinesisk katolsk kyrka som till stor del byggde på lekfolk med viss jesuitisk assistans. Detta förde i sin tur med sig att utvisningen av de flesta jesuiter efter 1724 inte innebar att kristendomen upphörde att existera i Mittens rike.

MAGNUS LUNDBERG

John W. O'Malley

WHAT HAPPENED AT VATICAN II

Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, xi, 380 sid.

Jesuiten John W. O'Malley, professor vid Georgetown University, har publicerat ett stort antal kyrkohistoriska arbeten. De flesta av dessa behandlar femtonhundratalets romersk-katolska kyrka. I *The First Jesuits* (1993) skriver han om sin egen ordens första decennier, en bok som hittills översatts till tiotalet språk. I debatten om vad man bör benämna den era som ibland kallats motreformation, ibland katolsk reformation, har O'Malley argumenterat för det mer inklusiva begreppet tidigmodern katolicism. Han utvecklar sin analys av historieskrivningen i ämnet i boken *Trent and All That* (2000). I sin senaste bok har dock O'Malley lämnat Tridentkonciliet för ett annat kyrkomöte: Andra Vatikankonciliet, ett tema han intresserat sig för ända sedan konciliets dagar, då han som ung doktorand vistades i Rom och satt med som åhörare.

Mycket har skrivits om Andra Vatikankonciliet (1962–1965). Det är inte märkligt, då konciliet var en av nittonhundratalets viktigaste religiösa händelser. Konciliets slutdokument har utsatts för granskning från alla upptänkliga synvinklar. O'Malley är dock inte primärt intresserad av slutdokumentens teologiska innehåll. Hans fokus ligger på konciliearbetet och på processer före och under konciliet som ledde fram till dessa dokument. De relativt kortfattade slutdokumenten har varit tillgängliga sedan kort efter konciliets slut. Men det var först för tio år sedan som den väldiga kritiska utgåvan av konciliehandlingarna slutfördes, inkluderat samtliga inlägg och arbetsdokument. Tillsammans omfattar verket över femtio tjocka band; de flesta av dem uppåt 800 sidor. Dessa dokument är O'Malleys huvudkällor. Till sin hjälp tar han också mängder av biografier, dagböcker och andra verk, skrivna om och av personer som var delaktiga i konciliet. Resultatet är en kondenserad studie som inte bara är riktad till specialister.

Som en ouvertyr till behandlingen av Andra Vatikankonciliet ger O'Malley en utmärkt översikt av "det långa katolska artonhundratalet", som han menar började med franska revolutionen 1789 och slutade först med Pius XII:s död 1958. Under perioden går kyrkan från en djup krissituation med ett mycket försvagat ordensväsen och närmast obefintlig mission till en kraftig tillväxt och ett starkt påvedöme. O'Malleys tonvikt ligger på årtiondena före Vaticanum II. Pius XII:s (1939–1958) första år som påve innebar flera intressanta omorienteringar, enligt O'Malley. I ett radiotal 1944 uttalade sig påven tydligt och ingående för politisk demokrati, något som knappast skulle ha inträffat tidigare. Vid ungefär samma tid gjorde Pius XII också uttalanden som stödde historisk-kritisk bibelforskning och uppmuntrade i någon mån katolska lekmäns bibelläsande. I sin ecklesiologi betonade han kyrkan som Kristi kropp, och tonade ner användandet av juridiska termer och paralleller till staten. Påven etablerade också en hemlig kommission som skulle reformera kyrkans liturgi. O'Malley menar dock att Pius XII:s pontifikat från cirka 1950 gick in i vad han kallar "a cautious and fearful final phase" (s. 86). Under de år som följde kom inflytelserika och nydanande teologer som Congar, Lubac, Chenu och Rahner under långa tider beläggas med publicerings- och föreläsningsförbud. Vid Pius XII:s död blev kardinal Roncalli oväntat vald till hans efterträdare. Han valde också ett oväntat påvenamn: Johannes XXIII. Slutligen gjorde han ett oväntat uttalande, när han i januari 1959 kungjorde sin avsikt att inkalla ett allmänt kyrkomöte i Rom.

Efter detta (kyrko)historiska preludium ägnar O'Malley ett kapitel åt konciliets öppnande och sedan ett kapitel åt var och en av de fyra konciliesessionerna mellan 1962 och 1965. Konciliet samlades i ungefär tio veckor långa sessioner i slutet av varje år, då vanligen omkring 2,500 biskopar var närvarande. Utöver dem var mängder av teologiska experter, *periti* delaktiga i arbetet. Under de perioder då konciliet inte var samlat var förberedelsearbetet hektiskt, såväl i Rom som på andra håll i den katolska världen.

Även om tidigare kyrkomöten på intet sätt varit fria från kontroverser, skedde debatten under Andra Vatikankonciliet öppnare och inför mediernas intresserade

ögon. Debatter och beslut blev inte sällan förstasidenheter. Konkiliets huvuduppgift var att förhålla sig till det förflutna (*ressourcement*), till nutiden (*aggiornamento*) och till framtiden (*developpement*). O'Malley vill med sin bok komma bortom den relativt vanliga enkla uppdelningen mellan en traditionalistisk minoritet och en progressiv majoritet bland konciliefäderna. Denna noggranna analys är kanske hans viktigaste bidrag. Traditionalisterna var alltid en försvinnande liten del av biskoparna, men de var synnerligen aktiva i plenardiskussionerna och märktes därför. Ledande bland dem var kardinal Alfredo Ottaviani, ledare för Sanctum Officium, det som i dag är Troskongregationen. Hans förtrogne, ärkebiskop Ruffini av Palermo, var den enskilda individ som talade mest under hela konciliet. Guiseppe Siri, ärkebiskop av Genua, tillhörde också den traditionalistiska minoriteten. Bland förnyarna fanns personer som Bea, Suens, König och Frings, och inte minst deras *periti*: Congar, Küng, Ratzinger, och Rahner.

Även om deklarationerna om religionsfrihet och om kyrkans förhållande till icke-kristna religioner inte tillhörde de formellt sett tyngsta konciliedokumentet, blev de några av de allra mest nydanande och omdiskuterade. Diskussionen satte igång på allvar under den tredje konciliesessionen 1964. När det gällde religionsfrihet var biskoparna från USA särskilt drivande, ledda av kardinalerna Spellman och Cushing. I synnerhet spansk- och portugisiskspråkiga biskopar uttalade sig mot tankar på religionsfrihet. De ledde till subjektivism och indifferentism, menade man. Men biskoparna från dessa länder var knappast eniga. I synnerhet gällde detta de latinamerikanska prelaterna. Den senare så (ö)kände Marcel Lefèbvre var också en synnerligen aktiv debattör under denna session. Religionsfriheten skulle bli kyrkans undergång, menade han. Vid samma tid inleddes också diskussionerna om kyrkans förhållande till de icke-kristna. Från början låg fokus helt på judarna, men texten breddades till att inkludera också andra religioner. Diskussionerna följdes i minsta detalj i massmedia och den text som till slut antogs som deklarationen *Nostra Aetate*, var mycket olik den som först presenterats för konciliefäderna. Motståndet mot slutdokumentet var också mycket begränsat. Bara 88 biskopar

motsatte sig det och endast 70 röstade mot deklarationen om religionsfrihet *Dignitatis Humanae*.

Som svensk läsare kan man knappast undgå att jämföra O'Malleys verk med Gunnel Vallquists *Dagbok från Rom* (utgiven i fyra band 1964–1966; i ett band 1999). Det är knappast så att O'Malley ger en helt annorlunda bild av konciliet än Vallquist, även om han naturligtvis har haft tillgång till ett betydligt större källmaterial. Han skriver också med konciliet på över fyrtio års avstånd. Men det är kanske heller inte är originaliteten som är det viktiga med en bok som denna, utan författarens förmåga att presentera ett såpass spretigt och mångröstat material på ett pedagogiskt och klart, men ändå mångfacetterat sätt. Jag är därför övertygad om att O'Malleys konciliehistoria kommer att bli ett oundgängligt verk för den som vill sätta sig in i diskussionerna och avvägningarna som gjordes under konciliet. För var och en som vill få större förståelse för den moderna katolska kyrkan rekommenderas boken varmt.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2010

Beatriz Ferrús Antón & Nuria Girona Fibla (eds.)
VIDA DE SOR FRANCISCA JOSEFA DE CASTILLO
Madrid & Frankfurt am Main: Iberoamericana & Verveurt, 2009, 318 sid.

Under de senaste två decennierna har intresset för latinamerikanska kolonialnunnors skrivande ökat exponentiellt. Lejonparten av detta litterära material består av andliga självbiografier eller dagböcker, som skrevs på direkt uppmaning av deras biktäder. Många av dessa skrifter var under hundratals år mer eller mindre bortglömda i arkiv och bibliotek och har först blivit kända genom nutida forskarnit. Några latinamerikanska nunnor har dock länge varit kända även utanför specialisternas skaror. I synnerhet gäller detta den mexikanska

sextonhundratalssnunnan Sor Juana Inés de la Cruz, vars poesi under lång tid varit en del av Latinamerikas litterära kanon. Andra författarskap har under modern tid drabbats av fördomar, dels mot kvinnliga författare, dels mot religiöst orienterat skrivande. Sådana författarskap hamnade obönhörligen utanför den litterära kanon.

En viktig uppgift för de senaste decenniernas forskare har därför varit att ge ut mindre kända nunnors författarskap i moderna, kritiska editioner. Francisca Josefa de la Concepción de Castillo (1671–1742) är en av dessa författande nunnor. Hon levde hela sitt liv i Tunja i Nya Granada, dagens Colombia, och inträdde som ung i ett av stadens många kloster. Men helt bortglömd har hon inte varit. Redan i slutet av 1800-talet menade Colombianska akademien att Madre Castillo, som hon oftast kallas, var den främsta av landets koloniala författare. Dock dröjde det länge innan andra än specialister hade tillgång till hennes skrifter.

Madre Castillo skrev två större verk: *Vida*, som är hennes andliga självbiografi och *Afectos espirituales* som är en stor samling teologiska reflektioner kring hennes mystiska erfarenheter i form av visioner, auditioner och drömmar. I *Afectos* kommer Madre Castillos litterära genialitet och teologiska lärdom fram betydligt tydligare än i hennes andliga levnadsskildring, även om det finns klara anknytningspunkter mellan de båda verken.

Det är Madre Castillos *Vida* som de spanska litteraturvetarna Beatriz Ferrús Antón och Nuria Girona Fibla nyligen har gett ut. Det är inte första gången i modern tid som texten utkommit av trycket. I början av fyrtioalet gav det colombianska utbildningsdepartementet ut den och för fyrtio år sedan gavs Castillos samlade verk ut i en utmärkt edition, men båda dessa utgåvor är svåra att få tag på idag. Därför är det värdefullt att forskare har fått tillgång till en ny, lättillgänglig och billig utgåva av texten. Det skulle vara önskvärt om vi också fick tillgång till en ny utgåva av *Afectos espirituales*.

Att betrakta *Vida* som en modern självbiografi leder tankarna fel. Det finns i och för sig drag i en yttre livshistoria: en barndom, ett inträde i klostret, men framförallt rör det sig om en andlig livshistoria, där författaren aldrig ger några exakta tidsangivelser. Den här typen av litteratur – beordrade självbiografier – skrevs inte

för att vara originella. Tvärtom ansågs originalitet vara en fara som kunde sättas samman med stolthet, den dödssynd som enligt tidens uppfattning, i synnerhet nunnor borde akta sig för. En självklar inspiration för Madre Castillo är Teresa av Ávilas skrifter och i synnerhet hennes andliga självbiografi, *Libro de su vida*.

Litteratur av detta slag har heller inte mycket med en dramatisk omvändelseberättelse att göra, med ett klart före och efter. Istället får läsaren följa med på en åktur i en andlig bergochdalbana, som rör sig från de mystiska upplevelsernas höjd till ständiga tillbakagångar och förtvivlan. Vägen till andlig perfektion var inte enkel. Inte minst spelar det kroppsliga och själsliga lidandet en stor roll i texten. Kroppsliga sjukdomar, vi skulle kanske säga psykosomatiska, och andliga anfäktelser har en stor roll, samtidigt som Madre Castillo upplever att Gud ständigt kommer tillbaka och att lidandet blir en av de viktigaste vägarna för att nå Gud och ett sätt att efterlikna Kristus och hans offerdöd på korset. Även det självorsakade lidandet spelar en viktig roll, bland annat hårda fastor, sömndeprivation och späkning.

Ibland kunde nunnors självbiografiska skrivande bli källor till andliga biografier som deras biktfäder eller andra kyrkomän skrev när nunnorna avlidit och som då skulle fungera som exempel som andra troende kunde ta efter. I Madre Castillos fall kom inte någon sådan biografi att skrivas och hennes egen berättelse är den enda källa vi har.

Den nya utgåvan av *Vida* är försedd med ett omfattande förord (70 sidor), där utgivarna ger läsaren en introduktion till latinamerikanska kvinnors situation under kolonialtiden, till nunnors skrivande i allmänhet och naturligtvis inte minst till Madre Castillos författarskap. Den inledande essän innehåller också en gedigen bibliografi över det mesta som skrivits om den colombianska nunnan. Den blir sålunda ett gott komplement till den monografi som litteraturhistorikern Kathryn Joy McKnight gav ut 1997 – *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo*. McKnights bok en djuplodande skildring av Castillos författarskap och dess relation till hennes liv i klostret. I Sverige har romanisten María Eugenia Osorio Soto nyligen försvarat en avhandling om begreppet kärlek hos Madre Castillo

(Stockholms universitet, 2006), som också ger viktiga insikter i språkliga och innehållsmässiga detaljer.

Ferrús och Gironas utgåva bygger på originalmanuskriptet som återfinns i ett bibliotek i Bogotá. I noter anger utgivarna hur deras texttolkning i vissa avseenden skiljer sig från de två nittonhundratalsutgåvorna av texten. När det gäller Ferrús och Gironas edition, har jag bara en kritisk anmärkning. Boken är ingen, i strikt mening, paleografisk avskrift. Språket har, enligt latinamerikansk praxis, moderniserats betydligt. Normerna för moderniseringen förklaras dock ingående i introduktionen. Uppdateringen av språket kan vara en fördel för dem som vill studera texten i dag och en helt exakt återgivning hade med alla sina förkortningar riskerat att bli fullständigt oläsbar, men eftersom också tidigare utgåvor innehållit moderniserade versioner av texten skulle det ha varit utmärkt om författarna valt en medelväg, så att inte minst den språkhistoriskt intresserade kunde få tillgång till en viktig sjuttonhundratalskälla.

MAGNUS LUNDBERG

Olle Kristenson

PASTOR IN THE SHADOW OF VIOLENCE:

Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s

(Studia Missionalia Svecana, vol. CVIII)

Uppsala: Swedish Institute of Mission Research, 2009, xv, 264 sid.

Olle Kristenson försvarade den 18 december 2009 sin avhandling om den berömde peruanske teologen Gustavo Gutiérrez, som under flera decennier varit en av den latinamerikanska befrielsesteologins portalgestalter och i själva verket en av dess grundare. Det finns en mängd avhandlingar och andra studier om Gutiérrez, men Kristenson har i sin bok analyserat en litet känd aspekt av hans teologi: hans roll

som pastor och pastoralteolog. Det handlar om hans roll som präst i kyrkan Cristo Redentor i Rimac, men framförallt om hans roll som publik eller nationell pastor.

Utgångspunkterna och avgränsningarna för avhandlingen är mycket tydliga och Kristenson argumenterar väl för ämnets relevans och hur ämnet förhåller sig till tidigare forskning. Redogörelsen för tidigare forskning är nödvändigtvis endast begränsad; att redogöra för allt som har skrivits om Gutiérrez är helt omöjligt. Avhandlingens kronologiska avgränsning är tiden från 1980 till 2000, en tidsperiod då Perus befolkning var hårt drabbad av våld, dels från repressiva regimer och paramilitära grupper, dels från gerillarörelser och i synnerhet den ökända maoistiska gerillan Sendero Luminoso. Även om Gutiérrez teologi påverkas av den politiska utvecklingen och konkreta händelser, påpekar författaren redan i inledningen att Gutiérrez teologiska tänkande är mycket konsistent och därför blir det inte Kristensons huvuduppgift att beskriva och analysera en teologisk förändring över tid.

Det är Gutiérrez' predikningar och teologiska reflektioner i tidningspress som utgör huvudmaterialet. Framförallt handlar det om essäer, artiklar och teologiska reflektioner som publicerats i tidningarna *La República*, *Páginas* och *Signos*, framförallt vid jul och påsk. Vissa texter har tryckts i alla de tre publikationerna; annat är särstoff. Innehållet i dessa artiklar är naturligtvis mycket mindre känt än hans välkända monografier, som t.ex. *Teología de la Liberación*, vilka oftast står i centrum för studier av Gutiérrez teologi.

Inspirerad av diskursanalys och diskursteori (Fairclough, Mouffe, Laclau) utvecklar Kristenson en tolkningsmodell. Redogörelsen för dessa perspektiv är ganska kortfattad, men det viktiga är att författaren talar om vilka delar av teorierna han har haft användning av. Han identifierar fyra huvuddiskurser hos Gutiérrez: en pastoralteologisk, en radikal politisk, en liberal politisk och en katolsk teologisk. Analysen av dessa diskurser präglar avhandlingen i sin helhet.

Avhandlingens disposition är tydlig och enkel, fördelad på introduktion och fem kapitel. Som en nödvändig bakgrund till studien tecknar Kristenson i kapitel ett en detaljerad bild av Perus socio-politiska och kyrkliga situation med fokus på andra

halvan av nittonhundratalen och i synnerhet perioden 1980–2000, då styrelseskicket pendlat mellan relativ demokrati och diktatur. Inledningen är i och för sig tämligen omfattande, men den bör till stor del ses som en integrerad del av studien eftersom Gutiérrez teologiska tänkande utgår från politiska händelser och sociala förhållanden i åttio- och nittiotalets Peru och inte minst konkreta politiska händelser. Kapitlet blir också en utmärkt peruansk historia i fickformat. Den kyrkliga kontexten innefattar inte bara den peruanska kyrkan utan också den inflytelserika latinamerikanska biskopskonferensen (CELAM) och Vatikanen. Även om det finns några sammanfattande tabeller (sid. 59 och 83) finns dock en risk att läsaren går vilse bland detaljerna.

Efter denna redogörelse för den politiska och religiösa situationen övergår Kristenson i sitt andra kapitel till att ge en introduktion till teologen Gutiérrez, drag i hans biografi och hans teologiska utveckling, samt hans förhållande till den peruanska katolska kyrkans hierarki. I det tredje kapitlet, som är avhandlingens mest omfattande möter vi den publike pastorn Gutiérrez från sin ”fiktiva predikstol” (sid. 109) i tidningen *La República*. Det är pastoralteologin som står i fokus. Här möter vi ett antal konkreta sociala omständigheter som Gutiérrez reagerar pastoralteologiskt på, som t.ex. en massaker på fångar från Sendero Luminoso. Detta får Gutiérrez att reflektera kring det politiska våldet och människovärdet. Gutiérrez reagerar också på tystnaden om övergrepp efter president Fujimoris maktövertagande och en därefter följande amnestilag som gav strafffrihet till regeringssoldater som hade begått allvarliga övergrepp. Det fjärde kapitlet handlar om Gutiérrez’ utveckling av en livets teologi och kritik av det institutionaliserade våldet, såväl i form av aktivt dödande som till följd av den svåra situationen för de fattiga i Peru; de som dör före sin tid och som dör en våldsam och orättfärdig död. Det handlar om predikan av evangelium i en sådan situation.

I ett femte och avslutande kapitel sammanfattar Kristenson sin läsning av materialet och redogör för sex binära par som enligt författaren karakteriserar Gutiérrez teologi: (1) från institutionaliserat våld till fred; (2) från orättvisa till rättvisa; (3) från strafffrihet till försoning; (4) från själviskhet och ointresse till solidaritet; (5)

från hopplöshet till en hoppets hermeneutik och (6) från död till liv. Den sista är själva kärnan i den Gutiérrez syn på teologin i våldets Peru.

Sammantaget är Olle Kristensons avhandling ett viktigt bidrag till kunskapen om den latinamerikanska befrielse-teologin också under det mer okända 1990-talet. Bruket av ett annat material än de självklara, gör att avhandlingen förhoppningsvis kommer att läsas av många. Överhuvudtaget skulle det vara önskvärt om utforskare av befrielse-teologin använde sig av mindre formella källor som predikningar, kortare reflektioner och pamfletter, istället för att fastna i den akademiska teologin, som även i befrielse-teologisk version, ofta ligger långt från den latinamerikanska pastoral praktiken. Just av detta skäl skulle en spansk översättning vara ytterst viktig för att nå läsare i Latinamerika. En välskriven engelsk sakprosa och ett exakt språk bidrar till det positiva intrycket. Boken kan läsas av såväl specialister som intresserade teologer utan specialistkunskaper.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2011

Edward L. Cleary

HOW LATIN AMERICA SAVED THE SOUL OF THE CATHOLIC CHURCH

New York & Mahwah, NJ: Paulist Press, 2009, 220 sid.

Frances Hagopian (ed.)

RELIGIOUS PLURALISM, DEMOCRACY, AND THE CATHOLIC CHURCH IN

LATIN AMERICA

Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009, 498 sid.

Ungefär hälften av världens katoliker bor i Latinamerika och andelen ökar. I såväl Nordamerika som Europa går den romersk-katolska kyrkan en osäker framtid till mötes och utvecklingen går snabbt. Även i länder som Irland, Polen, Italien och Spanien hyser många, speciellt yngre, inte mycket förtroende för institutionen, och

mässdeltagandet minskar i rask takt. I Tyskland har stora grupper aktivt lämnat kyrkan, bland annat på grund av institutionens hantering av de sexuella övergreppen mot barn. I Förenta staterna kan man se en liknande utveckling. Enligt mätningar från år 2010 utgörs inte mindre än tio procent av Förenta staternas befolkning av personer som en gång varit katoliker, men som inte längre tillhör kyrkan. I absoluta tal minskar dock inte antalet usa-ianska katoliker och huvudförklaringen är den omfattande inflyttningen av *latinos*. Latinamerika flyttar sig norrut.

Men inte ens i Latinamerika är den romersk-katolska kyrkans ställning ohotad. Kontinenten, där kyrkan länge hade en nära nog hegemonisk ställning, kännetecknas idag av en allt större religiös pluralism. Det är välkänt att den pentekostala rörelsens inflytande blivit allt större och man beräknar att 15–20 procent av befolkningen numera tillhör dessa grupper. I vissa länder och regioner är andelen betydligt högre än så. Ofta påstår man, också bland forskare, att kontinenten håller på att bli ”protestantisk”. Visserligen måste romersk-katolska kyrkan bemöta den religiösa pluralismen och även i Latinamerika är sekulariseringen en faktor att räkna med, men på vissa sätt är kyrkan livskraftigare än på länge. Någon ”protestantisk kontinent” lär den inte bli, åtminstone inte under den tid vi kan överblicka.

I en nyutkommen bok undersöker dominikanen och statsvetaren Edward L. Cleary katolicismens ställning i det samtida Latinamerika. Det är på sin plats. Trots ämnets betydelse finns det få välgrundade och uppdaterade studier. Cleary argumenterar för att ryktena om den latinamerikanska kyrkans långsamma död är betydligt överdrivna. Nyare sociologiska studier visar att kyrkan är den samhällsinstitution som flest latinamerikanska invånare känner förtroende för. I många länder har antalet seminarister fem- eller tiodubblats sedan början av 1970-talet. Idag kommer prästerna dessutom från en mycket bredare social bakgrund än vad som tidigare var fallet. Allt fler män från enklare omständigheter ordinerar och prästerna har i dag knappast ljusare hudfärg än befolkningen i stort. Om den latinamerikanska kyrkan, framförallt under 1950- och 1960-talet, tog emot stora grupper europeiska och nordamerikanska missionärer har dessas andel minskat betydligt. Istället är det vanligt att missionärer från ett latinamerikanskt land sänds till en annan del av

världen. Denna snabba tillväxt till trots kan man fortfarande tala om en prästbrist. Framförallt är prästerna ojämnt fördelade och i fattigare regioner på landsbygden går det ofta tiotusentals församlingsbor på en enda präst.

Den kanske mest revolutionerande utvecklingen under de senaste decennierna är dock lekfolkets alltmer centrala roll. Detta är en av de viktigaste observationerna Cleary gör. De mer eller mindre formellt utsedda katolska kateketerna uppgår numera till drygt en miljon och på många håll har de en fullständigt nödvändig roll för att upprätthålla kyrklig aktivitet. I Brasilien beräknar man att cirka 80 procent av alla söndagsgudstjänster firas av lekfolk, utan närvaro av en präst. Även om denna höga, och osäkra, siffra inte är representativ för kontinenten, finns det liknande tendenser på andra håll. Detta innebär också att lekfolket, kvinnor såväl som män, har fått en mer framträdande roll i församlingen. De döper, undervisar, predikar och delar ut kommunionen. På många håll i Latinamerika är katolicismen en i princip prästlös religion.

Det finns andra smått revolutionerande processer inom den latinamerikanska katolicismen. Den katolska karismatiska förnyelsen är en sådan. Också detta uppmärksammar Cleary. I dag omfattar rörelsen kanske så många som 70 miljoner latinamerikaner, även om denna siffra ska tas med minst en nypa salt. Speciellt i Guatemala och Brasilien, där pentekostalismen också är stark, spelar den katolska karismatiken en betydelsefull roll. Kyrkoledningen uppfattar inte sällan karismatiken som ett sätt att motarbeta pentekostalernas framgångar eller som officiella dokument inte sällan uttrycker det: ”invasionen av protestantiska sekter”. Rörelsen räknar med några exceptionellt populära ledare med popstjärnestatus. Det allra mest kända exemplet är den unga brasilianske prästen Marcelo Rossi, vars gudstjänster ibland fyller fotbollsarenor. Han har också spelat in mängder av skivor, filmer och såpoperor på kristet tema. Men stormötena och populärkulturen är bara en del av saken. Rörelsen bygger framförallt på små basgrupper, där de troende träffas för lovsång, bibelstudier och bön om andligt och kroppsligt helande. De har även en betydande mission bland icke-praktiserande katoliker. Även inom karismatiken spelar alltså lekfolket en betydande roll.

Edward Cleary skriver på ett medryckande och övertygande sätt. Han har flera decenniers vetenskaplig och pastoral erfarenhet från kontinenten och bygger på ett solitt empiriskt material. Boken är tematiskt upplagd och i varje kapitel finns också en tillbakablick på tiden från 1950-talet och framåt. Dispositionen är dock inte kristallklar och upprepningarna blir väl många. En noggrannare redigering hade inte skadat. Detta till trots har Cleary på drygt 200 sidor lyckats fånga in många aspekter av det mångfacetterade fenomen som nutidens latinamerikanska katolicism utgör.

En nyutkommen antologi, redigerad av Frances Hagopian, är ett utmärkt komplement till Clearys bok. De tio kapitlen, författade av samhällsvetare, riktar strålkastarljuset mot katolska kyrkans strategier i förhållande till den politiska demokratin och den ökande religiösa pluralismen i Latinamerika. Författarnas tolkning av situationen skiljer sig inte i grunden från Clearys, men deras intresse är inriktat på moraliska och politiska värderingar samt kyrkoinstitutionens förhållande till politiska institutioner. Enligt den statistik de använder finns största andelen katoliker i länder som Colombia och Mexiko, medan den minsta andelen finns i El Salvador, Chile, Kuba och Uruguay. Samtidigt påpekar författarna att sociologiska undersökningar av religiös tillhörighet är problematiska. Dubbelt eller multipelt religiöst deltagande eller tillhörighet är vanligt; en brasiliansk katolik kan till exempel både besöka den katolska mässan och en candomblé-ritual och en evangelikal honduran kan tillhöra flera olika evangelikala och pentekostala kyrkor.

Att författarnas skildring av den latinamerikanska katolicismen delvis skiljer sig från Clearys beror, som sagt, på deras fokus religiös tillhörighet och politik. Kyrkans inflytande över politiken har minskat betydligt under senare decennier och mitten- och vänsterregeringar har på många håll utmanat officiella kyrkliga värderingar. Inte oväntat skiljer sig också många vanliga katolikers syn på moraliska frågor från kyrkans officiella inställning. En majoritet av katolikerna är förespråkare för preventivmedel och för att katoliker ska kunna gifta om sig. Det är i och för sig en klar minoritet av katolikerna som förespråkar fri abort, men många menar att det finns fall där det kan vara befogat. De flesta latinamerikanska länder har en mycket restriktiv abortlagstiftning. De mest liberala lagarna finns i Mexico City, Kuba och Guyana, medan Nicaragua och El Salvador har ett totalförbud,

inkluderat fall där moderns liv är hotat. Frågan om samkönade äktenskap har också diskuterats mycket under senare år, framförallt sedan Spanien reviderade sin äktenskapslagstiftning 2005. År 2010 tog Argentina, som första latinamerikanska land, beslut att införa samkönat civiläktenskap och i flera andra länder har man öppnat upp för registrerat partnerskap.

Flera av författarna i antologin uttrycker sig i tydligt mikroekonomiska termer när de talar om den romersk-katolska kyrkans ställning i Latinamerika. Man skriver till exempel att det finns många spelare på den religiösa arenan och att det är hård konkurrens om marknadsandelarna. Människor överväger olika alternativ och väljer det som passar dem bäst, det som uppfyller deras preferenser. Och kyrkorna har rationella strategier för att vinna eller behålla marknadsandelar. Det är naturligtvis fullt möjligt att uttrycka sig i sådana termer, men mikroekonomiska resonemang överdriver möjligen det rationella elementet i valet av religiös tillhörighet och religiöst deltagande. För en icke-samhällsvetare kan resonemangen i antologin emellanåt kännas väl tekniska och tabellerna och siffrorna blir många. Samtidigt bidrar den kvantitativa analysen till att argumentationen blir solid.

Clearys monografi och Hagopians antologi är viktiga bidrag till förståelsen av katolicismen i dagens Latinamerika. De flesta allmänna översikterna av latinamerikansk kristendomshistoria brukar sluta någon gång på 1980-talet, varefter de kortfattat behandlar pentekostalismens framväxt och det som brukar betraktas som "befrielsesteologins död". De två böckerna har helt enkelt gett oss betydligt mer kött på benen, när vi uttalar oss om den romersk-katolska kyrkan i Latinamerika, liksom kyrkan i stort. Omkring hälften av världens katoliker lever, som sagt, där.

MAGNUS LUNDBERG

**Anne J. Cruz & Rosilie Hernández (eds.),
WOMEN'S LITERACY IN EARLY MODERN SPAIN AND THE NEW
WORLD
Farnam: Ashgate 2011, xiii, 274 sid.**

Medeltida och tidigmoderna kvinnors skrivande och läsande är ett ämne som attraherar fler och fler forskare. Det finns numera mängder av editioner och studier av såväl enskilda kvinnors författarskap som analyser av läsande och skrivande i olika regioner och tider. I en nyutkommen antologi, utgiven av litteraturvetarna Anne J. Cruz och Rosilie Hernández, ligger fokus på kvinnligt författande och läsande i det tidigmoderna Spanien och det spanska Amerika.

I det tidigmoderna Europa var det mycket vanligare att kvinnor kunde läsa än att de kunde skriva. Läsningen ansågs tillräcklig för att ta till sig fromhetslitteratur, medan skrivandet, på grund av kvinnors tänkta svaghet och nyfikenhet, betraktades som en farligare sysselsättning, vilken i regel låg under mannens domän. "Literacy", som är det centrala begreppet i antologin, kan i och för sig översättas med läs- och skrivkunnighet, men det betyder ofta något mer precist och avancerat. Det inkluderar mer än att tyda bokstäver och skriva sin namnteckning eller enklare meddelanden, något som lärdes ut i barndomen. I sin inledning skriver Anne J. Cruz att begreppet "presupposes the possession over time of diverse kinds of knowledge, experiences, and skills proffered through written sources ... It also accounts for the act of writing as a vital rhetorical and social tool" (sid. 1-2). Det är dock viktigt att betona att denna definition inte enbart inbegriper litterärt författande, utan också till exempel brevskrivande. Sammantaget handlar "literacy" om förmågan till en mer aktiv form av läsande och skrivande, som vidareutvecklas under vuxenåren.

Antologin rymmer tretton bidrag, som fördelar sig på tre huvudteman. Det första behandlar spanska högadliga kvinnors läsande och skrivande. Det andra innehåller studier av klosterskrivande i Spanien och den Nya Världen, medan det tredje, och avslutande, rör litterära och konstnärliga representationer av läsande och skrivande

kvinnor. Av dessa kapitel är det fyra som är speciellt intressanta ur ett kyrkohistoriskt perspektiv.

I ”Wondrous Words” (kap. 5) undersöker Darcy R. Donahue bland annat berättelser om nunnor som lärt sig läsa och skriva på ett mirakulöst sätt. Det mest kända spanska exemplet på detta är Teresa av Ávilas kompanjon, karmelitnunnan Ana de San Bartolomé, som enligt traditionen lärde sig läsa på en dag genom att kopiera en av Teresas texter. Senare på eftermiddagen kunde hon utan problem skriva ett brev till sina medsystrar. Händelsen betraktades som ett gudomligt mirakel genom Teresas försorg och det ingick i vittnesmålen i hennes helgonförklaringsprocess. Senare kom Ana de San Bartolomé också på ett mirakulöst sätt lära sig latin och med tiden kom hon att bli en av de mest produktiva karmelitiska författarna, som skrev mängder av brev och böcker.

”Let Your Women Keep Silence” (kap. 6) är titeln på Elizabeth Teresa Howes bidrag till antologin. Hon utgår från tidigmoderna tolkningar av de paulinska texterna om tystandet av kvinnor i 1 Kor. 34–35 och 1 Tim. 2:11–12, som förbjuder kvinnor att undervisa i offentliga sammanhang. Texterna har blivit en integrerad del i den kristna misogyna traditionen, även om flera teologer, till exempel Thomas ab Aquino menade att kvinnor under vissa omständigheter kunde vara profeter och därigenom undervisa. Det är snarast denna profettanke som gjorde att Teresa av Avila tilläts skriva och även undervisa kvinnor och män. Hon blev ”an instrument of divine instruction rather than a teacher in her own right” (sid 127).

Stephanie L. Kirk skriver i ”Women’s Literacy and Masculine Authority” om förhållandet mellan den mexikanska diktaren Juana Inés de la Cruz och hennes biktader Antonio Núñez de Miranda. Sor Juana var nunna i hieronymitklostret i Mexico City och ägare till ett av de största privata biblioteken i Nya Spanien, och Núñez krävde att hon skulle upphöra med sitt författarskap och intellektuella arbete. Kirk jämför Sor Juanas *Autodefensa espiritual*, en uppgörelse med biktadern 1681, med en manual för nunnor av Núñez, som publicerades postumt 1712. Hon argumenterar för att manualen var ett senkommet svar på Sor Juanas text, där den exemplariska nunna han målar upp är själva motsatsen till henne. Nunnan ska vara

tyst, död för världen och inte syssla med ting som får henne att tappa fokus på frälsningen, till exempel intellektuellt arbete.

I "Learning at her Mother's knee" (kap. 13) tar Emilie L. Bergmann upp målningar där jungfru Maria undervisas av sin mor Anna. Det handlar om avbildningar där jungfrun läser en bok tillsammans med modern, vilket inte var ett sällsynt motiv under medeltiden, speciellt i bönböcker som beställts av kvinnor. Ibland sitter också Jesusbarnet i knät och deltar i läsandet. Under den tidigmoderna eran är detta ett ovanligt motiv. Det räknades som oortodoxt, men i kloster i Sevilla finns ett par sådana målningar och skulpturer från 1600-talet, vilka framställdes av konstnärer som Juan de Roelas, Bartolomé Esteban Murillo och Juan Martínez Montañés. På dessa bilder sitter dock inte jungfrun i Annas knä utan knäfaller vid sidan av sin mor, som visar henne en bok, ofta med en undervisande gest. Bergmann uttrycker det som att "the Virgin's acquisition of literacy through mother-daughter bonding over a book suggests a maternal genealogy of wisdom, as well as acknowledging the role of mothers as teachers" (sid. 244). Ur ett kyrkligt perspektiv var denna typ av avbildningar diskutabel, eftersom jungfrun var fullkomlig och inte behövde sin mors undervisning, men bilderna betraktades ändå som ganska harmlösa och inkvisionen skred inte till verket.

I bokens övriga kapitel behandlas till exempel elitkvinnors tillgång till bibliotek, bokdedikationer till kvinnor och hur läsande och skrivande beskrivs i pjäser från den spanska guldåldern. Antologin, som har sin bakgrund i en internationell konferens, samlar flera av de främsta specialisterna på området. Bidragen har ofta en litet oväntad utgångspunkt och inriktning, och sammantaget är det ett väldigt mångvetenskapligt studium, även om de flesta av författarna är hispanister och litteraturvetare. Speciellt intressanta finner jag bidragen om litterära och konstnärliga representationer av kvinnligt läsande och skrivande (kap. 9–13). Den kritiska anmärkning man kan ha är att boken till så stor del analyserar mycket kända exempel på skrivande kvinnor som Teresa av Avila, Ana de San Bartolomé, Ana Caro, María de Zayas och Juana Inés de la Cruz, som redan avhandlats i otaliga andra arbeten, speciellt av spanskspråkiga forskare. Det hade varit önskvärt att författarna i större utsträckning försökt identifiera nya, mindre kända författarskap

och mindre kända lärda kvinnor. Men utan minsta tvekan är *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World* ett arbete som är väsentligt för alla som vill ha en uppdaterad bild av kvinnligt skrivande och läsande i den spanska världen under den tidigmoderna eran.

MAGNUS LUNDBERG

Mónica Díaz

**INDIGENOUS WRITINGS FROM THE CONVENT:
NEGOTIATING ETHNIC AUTHORITY IN COLONIAL MEXICO**

Tucson: University of Arizona Press 2010, xiii, 229 sid.

Centrala Mexiko erövrades i början av 1520-talet och de första katolska missionärerna kom i konkvistadorernas fotspår. Redan ett decennium senare fanns röster som menade att indianska män skulle kunna prästvigas och att indianska kvinnor borde kunna få gå i kloster. I vissa kretsar, speciellt bland franciskaner, hade man inledningsvis en mycket positiv bild av missionens framgångar och möjligheter. Andra ordnar och aktörer hade ofta en mer tvekande attityd. Hursomhelst försvann den ursprungliga entusiasmen snabbt, även bland franciskanerna. På 1540-talet lades tanken på ett indianskt nunnekloster på is och där fick den ligga kvar en lång tid. De kloster som byggdes i 1500- och 1600-talets Mexiko tog endast emot spanskättade döttrar ur de övre klasserna. I dessa institutioner kunde indianer endast fungera som så kallade *donadas*, tjänstekvinnor som bar ordensdräkt och oftast bodde i klostret under hela sitt vuxna liv.

Det var först 1724, alltså omkring två sekel efter erövringen, som det första klostret ämnat för indianska kvinnor – Corpus Christi – grundlades i Mexico City, och under senare delen av kolonialtiden öppnades ytterligare två sådana institutioner i Valladolid (dagens Morelia, 1737) respektive Antequera (dagens Oaxaca, 1782). Alla tre var strikta kapuchinkloster, som levde i enlighet med klarissornas första regel. Det är texter om dessa kloster, och de kvinnor som levde i dem, som

historikern och kulturvetaren Mónica Díaz undersöker i *Indigenous Writings from the Convent*. Titeln är enligt min mening något missvisande. Boken innehåller i och för sig studier av texter som de facto författats av indianska nunnor, men den bygger framförallt på kyrkomäns och spanska nunnors texter om indianska kvinnor. I sex kapitel, och med hjälp av postkolonialt inspirerad diskursanalys, närmar sig Díaz olika textgenrer och undersöker hur den etniska tillhörigheten – ”det indianska” och ”den indianska nunnan” – representeras i dessa. Texttyperna innefattar till exempel brev, andliga biografier och predikningar.

De indianska kvinnor som fick avlägga löften i klostren tillhörde de högsta inhemska samhällsskikten; de var *cacicas* eller *principales*, något som med viss tvekan skulle kunna översättas med hövdingadöttrar. Deras fäder hade ledande positioner i den lokala förvaltningen och de talade såväl inhemska språk som spanska. I övriga mexikanska kloster, som befolkades av spanskättade nunnor, var det nödvändigt att kunna visa upp intyg på ”blodsrenhet” innan en flicka togs emot i klostret. Hon skulle tillhöra en gammalkristen familj, fri från judiska och muslimska förfäder, men också utan nära släktingar som blivit dömda av inkquisitionen. På samma sätt behövde de indianska kvinnor som skulle gå i kloster påvisa att de hade ”rent indianblod” och var hövdingadöttrar. De fick heller inte ha några släktingar som dömts för ”avgudadyrkan” eller för andra allvarigare brott. Det var alltså endast en relativt liten andel av de indianska kvinnorna som hade möjlighet att avlägga eviga löften om fattigdom, kyskhets och lydnad och leva i klausur.

Att det grundades separata kloster för indianska kvinnor är ett tecken på det slags apartheidpolitik som den spanska kronan försökte tillämpa i Amerika och som utforskats av den nyligen bortgångne svenske historikern Magnus Mörner. Den indianska befolkningen skulle i möjligaste mån leva avskild från andra befolkningsgrupper, inklusive spanjorer, då dessa ansågs kunna ha ett dåligt inflytande över dem. Segregationspolitiken kom att bli en central diskussionsfråga i de indianska klostren. Trots att konventen var ämnade för indianer var grundarnunnorna spanjorskor som tidigare bott i ett annat av klostren i staden. Detta kunde möjligen de indianska nunnorna acceptera under en övergångsperiod; de

hade ju ingen tidigare erfarenhet av klosterliv. Men problemet var att ytterligare spanska kvinnor fick inträda i klostret och att spanjorskor fortsatte att vara abbedissor decennium efter decennium. Dessutom bildades fraktioner på etnicitetsbasis. Segregationspolitiken tillämpades alltså inte och de spanska nunnornas tillskyndare betraktade dem som nödvändiga föredömen för de indianska nunnorna. Såväl i Corpus Christi som i Valladolid blev detta en speciellt infekterad stridsfråga under 1730- och 1740-talet. Indianska nunnor skrev till den andliga och världsliga makten med krav på att de spanska nunnorna nu skulle lämna klostren och att indianskorna själva skulle sköta om verksamheten, som det var tänkt i statuterna. Den spanske kungen stödde dem helhjärtat, men trots detta blev vissa spanska nunnor kvar och det dröjde länge innan en indianska blev abbedissa.

Grundandet av Corpus Christi 1724 hade föregåtts av omfattande diskussioner. Initiativet till att bygga klostret kom från den spanske vicekungen Baltasar de Zúñiga, som begärde in remissvar från såväl kyrkliga som världsliga instanser. Svaren innehåller många stereotypa uttryck. Vissa av författarna, framförallt franciskaner, menade att de indianska kvinnorna var goda och ödmjuka och utan tvekan skulle kunna underkasta sig klosterlivet. Andra, till exempel jesuiter, hävdade att fattigdomslöftet inte skulle vara något problem för kvinnorna; det var framförallt kyskhetslöftet som var problematiskt. De beskrev de indianska kvinnorna som dygdiga och lydiga, men de benämndes också ömkansvärda (*miserables*), något som en spansk nunna aldrig skulle kallats. Ett grundläggande argument som kunde användas både för och emot kvinnorna var att indianerna var som eviga barn. Detta kunde förstås som om de var speciellt öppna mot Gud, ett andligt barnskap, men också som att de inte var mogna för klosterlivet och alltför styrda av nycker.

Kritikerna menade alltså att de indianska kvinnornas natur var instabil och det skulle vara en omöjlighet för dem att hålla eviga löften. Därför var det inte tillrådligt att starta ett kloster; möjligen kunde jesuiterna gå med på att inrätta ett *beaterio*, en religiös institution där kvinnorna bodde i gemenskap och avlade tidsbestämda löften. Åter andra menade att det redan fanns för många kloster i staden, men det var i och för sig ett argument som alltid fördes fram när ett nytt

konvent planerades. Vid tiden fanns redan 17 nunnekloster i Mexico City, flera av dem med hundratals invånare. Men det fanns, som sagt, inte en enda indiansk nunna.

Det saknas inte tidigare studier om indianska nunnor i kolonialtidens Mexiko. Speciellt Corpus Christi har blivit föremål för arbeten av bland andra Josefina Muriel, Asunción Lavrín, Ann Miriam Gallagher, María Justina Sarabia Viejo och Elisa Sampson Vera Tudela. Om de övriga klostren finns endast ett mycket begränsat källmaterial och därför mycket begränsad forskning.

Díaz bidrag ligger inte i att hon har lyckats finna så mycket nytt empiriskt material, utan att hon studerar de indianska nunnorna från så många olika perspektiv och genom så många olika typer av källor. Den teoretiska medvetenheten är dessutom betydligt högre än hos samtliga tidigare forskare och språkbehandlingen är elegant, även om resonemangen kräver en koncentrerad läsare. Speciellt intressant är hennes noggranna analys av konflikterna mellan indianska och spanska nunnor och huruvida de förra skulle tillåtas vara självstyrande. Där blir det tydligt att de indianska nunnorna verkligen såg sig som *indianska* nunnor och som *cacicas* och *principales* av goda familjer, inte bara som nunnor. Díaz' huvudsakliga bidrag är att hon så tydligt analyserar kopplingen mellan etnisk identifikation, klass, kön och textproduktion. Därigenom blir boken ett väsentligt bidrag till forskningen om kvinnligt ordensliv i Latinamerika och om indiansk religiös praxis och kolonial identitet.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2014

Steven E. Turley

FRANCISCAN SPIRITUALITY AND MISSION IN NEW SPAIN, 1524-1599

Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10).

Farnam: Ashgate, 2014, 202 sid.

Franciskanernas mission i 1500-talets Mexiko är ämnet för Steven E. Turleys bok. Mexiko är det mest kända området i det spanska kolonialvärldet. Tiden är den bäst utforskade i den koloniala kyrkohistorien och franciskanernas missionsarbete har behandlats av många. Innan jag började läsa boken undrade jag därför om det verkligen är möjligt att skriva något radikalt nytt. Hade författaren hittat nytt källmaterial eller använde han sig av nya perspektiv på välkända dokument?

Turley inriktar sig på relationen mellan mission och franciskansk spiritualitet, närmare bestämt missionärernas problem med att kombinera ett kontemplativt och apostoliskt religiöst liv. I boken förenar han en kronologisk och tematisk disposition. Först ger han en bakgrund till franciskanernas historia i Spanien. Därefter följer fem kapitel som för läsaren från den spanska erövringen av Mexiko på 1520-talet fram till slutet av århundrandet. Avslutningsvis reflekterar han kring hur missionsarbetet påverkade franciskanerna i Spanien.

Under slutet av 1400-talet genomgick katolska kyrkan i Spanien en reformation, som inte minst inriktade sig på de religiösa ordnarna. Ledordet var observans. Delar av franciskanerna tolkade ordensregeln strängare och betonade fattigdomsidealet. Juan de Pueblas oskodda franciskaner hade asketiska ideal och överlevde genom att tigga. De blev kringvandrande predikanter, men det eremitiska livet lockade. Reformerna innebar också en starkare betoning av kontemplativ bön (*recolección*) för att ytterst nå enheten med Gud. Observansen blev den ledande positionen 1517 och några år senare invaderade spanjorerna Mexiko – Nya Spanien.

En av Juan de Pueblas lärjungar, Francisco Quiñones, blev den som sände ut den första gruppen franciskaner till Mexiko. Han hade själv velat följa med, men fick istället en ledande ställning i Spanien. År 1523 skrev han ett dokument, *Obediencia e instrucción*, som skulle fungera som vägledning för bröderna i den Nya världen. Där kom frågan om relationen mellan kontemplation och mission upp. I detta sammanhang behandlade Quiñones historien om Sakaïos i Luk. 19:1–10, som också Turley nämner i bokens undertitel. Franciskanerna skulle stiga ner från det kontemplativa sykomorträdet och bli apostlar för en tid. Givet omständigheterna var detta ett överlägset val. Efter ett tag skulle de kunna klättra upp igen och lämna missionsfältet.

Takten i det franciskanska missionsarbetet var uppskruvad. Även om en del missionärer fick goda kunskaper nahuatl, aztekernas språk, var många synnerligen dåligt förberedda. Massdop utan föregående trosundervisning var vanligt. Befolkningen uppgick till åtskilliga miljoner och franciskanerna var få, under 1500-talet aldrig fler än 400, av vilka många verkade i städerna. Augustiner, dominikaner och stiftspräster kom dock snart att få en betydande roll i missionsverksamheten. Turley betonar att många av franciskanerna redan under 1530- och 1540-talet ville återvända till ett mer kontemplativt liv, i ensamhet och tystnad.

Tiden från mitten av 1500-talet präglades av ständiga konflikter mellan franciskanerna och de mexikanska ärkebiskoparna. Ärkebiskop Alonso de Montúfar (1554–1572) menade att franciskanerna skulle lämna missionen och just ägna sig åt det tillbakadragna livet och lämna plats för stiftspräster, direkt underställda honom. Franciskanerna hade påvliga privilegier att verka utan biskoplig inblandning, men ärkebiskopen menade att de endast gällde under en begränsad tidsperiod. Därefter skulle kyrkan få en mogen stifts- och församlingsstruktur och domineras av sekularpräster. Han ansåg att franciskanerna var för få, att de skötte arbetet dåligt, var undermåligt utbildade och styrde som småpåvar, men franciskanerna fortsatte ändå att dominera missionsverksamheten bland indianerna i centrala Mexiko. Samtidigt var det svårt att få nya franciskanska rekryter att åka till Mexiko.

Konflikterna fortsatte under Pedro Moya de Contreras tid som ärkebiskop (1574–1591). Han började på allvar implementera Tridentkonciliets beslut och försökte ställa de apostoliska franciskanerna under biskoplig jurisdiktion. Biskopen skulle ha rätt att undersöka deras kunskaper innan de sändes till en missionsförsamling. Han skulle ha rätten att installera dem och för att flytta behövde de hans tillåtelse. Biskoparna skulle också ha möjlighet att visitera deras församlingar och föra fram kritik av arbetet. Tiden präglades dels av franciskanernas vilja att stanna kvar i missionsförsamlingarna och deras kritik av biskoparnas position, dels av en vilja att leva ett kontemplativt liv och i städerna fanns möjlighet att göra just det. De urbana klostren blev därför stora. Bilden av franciskanernas Mexikomission är därför mångfacetterad.

Boken är såvitt jag vet den första monografiska skildringen av förhållandet mellan de kontemplativa och apostoliska idealen, applicerade på den mexikanska kolonialmissionen. Författaren belyser hur franciskaner drogs till ett mer eremitiskt liv och att biskoparna också ville att de skulle inta den positionen. Turley menar att de i allmänhet inte var helhjärtat intresserade av evangelisationen. Samtidigt försvarade de sin position i missionsförsamlingarna. Genom sitt ifrågasättande av den sedvanliga bilden av franciskanerna som speciellt lämpade missionärer är boken intressant.

Min allvarligaste invändning rör författarens val av källor och litteratur för att utforska ämnet och därigenom slutsatsernas tyngd. Urvalet av såväl källmaterial som litteratur är mycket begränsat. Turleys huvudkälla är Gerónimo de Mendieta's krönika över den mexikanska franciskanprovinsen (1596). Den är ytterst relevant i sammanhanget men också mycket utforskad. Andra krönikor skulle ha kunnat komplettera bilden. Större delen av det övriga materialet utgörs av dokument i tryckta källsamlingar. Eftersom dessa texter är lättillgängliga har de sedan länge använts av forskare. Flera arkivinstitutioner nämns i referenslistan, men det framstår inte som om författaren arbetat speciellt systematiskt med opublicerat material. Referenserna till otryckta källor är i varje fall få.

Det finns också ett annat problem med källanvändandet. I texten inkluderar författaren många och långa blockcitat och när dessa i den löpande texten anges såväl på originalets spanska eller latin, som i engelsk översättning blir de inte sällan en halvsida och ibland en eller till och med två sidor. Att både originaltext och översättning finns med är utmärkt, men att i betydligt större utsträckning referera materialet hade varit önskvärt. Läsningen blir uppstyckad av alla dessa citat och analysen för kortfattad.

Eftersom den tidiga franciskanska missionen i Mexiko är synnerligen väl utforskad finns det en stabil vetenskaplig grund att bygga på. Det är därför anmärkningsvärt hur lite av den tidigare forskningen som Turley förhåller sig. Inte heller här framstår arbetet som speciellt systematiskt. Han nämner inte ens Robert Ricards klassiker om tiggarrordnarnas verksamhet i Mexiko. Boken, som utkom redan 1933, har utmanats och kritiserats av senare forskare för bristande förståelse för konversionsprocessen, men i Turleys missionärscentrade studie borde den ha haft en given plats, liksom den uppsjö av studier av pionjärmissionen som getts ut under de senaste decennierna. Inget av den nyare forskningen om de komplicerade relationerna mellan nahua-indianer och missionärer finns med.

Turley skriver mycket om de intensiva konflikterna mellan missionsordnarna och de lokala biskoparna. När det gäller den förste biskopen av Mexiko, Zumárraga, hänvisar författaren i princip endast till García Icazbalcetas biografi från 1880-talet. Den är en i många stycken imponerande källkritisk studie som står sig, men Turley visar inte att han tagit del av nyare studier. Rörande efterträdaren, Alonso de Montúfar, finns överhuvudtaget inga referenser till tidigare forskning och här råkar det enda omfattade verket vara recensentens doktorsavhandling, som inte minst är inriktad på de inomkyrkliga konflikterna.

Sammanfattningsvis menar jag att Steven E. Turleys ansats är intressant och relevant, men enligt min uppfattning hade det inte behövts en hel bok för att etablera de grundtankar han för fram. Jag skulle hellre ha velat se en studie med betydligt större källmaterial, som i mycket högre grad bygger vidare på tidigare forskning. Frågan är då vem boken är avsedd för. För specialister bidrar den, som sagt, inte

med så mycket nytt och den mer allmänt intresserade hittar andra, betydligt mer fullständiga, introduktioner till tidig mexikansk kyrkohistoria, som dessutom inte betingar ett pris på över tusen kronor.

MAGNUS LUNDBERG

Edward T. Brett

THE NEW ORLEANS SISTERS OF THE HOLY FAMILY.

African American Missionaries to the Garifuna of Belize.

Notre Dame: Notre Dame University Press, 2012, 227 sid.

Sisters of the Holy Family var den tidigaste romersk-katolska kongregationen som grundades av och för afro-amerikanska kvinnor. Initiativtagare var Henriette Delille (1813–1863), en *femme de couleur libre* med afro-amerikansk mor och franskättad far, som levde hela sitt liv i New Orleans. Det dröjde dock femtio år innan gruppen fick officiell status. Det första steget togs redan på 1830-talet, då Delille skapade ett systraskap, vars medlemmar verkade bland fattiga och sjuka afro-amerikaner.

Först 1887 blev kongregationen officiellt erkänd och ärkebiskopen fastställde deras konstitution. Under hela processen kom gruppen att ifrågasättas i det rasistiska samhället och mötte starkt motstånd, bland annat från ”vita” ordnar och kongregationer. Segregation var en grundläggande princip och afro-amerikanska kvinnor nekades tillträde till alla andra ordnar och kongregationer. Å andra sidan välkomnade inte Sisters of the Holy Family kvinnor som ansågs ha alltför mörk hudfärg eller var frigivna slavar. Detta betraktades som en nödvändighet för att överhuvudtaget accepteras i kyrkan. Den nya kongregationen startade skolor på flera ställen i Louisiana och inriktade sig framförallt på fattiga afro-amerikanska barn, men systrarnas verksamhet saknade en fast ekonomisk grund, eftersom de knappt kunde ta ut skolavgifter och bidragen från den lokala kyrkan var knappa.

Historikern Edward T. Brett har skrivit en bok om kongregationens mission i Brittiska Honduras, som idag är den självständiga staten Belize. Det finns relativt

få studier av usa-ianska kvinnliga kongregationers missionsarbete och i princip inget har skrivits om Sisters of the Holy Family, utöver krönikor författade av medsystrar. Författarens kronologiska avgränsning är ganska självklar. Han behandlar de 110 år som kongregationen verkade i Brittiska Honduras/ Belize, mellan 1898 och 2008. Källmaterialet är framförallt dokument från kongregationens arkiv i New Orleans, men Brett använder sig också av intervjuer och korrespondens med systrar som verkat i Belize. Studien är kronologiskt disponerad och har två huvudavsnitt med Andra vatikankonciliet som vattendelare.

Den skola systrarna ansvarade för låg i Stann Creek district i södra delen av landet. Eleverna var framförallt garífunas, ättlingar till slavar som efter ett uppror på 1790-talet deporterats från den karibiska ön San Vicente till Centralamerikas östkust. Den första gruppen Holy Family-systrar som anlände till Brittiska Honduras leddes av Mother Austin Jones (1861-1909).

Hon och kongregationen hade goda kontakter med den apostoliske vikarien, jesuiten Salvatore Di Pietro, som beslutade att de inte skulle stå under hans jurisdiktion utan vara direkt underställda moderhuset i New Orleans. Systrarna anlände i princip utan några kunskaper om landet och befolkningen. De insåg snart att språket skulle bli ett problem. Garífunas förstod i regel inte engelska utan talade ett språk som var en blandning av engelska, franska och olika afrikanska språk, men undervisningsspråket blev ändå engelska och undervisningen skedde på exakt samma sätt som i Förenta staterna. Med tanke på att inte fler än tio systrar verkade i landet på samma gång var deras pedagogiska inflytande mycket betydande. Till skillnad mot hemlandet fanns ingen formell rassegregation i Brittiska Honduras och förutom garífunas deltog barn från flera andra befolkningsgrupper i undervisningen, flickor såväl som pojkar.

Di Pietro avled 1899 och efterträddes av Frederick Hopkins, en engelsk jesuit, som var apostolisk vikarie i 25 år. Han var inte alls lika positiv till systrarna som företrädaren och stred om jurisdiktionen. Dessutom minskade han systrarnas ekonomiska resurser till ett minimum. Tyvärr finns det bara ett mycket begränsat källmaterial som beskriver systrarnas arbete mellan 1920- och 1950-talet. De

drabbades hårt av den ekonomiska kollapsen 1929 och på 1930-talet brann skolan ned, men antalet elever ökade stadigt. I mitten av 1950-talet hade det stigit till över tusen, fördelade på grundskola och lärarutbildning. I början av 1970-talet drev kongregationen tre skolor, inkluderat en high school, med sammanlagt 2200 elever. Av eleverna blev ett antal medlemmar i kongregationen. Sammanlagt ett fyrtiotal kvinnor från Brittiska Honduras avlade löften fram till konciliet, bland dem många garífunas, vilka oftast också kom att verka i Förenta staterna under kortare eller längre perioder. Några av eleverna blev katolska präster och en blev Belizes första katolska biskop.

Andra vatikankonciliet och medborgarrättsrörelsen innebar stora förändringar för det kvinnliga ordenslivet. I Förenta staterna öppnades fler ordnar för afro-amerikanska kvinnor. Efter konciliet förändrades systrarnas dräkt, en nog så viktig reform, och den nya var betydligt mer avpassad för utåtriktad verksamhet och arbete i länder med hett klimat. Den efterkonciliära kyrkan öppnade sig också i större utsträckning mot andra kristna grupper och systrarnas high school i Belize omformades 1974 till ett ekumeniskt samarbetsprojekt tillsammans med anglikaner och metodister, något som måste sägas vara ovanligt. På grund av sitt lilla antal och bristande ekonomiska resurser minskade systrarnas inflytande över skolan och kallelserna blev mycket färre.

Brittiska Honduras fick ett visst mått av självständighet 1962 och strax därefter började det officiellt benämnas Belize, men landet blev en nationalstat först 1981. Självständighetsprocessen innebar bland annat att garífunas fick större kulturellt självmedvetande och i slutet av 1970-talet ville garífuna-systrar läsa vissa gemensamma böner på sitt eget språk, men mötte starkt motstånd från de afro-amerikanska medlemmarna, som menade att allt även i fortsättningen skulle läsas på engelska och att de inte ville lära sig det kreolspråket. Även om inte språkstriden var den enda orsaken, kan man observera att ingen garífunakvinna har avlagt löften i kongregationen sedan dess. Från 1980-talet ändrade systrarna i viss utsträckning sitt arbete och verkade inte minst genom hembesök hos de allra fattigaste, bland annat maya-befolkningen nära gränsen till Guatemala. I början av 1990-talet levde bara fyra systrar i Belize och den sista medlemmen lämnade landet 2008 för att

återvända till New Orleans. Två kvinnliga kongregationer finns i dag kvar i Belize, Sisters of Mercy och Pallottine sisters, vilka fram till konciliet var stängda för afrikanskättade kvinnor, men som sedan öppnats också för dem.

Det är en fascinerande historia som Edward T. Brett kan berätta. Han är uppenbart imponerad av det betydande arbete som en mycket liten grupp systrar med synnerligen begränsade resurser lyckades genomföra, men det är absolut ingen hagiografisk historia utan en mångfacetterad och källkritisk skildring. Inomkyrklig rasism och inomkyrkliga konflikter blir tydliga. Det handlar om den underordnade ställning som kvinnliga kongregationer hade före konciliet, och i viss mån fortfarande har, och om det motstånd afro-amerikanska kvinnor mötte inom och utom kyrkan. Brett kombinerar studier av dokument i kongregationens arkiv i New Orleans med muntlig historia, men det är tydligt att det finns luckor i materialet framförallt rörande 1930- och 1940-talet, vilket påverkar resultatet. Dessutom nekades författaren, utan tydlig förklaring, plötsligt tillgång till arkivet i ett sent stadium av projektet. Sammantaget ger Brett ett viktigt bidrag till en mycket lite känd del av usa-iansk och latinamerikansk kyrko- och missionshistoria, som visar hur ras, kön, ekonomi och religion har samspelat i ett konkret sammanhang, vilket också ger många mer allmänna insikter.

MAGNUS LUNDBERG

Franklin Steven Jabini

CHRISTIANITY IN SURINAME

An Overview of its History, Theologians and Sources.

Carlisle: Langhan Monographs, 2012, 392 sid.

Surinam är en av de tre guyanastaterna som ligger norr om Brasilien. De andra är det forna brittiska Guayana och franska Guayana, en före detta koloni som nu har fått status av "département d'outre-mer", alltså en provins i Frankrike. Förutomstående är (brittiska) Guayana kanske bara känt för mass(självmordet i Jim

Jones People's temple 1978 och Franska Guyana är möjligen bekant genom Djävulsön och uppskjutningar av raketer och satelliter från en rymdbas där. Surinam är antagligen ännu mindre känt.

Landet, som har cirka en halv miljon invånare, var en nederländsk koloni fram till 1975 och kännetecknades då sedan länge av en mycket stor etnisk och språklig mångfald. Flera indianska grupper med vitt skilda språk levde där innan européernas invasion. Västafrikaner tvingades dit som slavar, framförallt under 1600- och 1700-talet. Under 1800- och 1900-talet anlände kontraktsarbetare från Indien, Indonesien och Kina tillsammans med mindre grupper från Mellanöstern och Madeira. Huvudspråken i dag är nederländska och kreolspråket sranantongo ("talkie-talkie"), men dussintals andra språk används också, bland annat en surinamesisk variant av hindi. Resultatet av den historiska utvecklingen är också en mycket stor religiös pluralism. Den största befolkningsgruppen är i och för sig kristen (cirka 40 procent), men omkring en fjärdedel är hinduer och runt 15 procent muslimer. Den kristna befolkningen är dessutom, föga förvånande, fördelade på en mängd samfund, men den romersk-katolska kyrkan är den största av dessa. Ungefär en fjärdedel av surinameserna är katoliker.

Surinams kyrkohistoria är temat för Franklin Steven Jabinis nya bok. Författaren är surinamesisk teolog och har varit verksam i såväl hemlandet som i Sydafrika och Trinidad. Verket är frukten av flera decenniers studier och byggs upp av tre delar. Den första är en mer eller mindre kronologiskt disponerad kyrkohistoria. Den andra delen innehåller presentationer av surinamesiska teologer och den tredje är en kommenterad översikt av källorna till landets kyrkohistoria. I detta sammanhang är det mest intressant att inrikta sig på den inledande skildringen av den surinamesiska kristendomens historia.

I inledningen till boken granskar författaren uppslagsordet "Suriname" i nyutkomna engelskspråkiga encyklopedier och handböcker om global kristendom, vilka i de flesta fall getts ut av evangelikalt orienterade förlag. Resultatet är nedslående. De flesta av artiklarna innehåller en mängd sakfel och i några fall överensstämmer i princip ingenting med verkligheten. Även om detta kan förklaras med enskilda

författares slarv och okunskap, säger det också något om bristen på engelskspråkig litteratur om Surinams kyrkohistoria. Nästan allt som skrivits är på nederländska. Jabini försöker råda bot på detta förhållande.

Före den europeiska kolonisationen beboddes det område som i dag är Surinam framförallt av en arawak-talande befolkning. Under 1500- och 1600-talet landsteg spanjorer, men ingen av dem bosatte sig i området. En mer permanent europeisk närvaro dröjde till 1651, då grupper av engelsmän anlände dit från det överbefolkade Barbados. Anglikanerna bedrev dock ingen mission att tala om. De få präster som kom till Surinam inriktade sig helt på kolonisterna. Enskilda kväkare missionerade dock bland den inhemska befolkningen och tysken Justianus von Weltz, en av de tidigaste tongivande missionsförespråkarna på protestantiskt område kom dit, vigd till apostel, men dog efter endast något år. Den med tiden omfattade importen av västafrikanska slavar inleddes under den brittiska tiden. Arbete i kolonisternas hem och på sockerplantager blev deras öde.

År 1667 blev Nederländerna den nya kolonialmakten, när de bytte Nya Amsterdam (dagens New York) mot Surinam. Under holländarna växte slavhandeln ytterligare. Stora grupper av slavar lyckades dock fly och bosatte sig på svårtillgängliga platser i inlandet. Dessa grupper kallas ofta maroons på engelska, men på nederländska användes länge det nedsättande ordet "bosnegers". Ättlingar till dessa människor lever fortfarande i området. De första femtio åren av den holländska närvaron bedrevs knappast någon kristen missionsverksamhet. Prästerna betjänade uteslutande den europeiska befolkningen, vilka utgjorde en liten minoritet. År 1738 levde drygt 50 000 slavar, men knappt 2 000 "vita" i Surinam. Det är svårt att uppskatta den indianska befolkningens storlek, men uppskattningar gör gällande att endast cirka fem procent av befolkningen var europeiskättad.

Slavar accepterades inte som medlemmar i den reformerta kyrkan förrän 1747 och även därefter var kyrkan i stor utsträckning nederländsk. Inte heller den lilla lutherska kyrkan döpte svarta eller indianer. Den moraviska kyrkan som inledde sitt arbete 1735 var dock, såsom på andra ställen, tydligt missionsinriktad och verkade såväl bland den inhemska befolkningen i inlandet som bland maroons. Bland de

senare fanns en betydelsefull kristen ledare, Alabi, som är en av få icke-européer från tiden som träder fram i helfigur, framförallt genom Richard Prices välunderbyggda och egensinniga *Alabi's World* (1990), vilken ger goda insikter i kulturkonfrontation och religionsförändring under 1700-talet.

Från mitten av 1800-talet kom nya kristna aktörer till Surinam. Förutom reformerta, lutheraner och moraver anlände bland andra baptister, metodister och adventister. Den romersk-katolska kyrkan hade vid ett flertal tillfällen försökt etablera sig i området, men det var först under denna tid som närvaron blev permanent, framförallt genom redemptoristerna. Kyrkorna försökte närma sig de muslimska och hinduiska invandrargrupperna från Java och Indien, men missionen blev ett misslyckande från kristet perspektiv; endast några få procent antog kolonialmaktens religion.

En växande surinamesisk nationalism växte fram från början av 1900-talet. Landet fick viss autonomi från Nederländerna vid Andra världskrigets slut och självständighetskampen blev mer tongivande. Det dröjde dock till 1975 innan Surinam blev självständigt, en händelse som ledde till stor emigration, framförallt till Nederländerna. Den religiösa marknaden blev under denna period än mer diversifierad. Under andra halvan av 1900-talet växte pentekostala grupper fram, såväl beroende på nordamerikansk mission som lokala initiativ, men anhängarnas antal förblev begränsat. Även om bibeltexter redan under 1800-talet översatts till några språk är det först under de senaste fyrtio åren som hela Bibeln eller åtminstone Nya Testamentet blivit tillgängliga på de flesta av landets språk. 1980-talet var en omskakande tid i Surinams historia. En militärjunta tog makten och gjorde landet till en socialistisk republik. Under den drygt tioåriga diktaturen var narkotikasmuggling landets viktigaste inkomstkälla. Maktövertagandet följdes av kritik och motstånd från de flesta kyrkorna och det ekumeniska samarbetet stärktes. Kuppen ledde på sikt till att landet drabbades av ett blodigt inbördeskrig, men sedan 1991 har Surinam varit en konstitutionell demokrati, numera med den gamla juntaledaren. Dési Bouterse, som president.

Jabinis bok är fylld med information och detaljer. Hans styrka ligger inte i analys och syntetisering och resultatet blir tämligen katalogartat. Detta intryck stärks genom att han styckar upp texten i mängder av numrerade delkapitel av typen 13.3.7. Eftersom mycket kraft läggs på att uppskatta antalet medlemmar i olika kyrkor och samfund blir också den löpande texten fylld av långa sifferserier. Den främsta fördelen med boken är den kronologiska och konfessionella fullständigheten. De flesta tidigare studier har fokuserat på ett kristet samfund, medan det antagligen inte finns många kristna grupper, hur små de än må vara, som inte uppmärksammas av Jabini. Inget liknande arbete finns, vare sig på nederländska eller engelska. Hans detaljerade genomgång av källmaterialet ger stöd till forskare och den mycket omfattande referenslistan fungerar som en utmärkt bibliografi för den som vill fördjupa sig i någon aspekt av landets kyrkohistoria.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2015

Pamila Gupta

THE RELIC STATE.

St. Francis Xavier and the Politics of Ritual in Portuguese India

Manchester & New York: Manchester University Press, xiii, 266 sid.

År 1961 invaderade den indiska armén den portugisiska enklaven Goa och kolonialmakten gav sig utan strid. Från portugisiskt håll fanns det planer på att ta helgonet Francisco Xaviers kropp med sig när de lämnade landet, men han blev trots allt kvar där han hade legat sedan 1554. Goa hade varit portugisiskt i omkring 450 år, men även efter förlusten inkluderade kolonialväldet områden som Angola, Moçambique, Guinea-Bissau, Kap Verde, Östtimor och Macao; de flesta av dessa skulle bli självständiga på 1970-talet. Nuförtiden är Goa mest känt som badort som lockar backpackers och solturister från hela världen, men den gamla delen har en

välbevarad kolonialarkitektur i indo-portugisisk barockstil, inte minst många kyrkor som minner om den tid då staden kallades Goa dourada, det gyllene Goa.

Francisco Xaviers kropp har visats offentligt vid ett stort antal tillfällen sedan den kom till Goa två år efter hans död 1552. Pamila Gupta, historiker verksam i Sydafrika, analyserar fem av dessa tillfällen i sin nyutkomna bok *The Relic State*. Hon använder fallstudierna som titthål för att analysera förändringar i förhållandet mellan kyrka och stat i Goa, och kolonialstyrets utveckling. Gupta ser paralleller mellan Xaviers kropp som relik och Goa som en kvarleva i det krympande imperiet. Gupta är också intresserad av den rituella aktivitet som uppstod kring Xaviers kropp. Varje visningstillfälle karaktäriserar hon med ett ord: incorruption (1554), canonization (1624), secularization (1782), resurrection (1859) och commemoration (1952), vilka på ett tydligt sätt sammanfattar utvecklingen.

Basken Francisco Xavier var en av grundarna av jesuitorden, Jesu sällskap. Han tillbringade ett drygt decennium i Asien från och med 1541. Inledningsvis missionerade han i Goa och på de indiska Fishery-, Malabar- och Travancorekusterna, men senare var Xavier också verksam i Malacca, Moluckerna och Japan, och nådde slutligen till ön Sancian utanför Kina, där han dog. Där blev han också begravd första gången. När han grävdes upp några månader senare ansågs kroppen vara ”inkorrupt”, sällsynt välbevarad, och gav från sig en ”doft av helighet”, ett tydligt tecken på helgonskap. Kroppen fördes till Malacca, där den stannade i fem månader, och sedan vidare till Goa i början av 1554. Staden var vid denna tid juvelen i den portugisiska kronan och ett viktigt kyrkligt centrum, där jesuiterna hade en dominerande ställning. Vid Xaviers ankomst till staden ordnades högtidliga processioner och andra ceremonier och mängder av människor fick tillfälle att röra och kyssa hans kropp. Berättelser om mirakulösa helanden var frekventa och kroppens inkorrupta status stod i centrum. En saligförklaringsprocess inleddes kort därefter, men det var främst från och med början av 1600-talet som vittnesmål om mirakel dokumenterades på ett mer systematiskt sätt.

Francisco Xavier blev saligförklarad 1619 och helgon tre år senare. Kanoniseringen firades med stor pompa i Goa 1624, och kroppen togs upp ur graven och lades för

offentlig visning i jesuitkyrkan Bom Jesus. Som huvudkälla till detta kapitel använder Gupta två reseskildringar, författade av en portugisisk jesuit respektive en italiensk resenär, men kompletterande vittnesmål från flera andra resenärer möjliggör en bredare skildring av platsen och epoken. Tiden för kanoniseringsfestligheterna var präglad av yttre hot. Dels fruktade portugiserna attacker från olika indiska grupper, dels rörde sig engelsmän och holländare i närområdet. Vid visningen 1624 kom Xaviers kropp något i skymundan; hans helighet var fastslagen från högsta ort och behövde inte längre fysiskt bevisas. Den var dessutom inte lika välbevarad längre. Vid festligheterna blev spanjoren Xavier något slags hedersportugis, en tydlig symbol för imperiet, men också för jesuitorden.

150 år senare, då Xavier visades upp nästa gång, var situationen en helt annan. Jesuiterna hade 1759 drivits ut ur det portugisiska imperiet, som en del av markisen av Pombals antiklerikala politik, och orden avskaffades av påven 1773. I detta kapitel använder Gupta framförallt brev som källor. Beskrivningarna i dessa dokument tyder på att visandet av Xavier nu främst hade blivit en statlig angelägenhet. Det hade till exempel utvecklats en ceremoni, *posse*, som innebar att nya vicekungar fick sin ceremoniella stav framför Xaviers grav. Vid flera tillfällen under 1700-talet hade monarkerna förbjudit att kroppen skulle visas offentligt, för att nedbrytningsprocessen kunde verka skrämmande på publiken, men bestämmelserna var framförallt en tydlig markering mot jesuiterna. 1782 visades dock kroppen till slut upp igen, efter att ha genomgått en medicinsk undersökning. Läkarna fann kroppen relativt välbevarad och menade att den kunde visas fram. Den lades nu i en glaslåda så att människor inte skulle komma för nära. Intressant är att notera är att de källor som Gupta aldrig någonsin nämner det faktum att Xavier var jesuit. Han hade blivit helt och hållet transformerad till en portugisisk kolonialhjärte.

Nästa gång Xaviers kropp visades upp i offentligheten var 1859, då kyrkoinstitutionen åter blivit starkare. Vid likbesiktningen observerade läkarna att kroppen krympt. Det fungerar för Gupta som en liknelse för det krympande imperiet. 1822 hade det väldiga Brasilien blivit självständigt och i Indien var Goa

och andra mindre enklaver hotade av Frankrike och England. Givet det pånyttfödda katolska intresset för evangelisation blev visningen 1859 betydligt mer missionsinriktad och beskrivningar av Francisco Xaviers liv, verksamhet och mirakel trycktes på flera europeiska och indiska språk. På grund av de förbättrade kommunikationsmöjligheterna hade stora grupper långväga pilgrimer möjlighet att resa till Goa. Själva kroppen fick återigen en större betydelse. Pilgrimerna fick kyssa helgonets fötter och trycka föremål mot kroppen. Publiken var inte bara katolsk, utan också många hinduer närvarande och det rapporterades om en serie konversioner till katolicismen.

Efter att Xaviers kropp under lång tid visats mycket sällan förändrades situationen 1910, varefter den kom att exponeras med ungefär tio års mellanrum. Just 1910 avskaffades den portugisiska monarkin och mellan 1932 och 1970 var António Oliveira Salazar landets enväldshärskare och ledare för den nya staten, O estado novo, ett korporativt samhällssystem byggt på fascism. Salazars uppfattning var att såväl Portugal som kolonierna var en outplånlig enhet, en stat, och Francisco Xavier blev en tydlig symbol för portugisiskheten och samväldet. Portugals kolonier må vara geografiskt utspridda, men de förenades enligt Salazar en ledare, ett språk och en religion. Gupta inriktar sin sista fallstudie på 1952, då också fyrahundraårsminnet av Xaviers död högtidlighölls. Att Indien hade frigjort sig från briter sju år tidigare präglade naturligtvis situationen, och det är tydligt att man från portugisisk sida insåg risken att Goa skulle sväljas av den nya väldiga nationalstaten. Publiken som besökte Goa var mycket internationell denna gång. Pilgrimer kom från olika delar av det portugisiska väldet, men också från Europa, och många internationella journalister var närvarande. Gupta ger avslutningsvis en kort skildring av visningen av Xavier 1961. Förhoppningen var att kolonin skulle räddas genom helgonets förböner och den mirakelskapande kroppen, men redan under femte dagen invaderade den indiska armén, vilket satte punkt för den koloniala eran inte bara i Goa utan också i de små enklaverna Daman och Diu på indiska västkusten.

I sin spännande bok använder sig Pamela Gupta av många olika typer källor, såväl opublicerat som publicerat, samt en imponerande mängd sekundärlitteratur. Studien

har en lättöverskådlig struktur och klara tematiseringar. Gupta talar om vad hon ska göra, gör det och sammanfattar vad hon gjort. Det är pedagogiskt, men enligt min uppfattning kunde hon ha kortat ned sammanfattningarna betydligt; det blir mycket upprepningar. Hon har lyckats väl med fallstudierna och att samtidigt beskriva den historiska utvecklingen under fyrahundra år. De fem tillfällena blir fönster mot historien och hon kopplar på ett tydligt sätt ihop dem med strukturer och andra viktiga händelser. Boken är därför lämplig läsning både för specialisten och den som är mer allmänt intresserad kolonial (kyrko)historia. För övrigt har Xavier fortsatt att dyka upp i publika sammanhang, senaste gången mellan november 2014 och januari 2015 och det finns inga planer på att flytta honom från Goa. Med all säkerhet dyker han säkert upp igen 2024.

MAGNUS LUNDBERG

Ana Carolina Hosne

THE JESUIT MISSIONS TO CHINA AND PERU, 1570-1610.

Expectations and Appraisals of Expansionism

(Routledge series in the modern history of Asia, 85)

London & New York: Routledge, 2013, xv, 195 sid.

I studier om global kristendom har det blivit vanligare att göra komparativa studier av mission i olika delar av världen. Det finns till exempel ett växande intresse för att analysera skillnader och likheter mellan de engelska, franska och spanska kolonialmissionerna och att undersöka portugisiskt kyrkoliv på olika kontinenter. I en nyutkommen bok jämför Ana Carolina Hosne jesuiternas mission i Asien och Amerika under slutet av 1500-talet och början av 1600-talet. Närmare bestämt analyserar hon texter av två ledande missionsstrateger: José de Acosta (1540–1600) som var verksam i Peru, och kinamissionären Matteo Ricci (1552–1610).

Boken är uppdelad i två huvudavdelningar med sammanlagt fem kapitel. De tre första handlar om Acosta, Ricci och missionsarbetet i de områden där de verkade.

Hosne inleder med vad hon kallar selektiva biografier om huvudpersonerna. Spanjoren José de Acosta uttryckte tidigt en önskan om att bli missionär i Asien, men sändes istället till Peru. Till skillnad från det portugisiska imperiet, där jesuiterna hade varit verksamma sedan starten, dröjde det länge innan de tilläts verka i det spanska väldet. De första jesuiterna kom till Peru 1568 och Acosta anlände tre år senare. Han undervisade vid universitetet i Lima innan han 1576 blev provinsial. I denna egenskap genomförde han en visitation av de nyetablerade missionerna och fick en god överblick av arbetet. Acosta var den ledande teologen vid Tredje provinskonciliet i Lima 1582–1583, vars slutdokument tillämpade Tridents centraliserande ideal på den sydamerikanska situationen. I mitten av 1580-talet återvände Acosta till Europa och gav ut *De Procuranda indorum salute*, en omfattande missionsstrategisk skrift, och *Historia Natural y Moral de las Indias*, ett naturvetenskapligt och antropologiskt verk om Amerika, som blev något av en bestseller.

Också italienaren Matteo Ricci lockades av den asiatiska missionen, men till skillnad från Acosta kom han dit. Efter att ha tillbringat flera år i Indien och i den portugisiska enklaven Macao lyckades han och en ordensbroder 1583 ta sig in i Mittens rike, som under hela Mingdynastin varit slutet mot omvärlden. De började studera språket och lärde sig med tiden göra översättningar. Förutom verk om katolsk troslära skrev Ricci bland annat böcker om vänskap, minneskonst och matematik och gav ut en världskarta. Efter nästan tjugo år i landet tilläts Ricci slutligen komma till Peking 1601, där han verkade till sin död.

I kapitel 2 gör Hosne en kortfattad genomgång av spansk och portugisisk kolonialism och jesuitordens roll med fokus på Asien och Peru. Det tredje kapitlet behandlar grunddragen i de missionsstrategier som jesuiter använde i Kina respektive Peru. Ledorden är ”ackommodation” respektive ”hispanisering”. I den del av Amerika, som hade erövrats av Spanien döptes indianer *en masse*, ofta utan mycket till undervisning. Den fick komma efteråt. Missionärerna ville förmedla en hispaniserad version av katolicismen och använde sig av hårdföra medel för att nå målet. Det man betraktade som tecken på idolatri skulle utplånas fysiskt; tempel och föremål slogs helt enkelt sönder. Eventuella likheter mellan inhemska

traditioner och katolsk kristendom förklarades i regel som tecken på djävulens list, inte som möjliga kontaktpunkter.

I Kina hade missionärerna en betydligt osäkrare tillvaro och strategin blev en annan. Landet koloniserades aldrig och de var där på nåder. Jesuiterna sökte anknytningspunkter med vad som kommit att kallas konfucianism. Missionen i Riccis tappning var inriktad på att etablera vänskaper med lärda män och försöka övertyga dem om kristendomens överlägsenhet. I dessa samtal kritiserade han buddhismen, men också neo-konfucianism, som sågs som en blandning av konfucianska tankar, buddhism och daoism. Den ”rena” konfucianska läran betraktade han dock som ortodox och menade att de lärda hade viss ”naturlig” gudskunskap. Missionen var en mycket långsam process som byggde på argumentation och påminde inte om situationen i Amerika, där våld och hot om våld alltid fanns i missionens bakgrund.

Efter Hosnes studie av aktörerna, missionsfälten och grundläggande strategier kommer hon i del två fram till de kateketiska texter som Acosta och Ricci skrev. I kapitel 4 beskriver hon processen som ledde fram till publiceringen och i kapitel 5 analyserar hon översättningar av centrala kristna begrepp. I Peru fanns sedan tidigare flera kateketiska texter på inhemska språk, framförallt på en standardiserad variant av quechua, men efter Tredje provinskonciliet trycktes ett enhetligt verk, som skulle användas överallt i kyrkoprovinsen. *Doctrina christiana y catecismo* (1584–1585) har parallella texter på spanska, quechua och aymara. Den innehåller en kort och en längre förklaring av tros läran. Den förra innehåller det som kyrkan ansåg som absolut nödvändig kunskap medan den senare bestod av mer omfattande utläggningar av trossatser och böner. De är skrivna i dialogform med frågor och svar. Tredje delen av verket är en bikhandbok och det avslutas med en serie kateketiska predikningar.

I *Doctrina christiana* användes inga ord på aymara eller quechua för att referera till den kristna guden: Viracocha, en himmelsgud, och Pachamama, en jordgudinna, utgjorde uppenbarligen inga lämpliga alternativ. I stället användes det spanska ordet för gud (*dios*). Boken använder till exempel inte heller inhemska ord för ”själ” utan

istället spanskans *ánima*. Samtidigt hade missionärerna inte fullkomlig kontroll när de skrev på indianska språk, och deras skrifter blev inte alltid så ”ortodoxa” som de hade avsett. Det fanns konnotationer som de inte insåg. Trots försöken att ”hispanisera” läran blev texterna per automatik kontextuella så fort de skrev på ett annat språk än sitt eget. Men intentionen var verkligen inte det.

Riccis kateketiska texter var mycket annorlunda till sin karaktär. Vägen fram till den slutgiltiga versionen inleddes i samarbete med kollegan Ruggieri, men deras tidiga texter betraktades snart som språkligt tveksamma. Ricci fortsatte på egen hand och resultatet av hans ansträngningar blev *Tianzhu Shiyi* (den sanna betydelsen av Himlens herre), som trycktes 1603. Den är ingen egentlig katekes, utan en dialog mellan en kristen och en kinesisk lärd man om förhållandet mellan gud och människa. Den kristna lärde mannen menar att det en gång hade funnits en monoteistisk tro i Kina, men att den i stor utsträckning hade glömts bort. Här finns en tydlig positionering mot buddhism och taoism, men också mot neokonfucianismen, som enligt Ricci utgjorde en förvrängning av den ursprungliga lära som hade utvecklats av Konfucius.

I Riccis skrifter används flera kinesiska ord för att beteckna den kristna guden Tianzhu (himlens herre), Shang di (herren i det högsta) och Tian (himlen), termer som hade såväl konfuciansk som buddhistisk bakgrund. I *Tianzhu Shiyi* framträder Kristus som lärare snarare än frälsare. Hans lära stod inte i motsats till Konfucius’, men Kristus hade uppenbarat den gudomliga viljan i sin fullhet och var ojämförligt viktigare. I katekesen förklarar dock inte Ricci explicit kyrkans tro på att Jesu död försonade världen och ingenting alls nämns om korsfästelsen.

Det är inget tvivel om att Ana Carolina Hosnes bok behandlar intressanta och viktiga frågeställningar. Den är inriktad på två betydelsefulla tidigmoderna missionsstrategier. Samtidigt är dessa var för sig väl utforskade och kända även utanför specialisternas skara. Finns det då ett mervärde med att jämföra dem på ett systematiskt sätt? Eller var de så pass olika att resultatet blir tämligen självklart? Studien leder inte fram till några revolutionerande slutsatser, men Hosnes systematiska arbete, speciellt med de kinesiska texterna, bidrar med ny

detaljkunskap. Just därför menar jag att denna analys skulle ha upptagit en större del av boken. Studien är framtung och det dröjer nästan 100 sidor innan författaren på allvar börjar studera dessa texter. Resonemangen blir därför ganska korthuggna. Hosne har imponerande språkkunskaper och behärskar såväl en mängd europeiska språk, som kinesiska. Hon verkar dock inte ha några djupare kunskaper i vare sig quechua och aymara. Jag tror att studien hade blivit intressantare om hon också hade inkluderat texter av åtminstone någon annan jesuitisk kinamissionär. Då hade resultatet antagligen inte blivit så entydigt och statiskt, eftersom många av de andra hade betydligt mindre dialoginriktade strategier än Ricci.

Boken är genomgående välredigerad, men i käll- och litteraturförteckningen har något hänt. Den innehåller ett mycket stort antal fel och präglas dessutom av bristande konsistens. Detta påverkar inte forskningsresultatet, men det ger ett mycket slarvigt intryck. Ett så välrenommerat förlag borde ha tagit sig tid att rätta till det, inte minst med tanke på att de tar en bra bit över 1000 kronor för en bok på omkring 200 sidor. Mina kritiska invändningar till trots menar jag ändå att Hosne ger en komprimerad och välunderbyggd skildring av två mycket olika strategier i den tidigmoderna katolska missionen.

MAGNUS LUNDBERG

Karl Offen & Terry Rugeley

THE AWAKENING COAST.

**An Anthology of Moravian Writings from Mosquitia and Eastern Nicaragua,
1849-1899**

Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2014, 430 sid.

Nicaraguas Atlantkust är på flera sätt annorlunda än resten av landet. Den har i stor utsträckning en protestantisk och engelsktalande befolkning, och många av dem är herrnhutare, medlemmar av den moraviska kyrkan. Området kallas ofta Mosquitia eller Moskitokusten, ett namn som inte har med myggor att göra, utan är kopplat

till det största inhemska språket i området, miskito. Från 1600-talet till slutet av 1800-talet hade Storbritannien på olika sätt överhöghet över provinsen, som också innefattade de sydligaste delarna av Honduras kust. De tillsatte en miskitokung med lokal jurisdiktion och andra inhemska ledare, kallade amiraler, generaler och guvernörer. Det brittiska protektoratet decimerades betydligt i och med Managuatraktaten 1860, och 1894 tog Nicaragua över de återstående delarna. Den nicaraguanska centralmakten gjorde integrationsförsök och införde obligatorisk spanskundervisning, men på många sätt har området behållit sin språkliga och kulturella egenart.

Befolkningen på Atlantkusten och närområdena är mycket etniskt blandad. Förutom åtskilliga nicaraguaner, som flyttat dit under det senaste dryga seklet, lever många kreoler av afro-karibiskt ursprung där. Flertalet är slavättlingar och talar en kreoliserad engelska. Dessutom bor där ungefär 200 000 personer som talar olika indianska språk. De flesta av dessa tillhör miskitu, en etnisk grupp som länge var tydligt uppdelad i två: sambo miskitu och tawira miskitu. Framförallt under den brittiska eran var de ständigt inblandade i konflikter med varandra. I inlandet bor andra mindre indianska grupper, kända under samlingsnamnet sumu eller mayanga, och vid kusten finns fortfarande en liten grupp rama-indianer. Idag talar många av dessa indianer också engelska eller spanska. Många är till och med trespråkiga.

Det bedrevs knappast någon katolsk missionsverksamhet i Mosquitia före 1900-talet. Istället gjorde olika protestantiska grupper kortvariga evangelisationsförsök. Puritaner etablerade sig på Providence Island utanför kusten under ett knappt decennium på 1630-talet, och på 1700-talet verkade enskilda anglikanska missionärer i Mosquitia. Det är emellertid först från och med 1849, då herrnhutarna anlände, som man kan tala om en mer systematisk kristen mission. Den moraviska kyrkan hade då i över ett sekel varit en viktig aktör i danska och brittiska Västindien, till exempel på St. Thomas, St. Johns, Jamaica, Antigua, Barbados och St. Kitts. Herrnhutarnas beslut att verka i Mosquitia inledde en ny epok i deras missionshistoria, då de också kom att etablera sig i Tibet, Australien och nuvarande Tanzania. Inledningsvis inriktade missionärerna sig på den engelsktalande kreolbefolkningen i Bluefields och Greytown. Snart etablerades dock flera

missioner bland den miskito-, sumu- och ramatalande befolkningen och under 1800-talet grundades sammanlagt sexton missionsstationer i området. Merparten av missionärerna var tyskar, men också skandinaver och västindier verkade där. På 1900-talet dominerades missionen däremot av nordamerikaner. I dag har den självständiga kyrkan, Iglesia Morava en Nicaragua, över hundra församlingar och vid sidan om Tanzania är Nicaragua det land i världen som har störst andel herrnhutisk befolkning.

Geografen Karl Otten och historikern Terry Rugeley har nyligen gett ut en samling texter författade av herrnhutiska missionärer i Mosquitia och östra Nicaragua under andra halvan av 1800-talet. Huvudtiteln, *The Awakening Coast*, syftar på den stora väckelsen 1881–1882, då kyrkan växte explosionsartat. Väckelsen är inte speciellt väl utforskad och med antologin vill utgivarna beskriva utvecklingen och sätta in den i ett historiskt sammanhang. Boken innehåller ett trettiotal texter, författade mellan 1849 och 1899, men med tonvikt på de två sista decennierna. Ungefär hälften av texterna skrevs ursprungligen på engelska och resten på tyska. I antologin har de tyska texterna översatts för första gången.

Med ett undantag, ett brev från missionärshustrun Lundberg, vars förnamn är okänt för oss, är samtliga texter skrivna av manliga missionärer. De etnografiskt intresserade tyskarna Heinrich Zoick och Wilhelm Siebörger har tillsammans författat nära hälften av texterna, men det finns också bidrag av svenskättlingen Johann Eugen Lundberg, dansken Jean Paul Jürgensen, svensken Gottlieb Carlsson och jamaikanerna Peter Blair och Frederick Smith, samt flera andra. Liksom på andra håll var de flesta moraviska missionärerna i Mosquitia hantverkare av olika slag. Dokumenten innehåller beskrivningar av missionens utveckling, men också etnografiska uppgifter, som naturligtvis har passerat missionärernas ideologiska filter.

På många sätt är texterna ganska standardartade. De skulle i princip ha kunnat förekomma i vilken samtida protestantisk missionsskildring som helst. De innehåller dikotomierna mörker och ljus, barbari och modernisering, smuts och hygien. Missionärerna vidarebefordrar sina uppfattningar om befolkningen och

miljön, ibland med vissa försök till systematiska skildringar av inhemsk kultur och religion. Ett genomgående drag är berättelser om indianernas myckna supande. Missionärerna skriver att män, kvinnor och barn ofta drack sig medvetlös på *mischla*, fermenterad kassava-, sockerrörs- eller ananasjuice. De presenterar kulturen som våldsam, där mord var synnerligen vanligt, och vittnar om att spädbarnsavlivande var frekvent och att speciellt flickor löpte störst risk. De tar upp polygami och våld mot kvinnor och menade att kvinnorna fick ta på sig alldeles för stor del av det dagliga arbetet, medan männen slog dank. *Suskias*, helare, beskrevs som missionärernas största fiender och presenterades som skrupellösa lurendrejure och djävulens hantlangare. Även om beskrivningen av miskitu-indianerna genomgående var tämligen mörk, ansågs rama och sumu som än mer ociviliserade. Som så ofta i denna typ av texter beskrevs dock vissa individer eller grupper som godhjärtade, kloka och mottagliga för missionens budskap.

Wilhelm Siebörger, den mest språkkunniga av missionärerna som arbetade med bibelöversättningar och ordböcker, skrev en liten bok *Kaisa!* ("framåt" på miskito). Det är den enskilt intressantaste och mest omfattande texten i antologin och innehåller en beskrivning av hans upplevelser under en tvåveckorsresa 1886, men också reflektioner över utvecklingslinjer i missionen sedan 1849. Den är bland de etnografiskt mer avancerade bidragen.

Texterna om missionens utveckling innehåller beskrivningar av rekognoseringsresor, grundandet av missionsstationer och livet på etablerade missioner. Skolor var en integrerad del av etablerandet av en ny mission, liksom uppförandet av sjukstugor. Som ett sätt att agera mot *suskias* lade herrnhutarna stor vikt vid bilden av Kristus som den stora läkaren och kunde erbjuda basal sjukvård av västeuropeisk typ. I berättelserna om missionens fram- och motgångar finns också skildringar av enskilda nära medarbetare och angivelser om antalet döpta på olika platser. På det hela taget gick det trögt för missionen, men detta kom plötsligt att förändras i början av 1880-talet.

Flera av bidragen beskriver den stora väckelsen 1881–1882 och dess effekter. De talar om en epidemi av märkliga händelser. Människor slogs till marken och

drabbades av flera timmar långa förlamningstillstånd. De skakade och grät. Liknande händelser hade observerats tidigare och på miskito kallades fenomenet *grisi siknis*, alltså *crazy sickness*. Men nu följdes symptomen av högljudda syndabekännelser och en vilja att omvända sig till kristendomen. Som en följd av epidemin tredubblades medlemsantalet på några år, från cirka 1000 till drygt 3000. Missionärerna var imponerade och ansåg att ”hednamörkret” höll på att skingras, men var samtidigt skeptiska och rädda för att omvändelserna skulle följas av avfall. De nydöpta fick till exempel vänta länge innan de fick ta emot nattvarden första gången.

Antologin *The Great Awakening* innehåller en längre inledning, korta introduktioner till de enskilda texterna och förklarande noter. Karl Otten har under de senaste decennierna publicerat ett flertal viktiga historisk-geografiska och etnohistoriska studier om Mosquitia, och Terry Rugeley är specialist på latinamerikanska reseskildringar. Sammantaget medför detta att kommentarerna är mycket kunskapsrika. I en antologi av detta slag finns det naturligtvis en del ämnesmässig överlappning, men texterna är välvalda och ger en god överblick av en femtioårsperiod. Det är en viktig samling texter och en utmärkt utgåva, som på ett tydligt sätt fördjupar kunskapen om den moraviska kyrkans framväxt i Nicaragua. Den bidrar också till kunskapen om miskitu, sumu och rama under 1800-talet, även om den antropologiska nivån i missionärernas texter sällan är så imponerande. Sammantaget är det en bok som förtjänar att läsas av såväl missionshistoriskt som antropologiskt intresserade forskare.

MAGNUS LUNDBERG

John M. Flannery

THE MISSION OF THE PORTUGUESE AUGUSTINIANS

TO PERSIA AND BEYOND (1602–1747)

(Studies in Christian Mission, 43)

Leiden & Boston: Brill, 2013, 286 sid.

John M. Flannerys nyutkomna bok behandlar augustinernas mission i Persien och närliggande områden. Författarens kronologiska fokus ligger på 1600-talet, och i synnerhet Shah Abbas I:s regeringstid, som sträckte sig fram till 1629. Från Persien utgick augustinska missionsprojekt till dagens Irak, Armenien och Georgien. Ämnet har tidigare delvis utforskats av den spanske augustinen Carlos Alonso, men de flesta av hans verk är texteditioner med korta kommentarer. Flannerys studie är därför den första större kritiska studien av augustinernas tidigmoderna mission i dessa delar av världen. Det är en välunderbyggd undersökning. Förutom krönikor och andra tryckta källor använder författaren manuskript från ett stort antal arkiv och bibliotek i Rom, Portugal och Spanien.

Inledningsvis gör Flannery en bakgrundsteckning av det safavidiska Persien, dess religioner och den katolska missionen. Shiaformen av islam blev dominerande först under den safavidiska eran, som inleddes 1501, och fick med tiden status av statsreligion. Imperiet expanderade betydligt under 1500-talet, och under Shah Abbas I regeringstid (1588–1629) centraliserades den politiska makten ytterligare och Isfahan blev imperiets huvudstad. Vid sidan av shiamuslimer fanns ett flertal etno-religiösa minoritetsgrupper i Persien: judar, zoroaster, hinduer och kristna av olika slag: armenier, georgier, syrisk-ortodoxa, assyrisk-ortodoxa och katolska kaldéer.

Portugals expansion i Asien inleddes i början av 1500-talet genom etablerandet av en enklav i Hormuz, men Goa blev det snart det politiska och kyrkliga fästet. Hela området föll under den portugisiska kronans patronat, men i och med etablerandet av Propaganda Fide 1622 utvecklades en parallell missionsorganisation; ett förhållande som gav upphov till långvariga konflikter. Augustinerna spelade en

viktig roll såväl i Östafrika som i den arabiska och persiska världen. Orden hade ingen direkt koppling till Augustinus utan växte fram i mitten av 1200-talet och etablerades i Portugal under det kommande seklet.

De första augustiner som bosatte sig i Isfahan kom dit som portugisiska sändebud 1602. Som en del av underhandlingarna med shahen fick de tillåtelse att etablera sig i staden och uppföra en kyrka och ett konvent. Förutom religiösa motiv fanns det en klar politisk komponent i upplägget; Portugal och Persien hade intresse att skapa en enad front mot det ottomanska väldet. Augustinerna stannade kvar i Isfahan i nästan 150 år och under större delen av denna tid levde en kommunitet på fem eller sex bröder där. Deras ursprungliga mål var att omvända shahen till den katolska tron och att i övrigt kristna muslimer. Missionssituationen komplicerades genom att ytterligare två katolska ordnar var verksamma i Persien vid denna tid: karmeliter och kapuchiner, vilka hade sänts ut av Propagandakongregationen. Samordningen mellan ordnarna var minimal och konflikter legio.

Den augustinska missionen bland muslimer blev ett misslyckande; mycket få konverterade och missionärerna koncentrerade därför sin verksamhet på icke-katolska kristna. Under 1690-talet fick verksamheten dessutom en ordentlig törn när två priorer konverterade till islam. Manuel de Santa María blev muslim 1691 och sex år senare konverterade även hans efterträdare António de Jesus. Den senare av dessa konversioner fick de allvarligaste effekterna, eftersom Frei António kom att författa flera anti-kristna verk på persiska. Skrifterna innehöll angrepp på treenighetsläran, kristologin, sakramenten och prästernas moral. Författaren hävdade också att påven var djävulens vikarie på jorden och att de bibliska skrifterna i stora drag var uppdiktade. De två priorernas konversion blev också början till det utdragna slutet för missionen. Orden fick allt större svårigheter, inte minst på grund av att de icke-katolska kristna misstrodde dem grund av att de två priorerna blivit muslimer. Dessutom var klostrets ekonomi mycket ansträngd, och 1747 lämnade bröderna Isfahan utan att ha uppnått många långsiktiga resultat.

Efter sin allmänna skildring av augustinernas mission i Isfahan går Flannery vidare till att studera missionen bland armenier, mandéer och georgier, vilka ägnas separata kapitel.

Vid samma tid som missionen i Isfahan etablerades gjorde augustiner försök att bedriva mission i Armenien och besökte flera ställen i landet, bland annat Jerevan och Julfa. Situationen förändrades dock hastigt, då shah Abbas år 1604 lät deportera en stor mängd armenier från Julfa. Deras hem förstördes för att tillämpa den brända jordens taktik gentemot ottomanerna. Många av dem fördes till en plats som kom att kallas Nya Julfa, en del av Isfahan. Detta innebar en oväntad missionsmöjlighet för augustinerna. Deras mål var inte oväntat att armenierna kollektivt skulle underställa sig påven och anta en kalcedonsk kristologi. Patriarken David gick med på detta under förutsättning att de fick fortsätta med sina gamla riter och traditioner. De båda parterna hade dock olika tolkningar av vad överenskommelsen egentligen innebar. För augustinerna skulle armenierna underkasta sig påven, som sedan skulle ta ställning till deras rit och traditioner. För de armeniska prelaterna var däremot kvarhållandet av de gamla traditionerna en absolut förutsättning för att unionen med Rom skulle bli verklighet. Överenskommelsen rann ut i sanden och för att undvika vidare konflikter förbjöd shahen alla kontakter mellan katolska och armeniska kyrkomän.

Nästa augustinska missionsprojekt innefattade mandéer, vilka också benämndes Johanneskristna eller sabéer. En större mandeisk grupp levde i Basra i dagens Irak, och de första katolska kontakterna med dem togs redan 1608, men en mer permanent augustinsk närvaro blev möjlig först femton år senare. Ungefär samtidigt etablerade sig karmeliter i Basra, vilket ledde till inomkyrkliga konflikter. Missionärerna var frågande inför vilka mandéerna var och huruvida de kunde anses vara kristna, men kom till slutsatsen att deras dop enbart var ett slags reningsritual. Därför skulle mandéer åtminstone döpa konditionellt. Som en följd betraktades missionsprojektet inte längre som ett försök att föra heretiker till trohet under påven, utan transformerades till en "hednamission".

Augustinerna startade en skola för mandéer i Basra och utvecklade flera, till största delen ogenomförda, försök att flytta mandéer till portugisiska områden, till exempel Goa eller Hormuz. Ett annat projekt innebar att mandéer skulle flyttas till Maldiverna, där en av de lokala ledarna hade blivit katolik. Det realiserades inte. Från ett katolskt perspektiv var missionen inte lyckosam, även om många mandéer döptes initialt. I princip inga av de mandéer som faktiskt upptogs i romersk-katolska kyrkan stannade kvar till sin död. Karmeliterna, som verkade i Basra samtidigt som augustinerna, bidrog dock till att göra gruppen mer känd i Europa. Ignazio di Gesù skrev det första större europeiska verket om mandéerna 1652, och ett sammandrag av deras heliga skrift *Diwan Abatur* gavs ut på latin.

Den augustinska missionen till Georgien med utgångspunkt från Persien inleddes 1604, men arbetet bland georgiska kristna bedrevs mer långsiktigt först från och med 1623. Den aktiva missionen i Georgien var en direkt konsekvens av drottning Ketevans död i persiska Shiraz 1624. Hon avrättades på order av Abbas I efter en elvaårig fångenskap. Den mest detaljerade hagiografiska skildringen av hennes död författades av augustinen Ambrósio dos Anjos. Han skrev att drottningen hade ställts inför valet att antingen bli muslim eller dö, och att hon torterades till döds. Augustiner grävde upp hennes kropp och förde den till Georgien och hennes son, kung Teimuraz. Att etablera en mission i Georgien var augustinernas ena mål. Det andra var att bidra till att drottningen blev helgonförklarad. Den grundläggande frågan var dock om hon hade blivit katolik under sin sista tid i livet. Detta var oklart även om hon hade haft kontakter med augustinerna. På grund av att inte mycket tydde på att hon hade konverterat avbröts undersökningsprocessen snabbt.

Som en effekt av drottningens död och återförandet av hennes kropp etablerades en mission i georgiska Gori. Fyra augustiner anlände dit från Goa i slutet av 1629, men sjukdomar och kyla drabbade missionen hårt. En förstärkning sändes därför från Indien något år senare, men endast en av tre missionärer överlevde resan. Dessutom blev den georgiska kungen alltmer skeptisk mot katolikerna och såg dem som en risk mot rikets enhet och de tvingades lämna konventet 1637, varefter propagandakongregationen ersatte dem med andra missionärer.

Sammantaget är John M. Flannerys bok ett viktigt bidrag till kunskapen om den tidigmoderna missionen i Persien och omkringliggande områden. Det är en intressant historia om de till stor del misslyckade missionsförsöken och också om hur konflikterna mellan olika katolska ordnar bidrog till detta misslyckande. Det är en välskriven, koncis och vederhäftig studie, som framförallt kan rekommenderas för specialister, såväl missionshistoriker som dem som studerar persisk, georgisk och armenisk (kyrko)historia.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2016

Alexandre Coello de la Rosa

JESUITS AT THE MARGINS.

Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)

(Routledge Studies in Cultural History 41)

New York & London: Routledge, 2016, xviii, 364 sid.

Den bok jag recenserar här behandlar den katolska missionen på Marianerna under den spanska kolonialtiden. Ögruppen är säkert ganska okänd för många läsare, även om Marianergraven, världen djupaste punkt, kanske är bekant för kalenderbitare. Marianerna ligger i Mikronesien, omkring 200 mil nordöst om Filippinerna, och består av femton öar, som i dag delas upp i Nordmarianerna och Guam. Det förra området är självstyrande men i union med Förenta staterna. Guam är ett autonomt territorium i Förenta staterna och har därigenom samma status som Puerto Rico.

När världsomsegglaren Magellan på 1520-talet gjorde ett mycket kortvarigt besök på öarna hade de sedan minst 2000 år tillbaka varit befolkade av polynesiska folk, som européerna kom att kalla chamorros. Spanjoreernas intresse för arkipelagen var länge mycket begränsat. Den erövrades först 1667 och namngavs då efter änkedrottning Maria Anna. Nordmarianerna såldes till Tyskland 1899. Därefter

tillföll öarna Japan och senare Förenta staterna. Guam blev redan 1899 en del av Förenta staterna.

Det finns mycket forskning om Marianernas historia, inkluderat missionen där. I och med Alexandre Coello de la Rosas nyutkomna bok har dock kunskapen om ögruppens kyrkohistoria ökat betydligt. Författaren, historieforskare från Barcelona, behandlar tidsperioden från 1668, då missionen etablerades, till 1769, då de sista jesuiterna tvingades lämna ögruppen.

Förutom inledning och efterord består *Jesuits at the Margins* av sju kapitel. Nästan alla har tidigare publicerats i olika tidskrifter och antologier, men då oftast på spanska. Boken som helhet är i stort sett kronologiskt disponerad, men kapitlen är tematiskt inriktade. Sammantaget får läsaren en god och bred överblick. Coello de la Rosa bygger främst på handskrifter i jesuitarkiven i Rom och Barcelona, men tryckta dokumentsamlingar, krönikor och hagiografier är också centrala källor. Författaren har dessutom mycket gedigen kunskap om tidigare forskning, också om tidigmodern katolsk mission mer generellt. Han kan därför peka på likheter och skillnader.

Coello de la Rosa är framförallt intresserad av relationen mellan jesuiterna och chamorrobefolkningen, men också av dessa aktörers förhållande till kronans representanter i Spanien, Mexiko, Filippinerna och Marianerna. Öarna låg i och för sig långt från andra spanska kolonier, men utgjorde en strategisk punkt för de skeppskonvojer som regelbundet seglade mellan Acapulco och Manila.

Med den militära erövringen av Marianerna anlände också de första jesuiterna. Ordens missionsuppdrag var globalt. Alla icke-kristna skulle föras till kyrkan. Ögruppen utgjorde dessutom en lockande destination för ordensmän som sökte martyrskap. Jesuiternas mission på Marianerna liknar många andra samtida missionsföretag. Det initiala kristnandet gick snabbt, även om prästernas språkkunskaper var synnerligen rudimentära. Under de första fem åren döpte de drygt hälften av de 20 000 invånarna på Guåhån (Guam). De förstörde sedan på bred front alla föremål som betraktades som "idoler" och motarbetade det inhemska vördandet av anfäder.

Tillsammans med allvarliga övergrepp från de spanska kolonialisterna i stort bidrog jesuiternas attack mot tidigare traditioner till att stora grupper av charmorros gjorde uppror vid ett flertal tillfällen under 1680- och 1690-talet. I krönikor beskrev missionärer charmorros som (för)ledda av satan. De var inte längre de oskyldiga barn som de från början hade betraktat dem som. De som slog tillbaka var inget annat än apostater, ”hundar som återvände till sina spyor”. I jesuitkrönikorna blir upproren en arena för en kosmisk kamp mellan ont och gott. Nio präster dödades och deras död gav upphov till hagiografiska texter. Nya grupper av jesuiter, nu främst tyskar och österrikare, kom till ögruppen för att ersätta de som dött.

I kyrkliga källor läggs naturligtvis stort vikt vid jesuitmartyrerna. Det framgår inte lika tydligt att de första 20–30 åren som följde på erövringen innebar att den inhemska befolkningen i princip utrotades. Epidemiska sjukdomar tog många liv. Befolkningen hade ingen immunitet mot smittohärdar i form av soldater och missionärer, men den spanska krigsföringen skördade också många offer. År 1700 var befolkningsantalet omkring en tiondel av det ursprungliga.

Befolkningsminskningen accelererade ytterligare genom en ökad arbetsbörda för de överlevande som tvångsflyttades till ett fåtal öar, där de kunde övervakas och ges vidare trosundervisning. Missionsstationerna blev också arbetsläger. I nästa steg, då befolkningen minskat ytterligare, koncentrerades verksamheten till Guahån. Det är ytterst viktigt att betänka att införandet av den nya religionen skedde i en situation av massdöd och övergrepp. Samtidigt försökte de inhemska ledarna agera inom det koloniala systemet för att få till stånd förbättringar.

Jesuiterna riktade kritik mot de allra värsta övergreppen och beskyllde framförallt guvernören, de andra ämbetsmännen och soldaterna för övervåld, utnyttjande av lokalbefolkningen och korruption. Guvernörerna var underställda vicekungen i Mexiko, men avståndet dit var såpass stort att eventuella ingripanden från centralmaktens sida kunde dröja länge. Det blev med åren allt tydligare att Marianerna var en klar förlustaffär för Spanien och det fanns allvarliga funderingar på att ge upp ögruppen, men så blev inte fallet.

I sökandet efter nya kolonial- och missionsfält gav soldater och jesuiterna från Marianerna sig av till en annan mikronesisk ögrupp, som kom att kallas Karolinerna (Las Carolinas). Den ligger söder om Marianerna och har en mycket snarlik kolonialhistoria och har passerat genom spansk, tysk, japansk och amerikansk överhöghet. Idag är ögruppen, som består av ett tusental öar och atoller, fördelad på två självständiga områden: Mikronesiens federerade stater samt republiken Palau. Missionen på Karolinerna inleddes på allvar under 1730-talet av en grupp tysktalande jesuiterna. Liksom i Marianerna sextio år tidigare betraktade missionärerna i början Karolinerna som ett utopiskt paradiset. Men historien upprepades: inledande framgångar, massdop, massdöd och uppror. Missionen på Karolinerna förde snart en mycket tynande tillvaro.

Mot slutet av 1760-talet var jesuiternas epok i det spanska imperiet ute. De drevs ut från Amerika 1767 och tvingades lämna Marianerna två år senare. Coello de la Rosa studerar de sista åren med hjälp av en fallstudie av en religiös sammanslutning, en kongregation, för inhemska kvinnor. Den grundades av missionens ledare Franz Xavier Reitterberger 1758 och uppkallades efter Vår fru av Ljuset (Nuestra Señora de la Luz). Denna variant av mariavördnad var omdiskuterad. Den byggde på en uppenbarelse i Italien något decennium tidigare, där jungfrun framställdes som medförsonare. Hon kunde inte bara hindra själar från att hamna i helvetet, men också aktivt ta dem därifrån. Medlemmarna av kongregationen på Marianerna skulle ha ett aktivt böneliv och vaka över omgivningens moral. Inte minst var deras uppgift att försöka vinna den manliga chamorrobefolkningen för den katolska tron.

Reitterberger avled 1767, men några år senare inleddes en långvarig inkvisitionsprocess mot den döde jesuiten. Han anklagades för sexuella övergrepp mot medlemmar av kongregationen. Övergreppen hade dessutom skett under religiös täckmantel. Han hade etablerat reningsritualer, där han med sina ”undergörande händer” tog på kvinnors kroppar, vilket han påstod skulle rädda själar från skärselden. Han anklagades också för att ha klippt kvinnornas hår, såväl huvud- som pubeshår, och bevarat dem som relikier. År 1776 var inkvisitionsprocessen fortfarande inte avslutad, och den slutliga utgången är okänd. Processen rörde allvarliga anklagelser mot en person, men i och med att han hade

dött, var den framförallt del i en katolsk anti-jesuitisk kampanj, som fortsatte trots att påven vid denna tid redan avskaffat orden.

Som framgått är det ett mycket tragiskt stycke historia som Coello de la Rosa kan berätta: en mission som genomfördes i en situation av massdöd, tvångsarbete och andra allvarliga övergrepp. Jesuiternas försök att bidra till själarnas frälsning skedde sida vid sida med utplånandet av en hel befolkning. *Jesuits at the Margin* är en mycket väldokumenterad studie, som jag tror blir svår att överträffa. Att slutnoterna är ungefär lika omfattande som brödtexten beror inte på att författaren gör långa utläggningar där, utan på mängden originalkällor. Boken kan med behållning läsas av såväl specialister som av den mer allmänt intresserade som vill ha ytterligare förståelse av förhållandet mellan västerländsk kolonialism och mission.

MAGNUS LUNDBERG

Gustavo Morello, SJ

THE CATHOLIC CHURCH AND ARGENTINA'S DIRTY WAR

Oxford & New York: Oxford University Press, 2015, xv, 221 sid.

När Jorge Bergoglio valdes till påve visste jag inte mycket om honom, men han verkade vara en ovanlig kyrkoman. Det jag inledningsvis frågade mig var: Men vad gjorde han under kriget? Alltså, hur agerade han i diktaturens Argentina, då det så kallade smutsiga kriget (*la guerra sucia*) fördes mot "subversiva element". Och, lika viktigt, vad gjorde han inte? Mellan 1976 och 1983, då en junta ledd av armégeneralen Jorge Videla styrde landet, mördades minst 15 000 människor, antagligen betydligt fler. Tusentals andra fick skador för livet av tortyr eller drevs i exil. Bilden av kyrkoledningens agerande under den brutala regimen är allt annat än ljus, och nuvarande påven var jesuitprovinsial mellan 1973 och 1979, alltså en kyrklig ledare. Bergoglio anklagades för att ha överlämnat två ordensmän till militären. Senare undersökningar ger inget stöd för anklagelserna, och han tycks, i

det fördolda, ha verkat för deras sak. Han hjälpte också andra förföljda personer på högst påtagliga sätt. Klart är emellertid att han inte kritiserade regimen öppet.

Många ”katolska kyrkoarbetare” drabbades hårt av repressionen. 112 personer, inkluderat biskopar, seminarister, ordenssystrar och präster mördades. Många fler hotades, fängslades och torterades. Trots detta menade den officiella kyrkan, ytterst representerad av biskopskonferensen, inte att kyrkan utsattes för systematisk förföljelse. Mer eller mindre entusiastiskt stöd eller tystnad från deras sida var regel, trots att till och med minst en biskop mördades av militären. Ytterligare två dog under mycket mystiska omständigheter.

När militären tog makten 1976 hade den brett folkligt stöd. De senaste åren hade varit kaotiska. Ideologin, som präglade de latinamerikanska diktaturena vid tiden, den Nationella säkerhetsdoktrinen, utgick från uppfattningen att den ”västerländska, kristna civilisationen” var hotad. För att rädda den måste fienderna, ”de subversiva elementen”, rensas bort. I detta krig helgade ändamålen medlen. General Ibérico Manuel Saint-Jeans uttalande i *The Guardian* 1977 citeras ofta: “Först kommer vi att eliminera de subversiva, sedan deras medhjälpare, sedan deras sympatisörer, och slutligen dem som är likgiltiga eller ljumma.” Redan den första gruppen var stor och bred.

I sin nyutkomna bok, *The Catholic Church and Argentina's Dirty War*, försöker sociologen Gustavo Morello förklara kyrkans roll under juntatiden genom att i detalj studera ett enskilt fall. Han bygger på intervjuer och livsberättelser, kyrkliga dokument och förhörsprotokoll. Korrespondens mellan Förenta staternas ambassad i Buenos Aires och State Departement i Washington är en annan viktig källa.

Boken handlar om sex medlemmar av La Sallette-kongregationen i Argentinas näst största stad, Córdoba: den nordamerikanska prästen James Weeks och de fem seminaristerna Alejandro Dausá, Alfredo Valverde, José Luis Destéfanis, Daniel García Carranza och Humberto Pantoja. De hade valt att bo enkelt i ett fattigt område och firade mässa i ett kapell i slummen. Det var ett ovanligt val i en katolsk kyrka, som knappt hade varit verksam i sådana områden. Bara detta faktum gjorde dem suspekta i regimens ögon.

Den 3 augusti 1976 bröt sig beväpnade män in i deras hem och anklagade dem för att vara subversiva. Gruppen, som senare visade sig vara poliser, misshandlade dem. De slog sönder allt som de inte kunde stjäla. Dessutom tog de med sig deras böcker och ristade nazistiska symboler på ett fotografi av en nyligen mördad präst. Ytterligare en person befann sig i bostaden vid tillfället; den nordamerikanska ordenssystemen Joan McCarthy. Till skillnad från de sex männen fördes hon dock inte bort.

McCarty lyckades undkomma och hennes agerande blev avgörande för utvecklingen. Hon tog sig till ärkebiskop, kardinal Raúl Primatestas residens och till Förenta staternas ambassad. Ambassadens roll var utan tvekan mest aktiv. I denna fas var det viktigaste att försöka ”legalisera” de sex männen, för att undvika att de ”försvann”, vilket hade inneburit att de dödades direkt. Försöket att lyckades, men lidandet var på intet sätt över. De fördes till La Perla-fängelset, ett koncentrationsläger, där de utsattes för svåra övergrepp. De tvingades ha förbundna ögon under långa perioder och isolerades såväl från varandra som från andra fångar. De utsattes inte för den regelmässiga elchockstortyren, men väl för annan brutal misshandel.

En mycket avslöjande bild av Katolska kyrkans roll i övergreppen är hur de sex männen bemöttes av fängelseprästerna. Dessa var underställda militärvikarien, biskop Adolfo Severando Tortolo, som också var ordförande i biskopskonferensen. Han var dessutom direkt inblandad i La Sallette-fallet. Tortolo betraktade inte de fängslade som ”riktiga katoliker”, än mindre ordensmän, utan kallade dem terrorister i offentliga sammanhang. Han förbjöd dem att läsa bibeln och gå i mässan. Vakterna täckte dessutom över gallerfönstren, så att de inte ens skulle kunna se mässfirandet på innergården. Militärprästerna hade en central roll i legitimerandet av övergreppen under juntatiden. Det finns vittnesmål om enskilda militärer som tvekade inför att tortera fångar, men att prästerna försäkrade dem om att det var nödvändigt och rätt i kampen för katolicism och civilisation.

En av dem som förhörde ordensmännen var Roberto Nicandro Mañay, kallad ”prästen”, även om han inte var det. Han hade stor teologisk och filosofisk kunskap

och stod ideologiskt nära Marcel Lefébvres traditionalism. För honom var Andra vatikankonciliet katastrofalt och påven i det närmaste heretisk. I förhören granskade han noggrant teologiska påståenden i böckerna som beslagtagits och försökte få ordensmännen att göra, enligt hans uppfattning, heretiska uttalanden. Det är tydligt att han hade inkquisitionen som modell.

Den som var mest aktiv i försöken att få de sex männen frisläppta var Rolando Nadeau, La Sallette-kongregations superior i Argentina. Hans viktigaste uppgift var att slå fast att seminaristerna inte var ”så kallade seminarister”, vilket också ärkebiskop Primatesta slutligen intygade. Nadeau hade också kontakt med militärbiskopen och fick honom att ta tillbaka anklagelserna om terrorism. Nadeaus oupphörliga arbete fick resultat. Den 17 augusti, två veckor efter kidnappningen, släpptes James Weeks. Inom två månader hade de fem medfångarna också frigivits. Något senare hölls en hearing med fader Weeks inför Förenta staternas kongress, där brotten mot mänskliga rättigheter i Argentina dokumenterades. En tid efter att Jimmy Carter blivit ny president försvann Förenta staternas ekonomiska stöd till den argentinska juntan. Det återkom först med Ronald Reagan. Å andra sidan etablerade Sovjetunionen och Kuba också omfattande handelskontakter med regimen. Kalla kriget kunde vara svårförståeligt.

Gustavo Morello menar att den argentinska katolska kyrkan inte kan reduceras till biskopskonferensen eller enskilda biskopar. Det kan tyckas självklart, men det är just det tidigare forskning ofta gjort. Han gör en enkel, men klargörande, distinktion mellan tre katolska grupper: de antisekulära, de engagerade (*committed*) och de institutionella. ”De antisekulära” såg staten som kyrkans världsliga arm, men ville begränsa dess politiska inflytande. Deras modell var den spanske ledaren Francos nationalkatolicism och ärkebiskop Lefébvres integrism. ”De engagerade” var framförallt grupper av präster och andra katoliker som valt att arbeta och leva bland fattiga. De var präglade av den efterkonciliära, mer socialt aktiva katolicismen, och den framväxande ”tredjevärldsteologin”. ”De institutionella” katolikerna representerades framförallt av biskoparna

Biskopskonferensens helhjärtade stöd till juntan minskade när kardinal Primatesta 1976 ersatte militärvikarien Tortolo som ordförande. Men inte heller därefter framfördes någon allvarligare kritik, och enskilda biskopar agerade entusiastiska stödtrupper. För de institutionella var kyrklig enhet överordnat. De ville neutralisera såväl de antisekulära som de engagerade.

Primatesta och en grupp andra biskop intog en diplomatisk hållning, vilket innebar att de kunde be juntan om tjänster och bidra till att enskilda personer kunde frisläppas. Primatesta betraktade övergreppen mot kyrkoarbetare som upprörande, men inte som representativa för juntans styre. De utgjorde inte en systematisk förföljelse av kyrkan. Han och andra biskopar menade senare att de hade liten kunskap om vad som skedde, men Morello påvisar motsatsen genom studier av diplomatisk korrespondens från såväl Förenta staternas ambassad som den påvliga nuntien. Biskoparna var välinsatta.

Det är en omskakande historia Morello berättar. Boken ger inte bara ny kunskap om en viss historisk situation, utan leder till etiska reflektioner. Det är inte möjligt att veta om liv skulle ha räddats genom ett tydligt fördömande, men eftervärldens dom mot den kyrkliga hierarkin har blivit hård. Den argentinska biskopskonferensen har bett om förlåtelse för sitt agerande, men de har till exempel inte öppnat sina arkiv, vilket bland annat skulle kunna bidra till ökad kunskap om kyrkans agerande och icke-agerande. En argentinsk kyrkoman har fällts för våldsbrott begångna under juntatiden. Trots att fängelsekaplanen Christian von Wernich 2007 dömdes för bland annat 31 fall av tortyr och sju fall av medhjälp till mord har han inte frångåtits prästämbetet.

Bilden av den officiella kyrkans agerande förblir mörk, men Morellos studie bidrar till större förståelse av de olika katolicismernas förhållande till varandra. Han är starkt engagerad i ämnet; det är knappast önskvärt att inte vara det. Men han har kritisk distans och driver inte sin tes till varje pris. Boken kan läsas av såväl specialister, som den som vill ha mer kunskap om Katolska kyrkans vacklande inställning till politisk demokrati, så sent som för några decennier sedan.

Förhoppningsvis leder historier som denna också till eftertanke bland dem som har kyrklig makt i dag.

MAGNUS LUNDBERG

Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston & Stephen C. Dove (red.)

THE CAMBRIDGE HISTORY OF RELIGIONS IN LATIN AMERICA

New York: Cambridge University Press, 2016, xxiii, 830 sid.

I den väldiga samlingen *Cambridge Histories* finns numera en omfattande volym som tar sig an religioner i det spansk- och portugisisktalande Amerika: *The Cambridge History of Religions in Latin America* (CHRLA). Den har sammanlagt 49 kapitel, vart och ett på mellan tio och trettio sidor. Även om den romersk-katolska kyrkan länge var den fullständigt dominerande, och också ägnas mycket plats, är den naturligtvis inte den enda religiösa aktören på kontinenten, även om den knappast kan räknas som ”en bland alla andra”. Författarna tar också upp olika slags protestantism, inte minst i dess pentekostala former, och religioner med afrikanskt ursprung. I någon mån behandlar de islam, judendom och andra så kallade världsreligioners närvaro, samt nya religiösa rörelser. Vissa kapitel behandlar större fenomen och innehåller kronologiska och geografiska översikter, som t.ex. avsnittet ”Historical Protestantism”. Andra är inriktade på mer specifika teman som t.ex. ”The Religious Media and Visual Culture”, ”Emigration” och ”Catholicism and Political Parties”.

Det finns inte många andra så brett upplagda översiktsverk som CHRLA. Allra mest liknar den faktiskt den betydligt kortare antologin *Religion i Latinamerika*, som David Westerlund och jag gav ut 2012. Förutom olika kristendomsvarianter inkluderade vi judendom, islam, buddhism, hinduism och religioner med afrikanskt ursprung, nya religiösa rörelser, samt äldre och nutida ”indiansk religion”. I övrigt finns knappast några översiktsverk med så stor religiös och kronologisk bredd, vare sig på engelska, spanska eller portugisiska.

Sammantaget ger CHRLA en mycket god överblick över religion i Latinamerika sedan kolonialtiden, men den är särskilt stark när det gäller det senaste seklet. Kapitelförfattarna är i regel specialister på sina ämnen och redaktörerna har gjort ett utmärkt arbete. Bidragen är inte strömlinjeformade, men de är jämförbara och kompletterar varandra. Samtidigt kan de utan problem läsas separat. Lägstnivån är hög och mycket få av bidragen är starkt tesdrivna; författarna redogör oftast på ett adekvat sätt för olika möjliga tolkningar.

Vilken är då den tänkta läsekretsen för CHRLA? Med ett pris på närmare 3000 kronor är boken som sådan inte möjlig att använda i undervisning, och antagligen kommer få enskilda forskare att införskaffa den. Däremot finns den, till exempel, tillgänglig i digital form via flera svenska universitetsbibliotek. Det innebär att delar av den, trots allt, kan fungera som kurslitteratur här. CHRLA kommer antagligen framförallt att återfinnas i europeiska och nordamerikanska vetenskapliga bibliotek. Där kan den bli en viktig resurs för den som vill få en allsidig introduktion till ett jättelikt ämnesfält, men också mer specialiserade kommer att finna nya uppgifter och perspektiv.

Att i detalj redovisa det rika innehållet i CHRLA är omöjligt, men jag vill lyfta fram två centrala utvecklingslinjer som flera kapitel behandlar: pentekostaliseringen och den nutida katolicismens mångfald. Omfattande kvantitativa undersökningar, som World Value Survey och Pew Forums senaste studie av latinamerikansk religion (2014), visar att latinamerikaner till stor del håller fast vid ”traditionella värden”, som religion, men att de samtidigt betonar individuell frihet i ungefär lika stor grad som många nordeuropeiska länder. Samtidigt är skillnaderna mellan länder och regioner stor.

Den snabba pentekostaliseringen av Latinamerika är känd även utanför specialisternas skara. Framförallt sedan 1980-talet har pentekostala och evangelikala rörelser växt sig allt starkare på kontinenten, men den geografiska variationen är stor. I centralamerikanska länder som Nicaragua och Guatemala är befolkningen numera i princip jämnt fördelad mellan protestanter och katoliker. I Mexiko, till exempel, är situationen en helt annan; protestanterna utgör troligen

endast 7 eller 8 % av befolkningen, trots, eller kanske på grund av, närheten till Förenta staterna. Sammantaget räknar forskare med att omkring en femtedel av den latinamerikanska befolkningen är pentekostaler.

Den latinamerikanska pentekostalismen innehåller ett stort spektrum: från klassiska småförsamlingar som samlar människor från en stadsdel eller by och där individuellt vittnesbörd spelar stor roll, till megakyrkor, ofta av så kallat neopentekostalt eller framgångsteologiskt slag, med starka ledargestalter och välregisserade gudstjänster. Även de flesta av dessa senare kyrkor är grundade av latinamerikaner och har omfattande missionsverksamhet på andra kontinenter. Tillväxten i Latinamerika beror endast i begränsad omfattning på utländska missionsinitiativ.

Pentekostalismens tillväxt i Latinamerika har inneburit stora utmaningar för Katolska kyrkan. En kyrka som i princip hade religiöst monopol har i vissa länder förlorat upp till hälften av sina medlemmar på bara ett par decennier. Beredskapen har generellt sett inte varit god. Den officiella kyrkan har haft svårt att hitta sin roll på ett fält som kännetecknas av ökad religiös pluralism. Längre satte biskopskonferenserna likhetstecken mellan att vara (sann) latinamerikan och att vara katolik; vissa gör det fortfarande. Att konvertera var, utöver allt annat, att förråda sin kultur. Biskoparna skyllde ofta pentekostaliseringen, ”invasionen av sekter”, på Förenta staternas kulturimperialism, men har nu i allt större grad blivit övertygade om att Latinamerika måste evangeliseras, även från katolskt håll.

Samtidigt verkar det som om det katolska medlemstappet långsamt planar ut. Även om vi fortfarande har så mycket kunskap om det, tycks det som många av dem som konverterat till pentekostala samfund inte stannar kvar speciellt länge. Ibland går de tillbaka till Katolska kyrkan. Ibland kommer de inte att identifiera sig med något samfund. Antagligen kommer antalet latinamerikanska pentekostaler fortsätta växa, men medlemsökningen kommer framförallt bero på att barn föds in i rörelserna och inte på att stora grupper katoliker konverterar. Det verkar finnas en stor medlemskärna i Katolska kyrkan; katoliker, som oavsett engagemangsnivå, inte kommer att lämna kyrkan i någon större utsträckning. Prästbristen är ett ständigt

problem för Katolska kyrkan i Latinamerika; framförallt är prästerna ojämnt fördelade. Det ska dock understrykas att även om präster är nödvändiga för firandet av eukaristin, leds antagligen de flesta katolska gudstjänster, åtminstone på landsbygden, av lekfolk, ordenssystrar eller permanenta diakoner.

Den viktigaste katolska evangelisationsrörelsen i nutidens Latinamerika är den karismatiska förnyelsen. Det är ett relativt perifert fenomen i till exempel Europa, men ytterst betydande i många latinamerikanska länder och i synnerhet i Brasilien och Guatemala, där uppemot hälften av katolikerna anger att de känner sig befryndade med den. I den katolska karismatiska förnyelsen kombineras olika typer av verksamhet: alltifrån små böne- och bibelstudiegrupper till stora väckelsegudstjänster på idrottsarenor, ledda av särskilt populära präster. Musiken och sångerna liknar de pentekostala motsvarigheterna, liksom fokus på helande och personlig omvändelse. Samtidigt har jungfru Maria en stark ställning. TV, radio, musikinspelningar och internet är viktiga medel för att nå ut med budskapen, men det är också traditionell dörrknackning, framförallt inriktad på icke-praktiserande katoliker.

Befrielse-teologin, som växte fram under 1970-talet, fick en stor global betydelse för utvecklandet av kontextuella teologier på andra kontinenter, inte minst i akademiska sammanhang. På latinamerikansk basnivå kombinerades ofta läsning av bibeltexter från ”de fattigas perspektiv” med praktiskt, socialt engagemang. Basgrupper av detta slag finns kvar, framförallt i Brasilien, men rörelsen är inte alls lika stark som tidigare delvis på grund av många biskopars motstånd.

Vid sidan av dessa rörelser finns en traditionell folklig katolicism som är mycket spridd såväl på landsbygden som i städerna. Ett centralt drag är vördandet av bilder och avläggandet av *mandas* eller *votos*: löften till ett helgon eller en speciell Kristus- eller Mariavariant: Om du hjälper min dotter som är sjuk, så kommer jag att be en novena eller vällfärda. Gud betraktas ofta som någon som är långt borta; helgonen (och jungfru Maria) är betydligt närmare till hands och lättare att ha att göra med. Den folkliga religionen är dock inte statisk; den förändras. En intressant fråga, som tyvärr inte tas upp i CHRLA, är varför vördnaden för vissa helgon

plötsligt kan få en väldigt stor spridning. Jag har under de senaste två decennierna besökt Mexico City många gånger och sett hur vördnaden för aposteln Judas Taddeus och det libanesiska 1800-talshelgonet Charbel Maklouf tagit över såväl många kyrkorum som det offentliga rummet. Båda anses som helgon som åkallas i ”omöjliga fall”. Numera finns också Santa Muerte (Den heliga Döden) på gatorna, en skelettfigur som den officiella kyrkan benämnt satanistisk, men som många katoliker inte ser något problem med att vörda och tillkalla Santa Muerte i svåra situationer, tillsammans med Judas Taddeus och Sankt Charbel.

Det finns en lång tradition av antiklerikalism i den latinamerikanska katolicismen. Många menar att präster och biskopar inte ska tas på för mycket allvar. En allt större andel uppger att de är ”katoliker på sitt eget sätt”. De tror på Gud, menar att religion spelar stor roll i deras liv, ber ofta, men går sällan eller aldrig i mässan och förhåller sig ganska fritt till trosläran. Det är också tydligt att en mycket stor andel av de latinamerikanska katolikerna inte delar kyrkans officiella uppfattningar om till exempel preventivmedel och homosexualitet, och även om en majoritet är motståndare till fri abort, menar många att det finns sammanhang där det bör tillåtet.

Fortfarande identifierar sig den stora majoriteten latinamerikaner med ett visst religiöst samfund. Samtidigt är det tydligt att många ägnar sig åt ”multipla religiösa aktiviteter”, det vill säga att man deltar i olika religiösa sammanhang. En brasiliansk katolsk kan t.ex. besöka candomblé-ceremonier och läsa spiritistisk litteratur. Författarna i CHRLA använder sig inte av så mycket ekonomiskt influerat språkbruk när de beskriver dagens religiösa landskap. Det är benämns sällan en marknad, där det gäller att ta marknadsandelar och där individens religiösa beteende är utslag av ”rational choice”, rationellt övervägda val, som styrs av egenintresse. En beskrivning av en sådan rationalitet skymmer det faktum att många troende till exempel sällan ser multipelt religiöst deltagande som något problem eller ens en fråga. En mängd olika trosuppfattningar kan existera tillsammans inom en person; ett tecken på att religion och individuella val spelar en alltmer central roll i den latinamerikanska religiösa världen.

Celia Cussen

BLACK SAINT OF THE AMERICAS: THE LIFE AND AFTERLIFE OF MARTIN DE PORRES

New York: Cambridge University Press, 2014, xvi, 292 sid.

I många katolska kyrkor runt om i världen kan man se bilder och statyer av en mörkhyad man, med en kvast i handen, och klädd i svart och vit dräkt. Vid sidan om honom finns ofta en katt, en hund och en råtta som äter ur samma skål. Nedanför statyn har människor lämnat kvar brev, bilder och föremål, som tack för att de eller deras anhöriga har tillfrisknat med hans hjälp. Medaljer med hans bild är populära, liksom barnböcker, målarböcker och serietidningar. Mannen är det peruanska helgonet Martín de Porres (1579–1639), en dominikansk lekbroder som levde större delen av sitt liv i Lima. Men hans väg till helgonskap var lång. Undersökningarna av hans helighet inleddes strax efter hans död, men han blev inte kanoniserad förrän 1962.

Det finns många fromma historier om Martín de Porres, men de vetenskapliga studierna har i princip lyst med sin frånvaro. I en nyutkommen bok, *Black Saint of the Americas: The Life and Afterlife of Martín de Porres* vill historikern Celia Cussen råda bot på detta. Ett av hennes mål är att “ta ner Martín de Porres från himlen”. Hon undersöker källor, som inte var en del i försöken att göra honom till helgon, för att sätta in honom i ett socialt sammanhang. Därefter går hon över till att analysera hur bilden av hans helighet utvecklades under de tre sekler som förlöpte mellan hans död och hans kanonisering. Uppfattningar om vad som är heligt, och vilka delar av helgonberättelserna som senare tider valt att betona, har blivit ett viktigt forskningsämne under senare år.

Det är inte helt lätt att bringa ner Martín av Porres från himlen. Källorna är få och spröda, men det är i alla fall möjligt att placera honom i ett historiskt sammanhang där etnicitet, social status och religion samspelade. Hans mor, Ana Velázquez, var en frigiven afrikanskättad slav som bott i Panama innan hon kom till Lima. Fadern var spanskättlingen Juan de Porras. Det var också Martíns egentliga efternamn.

Namnformen Porres, som används idag, beror på en tidig felskrivning. Uppgifterna om fadern är knapphändiga, men det är känt att han bedrev handel mellan Lima och kuststaden Guayaquil i dagens Ecuador. Juan de Porras erkände aldrig faderskapet officiellt, men Martín och hans syster levde ett tag tillsammans med honom i Guayaquil, och han understödde dem ekonomiskt.

Martín de Porres hade från första början ett dubbelt socialt stigma: han var född utanför äktenskapet och han var vad som kallades "mulato" eller "pardo". Det var i och för sig inget ovanligt. Av Limas 25 000 invånare var knappt hälften afrikanskättade, och i delar av staden föddes majoriteten av alla barn utanför äktenskapet. Detta till trots stängde ursprunget många dörrar.

Det koloniala spanska Amerika hade komplicerat system för att beskriva och värdera invånarnas rasstillhörighet och Cussen gör en klagörande analys av ämnet. Civila och kyrkliga ämbeten krävde "rasrenhet". Det innebar att en person måste bevisa att han eller hon inte hade några judar, muslimer, indianer eller afrikaner bland sina förfäder, åtminstone i teorin, fyra generationer bak i tiden. En afro-peruansk man som Martín de Porres kunde till exempel inte prästvigas eller träda in som ordinarie medlem i en religiös orden. Å andra sidan kunde afro-peruaner bli välbärgade. Många av Limas hantverkare tillhörde till gruppen.

Rasrenhetsstatuterna omöjliggjorde alltså inte all social mobilitet. Martín av Porres kom själv att gå i lära hos en apotekare innan han som femtonåring, 1594, gick in som tjänande lekmannabroder (*donado*) i dominikanklostret El Rosario i Lima. Han kunde alltså inte bli vanlig ordensbroder, men avlade ändå löften om fattigdom, kyskhets och lydnad.

När Martín inträdde i klostret bodde ungefär hundra spanskättade bröder där. Några decennier senare hade antalet fördubblats. Därutöver bodde ungefär lika många andra män i klostret, framförallt tjänstefolk och slavar. På grund av sin bakgrund fick han arbeta i klostrets sjukstuga, där han från början framförallt ansvarade för tvätt och städning. Det är därför som han ofta avbildas med en kvast och ibland kallas Fray Escoba, Broder kvast. Med tiden blev han dock alltmer känd för sin förmåga att bota sjukdomar. Inte bara klostrets invånare, utan också människor i

staden och dess omgivningar kom i åtnjutande av hans tjänster. Han tog emot dem vid ingången till klostret, men gav sig också iväg till de sjukas hem.

Den dominerande synen på hälsa byggde på den galenska läran om de fyra kroppsvätskorna och uppfattningen om att disharmoni dem emellan gav upphov till sjukdom. De botemedel som stod till buds var framförallt sådant som åderlåtning, örtavkok och omslag. Skillnaderna mellan akademiskt utbildade läkare, barberare och mer informella helare var inte så tydliga i det koloniala Peru. De använde likartade metoder. Det var dessutom inte alltid så att läkarna var de mest eftersökta. Vissa informella helare var klart populärare och deras taxor betydligt lägre. Speciellt anlitate var de afro-peruanska helarna, som ansågs vara särskilt skickliga.

Medicin och religion var intimt förknippade. De medicinska metoderna skulle kombineras med böner. Läkare var enligt lag skyldiga att uppmana de sjuka att bikta sig, ta emot de sjukas smörjelse och kommunionen, för att på så sätt förbättra chanserna tillfrisknande, eller förbereda sig inför döden. Martín de Porres använde en kombination av traditionella medicinska metoder och böner, korstecken, samt inte minst handpåläggning. Det senare var inte speciellt vanligt. Han ansågs vara en synnerligen skicklig handpåläggare och en speciellt utvald kanal för den gudomliga nåden. Helandet var inget han hade lärt sig själv. Det var Gud som handlade genom honom, menade hans levnadstecknare.

År 1639, efter 45 år i klostret, blev Martín de Porres själv svårt sjuk. Berättelserna om hans sista dagar liknar i vissa avseenden många andra potentiella helgons. Han var lycklig och hoppfull, men alldeles mot slutet utsatte djävulen honom för ovanligt stora prövningar. Han skakade och svettades av ångest innan lugnet återkom och han dog. Direkt efter döden började hans kropp avge en stark, ”himmelsk” doft som vittnena inte kunde jämföra med något annat. Det var det som brukar kallas en doft av helighet. Hans dygder luktade gott och det var ett påtagligt tecken på att han nu befann sig i himlen.

Efter sin död lades Martín de Porres på lit de parade i klosterkyrkan och stadens invånare kunde komma och kyssa kroppen. Många passade också på att ta delar av hans dräkt som relikier. Kroppen lades sedan i en grav inuti klostret. 25 år senare

grävdes den upp och vittnen menade att den var synnerligen välbevarad, men när de skulle lyfta upp den blev bara skelettet kvar. Att kroppen återfunnits i ”inkorrupt” skick var ytterligare ett tydligt tecken på helighet, ansåg man. Vid den tiden genomfördes en första undersökning av Martín de Porres’ helighet. 73 personer utfrågades om hans dygder, fromhet, botgöring och förmåga att bota sjukdomar. Hela materialet skickades sedan till Rom, som efter en granskning förhöll sig positiv till fallet, varför en ny process med sammanlagt 161 vittnesmål genomfördes mellan 1678 och 1684. De flesta av dessa senare vittnen hade aldrig träffat Martín, utan berättade om under som inträffat när de bett om hans förbön, tryckt en bild av honom mot kroppen eller rört en relik, till exempel en del av hans dräkt eller jord från hans grav. Dessa noggranna uppteckningar är centrala källor för Celia Cussen.

Även om många av vittnesmålen inriktades på helande finns där också flera uppgifter om hans förhållande till icke-mänskliga djur. I historierna får bilden av katten, hunden och råttan som delar matskål sin förklaring. Många vittnade om att Martín de Porres ständigt gav djur mat och botade dem som var sjuka. Förutom att detta ansågs vara ett tecken på kärlek hade hans agerande mirakulösa aspekter. I berättelserna blir djuren nästan mänskliga och lyssnade på vad han sade. Han beordrade möss som åt av kläderna i förrådet att ge sig ut i trädgården, där han skulle ge dem mat varje dag, och han uppmanade just katter, hundar och möss att dela matskål: ”Ät, var tysta och bråka inte”. Att han var vegetarian kopplades dock inte till omsorg om djuren, utan, som brukligt, till botgöring. Hela Martín de Porres’ liv var kantat av övernaturliga händelser. Hans första levnadsskildrare, Bernardo de Medina, berättar om hans förmåga att gå igenom stängda dörrar och om hans andliga resor till fjärran länder, som Kina, Japan och Nordafrika, där han uppmuntrade missionärer och undervisade icke-kristna.

De flesta helandeunder som människor beskrev involverade bilder av Martín de Porres. Enkla tryck cirkulerade i stora upplagor. De flesta avbildade honom som en medelålders man med mediciner och en kvast. En annan, betydligt ovanligare bild, skildrar honom som mystiker. Bilden bygger på berättelsen om att Martín de Porres vid ett tillfälle, då han som botgöring piskat sig speciellt mycket, lyftes upp från marken och flög upp till ett krucifix, som då kom till liv. Kristus bjöd honom att

dricka blod från såret i sidan och omfamnade honom. På dessa bilder avbildas Martín som en ung man med tydliga afrikanska drag och sönderpiskad rygg.

Saligförklaringen drog ut på tiden. Vittnesmålen från den andra processen försvann i ett skeppsbrott utanför Kuba och nya kopior måste framställas. Samtidigt hade helgonidealet förändrats under de år som gått sedan hans död. I Rom fanns en allt större skepsis mot berättelser fyllda av alltför många mirakler. Inte minst historier om levitationer och andliga resor ansågs suspekta. Från 1690-talet och 140 år framåt låg därför dokumentationen nästan orörd i de romerska arkiven, men 1837 blev Martín de Porres slutligen saligförklarad. Det hörde troligen samman med att kyrkans ledning vid denna tid börja engagera sig mot slavhandeln, och 1839 fördömde den heliga stolen verksamheten.

Nästa steg var helgonförklaringen, men den kom att dröja ytterligare nästan 140 år. Från och med 1920-talet kom intresset för att kanonisera Martín de Porres framförallt från Förenta staterna, som präglades av segregationspolitiken. Speciella församlingar och kyrkliga föreningar för afro-amerikaner inrättades och några religiösa särskilda ordnar grundades för dem. I andra ordnar tilläts ännu inte afro-amerikaner inträda. Skillnaden mot 1600-talets Peru var alltså inte speciellt stor, även om segregationen i Förenta staterna var striktare än i kolonialtidens spanska Amerika. Intresset för Martín de Porres var stort inom lekmanorganisationen Federate Colored Catholics, men den som kom att få det största inflytandet var den dominikanske konstnären Thomas McGlynn som på 1930-talet skapade en staty av Martín de Porres med tydligt afro-amerikanska drag. Bilder av statyn kom att pryda skrifter med korta biografier, vilka gavs ut i mycket stora upplagor. Historien om Martín var ett försök för att med teologiska argument bekämpa rasism och segregation.

För att kunna helgonförklara Martín av Porres krävdes två solida mirakler. Ett av dessa innefattade en äldre paraguayansk kvinna som drabbats av svår hjärtsjukdom, men hade tillfrisknat sedan hennes anhöriga sökt hans hjälp. Ett annat inträffade på Teneriffa, där en ung pojke fått benet krossat och amputation tycktes vara den enda

utvägen. Också hans släktingar bad om den peruanske dominikanens förbön och pojken blev återställd.

Den 6 maj 1962 var allt klart, och påven Johannes XXIII kanoniserade Martín de Porres. Helgonförklaringen hade en tydlig relation till medborgarrättsrörelsen i Förenta staterna. I dag är minst ett femtiotal katolska kyrkor i landet uppkallade efter honom. I Förenta staterna ligger dock inte tonvikten i vördnaden på helande, utan på Martín de Porres som en symbol för afro-amerikaners rättigheter. I Peru, och i synnerhet i Lima, ber däremot många människor om att de eller andra ska bli botade från svår sjukdom. Många söker sig till dominikankyrkan i centrala Lima där hans skalle ligger i en guldombäddad glasmonter, som enligt många troende fortfarande avger en doft av helighet.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2017

Chris Maunder

OUR LADY OF THE NATIONS.

Apparitions of Mary in Twentieth-Century Catholic Europe

Oxford: Oxford University Press, 2016, xvi, 219 sid.

Rapporter om nya Mariauppenbarelser har ökat snabbt sedan början av 1900-talet. Historiker, antropologer och religionsvetare har närmat sig fenomenet på olika sätt. I sin nya bok, *Our Lady of the Nations*, gör den brittiske religionsvetaren Chris Maunder ett ambitiöst försök att sammanfatta forskningsfältet och därutöver bidra med många egna rön. Han inriktar sig på det katolska Västeuropa under det senaste seklet. Avgränsningarna till trots det ett mycket stort fält han tar sig an. Det handlar sig om flera hundra kända fall.

Vid mitten av 1800-talet rapporterades Mariauppenbarelser från två platser i Frankrike: La Salette (1846) och Lourdes (1858). De kan sägas representera de två

huvudtyper som de flesta senare fall påminner om. I Lourdes sägs Maria ha framträtt som en blid, ung kvinna och platsen kopplades till helandeunder. I La Salette, nära Grenoble uppträdde en gråtande Maria, som varnade mänskligheten. Hennes budskap var tydligt apokalyptiskt. Den yttersta tiden var inne och mänsklighetens synder bara ökade. Lösningen var omvändelse, bön och botgöring för att i någon mån reparera det brutna förhållandet mellan Gud och människa. Budskapen från La Salette innehöll också profetior, ”hemligheter”, om att den romersk-katolska kyrkan hade infiltrerats av fiender, främst frimurare, som snart skulle ta över organisationen helt och hållet. En kyrklig ”solförmörkelse” var nära förestående. Många 1900-talsuppenbarelsen följer modellen från La Salette.

Trots olikheterna hade Lourdes och La Salette flera gemensamma drag. De som mottog uppenbarelsen var barn eller ungdomar som vid första mötet med jungfrun var sysselsatta med vardagliga aktiviteter, och trakten där det skedde var otillgänglig, fattig och perifer. En annan likhet var att jungfruns uppenbarelsen var fåtaliga och att de upphörde efter en kort tid.

En av de uppenbarelsen som följde i den apokalyptiska traditionen från La Salette var portugisiska Fatima 1917, där tre barn hävdade att mottog budskap från jungfrun. Det större sammanhanget var Världskriget och Ryska revolutionen; på närmare håll, den ökande antiklerikalismen i den nybildade portugisiska republiken. Barnen sade sig få nya uppenbarelsen den 13 varje månad mellan maj och oktober 1917, och deras vittnesmål drog till sig stora skaror. Vid det sista tillfället närvarade 100 000 på den svårtillgängliga platsen. Budskapet till mänskligheten var att be, omvända sig och läsa rosenkransen. Liksom i La Salette vidarebefordrade jungfrun också ”hemligheter” till barnen. Hon uppmanade de katolska biskoparna att viga Ryssland till Marias obefläckade hjärta; endast på så sätt skulle kommunismen kunna stoppas. Uppenbarelsen i Fatima var inte speciellt kända utanför Portugal och Spanien förrän på 1940-talet, men under Kalla kriget blev Vår Fru av Fatima en huvudsymbol för kyrkans motstånd mot kommunismen. Det fanns en ”tredje hemlighet” som gavs till barnen i Fatima, vilken vidarebefordrades till Vatikanen med förbehållet att de inte skulle avslöjas förrän 1960. Att påven då beslutade att hemligheten inte skulle offentliggöras ledde till ett traditionalistiskt misstroende

mot Rom, redan före Andra vatikankonciliet. Fatima är idag ett internationellt fenomen och en av de allra viktigaste Mariakulterna i den katolska världen, speciellt viktig i mer traditionalistiska kretsar.

En av de saker som blir tydliga genom Chris Maunders bok är den officiella romersk-katolska kyrkans stora skepsis mot fenomenet. Få 1900-talsuppenbarelses har fått kyrkligt godkännande, även om lokala biskopar tillåtit vördnad på platsen för de påstådda händelserna. Biskoparnas vanligaste sätt att förhålla sig till rapporter om privatuppenbarelses var har varit tystnad, men om de ansåg att det fanns anledning kunde de inleda en formell undersökning. Det fanns emellertid inga exakta kriterier för hur en sådan värdering skulle gå till förrän i slutet av 1970-talet.

Innan dess användes samma grundprinciper som i kanoniseringsprocesser. De rörde såväl den enskilda personen, som händelserna och budskapet. Personens beteende, psykiska status och de ”andliga frukterna” av upplevelser spelade in, och innehållet skulle inte stå i strid med officiell troslära. Genom granskningen av det enskilda fallet kunde biskopen komma till slutsatsen att det faktiskt rörde sig om något övernaturligt (*constat de supernaturalitate*), att det inte hade kunna konstaterats att det rörde sig om något sådant (*non constat de supernaturalitate*) eller att det hade konstaterats att det inte rörde sig om någon övernaturlig händelse (*constat de non supernaturalitate*). Sådana beslut var dock inte permanenta. Om det framkom nya uppgifter kunde de omprövas, och Rom, mer specifikt Sanctum Officium, kunde revidera dem.

Under 1900-talet kom rapporter om Mariavisioner ofta i kluster. Kyrkliga auktoriteter beskrev ibland att ”epidemier” hade brutit ut i enskilda länder eller regioner. I början av 1930-talet rapporterades många fall i Belgien, men också i Spanien. I Tyskland var rapporter frekventa såväl under Andra Världskriget som under decenniet som följde på krigsslutet. Så var det också i Frankrike och Italien.

1951 publicerade Alfredo Ottaviani, då expert i Sanctum Officiijs tjänst, en artikel i Katolska kyrkans officiella dagstidning, *Ossevatore Romano*, som kom att tryckas många gånger och översättas till flera språk. Ottaviani gick hårt åt de samtida rapporterna om privatuppenbarelses. Han menade att de undergrävde läroämbetets

auktoritet och riskerade att föra människor från den sanna tron. Han såg därför med gillande på att biskoparna generellt intog en kritisk hållning och uppmuntrade till aktivt motstånd mot falska vittnesmål.

Även om biskopar redan tidigare hade varit mycket återhållsamma blev förhållningssättet ännu striktare från och med 1950-talet. Motståndssperioden sammanföll med Kalla kriget, då det direkta hotet om en total sammandrabbning mellan blocken var en realitet, även om temperaturen skiftade över tid. De himmelska budskap som människor vittnade om var nästan uteslutande apokalyptiskt inriktade. De talade om förestående krig och katastrofer som tecken på Guds vrede. Kaoset och katastroferna skulle leda fram till ett globalt krig och Antikrists ankomst var nära. Under denna tid skulle endast en liten trogen skara omvända och bedjande katoliker förbli trogna.

Ett tydligt exempel på denna typ av profetior fanns i budskapen från jungfrun till en mängd människor, såväl barn som vuxna, i Heroldsbach, nära Nürnberg. I detta fall, liksom i många andra, var den lokala kyrkans reaktion mycket negativ. Platsen ställdes under interdikt och flera av visionärerna exkommunicerades. Men en stark, folklig Heroldsbachrörelse växte fram ändå. De som generellt sett hade de minsta möjligheterna att bli trodda av den kyrkliga ledningen var vuxna män som hävdade att de mottagit en stor mängd budskap, men vuxna kvinnor hade nästan lika liten chans.

Från mitten av 1950-talet minskade antalet rapporter om nya uppenbarelser drastiskt. De nya uppenbarelsetraditioner som växte fram under 1960-talet blev dock mycket populära i traditionalistiska cirklar. Spanska Garabandal och italienska San Damiano är två exempel. Dessa platser växte fram parallellt med, och efter, Andra vatikankonciliets. Budskapen gav ofta uttryck för en stark kritik av den kyrkliga utvecklingen. Man menade att många biskopar och präster hade lämnat den traditionella katolska tron, och att liberala krafter, frimurare och kommunister, hade tagit sig in i det kyrkliga ledarskapet och ända in i den romerska kurian. Den nya mässordningen och det minskade intresset för traditionella fromhetsformer betraktades som katastrofal. I budskapen fanns ofta en spänning

mellan uppfattningen att sluttiden kommer att följa en fastslagen ordning. Forskare talar ibland om "avertive apocalypticism" den förbestämda gudomliga planen, trots allt kunde skjutas upp om människor lyssnade till jungfruns ord och gjorde bättring. Genom bön och botgöring kunde tiden för mänsklighetens omvändelse förlängas.

I dagens katolska värld är den lilla orten Medjugorje i Hercegovina, nära gränsen till Kroatien, ett av mest populära och mest omdiskuterade fallen. Miljontals pilgrimer besöker platsen varje år. Redan 1981 rapporterade sex barn att de sett jungfrun och att hon vidarebefordrade budskap till dem och alla hävdar att de fortfarande mottar himmelska budskap. Forskningsmässigt är Medjugorje ett knepigt fall. Nyligen har en vetenskaplig kommission nått slutsatsen att en de mest inflytelserika böckerna, författad av den nederländske antropologen Mart Bax, i mycket stor utsträckning bygger på fabricerade data. Budskapen från Medjugorje är snarlika de flesta andra 1900-tals fall. Bön, omvändelse och en återgång till traditionella fromhetsformer är nödvändig.

De lokala biskoparnas värdering av Medjugorje har varit tydlig: det rör sig om hallucinationer och masspsykos. Men Rom tillsatte 2010 en kommission som skulle undersöka fallet på nytt. Inget avgörande har kommit, även om det finns indikationer på en viss öppenhet. Medjugorje har blivit en internationell angelägenhet och mottagarna av budskapen reser ständigt världen runt. Dessutom har uppenbarelserna där gett upphov till en mängd liknande uppenbarelsehistorier, inte minst i Förenta Staterna, som under de senaste decennierna tagit över Västeuropas förstaplats i den internationella uppenbarelseligan. I alla de fall som jag har nämnt i denna recension spelar numera internet en betydande roll för att sprida meddelanden och understödja specifika kulturer. Jungfrun är onekligen närvarande på nätet.

Chris Maunder visar att de flesta uppenbarelses-traditioner som växt fram under 1900-talet är apokalyptiskt inriktade och att de har mötts av skepsis eller direkt motstånd från den kyrkliga hierarkin. Formellt och karismatisk auktoritet ställs inte sällan mot varandra. Trots det officiella motståndet finns stora och mycket livaktiga rörelser inom Katolska kyrkan som menar att Maria, i det som betraktas som den

yttersta tiden, gång på gång inträder i historien för att varna och hjälpa, men att den kyrkliga ledningen inte förstår allvaret.

Our Lady of the Nations är en god introduktion till ett betydelsefullt modernt religiöst fenomen. Jag skulle säga att det är den bästa översikt vi har tillgång till, åtminstone på engelska. Boken bygger genomgående på såväl källtexter som de senaste decenniernas omfattande forskning och fungerar utmärkt för läsare som vill stifta bekantskap med ämnet. För specialisten, som är inläst på den senaste forskningen, bidrar den kanske inte med så mycket nytt, även om författarens helhetsgrepp är nyttig läsning även för dem.

MAGNUS LUNDBERG

William B. Taylor

THEATER OF A THOUSAND WONDERS.

A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain

(Cambridge Latin American Studies, 103)

New York: Cambridge University Press, 2016, xxvi, 654 sid.

Det kan sägas direkt. *Theater of a Thousand Wonders* är en verklig tour de force. William B. Taylor, nyligen pensionerad historieprofessor vid Berkeley, har under de senaste decennierna publicerat flera centrala arbeten om mexikansk kolonialreligion. 1996 kom hans *Magistrates of the Sacred* om landsbygdsförsamlingar i centrala Mexiko från mitten av 1700-talet fram till frigörelsen från Spanien omkring 1820. Genom omfattande arkivforskning kunde han skildra prästers bakgrund, utbildning och karriärvägar, men också i detalj analysera deras pastoralarbete och förhållandet till församlingsbor.

Redan i *Magistrates of the Sacred* fanns inslag av det som har blivit Taylors senare forskningsinriktning: heliga bilder, pilgrimsmål och pilgrimsfärder. Han har skrivit artiklar på området, men också gett ut två essäsamlingar: *Shrines and Miraculous Images* och *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico*. Den rejäla volymen

Theater of a Thousand Wonders, som nu föreligger, sammanfattar hans forskning om lokal religion i 1600- och 1700-talets Nya Spanien, vilket inkluderade såväl Mexiko som dagens Guatemala.

Undertiteln uttrycker vad boken behandlar: "Miraculous images and Shrines." Taylor undersöker bilder–målningar eller skulpturer–som ansågs vara undergörande. Men det mirakulösa kunde också bestå i att de dykt upp på ett svårförklarligt sätt eller "levde". Engelskans "shrine", och spanskans "santuario", kan vara en helgedom: allt från ett mindre altare, via ett kapell till en större kyrkobyggnad. I vidare mening kunde begreppet relatera till den fysiska plats där bilden fanns, och där det gudomliga ansågs vara närvarande i särskilt hög grad. Bilderna fungerade som kanaler för nåd, men också själva området betraktades som kraftladdat.

Även om Taylor inkluderar ett appendix om andra helgon, är studien i övrigt helt inriktad på Kristus- och Mariabilder. Han har genom sina studier funnit evidens på vördnad av specifika mirakulösa bilder på 500 platser. Källmaterialet är brett: fromhetslitteratur och bilder, men också undersökningar av mirakler, domstolsprotokoll och korrespondens. Det är en utmaning att studera vardaglig religion i svunna tider. En lokal kult kunde existera i århundraden utan att avsätta mycket skriftligt material. För de mest etablerade vallfärdsorterna finns däremot ofta omfattande källmaterial, och liksom i andra sammanhang skapade konflikter källor. Om grupper stred om jurisdiktion kan också en relativt oetablerad kult utforskas i detalj. Att undersöka religion av detta slag kräver alltså stor överblick, vilket Taylor har.

William B. Taylors bok är ett tecken på ett ökande intresse för vardagliga och materiella aspekter av kristendom. Begrepp som "vardagsreligion", "levd religion" och "lokal religion" har blivit vanligare och kopplingar mellan föremål, aktörer och platser är viktiga forskningsområden. Det finns mycket kunskap om pilgrimsverksamhet, åtminstone i vissa delar av världen. Det existerar även en mängd tidigare studier om Mexiko, men de flesta behandlar bara enskilda fall. Taylor är den första som tar ett brett grepp.

Theater of a Thousand Wonders består av två ungefär lika omfattande huvuddelar som på olika, alltmer konkreta, sätt närmar sig ämnet. Den första delen har ett brett anslag, och frågor om förändringar och kontinuitet mellan 1500- och 1700-tal står i centrum. Taylor går systematiskt igenom olika typer av Kristus- och Mariabilder och kopplar bilderna till geografi och mer allmän historisk utveckling. Han behandlar i och för sig äldre tider kortfattat, men visar samtidigt att det finns mycket få exempel på kvardröjande helgedomar före det skede som författaren kallar ett långt 1600-tal: 1580 till 1720.

Från och med 1600-talets mitt började enskilda präster sammanställa skildringar av enskilda bilders bakgrund, och efter 1720 ökar antalet publikationer av detta slag exponentiellt. Enligt skrifterna hade bilderna ofta plötsligt dykt upp på platsen. Inte sällan berättade författaren att en viss bild vägrade flytta sig och att en helgedom uppförts på platsen. Andra historier handlar om bilder som hade blivit levande: ögon eller armar rörde sig eller de grät eller blödde. Biskopsvisitationsprotokoll är viktiga källor för att få överblick över förekomsten av heliga bilder. Ett värdefullt material från slutet av 1600-talet är de mycket omfattande rapporter om ärkebiskop Aguiar y Seijas visitation av samtliga församlingar i ärkestiftet Mexiko. Tillsammans med mexikanska kollegor håller jag på att ge ut det flera tusen sidor långa dokumentet, som vi pusslat ihop från tre olika arkiv. Liknande källor finns från andra stift.

Mariabilderna var antingen målningar eller små skulpturer. I de flesta fall avbildas jungfrun som den obefläckade avlelsen, stående på en månstjärna. Kristusbilderna var oftast krucifix, men också andra motiv kopplade till passionshistorien förekom. De var inte sällan svarta, medan madonnorna alltid var ljushyade. Mariabilderna fanns oftast i, eller strax utanför, städer, medan de flesta betydelsefulla Kristusbilder återfanns på landsbygden. De flesta av de senare har fram till nutiden bara haft en lokal betydelse, men ett par Kristusbilder, framförallt Esquipulas i Guatemala och Chalma i Mexiko, drog långväga pilgrimer redan under kolonialtiden. Den som reser i området kan se kors (alltså inte krucifix) på bergstoppar, vid vägar och i närheten av kyrkobyggnader. Korsen kan vara av sten

eller trä och ibland är de mycket gamla. Stenkors från 1500-talet står fortfarande kvar utanför många landsortskyrkor. Dessa var och är viktiga lokala pilgrimsmål.

Pilgrimsfärderna i Nya Spanien skilde sig från medeltidens långa resor till Santiago de Compostela, Rom eller Jerusalem. De rörde sig på lokal eller regional nivå. Spanska språket gör en distinktion mellan dessa två typer. De långa kallas för *perigrinajes* och de korta för *romerías*. De mexikanska kolonialfärderna var med få undantag *romerías*. Det var också vanligt med ”omvända pilgrimsfärder”: att allmoseinsamlare reste runt med en kopia av en undergörande bild och sålde enkla tryck av den. I själva verket var distinktionen mellan ”original” och ”kopia” inte så väsentlig för ”vanligt folk”.

Det är betydelsefullt att Taylor med stöd i ett mycket stort material kan slå fast att långväga pilgrimsfärder var ovanliga under kolonialtiden. Det utmanar till exempel uppfattningar om Vår Fru av Guadalupe, som idag är en av den katolska världens mest kända Mariabilder. Minst tio miljoner pilgrimer söker sig varje år till basilikan i Mexico Citys utkanter där bilden finns. Problemet med den överväldigande majoriteten av de tusentals studier som har ägnats Guadalupe är att författarna läser historien baklänges. De hävdar att bilden fanns på plats redan 1531, att traditionen om att jungfrun uppenbarade sig för en indiansk man, Juan Diego, och att hon avbildade sig på hans mantel var känd redan under 1500-talet. De hävdar också att kulten skulle ha varit speciellt viktig för indianer, och att pilgrimer tidigt färdades långa vägar för att besöka platsen. Det är också vanligt att koppla ihop Guadalupe med förspanska modergudinnor, men sådana tolkningsförsök håller sällan för kritisk granskning. Att kyrkomän medvetet skulle ha sökt sådana paralleller är otroligt. Eventuella likheter betraktades som tecken på djävulens list, inte möjliga kontaktpunkter.

Problemet är att berättelsen om Guadalupeuppenbarelsen inte var känd före mitten av 1600-talet. Även om det är säkerställt att det fanns en bild (eller skulptur) där från mitten av 1500-talet, var det en spansk variant, vilket jag visar i min doktorsavhandling. Bilden betraktades som undergörande, men att den skulle ha ett mirakulöst ursprung finns det inget källstöd för. Tvärt emot den allmänna bilden

finns inget som tyder på långväga pilgrimsfärder förrän under 1800-talet och under hela kolonialtiden var Guadalupe en kult bland många andra, även om den var ovanligt starkt understödd av den politiska och kyrkliga eliten. Det finns heller inget som tyder på att Guadalupe skulle ha varit särskilt populär bland indianer. Den historia som många skriver idag bygger på ett önsketänkande. Att Johannes Paulus II 2002 helgonförklarade Juan Diego, en person vars historiska existens inte kan bevisas, har inte bidragit till klarheten. Att den moderna romersk-katolska kyrkan kanoniserar en troligen icke-existerande person är antagligen unikt.

I den andra huvuddelen av *Theater of a Thousand Miracles* flyttar sig William B. Taylor närmare bilderna och undersöker vad som hände på platserna. Människor besökte framförallt helgedomarna för att söka bot från sjukdomar, men det svårt att få en överblick av dessa under. Till skillnad från vissa europeiska vallfärdsorter finns det i princip inga omfattande lokala mirakelförteckningar. Det som finns att tillgå är framförallt korta, mycket standardiserade, berättelser som funnit sin väg in i uppbyggliga skrifter. Under 1700-talet började också en form av visuella mirakelberättelser växa fram: ex-votomålningar. De är avbildningar av en konkret situation, till exempel en olycka eller sjukdom, där konstnären skildrade hur Kristus eller jungfrun hade ingripit efter att personen bitt. Ibland fanns en kort text som förklarade sammanhanget. Det vanligaste tecknet på ett helandemirakel var dock att den som tillfrisknat vid vallfärden lämnade kvar ”milagritos”, små avbildningar av vax eller silver som föreställde kroppsdelar.

Generellt hade relikier inte så stor betydelse i Nya Spanien. Vördandet av undergörande bilder var betydligt centralare. I officiell katolsk lära gjordes en distinktion mellan bilden som tecken på det gudomliga och Gud eller jungfrun i sig, och kyrkan skilde på bild och relik. Denna distinktion var icke-existerande för många pilgrimer. Det var vanligt att tala om bilder som ”reliquias” eller ”santos”. De senare ordet betyder helgon men mer utvidgat som något heligt, och framförallt bilder. ”Det heliga”, som pilgrimen kunde ta med sig från platsen inkluderade också aska från ljus, olja från lampor, jord samt föremål och bilder som vidrört bilden, vilka placerades på små altare som fanns i de flesta hem.

I Nya Spanien, liksom på andra ställen i den katolska världen, försökte den kyrkliga ledningen stävja religiösa praktiker som man betraktade som vidskepliga eller smaklösa. Ledordet var ”decencia”: att platsen och kulten skulle karaktäriseras av god, from smak och ordning. Återkommande klagomål framfördes mot att pilgrimsfärder och processioner ofta ackompanjerades av dryckenskap, dans och fyrverkerier, men också det som kyrkomännen betraktade som överdriven botgöring. Dessa försök till stävjande var sällan effektiva.

William B. Taylor har dammsugit mängder av arkiv och bibliotek, och han har en överblick över forskningen som är beundransvärd. Samtidigt har han förmågan att välja bland det gigantiska materialet. Skildringen tyngs inte av onödig detaljrikedom. Mer analytiska resonemang varvas med konkreta exempel. Att det mesta av den kritiska granskningen av tidigare forskning placerats i slutnoterna kan naturligtvis diskuteras, men det bidrar till att huvudtexten får bättre flyt.

Även om boken antagligen främst kommer att läsas av specialister borde den också attrahera forskare med intresse för materiell religion och lokal katolicism på andra håll. Den förutsätter inte detaljkunskaper i mexikansk historia.

Som läsare är jag också imponerad av själva utgåvan. Författaren och förlagsredaktörerna har gjort ett mycket bra jobb. Korrekturläsningen är klanderfri, bildmaterialet väl återgivet och hela boken håller hög materiell kvalitet. Serien Cambridge Latin American Studies, i vilken Taylors bok ingår, imponerar igen. Formen är kort sagt värdig innehållet.

MAGNUS LUNDBERG

Jeffrey D. Burson & Jonathan Wright

THE JESUIT SUPPRESSION IN GLOBAL CONTEXT.

Causes, Events, and Consequents

New York: Cambridge University Press, 2015, xi, 297 sid.

År 1773 upplöste påven Clemens XIV jesuitorden, efter att den under de senaste decennierna bannlysts i flera katolska länder: Portugal, Spanien och Frankrike. Jesu sällskap var en av romersk-katolska kyrkans största ordnar och den mest inflytelserika inom såväl högre utbildning som mission. Frågan om ordens nedgång och fall har intresserat många. Redan för drygt femtio år sedan gav den svenske historikern Magnus Mörner ut en antologi om jesuiternas utdrivande från det spanska Amerika. Sedan dess har, inte oväntat, mycket hänt på forskningsfronten.

I nyutkommen antologi, redigerad av Jeffrey D. Burson och Jonathan Wright, angriper ett dussin författare ämnet från olika håll. De flesta av dem är historiker och religionsvetare från Förenta staterna och Storbritannien. När Magnus Mörner gav ut sin bok var det få icke-jesuitter som skrev om ordens historia. I antologin från 2015 är det endast två av författarna som själva är ordensmedlemmar. Det är inte så att jesuitter har slutat skriva om sin historia, utan att så många andra också gör det, och under de senaste decennierna har många forskare ägnats sig åt att studera den successiva utplåningen av orden under andra halvan av 1700-talet. *The Jesuit Suppression in Global Context* kan betraktas som en redogörelse för *status quaestionis*, även om boken också i stor utsträckning bygger på författarnas egna forskningsrön.

Boken har tre huvuddelar, som behandlar orsaker, händelser respektive konsekvenser. Den har också, som titeln skvallrar om, ett brett geografiskt anslag och innehåller kapitel om olika delar av Europa, men också missionsfälten i Asien och Amerika. Påvens upphävande av orden 1773 var ett sista steg i en process som hade börjat 1759, då jesuiterna drevs ut från Portugal och dess amerikanska, asiatiska och afrikanska imperium. I Frankrike nådde kampen mot Jesu Sällskap sin kulmen i mitten av 1760-talet, och 1767 drevs jesuiterna ut från Spanien och dess

väldiga imperium, som omfattade såväl det spanska Amerika som Filippinerna. Bara i det spanska väldet fanns drygt 5000 jesuiter.

Vilka var då orsakerna till att tre centrala katolska makter tvingade jesuiterna i exil? De exakta historiska processerna skiljer sig naturligtvis åt, men det fanns flera gemensamma drag. Konspirationsteorier och långvarig anti-jesuitisk propaganda var viktiga faktorer. Senare tiders protestantiska jesuitbilder, som Topelius pater Hieronymus, var en västanfläkt i jämförelse med den inom-katolska antijesuitismen som växte fram under 1600- och 1700-talet. I Portugal var markisen av Pombal, landets de facto-härskare, mycket pådrivande i kampen. Han gav på 1750-talet ut en samling texter som innehöll de vanligaste anklagelserna: att jesuiterna hotade statens ekonomiska utveckling genom att ha tillskansat sig väldiga tillgångar, att de följde i påvens ledband till varje pris, att de menade att det under vissa omständigheter vara försvarbart att döda en monark (regicid), att de lät ändamålen helga medlen (probabilism och ackomodation) och att de i största allmänhet var hemlighetsfulla ränksmidare. Andra portugisiska författare menade till och med att jesuiter var ansvariga för den katastrofala jordbävningen och tsunamin som drabbade Lissabon 1755

I Frankrike var det framförallt parlamentet som agerade mot orden. Jesuiterna bröt mot fransk lag, eftersom de vägrade acceptera att kyrkan var underordnad statsmakten. I Spanien fanns en lång tradition av antijesuitism och jesuiterna anklagades för att ha orkestrerat en serie händelser som betraktades som ett försök till statskupp, det så kallade Esquilacheupproret 1766 och den upplyst despotiske monarken Carlos III agerade därefter snabbt.

I Spanien var utdrivandet av jesuiterna en överraskningsmanöver. Kronan lyckades samordna angreppet, så att alla jesuiternas hus och institutioner övertogs i gryningen den 2 april 1767. Samtliga medlemmar fördes bort och egendomarna beslagtogs. På den amerikanska kontinenten tog det på grund av de långa avstånden mycket längre tid att genomföra aktionen. Även om de flesta ordensmedlemmarna hade sänts i exil under 1767 och 1768 fanns det jesuiter kvar fram till 1770, bland annat i Filippinerna. I Portugals imperium var situationen något annorlunda. I

asiatiska enklaver som Goa och Macao kunde myndigheterna agera snabbt och kraftfullt. Men i Inlandskina, som teoretiskt låg inom det portugisiska patronatet, var det annorlunda. Där kunde statsmakten inte nå dem och de flesta ordensmedlemmar stannade kvar i Mittens rike. I Frankrike, där det fanns mellan 3000 och 4000 jesuiter, gavs de ett ultimatum. Om de skrev på ett dokument där de intygade att staten var överordnad påven kunde de stanna. Annars måste de lämna landet.

Hur skulle jesuiterna då ersättas i den högre utbildningen och missionen? I Amerika och Asien togs missionsstationer på sikt över av andra präster, ofta dominikaner, franciskaner eller missionärer utsända av den romerska propagandakongregationen. Medan jesuiterna ofta hade varit på plats under lång tid, saknade de nya missionärerna inte sällan de språkkunskaper som behövdes. Det uppstod onekligen en kris i missionsfrågan. Jesuiterna hade i många områden haft ett de facto-monopol på kollegier och universitet och de var svåra att ersätta på kort tid. Statsmakterna konfiskerade dessutom ordens egendomar och använde dem för att förbättra statens ekonomi, men att sälja så många egendomar var ett komplicerat maskineri, som i vissa områden tog decennier.

Vart tog alla utdrivna jesuiter vägen? De fick inte vara kvar i sina gamla länder och internerades i väntan på formell utvisning. Speciellt för dem som var tvingade resa till Europa från andra sidan jorden innebar exilen dessutom inte sällan döden. De dog under resans gång eller strax därefter. I slutet av 1760-talet fick de spanska jesuiterna tillåtelse att bo i Påvestaten. De lokala kyrkliga auktoriteterna där var måttligt entusiastiska. Plötsligt dök det upp tusentals präster med oklar status. Dessutom var de en potentiell källa till stora kostnader för Påvestaten, även om deras hemländer försett dem med en liten pension. De hölls under uppsikt och levde i princip i husarrest. För de spanska jesuiterna innebar upplösningen av orden 1773 en större frihet; de kunde resa till andra delar av Italien och utomlands.

Efter upplösningen fortsatte enskilda jesuiter att verka som dåligt betalda församlingspräster, men en relativt stor grupp kom på olika sätt att ägna sig åt akademiskt arbete. En del av dem fortsatte i en mer traditionell skolastisk inriktning,

medan andra fann en medelväg i förhållande till den framväxande, mer empiriskt inriktade upplysningsvetenskapen. Med tiden kunde de som individer finna vägen till skolor och universitet och verka som professorer och till och med universitetsrektorer. Många var sysselsatta med ämnen som matematik, fysik, astronomi och kartografi, men också med historia, antropologi och språkvetenskap. Även om många enskilda fall är kända, finns det fortfarande ett behov av forskning för att kunna förstå ex-jesuiternas ”karriärvägar.”

Det fanns ett undantag från den allmänna utvecklingen. I Ryssland, inkluderat delar av dagens Polen och Litauen, kunde (före detta) jesuiter leva i kommuniteter även efter påvens upplösning av orden. Där var de framförallt inblandade i undervisning och forskning, inte minst som astronomer. Och från den ryska provinsen sändes grupper av jesuiter ut som missionärer till Förenta staterna i början av 1800-talet. Jesu Sällskap återetablerades 1814, men det var förståeligt nog få ordensmedlemmar som hade överlevt de fyra decennierna mellan upplösandet 1773 och återupprättandet 1814.

The Jesuit Suppression in Global Context håller vad den lovar. Det är en geografiskt bred studie och behandlar såväl stora delar av Europa som Amerika och Asien. Det mest utforskade fallet är det spanska imperiet, men också Portugal och Frankrike har varit föremål för omfattande forskning. Det märks också i bidragen till antologin. Redaktörerna har gjort ett utmärkt arbete. Bidragen kan läsas var för sig, men bildar samtidigt en tydlig helhet. Boken kommer utan tvekan att bli en självklar källa till förståelsen av en av den tidigmoderna erans mest dramatiska religiösa förändringar och fungera som en utgångspunkt för nya studier av detta enorma ämne.

MAGNUS LUNDBERG

Paul Peucker

A TIME OF SIFTING. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century. (Pietist, Moravian, and Anabaptist Studies)

University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2015, 248 sid.

Paul Peucker är arkivarie och chef för Moravian Archives i Bethlehem, Pennsylvania. Under de senaste decennierna har han skrivit åtskilligt om Brödräfsamlingens historia, inte minst om frågor relaterade till kön, sexualitet, konst – och arkiv. Alla dessa teman är också tydligt närvarande i hans senaste bok, som behandlar en känd, men samtidigt oklar, epok i herrnhutisk historia: den så kallade sållningstiden (*Sichtungszeit*). Kyrkohistoriska översiktsverk beskriver den ofta som en period då Brödräfsamlingen gick över styr, och då dess sår- och blodmystik blev än mer bloddrypande och köttig. Det är legio att citera mustiga texter om de troende som maskar som ligger i Kristi sår eller fåglar som bygger sina bon där. En annan aspekt som brukar tas upp är att fromheten blev mycket lekfull och att anhängarna började agera och tala som barn – eller galningar.

Samtidigt är sållningstiden, som nådde sin kulmen 1748–1749, litet känd. Exakt vad som hände har varit höljt i dunkel. Detta har en tydlig orsak. Under 1700-talets andra hälft genomförde kyrkoledningen en systematisk gallring av arkiven och material som ansågs vara komprometterande förstördes. I den interna historieskrivningen behandlas sållningstiden ofta på ett vagt sätt, delvis just på grund av källbristen, delvis som ett försök till *Ehrenrettung* av Nikolaus von Zinzendorf och andra ledare.

I *A Time of Sifting* gör Paul Peucker ett ambitiöst försök att pussla ihop historien genom noggrann läsning av källor som faktiskt finns. Bland annat använder han sig av en nyligen återupptäckt sångbok från 1749. Genom nyfunna dokument kan han också omvärdera källor som tidigare ansetts tydligt anti-herrnhutiska, och därigenom tillskrivits ett begränsat värde. Han undersöker också utvecklingen före och efter de dramatiska åren. Där är källäget betydligt bättre.

I februari 1749 mottog Nikolaus von Zinzendorf, som då befann sig i London, oroande rapporter från kommuniteten Herrnhag, men också från andra platser i Tyskland. Han skrev två kritiska brev där han kommenterade nyheterna: en rundskrivelse och ett personligt hållet brev till sin son och vikarie Christian Rhenatus. Peucker frågar sig vad det egentligen var Zinzendorf reagerade mot och i vilken mån sällningstidens teologi och praktik egentligen skilde sig från tiden före. Han undersöker också hur sällningstiden uttolkades under de kommande decennierna och hur den bidrog till förändringar i Brödraförsamlingen efter Zinzendorfs död 1760.

Peucker menar att sällningstiden egentligen inte utgjorde någon välavgränsad tidsperiod. Snarare var det en krissituation som blev tydlig för Zinzendorf i början av 1749. Ett av hans forskningsresultat är att sällningstiden på många sätt inte var något radikalt nytt, utan snarare innebar en kreativ – eller kaotisk om man så vill – vidareutveckling av existerande teologi och praktik. Det som Zinzendorf vände sig emot i sina brev var uppkomsten av en radikal syndfrihetslära (antinomism) och de sexuella utsvävningar som tycktes ha följt i dess spår. Men studiet av breven visar framförallt att Zinzendorf tolkade krisen som en attack mot hans auktoritet och att han inte hade något personligt ansvar för den uppkomna situationen.

Brödraförsamlingen hade sedan grundandet 1722 karaktäriserats av en positiv historiesyn. Mänskligheten var återlöst, församlingen växte och missionen blev alltmer global. Zinzendorf menade också att den gudomliga uppenbarelsen blev allt tydligare med åren. Guldåldern låg, kort sagt, i en nära framtid. Under 1740-talet blev Brödraförsamlingens teologi alltmer särpräglad. 1741 utsågs Kristus till den egentliga kyrkoledaren och lottdragning blev ett viktigt sätt att lösa spörsmål. Från och med andra halvan av decenniet betonade förkunnelsen personliga upplevelser betydligt mer än bibeltexter. I de tyska kommuniteterna, till exempel Herrnhut och Herrnhag, hade Bibeln kring 1747–1748 helt hamnat i bakgrunden. Det var de sår- och blodfyllda hymnerna som utgjorde det huvudsakliga predikomaterialet. Peucker påpekar samtidigt att herrnhutisk predikan är ett otillräckligt utforskat fält, trots att det potentiella källmaterialet är omfattande.

I författarens skildring av åren 1748–1749 står två personer i centrum. Den ena är Christian Renatus, Zinzendorfs tjugoårige son och vikarie, som nyligen hade blivit vigd till presbyter. Den andra är Joachim Rubusch, ledare för de ogifta männen i Herrnhaag och några andra kommuniteter i närheten. Under deras ledarskap blev barnsligheten och anti-intellektualismen ett allt viktigare inslag i fromheten. Peucker menar att denna utveckling framförallt var riktad mot vad de kallade »pietister som hängde med huvudet» (*Pietisten und Kopfhänger*), inte mot rationalistisk upplysningsteologi. Istället för botkamp och asketism skulle herrnhutarna ägna sig åt lekar, sällskapsspel och upptåg. Man kittlade varandra och brottades. Practical jokes hade också en viktig roll. En medlem av kommuniteten i Herrnhaag lärde till exempel sin hund att röka pipa och klädde honom i prästdräkt. Allt, även gudstjänster, beskrevs som *vergnügt* och *lustig*. Det är viktigt att understryka att Zinzendorfs brev inte innehöll någon kritik mot lekfullheten. Upptågen framstår istället som en vidareutveckling av hans egna teologiska ideal.

Den herrnhutiska fromheten, som även tidigare betonat den såriga och blödande Kristus, kom mot slutet av 1740-talet nästan uteslutande att koncentreras på sidesåret (*Seitenhölchen*): det hål som enligt evangelieberättelserna hade uppstått när soldaten genomborrade den korsfäste frälsaren med sin lans, varvid blod och vatten rann ut. Kristus som tidigare framförallt kallats Lammet och Frälsaren benämndes nu allt oftare just Sidosåret. Såret inkapslade hela Kristus. Mot slutet av 1740-talet framställde herrnhutarna många bilder av såret, från vilket blod forsade ut och bildade floder och sjöar. Ofta avbildade de också en säng eller ett bord inuti såret, där de troende kunde ta plats. Det finns också bevarade bilder av huvudlösa människor, vars ansikten hade ersatts med ett sidesår.

Sidosåret hade också en scenisk närvaro i kommuniteterna. Från Herrnhaag finns en beskrivning av ett synnerligen blodigt skådespel som genomfördes 1748. Kommuniteten hade tillverkat en stor Kristusbild som fyllts med djurblod och när en medlem, utklädd till soldat, stack en lans in i sidan strömmade blodet ut över golvet och de närvarande. Därefter ersattes Kristusbildens av en stor skulptur av Sidosåret, vari ett bord placerades. På bordet låg en Kristusbild som hade trancherats, och i en ceremoni vandrade deltagarna in i såret. Den intensiva

vördnaden för sidosåret kom också till uttryck i hymner där ordet *Seitenhölchen* upprepades gång efter gång.

Bokens sjätte kapitel har titeln »Actual Sifting», den egentliga sällningen, och utgör ett försök att förstå vad som hände i de tyska kommuniteterna mellan slutet av 1748 och början av 1749. Den 6 december 1748 är ett centralt datum. Då genomförde Christian Rénatus en ceremoni i Herrnhag. I egenskap av Sidohålet/Kristus, eller åtminstone i dess namn, förklarade han att de ogifta bröderna hädanefter skulle kallas systrar och att de var syndfria. Genom sin enhet med Sidosåret skulle de lägga bort sin manlighet och sina manliga beteenden och bli jungfrur. De hade fortfarande manliga kroppar, men deras själar var kvinnliga, och deras sexuella samvaro skulle i fortsättningen inte vara kopplad till lust och synd. Oavsett vem den utövades tillsammans med var sexualiteten ren och ett tecken på enheten mellan Gud och de trogna. Syndfriheten innebar alltså inte bara att de fullkomliga medlemmarna renats från synd genom Kristi offerdöd, utan att de i strikt mening inte kunde synda längre. Det var sidohålet som hade förklarat dem systrar och gett dem ett *carte blanche* att leva på ett annat sätt. Även om Zinzendorf i sitt brev motsatte sig dessa uppfattningar var de en vidareutveckling av ett embryo som hade funnits hos honom själv.

Sidosåret/Kristus benämndes mot slutet av 1740-talet allt oftare *Schätzel* (älskling/skatt) eller med en dubbel diminutivform: *Schätzelein*. Samma ord användes för de troende som hade nått fullkomlig enhet med honom. Sidosåret hade tydliga erotiska konnotationer och avbildades med tydliga likheter med en vagina. Även om Zinzendorf i sitt brev kritiserade liknelsen mellan Kristus och en vagina hade han själv tidigare använt den i sin förkunnelse. Det är ingen överdrift att beskriva den herrnhutiska kristologin kring 1748 som queer. Kristus beskrevs ofta som kvinnlig eller åtminstone androgyn, men genom ceremonin blev de troende feminiserade – och underordnade – och Kristus var den som skulle penetrera dem. De män och kvinnor som hade nått enhet med Kristus representerade Sidosåret. I många herrnhutiska sånger från tiden underströks att varje del av Sidosåret/Kristus skulle kyssas, och eftersom de troende var ett med Kristus kunde de också omfamna

och kyssa Kristus genom sin nästa. Det finns vittnesmål om att män kysste män, kvinnor kvinnor, och män kvinnor.

Exakt vad som hände månaderna efter syndfrihetsförklaringsceremonin i början av december 1748 är svårt att fastställa. Från det spröda källmaterialet, inkluderat Zinzendorfs brev, är det tydligt att sexuella relationer utanför äktenskapet blev allmänt accepterade. De var inte bara tillåtna, utan en väsentlig del i det kärleksfulla utbytet med Kristus i den nya tidsåldern. Från det bevarade materialet är det dock oklart om detta också inkluderade samkönade relationer. Frågan är dessutom hur spridd denna utveckling var. Källmaterialet från Herrnhaag är mest omfattande, men det finns indikationer om liknande utveckling på andra platser, såväl i som utanför Tyskland. Men bristen på källor omöjliggör en jämförande studie.

Det står ganska klart att Christian Renatus och Johannes Rubusch hade ett stort ansvar för vad som hade skett och Zinzendorf kallade dem till England i början av 1749. Christian Renatus avsattes som faderns vikarie, men var även i fortsättningen hans närmaste medarbetare. Straffet blev alltså inte hårt. Far och son återvände till Herrnhut 1750, men Christian Renatus dog redan två år senare, 24 år gammal. Rubusch miste i och för sig sin position som ledare för de ogifta männen, men fick snart nya ledarpositioner i Herrnhut. Åtminstone från år 1750 började Zinzendorf beskriva krisen som en sållningstid eller sållningstimma (*Sichtungsstunde*) och menade att Satan hade prövat kyrkan för att Gud skulle kunna rena den. I ett brev från tiden beskrev Zinzendorf Johannes Rubusch som personligen oskyldig, men likväl ett Satans instrument. Han tonade samtidigt ned Christian Renatus roll. Det kan alltså slås fast att händelserna inte fick speciellt allvarliga eller långvariga konsekvenser för de huvudansvariga.

Det var egentligen först efter Zinzendorfs död 1760, som sållningstiden successivt utplånades ur den herrnhutiska historien. Zinzendorf fick ingen enskild efterträdare utan ersattes med ett kollegialt ledarskap och den första synoden 1764 innebar början på en läromässig förändring. Brödraförsamlingen utvecklades successivt från sin radikalism till något betydligt mer allmänlutherskt. Som en del av reformen etablerades ett centralarkiv i Herrnhut 1764 och centraliseringen innebar en

möjlighet att ta kontroll över historieskrivningen. De nya ledarna gav ut redigerade utgåvor av Zinzendorfs texter, där vissa delar uteslöts, och man sammanställde också en officiell biografi, varefter källmaterial förstördes. En grupp på fem personer gick dessutom igenom hela arkivet och rensade bort sådant som man menade kunde skada kyrkans rykte. Speciellt rörde detta handlingar från 1740-talets slut.

A Time of Sifting är ett värdefullt bidrag till Brödraförsamlingens historia. Det är en koncis, välskriven, välunderbyggd och klart argumenterad studie, som bygger på tydlig och explicit källvärdering. Det märks att författaren är arkivarie. Han är väl insatt i modern arkivteori och har en ovanligt tydlig diskussion om hur arkiv växer fram och förändras. Arkivbildning är sällan en organisk process, utan beror ofta på mycket medvetna val, och arkivet är därför inte en oproblematisk avbildning av en organisations verksamhet. I fallet med den moraviska kyrkan blir detta mycket tydligt. Boken innehåller nydanande forskning och kan läsas såväl av specialisten som den mer allmänt intresserade.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2018

Moshe Sluhovsky

BECOMING A NEW SELF: Practices of Belief in Early Modern Catholicism.

Chicago & London: The University of Chicago Press 2017, 215 sid.

Historikern Moshe Sluhovsky har skrivit en kondenserad skildring av andliga övningar, samvetsrannsakan och det kristna formandet av ett mer gudalikt själv i det tidigmoderna katolska Västeuropa. Han bygger sin skildring på franskt, spanskt och italienskt källmaterial, framförallt från andra halvan av 1500-talet och första halvan av 1600-talet.

Sluhovsky är professor och Paulette and Claude Kelman Chair in the Study of French Jewry vid Hebrew University i Jerusalem. Professurens inriktning till trots har han även tidigare gett ut flera viktiga arbeten om tidigmodern katolsk mystik, bland annat den utmärkta monografin *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (2007).

Sluhovskys nya bok, *Becoming a New Self*, gränsar till hans tidigare studier, men nu inriktar han sig inte på lika omstörtande, ofta högst kroppsliga mystiska fenomen som i sin förra monografi. Istället är det relativt vardagliga och spridda katolska praktiker som står i centrum: det systematiserade omformandet av ett subjekt—en person, en själ, ett själv—till något/någon som blir det som Gud har avsett och som samtidigt är det sanna jaget. Det var praktiker som under perioden ”demokratiserades”; de blev inte bara tillgängliga för religiösa specialister som präster och ordensfolk.

Senare tiders forskning om kristen mystik och spiritualitet i stort har i allt större grad inriktats på praxis, på så kallade praktiker. Sluhovsky ser detta som ett potentiellt problem; praxis måste studeras tillsammans med trosföreställningar. De kan inte frikopplas om bilden ska bli rättvisande. Inom kristen teologi ses tro i regel som något som är gudomligt givet, en nåd, men samtidigt är det något som människor måste odla och träna sig i.

I de arbeten om andlig vägledning som Sluhovsky studerar blir det tydligt att författarna understryker vikten av ortodox tro. Men denna mer intellektuella kunskap är sammankopplad med det praktiska uppövandet av tekniker som syftade till att människor skulle öppna sig för den gudomliga nåden och inse sin syndfullhet och därigenom kunna nå självkännedom. En grundtanke i dessa texter är att det är nödvändigt att avhända sig den personliga handlingsfriheten för att nå den sanna friheten, som Gud avsett i skapelsen.

När samtida forskare skriver om makt, underordning och omformning av självet i enlighet med normer dyker naturligtvis Michel Foucaults tankar upp, där i

princip allt handlar om maktrelationer. Men Foucault var en bättre filosof än historiker. Sluhovsky uttrycker på ett utmärkt sätt vad som är styrkan och problemet: "[Though he was] a brilliant rhetorician, Foucault was nonetheless known to use a bulldozer where tweezers would have been more appropriate." Det är sådana pincetter Sluhovsky vill använda i sin studie av relationen mellan underkastelse och frihet i omformandet av personen i ett tidigmodernt katolskt sammanhang.

Andliga tekniker var naturligtvis inget nytt fenomen i mitten av 1500-talet, men Inkquisitionen hade förbjudit mycket av den tidigare, mer individuellt inriktade fromhetslitteraturen, så att den inte skulle komma i händerna på vanligt folk. Framförallt efter Tridentkonciliet kom undervisningen i kristen troslära, och reciterandet och utantillärandet av katekesen att spela en större roll än tidigare. Dessutom blev normen att andliga tekniker skulle utvecklas i samråd med en erfaren andlig rådgivare, inte av lekfolk på egen hand.

I detta sammanhang fanns en hierarkisk relation mellan den andliga vägledaren och lärjungen. Den andliga vägledaren var överställd i kraft av sin erfarenhet och andliga auktoritet. Samtidigt var relationen, till skillnad från biktsituationen, en gemensam, självvald relation. Det var en pedagogisk, eller snarast "psykagogisk", process. Som historiker kommer vi inte åt den muntliga vägledningen. Det vi har tillgång till är preskriptiva manualer, men också skriftliga vittnesmål från lärjungar.

Ignatius av Loyolas *Andliga övningar* (slutgiltig version 1548) var naturligtvis den mest kända och spridda handboken från tiden, men den var egentligen inte riktad till enskilda kristna utan till de jesuitiska andliga vägledarna. Den behandlade hur vägledaren skulle få lärjungen att nå ökad självkännedom och kunskap om Gud, och övningarna syftade till att uppnå en permanent effekt: själen skulle formas efter Guds vilja.

De andliga övningarna enligt Ignatius modell var inte bara tillgängliga för en liten kyrklig elit, utan för en större skara, även om det var relativt få som hade möjlighet att ägna en månad åt hela programmet. De byggde på det aktiva samarbetet mellan vägledare, lärjunge och Gud. Sluhovsky uttrycker Loyolas syn på andliga övningar på ett klargörande, om än möjligen något anakronistiskt, sätt: "[He] distrusted self-help manuals and promoted psychodynamic interactions."

En god andlig vägledare skulle enligt Ignatius modell hålla sig i bakgrunden och låta lärjungen och Gud agera eller icke-agera, men han skulle hjälpa till att "tyda andarna". De flesta som genomgick de andliga övningarna, deltog dock bara under programmets första vecka, vilken avslutades med en generalbikt.

Till skillnad mot den sakramentala öronbikten som framförallt tog upp enskilda överträdelser var generalbikten narrativ och självbiografisk, och lärjungen förväntades framställa en koherent berättelse. Sluhovsky talar om stegen i förberedelserna för och genomförandet av generalbikten: introspektion, verbalisering, berättande, underkastelse och kalibrering av själen i enlighet med Guds vilja. Det handlade om att lära sig en teknik, att öva minnet, och att försöka hitta syndamönster och böjelser. På så sätt utgjorde den också en förberedelse för en bättre sakramental bikt.

Samvetsrannsakan var en annan aspekt av det pågående omformandet av självet. Den skulle vara en ständigt pågående process som bland annat syftade till att öva upp minne och observationsförmåga; att också uppmärksamma mindre allvarliga synder och dåliga vanor. I jesuitisk tradition var rekommendationen att individen skulle rannsaka sitt samvete tre gånger om dagen: morgon, middag, kväll. Även denna examination skulle vara en förberedelse för den sakramentala bikten, men också utgöra en ständigt pågående träning i självkännedom och en kalibrering.

Moshe Sluhovsky lyckas säga mycket på få sidor. Brödtexten uppgår till knappt 150 sidor. Jag känner inte till något bättre arbete om ämnet, vare sig på engelska

eller något annat språk. Argumentation är tydlig och ofta modig, men alltid byggd på ett rikt källmaterial och en mycket god överblick av det aktuella forskningsläget. Det är helt uppenbart resultatet av stor och långvarig forskningsmöda som fått mogna fram. Sluhovsky har integrerat kunskaperna och uttrycker dem med en analytisk skärpa som varken ligger för nära källspråket eller hamnar i ett anakronistiskt dike.

Det är en bok som i och för sig kräver en del teologiska förkunskaper, men den förutsätter inte någon betydande kännedom om just tidigmodern, katolsk teologi. Även om Sluhovsky uttrycker sig på ett kondenserat sätt är hans framställning pedagogisk och som den vägledare han är tar han läsaren vid handen. Han använder sina analytiska pincetter och de stora universalförklaringarna saknas. Därigenom låter han också lärjungen få viss frihet i sina tolkningar.

MAGNUS LUNDBERG

Jane Samson

RACE AND REDEMPTION: British Missionaries Encounter Pacific Peoples, 1797–1920

(Studies in the History of Christian Mission).

Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2017, 274 sid.

I sin nya bok har Jane Samson ett brett kronologiskt och geografiskt anslag: brittisk protestantisk mission i Stilla havets övärld under drygt 120 år. Hon är inte intresserad av att göra noggranna jämförelser mellan olika missionssällskap, utan att med hjälp av ett brett missionärsmaterial studera ett antal teman som rör förhållandet till den inhemska befolkningen på öarna och deras kristnande. De protestantiska missionsaktörerna i området var bland annat det interdenominationella London Missionary Society, det anglikanska Church Missionary Society, men också till exempel metodister och presbyterianer.

Om den västerländska koloniala styckningen av Afrika, och i viss mån också Asien är relativt känd för många, är kolonialismen i Oceanien säkert mindre bekant. Uppdelningen av merparten av Afrika vid Berlinkonferensen (1884–1885) har påverkat gränserna mellan dagens afrikanska nationalstater. Som ett resultat av konferensen tillföll större eller mindre regioner England, Frankrike, Tyskland och Belgien.

Uppdelningen av Oceanien skedde ungefär ett decennium senare, men många av öarna hade varit de facto-kolonier långt tidigare. England, Frankrike och Tyskland skaffade ökolonier i Stilla havet och i samband med det spansk-amerikanska kriget 1898 blev också Förenta staterna en kolonialmakt, även om landet aldrig velat beskriva sitt geografiskt-politiska inflytande som kolonialism. Icke desto mindre kom Förenta staterna under lång tid att såväl ekonomiskt som politiskt dominera Filippinerna och ett antal andra öar i Oceanien. Liksom man talade om en ”Scramble for Africa”, en kolonial rusning efter områden på den afrikanska kontinenten, kan man med fog tala om en västerländsk ”Scramble for the Pacific.”

Jane Samson studerar alltså sitt ämne tematiskt, där kategorier som ras och kön får framträdande roller. Hon skriver bland annat om missionärernas människosyn, deras uppfattningar om manligt och kvinnligt och inte minst om värderingen av inhemska religioner och språk. Källorna är dels officiellt material publicerat i tidskrifter och böcker, dels mer privat korrespondens mellan missionärer och utsändande organ. Men hon använder också mer systematiska etnografiska studier författade av såväl missionärer som mer sekulära etnografer.

De teman hon närmar sig är ganska vanliga studieobjekt i de senaste decenniernas missionsforskning, men utforskandet av kristen missionsverksamhet på andra kontinenter har till stor del utförts av historiker och antropologer. Samson har däremot också en religionsvetenskaplig bakgrund och därigenom större kunskap om teologiska idéer och kategorier.

Människosynen–antropologin–är grundläggande för förståelsen av missionen. Å ena sidan fanns det en kristen uppfattning om mänsklighetens enhet: alla människor hade samma ursprung och det fanns åtminstone en likhet inför Gud. Å andra sidan var det mycket få missionärer som inte såg befolkningen i Oceanien som civilisatoriskt lägre stående. Samson uttrycker det som att det i den kristna missionsdiskursen både fanns en ”brothering” och en ”othering”. De människor som man skulle kristna var del i en grundläggande mänsklig gemenskap, men samtidigt annorlunda. Uppfattningarna om hur annorlunda de var och vad detta annorlundaskap innebar i praktiken skiftade däremot.

I och med att mer anglo-katolskt inriktade missionssällskap började verka i Oceanien från 1860-talet och framåt ökade också intresset för att bedriva mer systematiska etnografiska undersökningar. De anglo-katolska missionärerna hade oftast en betydligt mer omfattande utbildning än missionärer från andra sällskap. Bland anglikanerna var det också mer accepterat att missionärerna ägnade sig åt vetenskapliga studier, även om kyrkoledare menade att det ibland gick till överdrift. Deras huvuduppgift skulle trots allt vara evangelisation.

Att anglikanerna intresserade sig mer för att försöka förstå inhemsk kultur hade också att göra med en allmänt spridd ”fulfilment theology”: att det i de inhemska kulturerna åtminstone fanns vissa drag som kunde utgöra en förberedelse för evangeliet. Anglikanerna arbetade också aktivt för att utbilda ett inhemskt prästerskap, men det kom till exempel att dröja fram till 1960-talet innan de första inhemska biskoparna vigdes.

Sekulära antropologer, till exempel den polsk-brittiske pionjären Bronislaw Malinowski, som utvecklade den senare så spridda metoden om långvariga fältstudier som bas för antropologiska studier, gjorde en klar uppdelning mellan amatörer (till exempel missionärer) och vetenskapsmän (universitetsantropologer). Han och andra menade dessutom att missionärerna i regel förstörde den ”ursprungssituation” som antropologerna ville finna och

studera. Samtidigt drog sig inte universitetsantropologerna för att använda material som samlats in av missionärer, vilka i vissa fall vistats på ”fältet” under decennier, och vars studier, i sin tur, byggde på vittnesmål från inhemska informanter.

Det fanns alltså ett visst mått av ”brothering” i missionärernas diskurs. Monogenesen—att mänskligheten hade ett gemensamt ursprung—var fundamental, ofta förstådd som att alla människor hade sitt ursprung i ett faktiskt par: Adam och Eva. Mer sekulärt inriktade socialdarwinistiska forskare och företrädare för den så kallade vetenskapliga rasismen hade under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet inte sällan uppfattningar om en polygenes—att detta gemensamma ursprung saknades och att rasblandning inte bara ledde till en försämring av befolkningen, utan till att avkomman blev steril. Det fanns också en spridd akademisk uppfattning om att inte bara inhemska kulturer och språk på grund av sin låga evolutionära status skulle försvinna utan även befolkningen som sådan. De tillhörde i själva verket en ”vanishing race”, dömda till att dö ut. Missionärer stod oftast emot de mer extrema formerna av socialdarwinismen.

Även om missionärer i regel inte hade för avsikt att bli antropologer eller lingvister blev de med Samsons ord inte sällan ”accidental, even unwilling anthropologists”, inte minst genom sitt översättningsarbete. Liksom på andra håll var översättningen av bibeltexter en fundamental verksamhet för de protestantiska missionärerna i Oceanien. Oftast behövde de dessutom utveckla ett skriftspråk. Mängden språk på öarna och de avsevärda dialektala variationerna var utan tvekan en utmaning, och valet av vilken variant av ett visst språk som skulle ges officiell status genom bibelöversättningar var inte sällan ganska slumpmässigt, men har fått konsekvenser långt fram i tiden.

Liksom i alla andra missionssammanhang förde missionärerna i Oceanien diskussioner om vilka—om några—inhemska uttryck som skulle användas för att beteckna centrala kristna teologiska begrepp, som Gud, treenighet, synd och sakrament. Man behövde välja begrepp som var förståeliga i ett konkret språkligt

och kulturellt sammanhang, men som förde med sig alltför många oönskade "hedniska" konnotationer. Samtidigt hade de, som utomstående, ingen fullständig kontroll och kunskap om språkens vindlingar.

Inhemska religiösa traditioner var något som missionärer också hade att förhålla sig till. Det är inte så enkelt att det bland protestantiska missionärer i Oceanien fanns ett allmänt, självklart fördömande av allt som tolkades som religion. Inhemsk religion uppträder i källorna snarast som något som var "tremendum et fascinosum", skrämmande och spännande på samma gång. En del ville gärna hitta fantasifulla paralleller mellan oceaniska folk och semitiska bortsprungna stammar eller finna drag av en ursprunglig monoteism, bakom ett system med många krafter, andar och gudar.

"Brothering", som Samson skriver om, kunde möjligen förstås som ett begrepp som också innefattade kvinnor. Icke desto mindre var det i praktiken inget inklusivt begrepp, utan innefattade enbart män. För missionärerna var könsgränser ofta mer svåröverkomliga än rasgränser. Det fanns i regel inga tankar på en jämlikhet mellan könen, varken i politiskt eller religiöst avseende, och denna människosyn ledde bland annat till att ordination av kvinnor, vita eller inhemska, inte ens diskuterades, än mindre understöddes.

Kvinnors plats var och skulle vara klart underordnad. Samson skriver: "The female Other was too alien for anything beyond [church] membership and carefully, regulated gender-appropriate tasks in missionary efforts." Även om missionärer i Oceanien uppmärksamma inhemska traditioner som ansågs speciellt kvinnofientliga, och som ofta sågs som kondenserade symboler för vad som var fel och ont med "hedendomen", var till exempel tecken på matriarkaliska samhällssystem något som fyllde dem med skräck.

Sexualitet var ett känsligt och kittlande område. Ibland beskrev missionärer i sina skrifter "perversa" sexuella praktiker på latin, så att känsliga, utbildade ögon och öron inte skulle förstå, men ibland lade de ut texten i detalj, även i

tryckta publikationer; det blir närmast "ethno-porn." Inte minst gällde detta beskrivningar av homosexuella relationer mellan män. Polygami fördömdes uttryckligen, men polyandri, att en kvinna hade flera män, ansågs som en än mer försvårande omständighet. Speciellt allvarligt, eftersom det på djupet ansågs störa skapelseordningen, var också de inhemska män som befann sig i ett slags könslig mellanposition; de klädde sig och uppträdde som kvinnor. Sådana personer var inte ovanliga i de oceaniska ökulturena. Att en man hade sexuella relationer med en sådan person ansågs långt värre än om han hade samma slags relationer med en "vanlig man".

För den som läst en del sentida forskning om modern kristen mission är mycket av det Jane Samson skriver ganska bekant. Identiska eller åtminstone liknande resonemang fanns på andra ställen under samma tidsperiod. Hennes studie har dock ett stort värde, inte bara för att det tar upp ett jämförelsevis mindre känt geografiskt område, utan också för att hon tar upp en så lång tidsperiod och behandlar så mångfacetterade teman, vilka sammanlänkas på ett övertygande sätt.

Boken kan läsas av en bred skara: de som är intresserade av antropologi, kolonialhistoria eller kyrko- och missionshistoria. Den kräver inga omfattande förkunskaper om Oceanien eller missionshistoria och hon använder sig inte av den snåriga begreppsapparat som alltför ofta tynger postkoloniala studier. Inte minst därför blir hennes kritik, men också relativa uppskattning, av missionärernas arbete tydlig och välgörande. Det är inte länge sedan den människosyn som materialet ger uttryck för var helt dominerande i Väst och rester av detta tänkande finns onekligen kvar, samtidigt som muséer och andra institutioner idag allt oftare drabbas av skrämselhicka och censurer när västerländsk kolonialism ska skildras. Det västerländska koloniala arvet är mörkt, men en räddhågsen, förenklad, politiskt styrd och, för många, obegriplig diskussion hjälper inte oss med att förhålla oss till vad som har varit och är.

MAGNUS LUNDBERG

Anh Q. Tran

GODS, HEROES, AND ANCESTORS: An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam (American Academy of Religion: Religion in Translation).

New York: Oxford University Press 2018, 364 sid.

Officiellt är den socialistiska republiken Vietnam en ateistisk stat, och även om religionsfrihet är inskriven i konstitutionen har inskränkningarna av organiserad religionsutövning länge varit betydande, ibland våldsam. Statliga data hävdar att endast en minoritet av vietnameserna har en religiös tillhörighet, medan internationella undersökningsinstitut anger betydligt högre siffror. Frågan är dessutom var ”tillhörighet” innebär.

Sedan länge finns tre huvudreligioner i Vietnam: konfucianism, buddhism och taoism. De brukar benämnas *tam giáo*–trippeltraditionen; ett begrepp som dessutom indikerar att det inte finns några vattentäta skott dem emellan. Dessutom finns mer ursprungliga religionsformer, som bland annat kännetecknas av vördnad för naturgudar och -andar, och som också har kombinerats med trippeltraditionen.

Sedan drygt 400 år finns också en kristen minoritet i Vietnam. Enligt officiell statistik uppgår de idag till strax under tio procent av befolkningen och av dem är minst tre fjärdedelar katoliker. Dessutom är många av de vietnamesiska migranter som lever världen över kristna. Det saknas inte studier av vietnamesisk kyrkohistoria och framförallt inte om den dominerande romersk-katolska kyrkan. De flesta är författade på det gamla kolonialspråket franska, men 2012 kom Charles Keiths *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation*; en minutiös studie av kyrka och politik i det moderna Vietnam.

I sin nyutkomna bok *God, Heroes, and Ancestors* studerar Anh Q. Tran viktiga aspekter av katolsk mission i det tidigmoderna Vietnam. Författaren, som är forskare vid Jesuit School of Theology i Berkeley, Förenta staterna, behandlar

katolska 1700-talsmissionärers uttolkning av trippeltraditionen och deras försvar för den egna religionen. Utgångspunkten är traktaten *Tam Giáo Chư Vọng* (De tre religionernas fel och brister); ett tidigare outforskat manuskript.

God, Heroes, and Ancestors har två huvuddelar. Den första är en noggrann studie av *Tam Giáo Chư Vọng*, där författaren på ett skickligt sätt sätter in verket i ett bredare historiskt och religionshistoriskt sammanhang. Den andra huvuddelen är en kommenterad engelsk översättning av handskriften.

Under större delen av det första årtusendet e.v.t. var nuvarande Vietnam underställt den kinesiske kejsaren. Först på 1000-talet nåddes större självständighet. Landet, Dai Viet, var uppdelat i två separata entiteter, som styrdes av varsin ledare. Västmakterna, främst portugiserna, etablerade handelskontakter från mitten av 1500-talet, såväl med den norra delen Tonkin som den södra delen, som de kallade Cochinchina.

Enskilda katolska missionärer reste också till Vietnam under 1500-talet, men det var först på 1620-talet, med jesuiterna, som en mer långvarig katolsk mission etablerades i de två landhalvorna, även om den avbröts flera gånger på grund av de vietnamesiska ledarnas misstänksamhet. Av de tidiga missionärerna är fransmannen Alexandre de Rhodes (1591–1660) den utan tvekan mest kända. Han vistades i landet i femton år innan han utvisades. Rhodes tillägnade sig mycket goda kunskaper i vietnamesiska och det var han som utvecklade skriftspråket *chữ quốc ngữ*, som fortfarande används, om än i en något förenklad version. Det bygger på det latinska alfabetet, kompletterat med en mängd diakritiska tecken för att beteckna betydelseskiljande tonaccent.

Den katolska missionen i Vietnam var problemfylld. Liksom i andra delar av Asien var Vietnam under 1600- och 1700-talet ett slagfält för sekellånga inomkyrkliga konflikter. Å ena sidan låg inom den portugisiska maktsfären och genom patronatet hade Portugals kung hade rätt att utse biskopar. Å andra sidan utvecklades en parallell missionsorganisation med apostoliska vikarier som

sändes ut direkt från Rom tillsammans med en internationell grupp jesuiter, spanska dominikaner och italienska augustiner. Det var upplagt för allvarliga bekymmer.

Missionen hade också andra problem. Under den tidigmoderna eran var Vietnam inte del av något europeiskt kolonialvälde och den katolska missionens närvaro var avhängigt de vietnamesiska härskarnas välvilja. Med undantag av några kortare perioder betraktades kristendomen genomgående som en samhällsomstörtande religion. Missionärerna sågs som orosstiftare och dessutom representanter för främmande makt. Kristendomen betraktades som de barbariska portugisernas religion. Det infördes ett formellt förbud mot kristendom från 1660-talet och regelrätta förföljelser av kristna inleddes i början av 1700-talet. Men trots, eller kanske på grund av, missionärernas bortavaro, överlevde och stärktes den katolska religionens ställning i Vietnam. Liksom i Kina insåg de europeiska missionärerna att utbildandet av inhemska evangelister och präster var nödvändigt för att kristendomen skulle klara av européernas osäkra tillvaro.

Verket *Tam Giáo Chư Vọng* skrevs under det konfliktfyllda 1700-talet, då missionen och de vietnamesiska katolikerna motarbetades och under perioder utsattes de för våldsamma förföljelser. Anh Q. Tran påträffade manuskriptet i ett franskt missionsarkiv och det har tidigare inte uppmärksammats i forskningen. Skriften omfattar 200 sidor på vietnamesiska. Det är ett innehållsligt och språkligt avancerat arbete, uppenbart avsett för präster, utbildade lekmän och potentiella, lärda konvertiter, och kan dateras till 1752. Den troliga upphovsmannen var den italienska augustinen Hilario di Gesù. (1696–1754), som var en av de få missionärer vid denna tid som kunde författa ett så pass språkligt avancerat verk. Med all säkerhet hade han också vietnamesiska medarbetare.

Tam Giáo Chư Vọng innehåller ett försvar för katolsk religion—en positiv apologetik—men också ett tillbakavisande av andra religioner—en negativ

apologetik. Verket består av tre samtal mellan en ”västerländsk lärd” och företrädare för konfucianism, taoism respektive buddhism. Men texterna kan knappast ses som dialogiska i någon egentlig mening. De präglas i princip inte av någon välvilja gentemot företrädarna för andra positioner.

Skriften är tydligt inspirerad av den jesuitiske kinamissionären Matteo Riccis *Tianzhu Shiyi* (Himlens Herres Sanna Mening) från 1605, som också den är uppbyggd i dialogform. Men Ricci rörde sig på en mycket mer filosofisk nivå och redogjorde för den kristna tron på en skapargud och de traditionella gudsargumenten. Kristus förekommer knappast alls i Riccis text annat än i rollen som lärare. Alexandre de Rhodes framställde en liknande text på vietnamesiska, men liksom *Tam Giáo Chư Vọng* innehåller den en mycket bredare skildring av kristen tro med fokus på Kristus, hans liv, död, uppståndelse och roll för mänsklighetens frälsning.

Tam Giáo Chư Vọng är alltså inte alls lika filosofiskt sofistikerad som Riccis skrift. Den har större likheter med Rhodes arbete, men det är religiösa praktiker, främst olika riter, som står i centrum. Författaren vill visa vad som är fel med trippeltraditionen och varför de kristna inte kan delta i konfucianska, buddhistiska och taoistiska ritualer. Han ger en ganska detaljerad skildring av konfucianismen. Liksom Ricci menade Hilario di Gesù att Konfucius hade en monoteistisk tro; att han hade dyrkat ”Himlens Herre.” Hans lära kopplas framförallt samman med en etisk undervisning som innehöll många drag som kunde kombineras med kristen tro, speciellt de ömsesidiga, men klart hierarkiska, relationerna mellan hustru–man, barn–förälder, undersåte–härskare.

Allteftersom sekterna gått hade dock denna *Urmonotheismus* förvanskats. Det som enligt Hilario di Gesù och andra jesuiter hade förstört den naturliga gudskunskapen var taoistiska och buddhistiska influenser. Till skillnad från skildringen av det han såg som en ursprunglig konfucianism är författarens utvärdering av taoism och buddhism mycket negativ. De var egentligen inte värda att studera och hans redogörelse blir därefter.

Det Hilario de Gesù försökte visa i *Tam Giáo Chư Vọng* var att buddhismen och taoismen var för vietnameserna främmande läror, medan kristendom kopplades till en ursprunglig konfuciansk gudskunskap som gått förlorad. Den kristna religionen (åter)upprättade den sanna läran om Himlens Herre. Författaren menade att buddhismen var farligast, eftersom den presenterade Buddha som en alternativ frälsare. Dessutom fanns det vissa likheter mellan buddhistiska och kristna föreställningar om livet efter detta, men det såg författaren inte som möjliga kontaktpunkter utan som tecken på djävulens list. Han betraktade också taoismen som felaktig, men inte alls lika ondskefull som buddhismen; den kännetecknades främst av vidskepliga föreställningar och magiska ritualer, som byggde på okunskap.

Tam Giáo Chư Vọng ägnar mycket utrymme åt vördnaden för förfäderna, som var en stor katolsk stridsfråga. En grundläggande vietnamesisk trosföreställning var att levande och döda familjemedlemmar bildade en utvidgad familj, där ritualer av olika slag var oundgängliga kommunikationsvägar. Förfäderna kunde både hjälpa och straffa. Därför krävdes bland annat elaborerade begravningsritualer och matoffer till dem. Deras namn skrevs på plaketter så att de inte skulle glömmas bort och de efterlevande skulle minnas och vörda dem. Att vörda och i synnerhet offra till förfäderna, ansåg missionärerna vara förkastligt. De icke-kristna förfäderna var fördömda.

Tam Giáo Chư Vọng hade sitt direkta historiska sammanhang, då Rom försökte sätta punkt för den så kallade ritstriden. Den handlade om huruvida kristna kunde delta i ritualer till Konfucius och förfädernas ära. Jesuiter som Ricci hade menat att dessa skulle betraktas som civila plikter som inte stod i konflikt med kristen tro. Den Heliga stolens slutgiltiga beslut att sådana riter inte skulle tillåtas för några kristna i början av 1700-talet omöjliggjorde i princip missionsverksamhet i såväl Kina som Vietnam.

Anh Q. Tran har genom *God, Heroes, and Ancestors* gett ett viktigt bidrag till vietnamesisk missionshistoria. Översättningen av *Tam Giáo Chư Vọng* och den uppmärksamma och noggranna studien av dess innehåll bidrar med mycket ny kunskap. Även om liknande apologetiska arbeten var kända sedan tidigare är Hilario de Gesù verk den mest ambitiösa kristna missionstexten som författades i det tidigmoderna Vietnam. Trots att dess mål var tydligt apologetiskt ger det också en intressant inblick i vietnamesisk praktisk religionsutövning. Boken förutsätter inte stora förkunskaper om vietnamesisk historia och religion och den potentiella läsekretsen är därför bred.

MAGNUS LUNDBERG

Jens Holger Schjørring & Norman A. Hjelm (red.) samt Kevin Ward (medredaktör för vol. III).

HISTORY OF GLOBAL CHRISTIANITY, 3 vols.

Leiden & Boston: Brill, 2017–2018

Vol. I: European and Global Christianity, ca. 1500–1789, 457 sid.

Vol II: History of Christianity in the 19th Century, 346 sid.

Vol. III: History of Christianity in the 20th Century, 526 sid.

Under 2000-talet har det kommit ett ökande antal engelskspråkiga kyrkohistoriska översiktsverk med titlar som innehåller ord som "Global Christianity" eller "World Christianity." Böcker på andra språk använder inte sällan motsvarande begrepp. Att finna lämpliga svenska översättningar är inte helt enkelt. "Global kristendom", "global kyrkohistoria" eller "världskristendom" verkar något krystade, åtminstone som ämnesnamn, och de har heller inte slagit igenom på bred front. Och att tala om "den världsvida kyrkan" passar bättre från predikstolar och vid högtidliga vänförsamlingsmöten än i akademiska sammanhang.

Ett problem med ett ord som världskristendom är dessutom att det ofta blir något av en parallell till det som brukar kallas världsmusik, vilket brukar referera till musik av någorlunda traditionellt slag som skapats i andra delar av världen än Västeuropa och Nordamerika; musik som är "etnisk." I engelskspråkiga länder är det dessutom det ämne som tidigare benämndes Mission Studies eller Missiology som nu blivit Global Christianity eller World Christianity, ibland i pluralform: Christianities. Studiet av västerlandets kristna historia betecknas dock fortfarande oftast som Church History. Denna något märkliga, och i grunden koloniala, uppdelning tål att funderas på.

Översikter av global kristendomshistoria kan emellertid också på ett tydligt sätt integrera skildringar av västerländsk kristen historia och kristendom på andra håll i världen. Exempel är böcker som *The World's Christians* (2011), *Introducing World Christianity* (2012) och *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity* (2016), där "the West and the Rest" behandlas på liknande villkor. Den väldiga *Cambridge History of Christianity* i nio tjocka volymer har också ett välutvecklat globalt perspektiv. Med ett mer samtida–och framtida–perspektiv finns dessutom Philip Jenkins inflytelserika bässtäljare *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (3:e uppl., 2011), som, med rätta, pekar på att det mest intressanta och dynamiska i den kristna nutidshistorien sker på andra håll i världen än i väst.

Ett nyligen utgivet bokverk, *History of Global Christianity* ligger någonstans emellan. Det är varken en kort, basal introduktion eller ett mastodontverk. Det består av tre välfyllda volymer på sammanlagt omkring 1 300 sidor, som ger en översikt över de senaste drygt 500 årens kristna historia på alla kontinenter. Redaktörer är Jens Holger Schjørring och Norman A. Hjelm, som för band tre har haft hjälp av Kevin Ward. Böckerna, som på engelska ges ut av Brill, utges samtidigt i en tysk utgåva: *Geschichte des globalen Christentums* (Kohlhammer 2017–2018).

Den kronologiska tonvikten i *History of Global Christianity* ligger på 1800-talet (band II) och 1900-talet (band III), men perioden från cirka år 1500 fram till Franska revolutionen får en ordentlig genomgång i det drygt 400-sidiga första bandet. Omkring trettio författare från olika delar av världen har bidragit och flera av artiklarna är skrivna på tyska från början och översatta till engelska, eller vice versa. Enligt redaktörernas förord har författarna fått en betydande frihet i vilka aspekter de tar upp i sina artiklar, men projektdeltagarna har också samlats till konferenser och har haft fortgående kontakter med utgivarna. Slutresultatet är dock inte strömlinjeformat utan artiklarna har klart individuella drag.

Det mest intressanta när man ska recensera denna typ av arbete är kanske att resonera kring urval, inriktning och disposition. Vad inkluderas? Vad väljs bort? Hur presenteras materialet?

Inte oväntat har verket ett brett konfessionellt perspektiv; såväl olika katolska, protestantiska som ortodoxa kristendomsformer behandlas ingående och även många mindre kristna, inte sällan snabbt växande grupper inkluderas. Författarna behandlar inte bara institutioner, centrala individer och teologihistoria, utan inte minst kyrkors och samfunds interaktion med politik och ekonomi, samt samhälle och kultur i bredast tänkbara mening. Det är naturligtvis inget ovanligt, utan ligger i linje med förståelsen av kyrkohistorieämnet på många håll. Däremot skulle jag vilja framhålla att visionen är ovanligt väl genomförd i *History of Global Christianity*. Kyrkor, samfund och teologi presenteras verkligen i växelverkan med det omgivande samhället och bredare (idé)historiska perspektiv.

Hur har då innehållet i bokverket disponerats? Svaret är: på delvis olika sätt. Som jag redan påtalat behandlar var och en av de tre volymerna relativt exakt avgränsade perioder, utan att de, för historieskrivningen, rätt arbiträra sekelskiftena får alltför stor betydelse. Avgränsningen bakåt i tiden är i själva verket slutet av 1400-talet. Det andra bandet inkluderar ett långt 1800-tal–från Franska revolutionen till första världskrigets början–och den tredje volymen

behandlar ett kort 1900-tal, fram till ungefär 1990. Men inom volymerna använder sig författarna sig av olika dispositionsprinciper.

Kapitlen i volym I är företrädesvis geografiskt orienterade. Separata artiklar ägnas åt till exempel Afrika, Asien, Latinamerika, Nordamerika och Ryssland, medan flera kapitel ägnas åt Västeuropa. Kapitlens interna disposition är i regel kronologisk. Volym II är upplagd på liknande sätt. Många av artiklarna är koncentrerade på en viss geografisk region, men läsaren får också hjälp av ett inledande, mer övergripande kapitel om religion, modernitet och revolutioner.

Volym III har en annorlunda struktur. Den består av tre huvuddelar: en kronologisk, en tematisk och en geografisk. Den kronologiska tar upp första världskriget, mellankrigstiden, andra världskriget och kalla kriget i varsitt kapitel. Den tematiska delen behandlar bland annat mänskliga rättigheter, ekumeniska relationer, antisemitism, Andra vatikankonciliet samt förhållandet mellan kristendom och andra religioner i bredare mening, medan den avslutande delen inriktar sig på kontinenter eller mindre regioner. Även om dispositionerna i samtliga volymer fungerar väl menar jag att det mer differentierade upplägget i det avslutande bandet innebär att interaktionen mellan kyrkor i olika delar i världen görs än tydligare.

Redaktörernas intention har varit att varje ämne ska presenteras översiktligt med utgångspunkt från den senaste forskningen. Så verkar det också ha blivit i de flesta fall. En enskild recensent har naturligtvis inte lika god överblick över forskningsläget på alla fält, men referenserna och tipsen på vidare läsning inkluderar framförallt nyutkommen, specialiserad litteratur.

Detta gäller tyvärr inte kapitlen i volym I och II som behandlar den kontinent som jag själv har ägnat mest kraft åt: Latinamerika. Även den som inte har specialistkunskap bör kunna se detta. I dessa kapitel är referenserna till litteratur som utkommit efter 1980-talet begränsad och de arbeten som omnämns måste nog betraktas som ganska perifera. Detta är tyvärr inte heller det enda

kyrkohistoriska översiktsverk där kontinenten, som är och har varit hem för en betydande andel av världens kristna befolkning, av någon anledning blir styvmoderligt behandlad. Kapitlet om 1900-talets latinamerikanska kyrkohistoria i band III är dock utmärkt och bygger på uppdaterad forskning.

Däremot är det imponerande hur stor andel av författarna som lyckats skriva välövertänkta, välformulerade, pedagogiskt upplagda bidrag som bygger på nyare forskning. Ska jag nämna några av de kapitel som jag själv blev mest imponerad av är det nog den kronologiska genomgången av 1900-talet (vol. III, kap. 1–4), översikten av modernitet och 1800-talets kristendom (vol. II, kap. 1), artikeln om 1800-talskatolicism (vol. II, kap. 2) och kapitlen om Ryssland och kristna i det ottomanska riket (vol. I, kap. 2–3 samt vol. II, kap. 4).

Sammantaget fyller *History of Global Christianity* ett tomrum för den som letar efter en översiktlig, men ändå relativt detaljerad introduktion till de senaste fem seklernas kristendomshistoria. Den är för omfattande och möjligen för avancerad för att sättas i händerna på studenter på grundläggande nivå, men kan med fördel läsas av studenter på avancerad nivå eller inom forskarutbildningen. Det är ingen uppslagsbok, utan kan med fördel läsas från pärm till pärm, även om enstaka kapitel och delar utan problem kan läsas separat. *History of Global Christianity* ger också en god introduktion för en mer allmän läsarskara som vill skaffa sig en överblick eller som vill bredda och uppdatera sina kunskaper i internationell kyrkohistoria.

Den stora nackdelen med bokverket är priset. Det är självklart att ett så här omfattande projekt är mycket kostsamt, men såväl den engelska som den tyska utgåvan kostar drygt 5 000 kronor, vilket gör att antalet enskilda forskare och andra läsare som har möjlighet att införskaffa det säkerligen är högst begränsat. Det är framförallt välbärgade bibliotek och institutioner som kommer att kunna köpa det och där hamnar den säkert ofta bland referenslitteraturen, vilket försvårar för dem som vill läsa hela verket. Den som har anställning eller är student vid vissa svenska universitet och högskolor kommer dock antagligen att

ha möjlighet att konsultera den i digitalt format. Det är min förhoppning att det inte dröjer alltför länge innan en billigare utgåva kan tryckas, så att denna utmärkta introduktion till global kristendomshistoria kan spridas mer globalt.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2019

Liesbeth Corens

**CONFESSIONAL MOBILITY AND ENGLISH CATHOLICS IN
COUNTER-REFORMATION EUROPE.**

Oxford: Oxford University Press 2019, xiii + 240 sid.

För Liesbeth Corens handlar »Confessional mobility», konfessionell rörlighet, inte bara, eller ens huvudsakligen, om konversioner mellan katolicism och protestantism. Hon har gjort en bredare undersökning av engelska katolikers rörelser i tid och rum under slutet av 1600-talet och början av 1700-talet, närmare bestämt perioden 1660 till omkring 1720, då katoliker fortfarande hade mycket begränsade möjligheter att utöva sin tro i England och då de under perioder utsattes för förföljelse, om än inte i lika stor och brutal skala som under det tidigare dryga seklet.

För att utöva och stärka sin tro tvingades eller valde stora grupper engelska katoliker att bege sig till kontinenten. Den tidigare mest utforskade aspekten har varit grundandet av engelska skolor, kollegier, kommuniteter och kloster i katolskt dominerade områden, framför allt södra Nederländerna (dagens Belgien), Frankrike, Spanien och Rom. De var institutioner där engelska katoliker vistades under längre tid, i fallet med klostren oftast fram till sin död. Liesbeth Corens tar visserligen upp denna aspekt av mobiliteten, men hon analyserar också de engelska katoliker som studerade på kontinenten under kortare perioder, de som gjorde studieresor och pilgrimsfärder och intresserar

sig inte minst för relationen mellan katoliker som bodde i England och engelska katoliker som under längre eller kortare perioder vistades i katolska länder.

Det är inget lätt forskningsområde. De kortare vistelserna på kontinenten har oftast inte gjort lika stora avtryck i bevarat arkivmaterial som de etablerade institutionerna. Corens har tvingats lägga ett avancerat pussel med material från en mängd olika arkivinstitutioner och privata samlingar. Källförteckningen skvallrar om detta. Hon har konsulterat material i nästan fyrtio arkiv och bibliotek, fördelade mellan Storbritannien, Belgien och Frankrike, inkluderat såväl forskningsinstitutioner som enskilda klosters arkiv och samlingar av korrespondens som enskilda familjer har bevarat.

Utöver detta använder hon hundratals publicerade källor från tiden och har en otrolig beläsenhet, såväl vad gäller äldre forskning som de allra senaste bidragen. Corens har alltså gjort ett synnerligen gediget arbete. Även om arbetet bygger på fragment, på pusselbitar, är det detaljerat pussel, där läsaren kan ana hur det avslutade pusslet skulle kunna se ut. Om vi fortsätter med pusselmetaforen undrar jag om någon forskare kommer att kunna lägga till så många fler bitar.

Trots det väldiga källmaterialet är det en koncis bok som Corens skrivit. Brödtexten är 195 sidor. Det är tydligt att det är resultatet av ett moget forskningsarbete, där argumenten mejslats fram och de enskilda exemplen, som understödjer dem, är väl utvalda. Hon skriver med lätt hand, utan onödiga transportsträckor och varje påstående är väl underbyggt i noterna utan att hon står med sin beläsenhet i den löpande texten. Det är akademiskt skrivande när det är som bäst.

Förutom inledning och avslutning är boken uppdelad i tre huvuddelar, var och en bestående av två kapitel. Delarna behandlar aspekter av förhållandet mellan England och kontinenten och kapitlen berör olika roller som de engelska katolikerna på kontinenten antog. Del I, »Distance», består av kapitlen »The Exile» och »The Fugitive». Del II, »Mobility», innehåller »The Educational

Traveller» och »The Pilgrim», och den avslutande del III, »Orientation», delas upp i »The Intercessor» och »The Record Keeper».

I första delen, om avståndet, uppmärksammar Corens att den mer eller mindre påtvingade exilen inte var ett framträdande tema i källorna. Målet för de engelska katolikerna var inte att etablera sig i exilen utan att återvända och bygga upp den katolska kyrkan i England och de som levde i exil försökte hjälpa sina trosfränder hemma. Efter att ha återetablerat kristendomen i England hoppades man att den sanna tron skulle kunna spridas vidare i Nordeuropa. Att bidra till missionen var, tillsammans med förekomsten av mirakel, lika tydliga tecken på den sanna kyrkan som martyrskapet.

I engelsk protestantisk litteratur sågs inte katolikernas närvaro på kontinenten som exil utan som flykt; det var att förråda kronan, en icke-lojal handling. De såg de katolska institutionerna som växthus för den »papistiska faran», och kontakterna, nätverken, mellan katoliker i England och engelska katoliker på kontinenten som ett hot. Även om den protestantiska bilden möjligen var överdriven motsades den inte av katolikerna själva.

Den andra huvuddelen i Corens bok handlar om mobilitet. Dess första kapitel behandlar studieresor. Många av de engelska klostren på kontinenten grundade skolor för såväl pojkar som flickor och i de flesta fall bedrev de studier under en kortare period. Tanken var oftast inte att barnen och ungdomarna skulle stanna kvar utan återvända till England. Helst skulle de sändas iväg till kontinenten vid tidig ålder för att därigenom skyddas från den »protestantiska smittan» och samtidigt stärkas i sitt missionsengagemang. Vid ett flertal tillfällen försökte den engelska kronan förbjuda denna form av utlandsstudier, men lagstiftningen hade ingen större effekt.

Kollegierna i St. Omer och Douai var speciellt viktiga utbildningsanstalter. Där utbildades pojkar till att bli missionärer, antingen i form av präster eller som lekmän. Att bli ett slags missionärer var också målet för de flickor som

utbildades i olika kloster i Frankrike och Nederländerna. Antingen blev de nunnor eller så återvände de och gifte sig och skulle då kunna föra vidare den sanna läran till barnen och andra i sin närhet.

Det fanns också ett betydligt mindre antal engelska katoliker som gjorde en längre bildningsresa genom Europa: en Grand Tour. Även om naturligtvis nyfikenhet och äventyrslystnad spelade in var bildningsresorna också ett sätt att grunda och stärka tron för att sedan kunna verka i hemlandet. Gränsen mellan en Grand Tour och en pilgrimsresa var inte vattentät, men de flesta pilgrimsfärderna var inte långväga. Ett av de viktiga målen för engelska katoliker i Nederländerna var till exempel vallfärdsorten Scherpenheuvel, som idag torde vara okänd för andra än specialister. En undergörande mariastaty stod i centrum. Den var speciellt symboliskt viktig eftersom den sades ha stulits av protestanter, men uppenbarat sig på nytt på platsen. Man kunde också organisera mycket lokala pilgrimsfärder, till exempel inom en klosterträdgård, där olika delar tillägnats olika helgon.

De etablerade pilgrimsorterna hade en utvecklad religiös infrastruktur, där bikt, kommunion och konfirmation erbjöds. Det fanns också en botgöringsaspekt i vallfärden. För en konvertit, som »försonats» med den katolska kyrkan, kunde en pilgrimsfärd vara en del i en botgöring för den tidigare irrläran och synden. Försoningen med den sanna kyrkan var inte momentan utan en långvarig och ansträngande resa.

Corens tredje och avslutande huvuddel heter »Orientation» och består av kapitlen »The Intercessor» och »The Record Keeper». En central uppfattning i den tidigmoderna katolska kyrkan var att de troende genom förbön och ställföreträdande handlingar kunde bidra till andras frälsning, såväl levandes som dödas, och att helgonens förböner och kyrkans samlade överskott av nåd var viktiga delar i det solidariska utbytet mellan den kämpande kyrkan på jorden, den renande kyrkan i skärselden och den triumferande kyrkan i himlen. Avlat spelade en stor roll och mässor kunde firas med intentionen att bidra till Englands

försoning med den katolska kyrkan. Enskilda katoliker kunde också tillägna ett specifikt mässbesök Englands och alla kättares omvändelse. Reliker spelade också en viktig roll och många heliga föremål sändes till kontinenten för att inte riskera att förstöras av de religiösa motståndarna i England, men även i detta sammanhang var målet att de skulle kunna återvända till ett rekatolicerat England.

Det sista kapitlet i Corens bok, »The Record Keeper», analyserar den viktiga roll som skrivande och arkiv spelade för de engelska katolikerna på kontinenten. Från 1660-talet och framåt fanns det ett ökande intresse bland engelska katoliker för att dokumentera sin historia och framställa ett »motarkiv», som gav en helt annan bild än den mer officiella protestantiska historieskrivningen. Inte minst handlade det om att samla och publicera källtexter. Genom att samla dokument som sattes in i ett apologetiskt sammanhang skulle man skapa en enhet i en utspridd kommunitet. Skrifterna innehöll till exempel listor över martyrer, men också över studenter på kontinenten och behandlade såväl enskilda institutioner som ordnar, kongregationer och den engelska missionen i stort. Målet var att minnas för att hedra och vörda dem som kämpat för den sanna religionens seger; »memoria» var en del av »caritas».

Som synes av min presentation av de teman som Liesbeth Corens mejslar fram är konfessionell rörlighet och interaktionen mellan engelska katoliker på de brittiska öarna och på kontinenten ett mångfacetterat ämne. Den katolska rörligheten var betydligt mer än en påtvingad exil. Den hörde framför allt samman med hoppet om återetablerandet av katolicismen i England och att inte bara präster och nunnor utan även lekfolk skulle förberedas för en aktiv roll i denna mission.

Confessional Mobility är ett mycket viktigt arbete som kännetecknas av utmärkt vetenskapligt hantverk, övertygande analys och en väl avvägd vetenskaplig litterär stil. Även om boken antagligen framför allt kommer att läsas av specialister som intresserar sig för tidigmodern europeisk (kyrko)historia är det

inte nödvändigt att ha omfattande förkunskaper om det specifika ämnet för att kunna ta till sig innehållet. En annan klar fördel är att bibliografin är så omfattande att den är till stor hjälp för läsare som vill fördjupa sig i alla möjliga aspekter av den engelska post-reformatoriska katolicismen. Jag ser med spänning fram emot Liesbeth Corens nästa bok, där hon kommer att fördjupa sig än mer i engelska katolikens dokumentation av sin egen historia.

MAGNUS LUNDBERG

Nadine Amsler

JESUITS AND MATRIARCHS. Domestic Worship in Early Modern China.

Seattle: University of Washington Press, xii + 258 sid.

Jesuiternas mission i 1600- och 1700-talets Kina är ett ämne som intresserat väldigt många forskare under minst ett sekel. Under lång tid var det i princip bara jesuiter som skrev, men sedan åtminstone 1970-talet har många andra historiker, teologer och lingvister tagit sig an ämnet. De flesta har behandlat den lilla grupp jesuiter som var verksamma i hovets närhet och bland de konfucianska ämbetsmännen.

I översiktsverk brukar dessa missionärer, och i synnerhet pionjären Matteo Ricci (1552–1610), ses som företrädare för en dialoginriktad mission i en tidsålder då ett sådant angreppssätt var högst ovanligt. Flera av de jesuiter som var verksamma bland kinesiska *literati* var flitiga författare. Som alla jesuiter skulle de årligen sända rapporter till ordensledningen i Rom, men flertalet upprätthöll också korrespondens med europeiska vänner och kollegor. Flera skrev kateketiska och filosofiska arbeten på kinesiska som utgjorde resultat och utgångspunkter för deras kontakter med de kinesiska lärda männen och några översatte kinesiska texter, till exempel Konfucius verk, till latin och författade proto-etnografiska uppbyggliga krönikor riktade till en europeisk publik.

Forskningen om jesuiternas elitmission handlar också, och kanske inte minst, om den långdragna så kallade term- och ritstriden. Den rörde dels hur man skulle benämna den kristna guden på kinesiska. Kunde man använda sig av traditionella konfucianska uttryck som »Himlens Herre» eller »Himlen», eller förde detta med sig oönskade konnotationer? Ritstridens kärna var om konvertiter skulle få fortsätta med sin vördnad av förfäderna och Konfucius. Flera av jesuiterna såg riterna som civila ceremonier och många ansåg att även det mer opersonliga begreppet »Himlen» kunde beteckna den kristna guden. De menade att Konfucius hade haft en naturlig gudskunskap och att den ursprungliga konfucianismen varit monoteistisk, men att den sedan degenererat genom influenser från taoism och buddhism. De konfucianska klassikerna kunde däremot användas på samma sätt som katolska teologer använde Aristoteles. Efter nästan ett sekel satte Rom i början av 1700-talet stopp för jesuiternas inställning i term- och ritstriden och som en direkt effekt av beslutet förbjöd kejsaren den utländska missionen i Kina. Landet var aldrig en europeisk koloni och missionärerna var där på nåder.

Sentida forskning har problematiserat denna bild. Jesuiterna i Kina var inte eniga i ritfrågan. Den tidiga forskningen behandlade framför allt ett litet antal italienska, tyska, flamländska och franska missionärer i elitmiljöer, medan den stora gruppen var portugiser, som var verksamma bland vanligt folk, såväl i städer som på landsbygden. Deras missionsstrategier var alls inte lika dialoginriktade utan byggde på traditionell katekesundervisning och aktiv kamp mot »avgudadyrkan», i praktiken buddhism och taoism. I forskningen om missionen bland vanligt folk betonas kvinnors roll som ledare och deltagare i lekfolksgrupper, men trots att kvinnor även utgjorde en klar majoritet i den kristna eliten har det saknats en specialstudie om missionen bland kvinnor i de övre samhällsskikten och de speciella utmaningar som den innebar för missionärerna.

Denna forskningslucka har nu på ett förtjänstfullt sätt täppts till av den schweiziska historikern Nadine Amsler genom *Jesuits & Matriarchs. Domestic*

Worship in Early Modern China. Boken, som bygger på hennes flerfaldigt belönade doktorsavhandling, behandlar 1600-talet och det tidiga 1700-talet och hur kinesiska och europeiska kvinnoideal och normer möttes i en missionssituation. Även om Amsler använder sig av exempel från hela det katolska Kina inriktar hon sig på fyra städer – Nanjiang, Shanghai, Songjiang och Jiading – där den kristna närvaron var speciellt stark.

För den som på ett seriöst sätt vill studera jesuiternas kinamission krävs mycket omfattande språkkunskaper: förutom latin och kinesiska också åtminstone tyska, franska, spanska och portugisiska. Amsler besitter dessa kunskaper till fullo. Det potentiella källmaterialet är stort, men hon måste gå igenom ett väldigt material för att vaska fram, ofta indirekta, uppgifter om missionärernas förhållningssätt till kinesiska kvinnor och vice versa. Hon har bland annat studerat missionärsrapporter, annan korrespondens och skrifter författade av jesuiter, samt en mängd kinesiska källor, såväl tryckta som otryckta, bland annat ett par släktarkiv.

Resultatet är en innehållsrik men mycket koncis bok. Brödtexten, uppdelad i introduktion, konklusion och nio kapitel, uppgår bara till 156 sidor. Därefter följer närmare hundra sidor slutnoter (utan långa utläggningar) samt käll- och litteraturförteckning. Bara detta faktum indikerar att det är ett synnerligen gediget arbete.

Jesuits & Matriarchs inleds med en analys av jesuiternas maskulinitetsideal och relationen mellan deras roller som präster och *literati* i det kinesiska samhället. Denna inledning leder vidare till frågan om vilka missionsmetoder de använde för att nå kinesiska överklasskvinnor, vilka levde ett mycket tillbakadraget liv inom hemmets väggar. Slutligen resonerar författaren ingående om hur detta förhållande kom att innebära att deras religionsutövning i stor utsträckning skedde utan direkt prästerlig inblandning. I detta sammanhang gör hon också fallstudier av två kinesiska katolska släkter.

Boken tar alltså sin utgångspunkt i missionärsmaskuliniteten och den kan på sätt och vis sammanfattas i uttrycket: »Kläderna (och skägget) gör mannen». Det är välkänt att jesuiterna inledningsvis klädde sig som buddhistiska munkar, men att de snart valde att byta stil och därigenom samhällelig roll. 1595 bestämde sig Matteo Ricci och hans närmaste kollegor att ändra sin klädedräkt och anta de konfucianska ämbetsmännens färgglada dräkter och hattar. De började samtidigt beskriva sig som »västerländska lärda män», inte som »västerländska munkar». Därigenom blev de en del av en ny social grupp. Redan Ignatius av Loyola menade att medlemmarna i Jesu sällskap kunde anta en lämplig, annorlunda dräkt för att smälta in på ett missionsfält för att inte motverka det högsta målet: Guds större ära och människors frälsning.

Förutom bytet av klädedräkt anlade jesuiterna i Kina skägg. Europeiska män hade vanligen rikligare skäggväxt än kineserna, men skägget var inte huvudsakligen ett tecken på manlighet utan på vishet och erfarenhet, eftersom endast äldre kinesiska män kunde uppvisa långa skägg. Att missionärerna trots sin unga ålder hade väldiga skägg imponerade. Det fanns dock andra aspekter i jesuiternas liv som upprörde och förvånade de kinesiska lärde. Det gällde i synnerhet celibatet. Det var ett konfucianskt ideal att praktisera måttlighet och inom detta system var sexuell avhållsamhet en klar överdrift som dessutom hotade relationerna inom samhällskroppen. För att försvara celibatet använde jesuiter inte sällan misogynia argument; att de tränats i kyskhetsövningar för att slippa kvinnors frestelser och grälsjuka.

Sedan Songdynastin (960–1279) var det kinesiska idealet att överklasskvinnor, hovdamer och ämbetsmäns hustrur och döttrar, skulle leva ett mycket tillbakadraget liv. Den inre sfären (*nei*) – hemmet – var kvinnors plats, medan den yttre (*wai*) var avsedd för männen. Även inom hemmen fanns tydliga gränser för de manliga och kvinnliga sfärerna i form av dörrar och draperier. Om ordningen bröts skulle det leda till kaos. Denna strikta segregation innebar stora svårigheter för den kristna missionsverksamheten. Även om kvinnors tillbakadragenhet i hemmet också var ett ideal för den europeiska eliten menade

jesuiterna att den kinesiska varianten var överdriven, och beskrev kvinnornas situation som fängelselik.

Den strikta könssegregationen innebar att jesuiterna i stort sett endast kunde undervisa kvinnliga katekumener indirekt, genom manliga släktingar, barn, tjänare eller eunucker, men de använde inte minst skrivna texter, framför allt katekeser, och bilder; ibland också korrespondens. Om de trots allt talade med kvinnor skedde det genom draperier eller skärmar, och i manliga släktingars närvaro. Det var endast i samband med dop, som alltid genomfördes i hemmet, som de mötte de kvinnliga katekumenerna ansikte mot ansikte.

Även dopet innebar ett problem. Jesuiterna bad de kyrkliga myndigheterna i Rom om tillstånd att förenkla dopceremonin så att den bara innefattade vatten, inte salt, saliv och olja, vilket genom den direkta beröringen skulle innebära överträdelser av de kinesiska normerna. Propaganda Fide hade liten förståelse och motsatte sig önskemålen i ett formellt uttalande 1645 och uppmanade istället missionärerna att noggrant undervisa kvinnor och män om ritens mening. Ett tiotal år senare insåg dock de romerska myndigheterna att förbudet omöjliggjorde missionsverksamheten och gav dem en temporär tillåtelse, som i praktiken kom att få permanent status.

Omkring år 1600 uppförde jesuiterna de första separata kyrkobyggnaderna i de kinesiska städerna, men elitens kvinnor gick nästan aldrig dit; det förhindrade normerna. Och att de skulle delta i gudstjänster där också manliga församlingsbor närvarade var helt uteslutet. Deras fromhetsliv koncentrerades istället till huskapell, som aldrig besöktes av präster. Men från och med 1630-talet då antalet kvinnliga konvertiter ökat betydligt uppfördes speciella kyrkor för dem. Samtidigt ersatte de aldrig hemkapellen. Kommunion kunde endast tas emot i kyrkobyggnaderna och om överklasskvinnorna trots allt besökte en kyrkobyggnad färdades de i grupp och med manlig övervakning. Men trots allt var kyrkobesöken få. Kommunionen mottogs endast av en liten grupp kinesiska

kristna annat än på dödsbädden. Bikten var dock nödvändig för alla och den genomfördes i hemmet och genom ett draperi eller skärm.

Äktenskapets sakrament innebar ett annat stort problem för jesuiterna. Skilsmässa men i synnerhet månggifte, i praktiken polygyni, var en tung stötesten. De tog därför det drastiska steget att i regel inte viga kinesiska par, utan tillät de kinesiska kristna att ingå äktenskap enligt lokal sed, inte minst eftersom männen, till skillnad från kvinnorna, ofta inte var kristna. Polygyni var inte spritt bland vanligt folk, men det var normen i de lärda klasserna, där konkubiner också var vanliga. För att försvara sin monogama inställning påstod missionärerna att monogami var i enlighet med de traditionella konfucianska idealen, men också, betydligt mer tveksamt, att monogama par hade större möjlighet att få söner.

Detta senare påstående var speciellt väsentligt eftersom en kvinna i strikt mening endast blev medlem i mannens familj när hon fött en manlig arvinge, och i detta sammanhang hävdade missionärerna att böner, framför allt riktade till jungfru Maria och Ignatius av Loyola, var effektiva medel för att målet skulle uppnås. Sakramentalier, speciellt bilder, konsekrerade ljus och vigvatten användes också som hjälp vid svåra förlossningar.

Den religiösa komuniteten i hemmet var alltså den centrala, dagliga miljön för de katolska elitkvinnornas religionsutövning. På grund av könssegregationen leddes grupperna alltid av kvinnor, oftast äldre. De använde sig av skrivna böner och inte minst rosenkransen och även icke-kristna kvinnor kunde bjudas in och då fungerade medlemmarna som kateketer. De kinesiska kvinnorna blev alltså viktiga missionärer.

Nadine Amsler har genom några bevarade släktarkiv också haft möjlighet att i detalj studera två katolska familjers fromhetsliv. Släkten Xu i Shanghai är en av dessa. Deras kontakter med katolska kyrkan inleddes 1603 då patriarken, ämbetsmannen Xu Guanqui, lät döpa sig. Konversionen ledde med tiden till en

stor katolsk familj, som innehöll såväl barn och barnbarn som barnbarnsbarn. I familjen Xu, liksom i andra familjer, var insocialiseringen i den katolska läran framför allt matrilineär. Det var de kvinnliga familjemedlemmarna som fungerade som kateketer för barn och icke-kristna kvinnor som skulle gifta sig med söner och bröder.

Den mest kända medlemmen av släkten var Xu Guanquis barnbarn Candida Xu (1607–1680). Hon blev föremål för en hagiografisk bok som kinamissionären Philippe Couplet publicerade 1688 då han besökte Europa. I boken tar Couplet upp hennes fromhetsövningar, bland annat hennes rosenkransvördnad och förböner för själarna i skärselden, men också hennes karismatiska gåvor i form av profetiska drömmar och visioner. Boken hade naturligtvis ett uppbyggelsesyfte, men skulle också uppmuntra europeiska adelsdamer, i någon mån Candida Xus likar, till donationer.

Amslers andra fallstudium handlar om änkan Agnes Yang i Hangzhou, vars hem omkring 1630 transformerades till ett slags kloster som hon var ledare för. Där bodde en stor grupp konsektrerade jungfrur, som alltså inte var nunnor i strikt mening, men som avgav kyskhetslöften. Kommuniteten leddes alltså av en matriark, en äldre änka, och Agnes Yangs sammanhållande roll var så stor att den snabbt upplöstes efter hennes död 1650.

Sammantaget kan Nadine Amsler visa att de kinesiska kvinnorna endast i mycket liten omfattning gav uttryck för något slags offentlig religionsutövning, men att de samtidigt hade betydande religiös självständighet inom hemmets väggar. I detta sammanhang spelade missionärerna en ganska marginell roll och liksom på den kinesiska landsbygden var de lokala lekfolksgruppernas betydelse stor. Detta medförde också att den kinesiska katolicismen inte imploderade när de utländska missionärerna drevs ut i början av 1700-talet. Snarare stärktes och växte den katolska gruppen, inte minst genom kvinnors aktiva medverkan.

Nadine Amsler har utan tvekan utfört ett pionjärbete genom att på ett skickligt sätt destillera fram relevanta uppgifter som gömmer sig i ett väldigt omfattande källmaterial. Hennes jämförelser mellan jesuiternas och den kinesiska överklassens ideal för kvinnor bidrar på ett tydligt sätt till att öka vår kunskap om den tidigmoderna missionen, om mötet mellan europeiska och kinesiska värderingssystem, om en inte sällan långtgående anpassning av missionsstrategier och inte minst om den skenbart paradoxala relationen mellan ett mycket privat, tillbakadraget liv och ett ovanligt stort handlingsutrymme. Boken är lättillgänglig även för den som har begränsade kunskaper om missionshistoria och kinesisk kultur. Den kan alltså läsas av en bred grupp, och specialiserade forskare kommer inte att kunna bortse från den.

MAGNUS LUNDBERG

Chen Hon-Fai

CATHOLICS AND EVERYDAY LIFE IN MACAU. Changing Meanings of Religiosity, Morality and Civility. (Routledge Religion in Contemporary Asia Series 6)

London & New York: Routledge 2017, ix + 196 sid.

Idag är Macao – även stavat Macau – en »speciell administrativ region» i Folkrepubliken Kina, men fram till 1999 var den lilla enklaven en portugisisk besittning. Även när så var fallet hade området under flera decennier betraktats som en del av Kina. Vid kulturrevolutionens början, 1966–1967, hade Portugal utan omsvep erkänt Kinas överhöghet. Hotet från den kommunistiska stormakten var för stort och Portugals intresse för Macao för litet för att man skulle ta till några motmedel, allra minst militära. I den slutliga uppgörelsen mellan länderna stadgades att Macao ska tillförsäkras en autonom status under femtio år; alltså fram till år 2049. Det var en lösning som liknar den som engelsmännen uppnådde i fallet Hongkong.

Macao är ett mycket litet geografiskt område, omkring 30 kvadratkilometer, men har uppåt 650 000 invånare. De tjugo år som förflutit sedan banden med Portugal slutgiltigt klipptes har inneburit en otrolig ekonomisk tillväxt, vissa år över trettio procent. Förklaringen stavas: kasinon. Macaos välstånd bygger på att det är Asiens stora spelcentrum med en omsättning flera gånger högre än Las Vegas. Den kinesiska sociologen Chen Hon-Fai, verksam i Hongkong, har ägnat en bok åt hur denna dramatiska utveckling påverkat den katolska minoriteten i Macao. Under kolonialtiden var katolicismen, liksom i Portugal, den officiella religionen, men idag består Macaos katoliker i mycket liten utsträckning av kvarvarande portugiser utan av kineser, som framför allt kommit dit i samband med och efter kulturrevolutionen, och av filippinska gästarbetare. Inalles uppgår den katolska befolkningen till omkring 30 000 personer, eller knappt fem procent.

Catholics and Everyday Life in Macau kan tyckas behandla ett väldigt smalt ämne och på många sätt är det också så. Samtidigt illustrerar studien flera mer principiellt intressanta frågor: Vad sker med en kolonialmakts religion när ett område avkoloniserats? Vad händer med en religion då ett samhälle genomgår en mycket dramatisk och snabb utveckling? Hur förhåller sig en kyrka till de mer eller mindre explicita spelregler som sätts upp av världens största diktatur, Kina? Och också hur en religiös grupp kan förhålla sig till det faktum att ett samhälles hela ekonomi är beroende av en verksamhet, kasinoverksamhet, som kyrkan åtminstone teoretiskt förhåller sig skeptisk till?

Är detta då en kyrkohistoriskt relevant bok? Jo, det skulle jag vilja hävda. Även om huvuddelen av undersökningen behandlar nutiden spelar förändringar över tid, åtminstone sedan 1950-talet, en betydande roll och boken behandlar relationer mellan kyrka och samhällsförändring samt mellan teologiska och politiska idéer. Men det är inte i strikt mening en kyrkohistorisk studie. Författaren är sociolog och en central del av hans källmaterial är intervjuer och boken handlar om »vardagsreligion», det som idag oftast brukar kallas »levd religion».

Förutom studier av skriftligt material och tidigare forskning bygger Chen Hon-Fai sin analys på en kvalitativ intervjuundersökning och har samtalat med drygt tjugo personer. De är jämnt fördelade mellan män och kvinnor och representerar tre generationer, även om den äldsta gruppen som växte upp med den prekoniära kyrkan är få. Problemet jag ser är inte främst det tämligen ringa antalet informanter, utan det faktum att de bara representerar en grupp: kinesisktalande medelklass. Det är i och för sig författarens val att studera den grupp som i störst utsträckning påverkats av förändringarna, men det hade varit intressant att även få del av historier från fattigare delar av den kinesiska befolkningen, de filippinska gästarbetarna eller för den delen kvarvarande portugiserna. Det hade bidragit till en mer dynamisk skildring.

Fyra teman står i centrum för undersökningen: kyrkoliv, familjeliv, arbetsliv och politik, och hur deras trosföreställningar påverkar dessa områden samt hur den officiella kyrkan förhåller sig till dem. Dessa teman utgör också grunden för bokens disposition. Den är enkel. Förutom inledning och slutsatser består *Catholics and Everyday Religion in Macau* av fyra kapitel.

Det första kapitlet behandlar förändringar av det religiösa livet i Macao från tiden före Andra Vatikankonciliet fram till idag. Trots att Macao utgörs av ett mycket litet geografiskt område med en liten katolsk befolkning, utgör det ett stift och är uppdelat i sex församlingar. Liksom på många andra håll blir prästernas medelålder allt högre; i Macaos fall – liksom till exempel i Irland – ligger den runt 70 år. Samtidigt finns där ett trettiotal präster, vilket innebär en i internationell jämförelse väldigt hög prästtätthet. Utöver prästerna finns dessutom hela 200 ordenssystrar, många av dem engagerade inom skolväsendet. Den kyrkliga infrastrukturen får alltså anses vara stark.

Under 1950- och 1960-talet var den kyrkliga segregationen mellan portugiserna och kineserna total. De gick i olika kyrkor och endast *en* kyrkobyggnad var till för den kinesiska befolkningen. Författarens äldre informanter berättar att den

offentliga religiösa aktiviteten under denna tid begränsades till deltagande i mässan och predikan och att undervisning i trosläran knappt förekom, åtminstone inte på kinesiska. Katolicismen var i stor utsträckning kolonialmaktens religion och majoriteten av prästerna och ordenssystrarna hade ingen kontakt med den kinesiska befolkningen. Denna situation förändrades inte i grunden förrän under 1980-talet då Macao fick sin första kinesiska biskop.

Förutom bikt och någorlunda frekvent mässdeltagande ställs idag mycket få krav på församlingsborna, men att sluta praktisera tron helt och hållet eller aktivt lämna kyrkan betraktas inte med blida ögon. Det vanliga uttrycket som används för denna grupp är »rotten Catholics». Såväl äldre som yngre informanter menar att katolska kyrkan utgör en sluten värld. Den har i princip ingen missionsverksamhet och en hel del katoliker har lockats av olika protestantiska denominationer, som upplevs som mer levande och utåtriktade.

En av informanterna uttrycker det som att katolicismen är »more timid, introverted and 'privatized' than its Protestant counterpart» (s. 30). Samma informant menar att hon i och för sig uppskattar att katolska kyrkan är mindre högljudd och proselyterande, men tycker ändå att »The Catholics should not just keep the church door open; they should stand at the door.» (s. 31.) Hon kritiserar alltså det relativt svala bemötande som icke-katoliker får, även om de aktivt har letat sig till en katolsk kyrka. På samma gång kan informanter uppskatta att man inte behöver uppvisa det som man ser som överdriven entusiasm i de protestantiska kyrkorna.

Samtidigt finns det flera katolska grupper som har en aktiv mission, åtminstone inriktad på att fördjupa katolikers tro. Ett sådant aktivt apostolat står Opus Dei för, som är ovanligt starkt i Macao. En grundtanke hos Opus Dei är att det religiösa livet inte ska påverka en avdelad sfär av livet utan hela tillvaron, vad man än arbetar med. Men även jesuiterna har i allt större utsträckning inriktat sig på ett mer aktivt apostolat, med studiecirklar, andliga övningar och andra typer av retreatar. Det är också aktiviteter som ska präglade hela tillvaron. Samtidigt är

katolicismen fortfarande framför allt en privatiserad religion. Den är i stor grad inte institutionaliserad i någon annan form än att katoliker i större eller mindre grad går i mässan.

Chen Hon-Fai går också in på hur katoliker förhåller sig till den katolska kyrkans officiella morallära. I detta avseende blir de senaste decenniernas snabba ekonomiska utveckling och de kasinon som den framför allt bygger på ett centralt ämne. Men författaren behandlar också hur kyrkan förhåller sig till de fattigare bland befolkningen; de som i liten utsträckning märkt av denna tillväxt. På 1970-talet stod katolska kyrkan för 75 procent av alla hjälporganisationer i Macao. Idag har andelen minskat till knappt 20 procent. Det beror delvis på att katolicismens status som kolonialmaktens religion försvunnit, dels på att staten i ökande utsträckning byggt upp ett välfärdssamhälle. Nästan hela Macaos budget bygger på skatter som kasinona betalar och en del av dessa medel har gått till att skapa ett finmaskigare socialt skyddsnät. Kyrkan har trots sin i allmänhet tillbakadragna karaktär kritiserat den materialistiska kultur som kasinona skapar, om än i försiktiga termer, men inte ställt några krav på att medlemmar inte ska arbeta inom sektorn eller själva spela, så länge det inte går till överdrift.

Kyrkan har länge haft ett stort inflytande över utbildningsväsendet. På 1970- och 1980-talet var ungefär hälften av de privata skolorna styrda av kyrkan, men därefter har andelen minskat. Samtidigt är fortfarande en tredjedel av skolorna katolska, även om en del av dem numera ägs av staten. 2007 infördes en femtonårig fri utbildning i Macao. Samtidigt är de ekonomiska incitamenten att skaffa sig hög utbildning inte stora, eftersom även enklare arbeten inom kasinoverksamheten ger betydligt högre löner än tjänster som kräver akademisk utbildning eller ens gymnasiekompetens.

Åtminstone sedan 1967, då portugiserna accepterade den kinesiska rätten till Macao, har den officiella katolska kyrkans ledning hållit en mycket låg profil inom alla frågor som kan räknas som politiskt känsliga och denna inriktning har, om möjligt, blivit ännu tydligare sedan Macao blev en kinesisk provins drygt

tjugo år senare. Catholic Lay Organization of Macau grundades 1992 som ett försök att aktivera lekfolket och göra dem mer engagerade i sociala frågor. Dock är väldigt få av Macaos katoliker aktiva inom organisationen och väldigt få präster tar upp sociala frågor i sina predikningar eller texter och ännu färre framför något slags kritik mot det politiska och ekonomiska systemet.

Förutom de kritiska synpunkter jag framfört när det gäller urvalet av informanter – att de bara representerar en kinesisk medelklass – är ett annat problem att biskopar och präster inte får komma till tals. Författaren har gjort en mycket kritisk granskning och de hade gärna fått komma till tals och förklara sitt agerande eller snarare icke-agerande. Få andra än specialister kommer antagligen att läsa *Catholics and Everyday Religion in Macau*, men det finns inget som hindrar att den läses av en bredare grupp. Den kan trots allt betraktas som en fallstudie av religiös förändring i ett samhälle statt i snabb förändring.

MAGNUS LUNDBERG

KÅ 2020

Stephen J.C. Andes

THE MYSTERIOUS SOFÍA. One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico.

Lincoln: University of Nebraska Press 2019, xxiv + 418 sid.

Antiklerikalismen har en lång historia i Mexiko. De decennier som följde på frigörelsen från Spanien på 1810- och 1820-talet innebar att de flesta länder i Latinamerika genomgick perioder av anti-kyrklig politik. Kyrkliga egendomar liksom ekonomiska och rättsliga privilegier avskaffades, ordensfolk landsförvisades och prästseminarier stängdes. Mexiko genomgick en sådan period i mitten av 1800-talet men det var under revolutionen på 1910-talet och genom konstitutionen 1917 som kyrkans offentliga roll nästan utplånades.

På 1920- och 1930-talet övergick den mexikanska staten och delstaterna till direkt förföljelse av kyrkan. Samtidigt tog stora grupper av katoliker till vapen. Även om situationen stabiliserades under 1940-talet dröjde det till exempel ända fram till mitten av 1990-talet innan katolska kyrkan blev ägare till sina egna kyrkobyggnader. På ett folkligt plan har emellertid katolsk tro hela tiden varit stark. Till skillnad från de flesta andra latinamerikanska länder är det till exempel en mycket liten andel av mexikanerna som tillhör evangelikala och pentekostala samfund. Samtidigt är många katoliker ganska antiklerikala; präster och biskopar betraktas ofta med skepsis. Och stödet för en tydlig separation mellan kyrka och stat är starkt.

Historikern Stephen J.C. Andes nya bok, *The Mysterious Sofía*, behandlar den mexikanska katolska kyrkan under den mest hårdföra religiösa förföljelsen. Det är en biografi om Sofía del Valle (1891–1982), en mycket aktiv katolsk deltagare i denna kamp. Den som är väl inläst på mexikansk kyrkohistoria känner möjligen till hennes namn, men inte mycket mer än så. Genom gedigna arkivstudier, genom att han påträffade en stor, tidigare okänd brevsamling har Andes lyckats rekonstruera hennes liv. Han bidrar därigenom med mycket ny kunskap om en central gestalt och relaterar på ett skickligt sätt hennes gärning till mer allmänna politiska och kyrkliga sammanhang.

Sofía del Valle föddes i en välbärgad familj i Mexico City. Modern var mexikanskfödd men hade engelskt och franskt påbrå och fadern var spanjor. Det innebar att hon blev trespråkig; hon kommunicerade lika bra på spanska som på engelska och franska. På grund av de tilltagande politiska oroligheterna lämnade familjen Mexiko 1907 och flyttade till Europa, där de bodde i såväl Schweiz som Spanien. De tillbringade också några år i New Orleans och återvände till Mexiko först 1922, efter femton år i utlandet. Under dessa år hade omkring två miljoner människor dött i det mexikanska inbördeskriget och den politiska situationen var fortfarande lättantändlig.

När familjen kom åter till Mexiko var Sofía del Valle trettio år gammal och under några år arbetade hon som assistent till de svenska direktörerna på Mexikanska Telefonaktiebolaget Ericsson, som inte bara sålde telefoner och växlar utan också drev det största telefonnätet i landet.

Vid sidan av sitt dagliga arbete på telefonbolaget ägnade hon i princip all tid till konkret tillämpning av katolsk sociallära i det mexikanska samhället. I encyklikan *Rerum Novarum* (1891) hade Leo XIII utvecklat många av grundtankarna och senare påvar byggde vidare. Socialläran hade udden riktad mot såväl socialism som otyglad kapitalism. Klassharmoni, korporativism och viss ekonomisk jämlikhet var viktiga byggstenar. Rätten till privat egendom var basal men inte absolut. Ägare av företag och storjordbruk skulle till exempel se till att arbetare, i praktiken män, fick en lön som räckte för att försörja en familj. Socialläran kan sägas vara ekonomiskt reformistisk, men utgjorde inget stöd för politisk demokrati.

Den som framför allt väckte Sofía del Valles intresse för »den sociala frågan» var jesuiten Alfredo Méndez Medina, ledare för ärkestiftets sociala sekretariat. Det var med hans stöd som hon började föreläsa för kvinnliga industriarbetare om vikten av att utbilda sig och engagera sig i katolska socialt inriktade organisationer. Redan 1925 ersattes dock Méndez på posten av en annan jesuit, Miguel Darío Miranda (1895–1986). Han är den andra huvudpersonen i Andes historia om Sofía del Valle. De hade en nära relation resten av livet och korrespondensen dem emellan är författarens mest centrala källmaterial.

Under 1920-talets första år gjorde ledarna för kyrkans sociala avdelning aktiva försök att starta katolska fackföreningar som alternativ till den regeringsnära CROM och den mer socialistiskt orienterade CGT. Genom en tilltagande korporativistisk politik blev dock CROM redan 1924 det enda godkända fackliga alternativet. Därmed stängdes också vägen till en utvecklad katolsk arbetarrörelse.

När de fackliga planerna grusades blev Mirandas och del Valles huvudfokus utbildning. Hon lyckades 1926 etablera El Instituto Superior de Cultura Feminina, en högskola för unga kvinnor med ett fyraårigt utbildningsprogram, som bland annat innefattade filosofi, språk, teologi, journalism och fotografering. Under de kommande trettio åren kom omkring 500 kvinnor att ta examen vid institutet.

1926, samma år som institutet grundades, stiftade president Plutarco Elías Calles (1924–1928) en serie lagar som innebar att konstitutionens religionsbestämmelser tillämpades mycket strikt. Bland annat stängdes alla kloster, prästseminarier och katolska skolor i landet. Sekulära skollärare skulle utrota »det katolska mörkret». Alla präster skulle registreras och staten skulle bestämma hur många som behövdes för att upprätthålla verksamheten, alla utländska präster landsförvisades och ingen som helst religionsutövning fick ske utanför hemmet och officiellt godkända kyrkobyggnader. Präster hade inte heller yttrandefrihet eller rösträtt och fick inte bära ämbetsdräkt utomhus. Reaktionen från den officiella kyrkan var drastisk. Biskoparna utfärdade ett generellt interdikt: tills vidare skulle inga offentliga gudstjänster firas i Mexiko. Den mexikanska katolicismen »flyttade ned i katakomberna». Mässor firades privat, hemliga kloster grundades och sakrament distribuerades i hemmen.

Mot slutet av 1926 inleddes också en väpnad protest mot statens kyrkofientliga politik. Cristero-revolten, som den kom att benämnas efter stridsropet »Leve Kristus Konungen», hade sitt centrum i det så kallade rosenkransbältet, i delstaterna Jalisco och Michoacan. Vid vapenvilan 1929 hade minst 5 000 upprorsmän dödats. I samband med vapenvilan upphävde kyrkan efter tre år slutligen sitt interdikt. Men under hela 1930-talet var regeringens och i synnerhet flera delstatsguvernörers politik mycket aktivt religionsfientlig och på sina håll levde det väpnade motståndet vidare.

1935 betjänades Mexikos 15 miljoner katoliker av 330 präster och i flera delstater fanns inte en enda, av staten godkänd präst. Den dramatiska situationen

skildras i Graham Greenes välkända roman *The Power and the Glory* (1940), men också i hans reseskildring *Lawless Roads* (1939). I synnerhet den senare boken präglades av det faktum att Green företagit resan under en av sina djupt depressiva perioder och han gjorde klart att han hatade Mexiko och allt som hade med landet att göra. Det var med all säkerhet inte vad de som hjälpt honom med resan hade önskat sig. Dessa inkluderade Miguel Darío Miranda och Sofía del Valle.

Trots den mycket aktivt antikyrkliga politiken lyckades Sofía del Valle, delvis i hemlighet, driva sin högskola och bygga upp en organisation för unga katolska kvinnor (Juventud Católica Feminina Mexicana). Det var sannerligen inte enkelt och skolan tvingades stänga under långa perioder, men institutionen var faktiskt ett av de få fenomen som Graham Greene uttryckte sympati för i sin reseskildring, trots att den inte helt undslapp hans cynism.

Från 1928 och ett decennium framåt gjorde Sofía del Valle många långa resor i Förenta staterna. Hennes huvuduppdrag var att informera om religionsförföljelsen i hemlandet och samla in pengar till utbildningsverksamheten. Hon höll ett oändligt antal föredrag och informationsverksamheten lyckades betydligt bättre än hennes fundraising. Det fanns katolska organisationer i USA som stödde det väpnade upproret ekonomiskt, men det verkar ha varit svårare att få stöd för en mer långsiktig plan. Å andra sidan stödde till exempel Ku Klux Klan den mexikanska statens väpnade kamp mot det katolska upproret; för dem gick hat mot svarta och hat mot katoliker hand i hand.

1934 lyckades Sofía del Valle till exempel få den mycket inflytelserike Charles E. Coughlin, »The Radio Priest», att ägna ett timslångt program åt Mexiko. Han hade omkring 40 miljoner lyssnare och programmet skulle ha kunnat bli en viktig ögonöppnare. Tyvärr föll Coughlin in i sitt vanliga anti-Rooseveltbudskap som blandades med antisemitiska tirader. Och i just detta avsnitt lyckades han dessutom spåda på rasstereotyperna om mexikaner. Men med Sofía del Valles

assistans utgavs flera böcker som uppmärksammade situationen, till exempel biskop Francis Clement Kelleys *Blood Drenched Altars* (1935) och jesuiten Wilfrid Parsons *Mexican Martyrdom* (1936).

Även om Sofía del Valle kombinerade resor runt hela Förenta staterna med vistelser hemma i Mexiko under större delen av tiden mellan 1928 och 1938 reste hon också i Europa, bland annat för att delta i världskonferenser för katolska kvinnoorganisationer och för att möta kyrkliga dignitärer, bland annat påven.

Under 1940-talet, i och med att Manuel Ávila Camacho blev president (1940–1946), kunde kyrkan verka något friare. Den antikyrkliga lagstiftningen fanns till stor del kvar, men tillämpades knappast. Då kom Sofía del Valle att tillbringa mycket mer tid i Mexiko. Hon ledde organisationen för unga katolska kvinnor, som kom att få fler än 100 000 medlemmar, och var redaktör för dess tidskrift *Juventud*. Hon var också dekan för den högskola hon grundat fram till 1957, då den stängdes eftersom jesuiterna tilläts öppna ett universitet i Mexico City: Universidad Iberoamericana. Sofía del Valle fortsatte dock arbetet med att organisera katolska kvinnor, men var också engagerad i UNESCO fram till början av 1970-talet. Även där kom hon att inrikta sig på utbildningsfrågor.

Sofía del Valle var onekligen en mycket begåvad administratör och kunde genom sin retoriska förmåga och sina goda språkkunskaper hålla föredrag i såväl Förenta staterna som i flera västeuropeiska länder. Såväl under resorna och som i hemlandet var hon tydligt underställd manliga kyrkoledare, framför allt Miguel Darío Miranda som inte bara fungerade som chef och kollega i arbetet med kollegiet och den katolska ungdomsverksamheten riktad till kvinnor, utan också som andlig rådgivare och god vän. Miranda lämnade dock posten som ordförande för det sociala sekretariatet redan 1937 för att bli biskop och blev senare ärkebiskop av Mexico City, landets primas, och slutligen kardinal.

Stephen Andes biografi ger läsaren goda insikter om katolska kyrkan i Mexiko, framför allt under 1920- och 1930-talet. Tiden därefter, fram till Sofía del Valles

död 1982, är betydligt mer summariskt tecknad. I boken kan han visa att hon var en mycket viktig kyrklig gestalt under de mest kritiska åren. Undertiteln – *One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico* – är ingen överdrift. Inte i betydelsen att hon var *den* som räddade kyrkan, men att hon verkligen såg det som sin centrala livsuppgift.

Sofia del Valle var inte feminist i någon radikal mening, men hennes syn på kvinnors möjligheter var klart mer radikal än den katolska mittfårans. Ett viktigt mål var att grupper av kvinnor skulle få högre utbildning på katolsk grund och i tidskriften *Juventud* skrev hon mycket om kvinnlig intelligens. Hon menade att män och kvinnor var komplementära och förfäktade åsikten att kvinnor kunde tänka mer komplexa och associationsrika tankar än män. Påfallande ofta hade tidskriften *Juventud* bilder av läsande kvinnor på omslaget, men en viktig del i innehållet var också mer traditionella katolska moralfrågor om kvinnlig ärbarhet och vikten av att inte klä sig eller agera utmanande. Att skaffa sig en högre utbildning skulle inte innebära att katolska kvinnor följde den allmänna sekulära tidsandan.

De normala vägarna för katolska kvinnor var äktenskap eller inträde i en religiös orden, även om det senare knappast var möjligt i Mexiko under flera decennier. Del Valle var tydlig med att hon själv aldrig känt någon kallelse till ordensliv. Hon representerade en tredje väg, som hon naturligtvis inte var ensam om: att leva som aktiv celibatär kvinna i världen. Det var också en väg som hon såg för de kvinnor som genomgått högre utbildning i katolsk anda även om de mycket väl kunde gå någon av de andra vägarna.

Sammanfattningsvis har Stephen Andes skrivit en välunderbyggd studie om en viktig person i modern mexikansk kyrkohistoria som tidigare varit mycket litet känd. Han är en god historieberättare och historien är spännande, men det betyder inte att han skriver något slags halvfiktion; allting beläggs i källmaterialet. Boken är lättillgänglig och passar såväl forskare som en bredare läsekrets och förutsätter inga förkunskaper i mexikansk historia

Marcus Rediker

THE FEARLESS BENJAMIN LAY. The Quaker Dwarf who Became the First Revolutionary Abolitionist.

Boston: Beacon Press 2017, 212 sid.

Kväkare. Ett ord som nog får många att tänka på icke-hierarkisk kristendom, stillhet, pacifism, kanske också på motstånd mot slaveriet. De var i och för sig tidiga bland de kristna som bekämpade slavhandel och slaveri, men enskilda kväkare byggde också på 1600- och 1700-talet sina rikedomar på just utnyttjande av afrikanska slavar och det dröjde till slutet av 1700-talet innan motståndet blev kompakt.

Kväkarna, också kända som Ljusets Barn och senare Vännernas samfund, var en av de kristna dissentergrupper som växte fram under det engelska inbördeskriget i mitten av 1600-talet; en miljö som utgjorde en god jordmån för radikala rörelser. Andra grupper, vars anhängare ofta överlappade varandra, var *levellers* (utjämnare), *diggers* (grävare), *seekers* (sökare) och *ranter* (gormare). Varken de eller de tidigaste kväkarna kännetecknades av någon större fridsamhet även om de var pacifister i meningen att de inte använde våld och höll största möjliga distans till staten och dess våldsanvändning. De ville vända samhället och kyrkan upp och ned och skapa ett jämlikt gudsrike på jorden. Christopher Hills klassiska bok om tiden och rörelserna har ett välvalt namn: *The World Turned Up Side Down*.

George Fox (1624–1691) ses ofta som kväkarnas grundare, men på 1650-talet var han inte den självklara huvudgestalten; det var snarast den mer radikale före detta soldaten James Nayler (1618–1660). Den tidiga kväkarrörelsen var djupt antiklerikal, och motståndare till fasta ritualer, dogmer och ett speciellt predikoämbete. Liksom gormarna var de också kända för att högljutt avbryta prästers predikningar, men också att vägra ta av sig hatten för överhetspersoner och använda titlar. Genom att betona det inre ljuset, att Gud fanns inuti

människan, fick Bibeln en underordnad betydelse. Ett annat drag var drastiska upptåg. Enskilda kväkare gick omkring nakna, men ett annat, betydligt vanligare, drag var uppseendeväckande oväntade teaterföreställningar ute på gator och torg, *guerilla theatre*, som syftade till att kritisera överheten och skaka om människor så att de omvände sig.

James Nayler drabbades hårt för sin radikalitet. Han dömdes för blasfemi, piskades nästan till döds och fick ett B för blasfemiker inbränt i pannan, varefter han sattes i fängelse. Nayler återhämtade sig aldrig utan dog strax efter frisläppandet. Under George Fox ledarskap, men framför allt efter hans död i slutet av 1600-talet, blev rörelsen mer institutionaliserad och många tonade ned den tidigaste radikaliteten och excentriciteten, även om de fortfarande tog ställning för pacifism och mot engagemang i staten. Genom den ökande institutionaliseringen blev också könsuppdelningen tydligare; bland annat kom kvinnor och män att sitta på skilda sidor i möteslokalerna och det var inte lika självklart att kvinnor predikade som det varit i början.

Men det fanns kväkare som fortfarande var oregerliga och spelade politisk teater. En av dem var Benjamin Lay (1682–1759) som i september 1738 gick in i ett möteshus i Burlington, New Jersey, under den största årliga samlingen för Philadelphias kväkare. Där ställde han sig upp och förkunnade att Gud skapat alla människor jämlika och att slaveri var den värsta synden av alla. Gud skulle låta slavägarnas blod flyta om de inte omvände sig. Därefter drog han fram ett svärd och stack det genom en bok. Röd vätska skvätte ut över honom och många av de församlade. Det var inte blod som flödade utan bärsaft som han gömt i en behållare. Bland de närvarande, vars kläder rödfärgades, fanns många av de mäktigaste och förmögnaste kväkarna i regionen; många av dem slavägare. När den värsta chocken lagt sig bars Benjamin Lay ut ur lokalen. Det var varken första eller sista gången han blev utburen från ett kväkarmöte.

Samma år, 1738, publicerade Lay en av världens första böcker som propagerade för ett ovillkorligt avskaffande av slaveriet: *All Slave-Keepers That Keep the*

Innocent in Bondage, Apostates. Han krävde omedelbar frigivning av slavar utan att ägarna skulle få någon kompensation. Om de inte befriade slavarerna var de inte värda att kalla sig kväkare eller kristna och de skulle uteslutas ur gemenskapen och kunde vänta sig Guds eviga straffdom.

Benjamin Lays namn har i och för sig nämnts av en del slaveriforskare, men inte på något detaljerat sätt, och han har i princip varit frånvarande från kväkarnas egen historieskrivning. Marcus Rediker, professor i historia vid University of Pittsburgh och författare till åtskilliga böcker om slaveri och sjöröveri, har därför gjort en viktig insats genom att på allvar uppmärksamma Lay med en monografi. Att rekonstruera hans liv har inte varit enkelt utan inneburit sökande i många arkiv och bibliotek på båda sidor av Atlanten. Lay var nämligen inte alls stationär. Han förflyttade sig fram och tillbaka mellan Europa, Karibien och Nordamerika.

Benjamin Lay föddes 1682 i en liten by i Essex ungefär tio mil norr om London som tredje generationens kväkare; hans farföräldrar hade varit anhängare sedan omkring 1655. Genom modern hade familjen blivit relativt välbärgad, men Benjamin hade ett synbart socialt stigma: han var dvärg och dessutom puckelryggig. När han var i femtonårsåldern flyttade han från föräldrahemmet och tog hand om sin halvbrors får. Därefter blev han handskmakare i Colchester, men vantrivdes och begav sig som 20-åring till London för att bli sjöman. Han seglade framför allt till Medelhavet och kom bland annat till det heliga landet, men reste också till Amerika. Hans första erfarenheter av slavhandels realitet kom under dessa resor, där lasten ibland utgjordes av människor. Det han såg och hörde upprörde honom djupt.

I trettioårsåldern gifte han sig med Sarah Smith som också var dvärg, puckelryggig – och kväkare. Redan under tiden i London tyder de få anteckningar som finns bevarade i arkiven på att Benjamin Lay betraktades som en oförfärdig bråkstake. Åtminstone delvis för att slippa trosfränderna flyttade paret till Barbados 1718, en ö som både var ett kväkar- och slavericentrum.

Upplevelserna av de afrikanska slavernas villkor stärkte hans engagemang mot slaveriet. På Barbados insåg han också att kväkarna var minst lika grymma som andra slavägare. Paret återvände till England efter något år, där de först bodde i London och sedan i Colchester. På båda platserna utmärkte Benjamin Lay sig för att högljutt kritisera predikanter och störa ordningen. Han blev utesluten ur gemenskapen men fortsatte ändå att delta vid publika möten. När han skulle tala gick han av princip över till kvinnosidan i lokalen för att kritisera den tilltagande könsuppdelningen inom rörelsen.

1732 lämnade paret England för gott och reste till Amerika, till Philadelphia, där en kväkarkoloni grundats femtio år tidigare. Staden hade vid paret Lays ankomst blivit Nordamerikas största. I Philadelphia blev Benjamin Lay bokhandlare. Han sålde kväkarlitteratur, men också naturvetenskapliga böcker och klassisk litteratur. Ungefär hälften av kväkarna i Philadelphia Monthly Meeting ägde slavar och de fick nu en mycket högljudd och ihärdig motståndare.

Motståndet från kväkarkommuniteten i Philadelphia gjorde att han och hustrun flyttade till Abington i närheten av Boston 1734, men Sarah dog året därpå. Även i Abington var Benjamin Lays beteende välkänt, såväl genom rapporter från England som från Philadelphia, och han fick inte bli medlem, men han fortsatte att gå på möten och talade alltid om att slavägare var apostater som inte skulle få predika eller ens yttra sig vid mötena.

Efter hustruns död inledde Lay arbetet med sin 277-sidiga bok, *All Slave-Keepers That Keep the Innocent in Bondage, Apostates*, som trycktes av Benjamin Franklins 1738. Boken får nog anses vara mycket oorganiserad. Den kännetecknas av ett nästan helt fritt flöde av idéer och resonemang: »a multipurpose scrapbook» som Rediker uttrycker det. Den innehåller en självbiografi, avskrifter av brev, en historik om slaveriets historia i Nordamerika, bibelutläggningar, en kommenterad bibliografi och naturligtvis, inte minst, argument för tesen att slavar skulle frisläppas. Han byggde inte endast på sina egna tankar. Lay var inte bara bokhandlare. Han ägde ett av regionens mest

omfångsrika bibliotek: 200 volymer. Det finns inga indikationer på att han någonsin fått en formell utbildning, men han var en flitig läsare och det blir tydligt för den som läser hans bok; den är fylld med kommentarer om verk han hade läst.

Benjamin Lay betraktade slavägare och dem som inte motsatte sig slaveriet som avgudadyrkare. De utgjorde den stora majoriteten även bland kväkare. Han var inte ensam i sin kamp, men han var kanske den allra mest radikala. Slaveriet skulle avskaffas där och då; det fanns inga möjligheter till kompromisser. Han satte in kampen om slaveriet i ett apokalyptiskt sammanhang, bland annat genom att lägga ut kapitel 12 och 13 i Uppenbarelseboken, där kampen mellan det goda och det onda, och det godas seger är helt central. Kampen om slaveriet var i själva verket en kamp mellan Gud och Satan, och Gud skulle inte vara nådig mot slaveriets försvarare.

När Lay skrev sin bok hade han dragit sig tillbaka till en grotta utanför Abington för att leva ett eremitiskt och mycket enkelt liv. Där hade han också sitt bibliotek. Det innehöll böcker av väldigt olika slag. Det innehöll naturligtvis mycket kväkarlitteratur och en av hans mest centrala inspirationskällor var den radikale William Dell. Mindre väntat är att han också ägde många böcker av grekiska och romerska filosofer. Speciellt influerad var han av kyniker och stoiker som Diogenes och Epiktetos. Från Diogenes fick han sina mest centrala livsregler. Livet skulle präglas av *parrhesia* (fritt och frankt språk), *autarkeia* (självförsörjning), *askesis*, *karteria* (självkontroll) och *tuphos* (förakt och kamp mot lyx och rikedom).

Alla dessa tankar gjorde hans flytt till grottan förståelig. Han ville efterlikna Diogenes och hans lärjungar. Benjamin Lay lätt skägget växa vilt, klädde sig mycket enkelt, åt endast frukt och grönsaker, drack bara vatten och färdades till fots, även mycket långa sträckor. Det intressanta med hans vegetarianism var att den inte, åtminstone inte bara, hade asketiska motiv. Han menade att grymhet mot människor och grymhet mot djur hörde ihop. Liksom såväl en del av de

antika filosoferna som flera av de radikala reformatörerna i England betraktade han dödandet av djur som en stor synd. För Benjamin Lay gick motståndet mot utnyttjandet av djur längre än så; han använde till exempel inte ull och med undantag av att han drack komjölk och åt honung var han etisk vegan långt före det att ordet uppfunnits.

Benjamin Lay levde kvar i sin grotta i drygt tjugo år och även om hans levnadsföring var eremitisk saknades inte besökare som ville samtala och han gav sig med jämna mellanrum iväg till kväkarmöten för att tala om slaveriets ondska. Kring mitten av 1750-talet hade engagemanget mot slaveriet växt bland kväkarna i Nordamerika, men få ville gå så långt som han. Förbudet mot slavägande kom först 1776. Själv dog Benjamin Lay i början av 1759.

Marcus Rediker har författat en fascinerande biografi om en fascinerande person, som nu har fått en mer rättmätig plats i abolitionismens och kväkarnas historia. Anledningen till att Benjamin Lay inte fått en plats i kväkarnas traditionella historieskrivning, annat än *en passant* är enkel: han betraktades som för extrem och för påfrestande och störande, och hans bok ansågs vara i princip oläslig. Boken omvärderar delvis synen på kväkarnas historia även om mycket har varit känt sedan tidigare. De var i och för sig tidiga abolitionister, men många kväkare, såväl i Amerika som i Karibien var också slavägare under omkring ett sekel.

Boken ger också goda insikter i ett område som blivit alltmer populärt: atlantisk historia. Även om Benjamin Lay var ovanligt mobil visar den på ett mer allmänt plan hur människor och idéer färdades mellan Europa, Karibien och Amerika redan under 1600- och 1700-talen. Redikers bok kännetecknas av en kombination av gediget historiskt hantverk och en litterär stil som gör den tillgänglig för en bredare publik. Det är inte märkligt att flera av hans böcker översatts till åtskilliga språk och att han har fått många litterära och vetenskapliga utmärkelser. Boken om Benjamin Lay förtjänar också en stor läsarskara.

Peter Jan Margry (red.)

COLD WAR MARY:

Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture

Leuven: Leuven University Press, 2020, 399 sid.

I studier av moden katolicism brukar perioden från omkring 1850 till omkring 1950 ibland benämnas Marias århundrade. Seklet inramades av två nya mariadogmer: den obefläckade avlelsen (1854) och upptagningen till himlen (1950). Det var också en tid för många nya mariauppenbarelser, inkluderat några av de allra mest berömda: Lourdes (1858) och Fatima (1917). Liksom man i andra sammanhang kan tala om det långa 1900-talet kan det också vara på sin plats att tala om ett något förlängt mariaårhundrande. Uppenbarelserna i La Salette (1846) satte till exempel tonen för många senare apokalyptiskt inriktade budskap, och under första halvan av 1950-talet rapporterades antagligen fler uppenbarelser per år än under någon annan tid i den katolska historien.

Stark mariavördnad var naturligtvis inget nytt fenomen, inte heller vittnesmål om under kopplade till den henne och bilder av henne. Det nya var de många vittnesmålen om att jungfrun uppenbarat sig på specifika platser, vid speciella tidpunkter. Annorlunda uttryckt; att det transcendenta på ett tydligt sätt steg ned i historien och vidarebefordrade tidsaktuella budskap till enskilda visionärer, eller grupper av visionärer.

Berättelserna uppvisar många gemensamma drag. Mottagarna var ofta barn på landsbygden som vid tiden för uppenbarelsen var sysselsatta med något vardagligt, och huvudbudskapet var omvändelse och botgöring. Jungfrun uppenbarade sig för att varna och hjälpa. Världen var på väg mot sin ände och en radikal förändring krävdes. Som bot för traditionellt katolska staters sekulära politik och enskilda människors synder måste de sant troende lyssna, be och helhjärtat ägna sig åt traditionella fromhetsövningar. Ofta ville också jungfruns

att ett kapell skulle byggas på platsen där hon visat sig. Rapporter om uppenbarelser gav ofta upphov till vallfärder, ibland i mycket stor skala, liksom rapporter om andra mystika fenomen och helanden.

Ett annat genomgående drag var den kyrkliga hierarkins stora skepsis till dessa rapporter. Oftast befattade inte sig lokala biskoparna över huvud taget med fallen utan hoppades att entusiasmen skulle svalna. Och i de fall de gjorde undersökningar ledde de närmast undantagslöst fram till negativa resultat. Vittnesmålen tolkades som tecken på godtrogenhet och hysteri, och speciellt under efterkrigstiden motarbetades nya uppenbarelser ofta aktivt och ibland hårdfört. Biskopar exkommunicerade visionärer och utfärdade interdikt i en helt ny skala än tidigare.

Efterkrigstiden var också Kalla krigets dagar. Detta krig genomgick flera temperaturfaser. Den kallaste epoken var kanske åren fram Stalins död 1953. Men efter en viss uppvärmning blev klimatet på nytt kyligare i början av 1960-talet, med Kubakrisen som den mest dramatiska händelsen. Hotet om ett nytt världskrig var överhängande, och många fruktade att det skulle bli ett globalt atomkrig. Men det är viktigt att inte glömma bort att det fanns många delar av världen, inte minst i Afrika och Asien, där Kalla kriget inte stannade vid hot, utan resulterade i förödande krig. Men också i Latinamerika utkämpades det på ett påtagligt sätt genom kampen mellan regimer uppbackade av Förenta staterna och mer eller mindre radikala gerillagrupper, ofta stödda av Kuba och Kina, snarare än Sovjetunionen.

Antologin *Cold War Mary*, som är utgiven av den nederländska etnologen Peter Jan Margry, består av femton kapitel. Undertiteln, "Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture," skvallrar om att den inte bara behandlar uppenbarelser utan om hur mariavördnad i stort samverkade med ideologi och realpolitik. Forskningen om mariafromhet och -uppenbarelser har ökat exponentiellt under de senaste decennierna, och intresset är stort bland såväl historiker, som

antropologer/etnologer och teologer/religionsvetare. Antologin är ett exempel på detta flervetenskapliga engagemang.

Kalla krigets heliga jungfru *par excellence* var Vår Fru av Fatima som 1917 uppenbarat sig för tre portugisiska barn. Hon blev med tiden Katolska kyrkans samlade gestalt i kampen mot kommunismen. Efterkrigstidens fatimabudskap var inte detsamma som det hade varit från början. Även om uppenbarelsen inträffade revolutionsåret 1917 var de ursprungliga budskapen inte kopplade till Sovjet eller ens till kommunism. Förutom en allmän uppmaning till omvändelse, botgöring och stärkt fromhetsliv var den ideologiska udden riktad mot den antiklerikala liberalismen som växt sig ännu starkare i Portugal efter monarkins fall.

I själva verket var jungfrun av Fatima litet känd utanför iberiska halvön före andra världskriget. Det var först 1942, i samband med 25-årsjubileet, som ett utvidgat budskap offentliggjordes från högsta ort: påven Pius XII. Vid denna tid var bara ett av de barn som mött jungfrun 1917 fortfarande i livet: Lúcia dos Santos (1907–2005) som blivit karmelitnunna i Spanien. På uppdrag av sin överordnade hade hon skrivit ned sina vittnesmål; flera olika versioner av en självbiografi. I texterna som offentliggjordes i början av 1940-talet, inkluderade hon också beskrivningar av uppenbarelsen som hon sade sig ha mottagit under andra halvan av 1920-talet.

Kärnan i det nya fatimabudskapet var tre så kallade hemligheter. De var centrala budskap och profetior som jungfrun anförtrott Lúcia. Den första hemligheten var en helvetesvision och den andra en uppmaning till biskoparna att konsekra Ryssland till Maria obefläckade hjärta för att på så sätt bidra till landets omvändelse. Den tredje hemligheten förblev dock dold för allmänheten. Tanken var först att den skulle offentliggöras omkring 1960, ”när tiden var mogen”, men det skedde inte förrän år 2000. Det visade sig vara en profetia om en påves död även om många traditionalistiskt inriktade fatima-anhängare betvivlade att detta var den sanna eller hela hemligheten.

Efter andra världskriget transformerades fatimabudskapet ytterligare. Margry beskriver processen som “the refashioning of Our Lady of Fátima into a Cold War warrior.” Hon blev en universell katolsk symbol och aktör. I vanliga fall är det människor som färdas till en vallfärdsort, men i fallet Fatima var det inte minst jungfrun själv, eller i alla fall avbildningar av henne, som färdades till människor. Under efterkrigstiden sändes så kallade pilgrimsstatyer ut på välplanerade turnéer genom den katolska världen.

I *Cold War Mary* ägnas alltså en betydande plats åt fatimabudskapets utveckling, men också åt det som Margry kallar en mer allmän ”fatimisering” av mariafromheten, där antikommunismen blev ett starkt inslag. Sex kapitel ägnas åt fallstudier av Fatima och fatimaliknande uppenbarelser i Västtyskland, Frankrike, Belgien, Nederländerna, Australien respektive Filippinerna.

Pilgrimsstatyns resor hade en viktig roll i spridandet av Fatimavördnaden, men det hade också massorganisationer som Legion of Mary, Blue Army och Family Rosary Crusade. Namnen är militärt inspirerade och i synnerhet den senare, ledd av den karismatiske Patrick Feyton, talade om mission i termer av bombningar och truppförflyttningar.

En än mer konkret användning av militär retorik var den nederländska organisation som i engelsk översättning kallades National Apostolate of the Immaculate Heart of Mary. Lambert J.M. Terstroet (1912–2003), en präst som tillhörde den montfortianska kongregationen, utvecklade ett nationellt nätverk, där speciella mässor skulle firas med speciell intention för att uppnå försoning och göra bot för den moderna världens synder, inkluderat socialism och kommunism. Detta låg i sig i linje med mycket annan samtida katolsk spiritualitet. Det som var ovanligare var den exakta militära vokabulären. Organisationens högkvarter benämndes Marias rikes Pentagon–*Pentagoon van het Rijk van Maria*, och gudstjänsterna kallades pentagonmässor. Dessutom organiserades ledarskapet som ett slags diplomatkår för detta rike.

Denna krigsretorik blev för mycket för såväl de nederländska biskoparna som Rom reagerade starkt och förbjöd såväl namnet som verksamheten. Marias Pentagon avvecklades lika snabbt som det hade utvecklats. Däremot fanns och finns många andra uppenbarelsetraditioner och fromhetsformer som trots officiellt kyrklig fördömande fortfarande har betydelse för många katoliker. De blev magneter för katolska traditionalister, som motsatte sig Andra vatikankonciliets reformer, men präglades samtidigt av en världsbild som de delar med apokalyptiskt och konspirationsteoretiskt inriktade evangelikaler.

I *Cold War Mary* tar författarna bland annat upp tre mycket kontroversiella nordamerikanska fall: uppenbarelserna i Necedah och Bayside samt organisationen International Fatima Rosary Crusade. Även om dessa gruppers betydelse har minskat fortsätter budskapen spridas internationellt. Inte minst har internets framväxt under det senaste kvartsseket gett näring åt dem och många andra inofficiella och officiellt motarbetade uppenbarelser. Det gäller också den kanske mest populära men inofficiella moderna uppenbarelsetraditionen och pilgrimsorten i dagens katolicism: Medjugorje i Bosnien-Hercegovina.

Ett av kapitlen i antologien behandlar alltså uppenbarelserna i den lilla orten Necedah, Wisconsin, som inleddes 1949. Mottagaren var jordbrukarhustrun Mary Ann Van Hoof (1909–1984). Efter ett antal ganska allmänt hållna budskap om omvändelse blev de alltmer apokalyptiskt konkreta, och mirakler av olika slag rapporterades i en strid ström. Under den första tiden kunde tiotusentals pilgrimer vara på plats vissa dagar. Den lokala hierarkins utvärdering var redan från början kritisk, och kom via åtskilliga tydliga fördömanden leda fram till ett formellt interdikt.

Med tiden hävdade Van Hoof också att hon fick uppenbarelser av Kristus och en växande skara helgon, men också av amerikanska hjältegestalter som George Washington och Abraham Lincoln. Många budskap hade klart nationalistiska, rasistiska och antisemitiska inslag, och ett genomgående budskap var hotet om

en sovjetisk invasion i Förenta staterna och en frimurerisk och kommunistisk invasion i Katolska kyrkan. Många oberoende traditionalistiska grupper har försökt använda såväl budskapen som platsen Necedah för att vinna medlemmar. I dag administreras Queen of the Holy Rosary Mediatrix of Peace Shrine av präster från en oberoende katolsk grupp.

Uppenbarelserna i Bayside, New York och utvecklingen där, hade många likheter med Necedah. Från juni 1968, då Robert Kennedy mördades, fram till sin egen död mottog Veronica Leuken (1923–1995) hundratals långa, företrädesvis mycket konkreta apokalyptiska budskap, inte minst från Our Lady of the Roses. Kritik mot Andra vatikankonciliet och utvecklingen därefter var tydligt närvarande. Utvecklingen förklarades, som i Necedah och på många andra håll, med att kommunister, frimurare och sionister tagit sig in i kyrkans högsta ledning. Leuken var dessutom en av dem som trodde att den verkliga Paulus VI var fängslad och att kurian ersatt honom med en modernistisk skådespelare som uppträdde i offentligheten.

Som ett straff för mänsklighetens och kyrkans synder profeterade Leuken att Gud skulle sända en atombomb, the “Ball of Redemption”, som skulle slå ut de oomvända. Förutom de muntliga budskapen tog Leukens anhängare polaroidbilder på uppenbarelsplatsen och menade att dolda budskap kunde uppenbara sig på bilderna när de framkallades framför deras ögon. Inte oväntat motarbetade den lokala hierarkin Leuken och hennes rörelse och hon exkommunicerades. Även om Baysidebudskapen fortfarande har stor spridning är det numer få som träffas vid de bönemöten som hålls i en park i Flushing Meadows.

En annan klart traditionalistisk grupp International Fatima Rosary Crusade, grundad 1978, som arbetar för att sprida sin tolkning av fatimabudskapet inte minst genom Fatima Center i Kanada och tidskriften *Fatima Crusader*. Organisationen leddes länge av prästen Nicholas Gruner (1942–2015) och har hela tiden varit tydligt kritisk till den postkonciliära kyrkan, och Gruner slutligen

suspenderad 2001. Grundvisionen var att alla biskopar samtidigt skulle konsekra Ryssland till Marias obefläckade hjärta. Bara på så sätt skulle jungfruns önskan uppfyllas och kommunismen övervinnas. Efter murens fall är organisationen inriktad på att sprida idéer om det pågående byggandet av en världsregering, där ”den djupa staten” och CIA spelade avgörande roller. Denna världsbild har ibland fått oväntade följde. Fatima Center stödde till exempel helhjärtat den ryska invasionen av Krim 2014, eftersom man menade att Ukraina var i händerna på CIA, den djupa staten och (den judiska) världsfinansien, alltså klassiska delar i konspirationsteorier. I denna situation tolkade de Vladimir Putin som en krigare på Fatimas sida.

Antologin *Cold War Mary* är föredömligt väl sammanhållen, och detta intryck stärks ännu mer så genom Margrys välskrivna inledning och avslutning. Den innehåller naturligt sådant som är känt för den specialiserade läsaren, men också tidigare helt utforskade ämnen och litet kända fallstudier.

Författarna lyckas alltså visa hur fatimabudskapet och andra officiellt godkända traditioner transformerades i tydligt antikomunistisk riktning och hur nästan alla nya apokalyptiskt orienterade uppenbarelserapporter motarbetades. Antologibidragen har bred geografisk spännvidd. En liten brist är att inget av kapitlen behandlar Latinamerika, hem för en betydande andel av världens katoliker, där jungfru Maria användes av såväl av militärjuntor som dess motståndare. En fallstudie skulle ha kunnat utgöra ytterligare en viktig pusselbit. Men *Cold War Mary* är ändå en såväl vittfamnande som mycket väl sammanhållen antologi, som är väsentlig för all som vill förstå efterkrigstidens katolicism.

MAGNUS LUNDBERG

Susan J Palmer, Martin Geoffroy & Paul L Gareau (red.)

THE MYSTICAL GEOGRAPHY OF QUEBEC:

Catholic Schisms and New Religious Movements

London: Palgrave Macmillan, 2020. xiii + 274 sid.

Den kanadensiska provinsen Quebec, med en yta drygt tre gånger Sveriges, sticker ut på flera sätt, inte minst språkligt. Staden Quebec, många mindre städer och stora delar av landsbygden är franskspråkig, medan Montreal är tvåspråkig. Förutom den franska identiteten har katolicismen traditionellt haft en avgörande samhällsroll, men kyrkans inflytande har blivit allt mindre. Processen inleddes i början av 1960-talet med den ”tysta revolutionen” som innebar ett större statligt ansvar för utbildning och sjukvård, ekonomisk tillväxt, industrialisering, urbanisering, stärkande av kvinnors juridiska rättigheter, samt religionsfrihet. På 1950-talet gick 90 procent av katolikerna regelbundet i söndagsmässan, Nu är det en knapp tiondel; i Montreal bara omkring tre procent.

Utvecklingen har inte bara lett till ökad sekularisering utan också till religiös differentiering. Antologin *The Mystic Geography of Quebec* analyserar provinsens religiösa landskap, framförallt sedan 1960-talet samt gränserna för religionsfriheten. Det inledande kapitlet behandlar dels översiktligt nya religioner i Quebec under 1900- och 2000-talet. Det finns också en kommenterad forskningsöversikt. Introduktionerna följs av elva kapitel, fördelade på tre teman: ”Catholic Fundamentalisms and Schisms”, ”Radical Sexuality”, respektive ”Controversial New Religions.” Varje kapitel inriktar sig på en specifik grupp. De flesta är litet kända utanför specialisternas skara och den tidigare forskning som trots allt finns är oftast franskspråkig.

In sin inledning gör Susan Palmer en delvis annorlunda, om än överlappande, klassificering av de grupper antologin behandlar: 1) Katolska schismatiska grupper; 2) Grupper grundade av regionala mystiker och profeter; 3) Franska

nya religiösa grupper som etablerat sig i Quebec; samt 4) Internationella nya religiösa rörelser (t.ex. Unification Church och Soka Gokkai). Detta ska inte betraktas som en elegant fyrfältare utan ett försök att finna vissa gemensamma drag i mångfalden.

De rörelser som författarna beskriver som ”schismatiska katolska grupper”, men som kanske hellre borde benämnas ”oberoende katolska grupper” har ett tydligt ursprung i katolska kyrkan, men utvecklats såväl läromässigt som organisatoriskt. De har en tydlig apokalyptisk inriktning och menar att Quebec har en särskild roll att spela i den yttersta tiden. De tydligaste exemplen är Bérets Blancs, L’Armée de Marie och Apôtres de L’Amour Infini.

Bérets Blancs, officiellt, Péligrins de St. Michel var ursprungligen en katolsk politisk rörelse, grundad i mitten av 1930-talet med målet att strikt tillämpa socialläran, och etablera ett penning- och räntelöst samhälle. I och med den tysta revolutionen blev den tydligt motkulturell och kritiserade även den moderna katolicismen, inte minst genom budskap från icke-officiella mariauppenbarelser. Liksom liknande grupper menar de att frimurare, sionister och kommunister behärskar såväl kyrka som stat. Som mest hade rörelsen tusentals anhängare men idag återstår endast ett femtiotal celibatära heltidsmedlemmar, även om antalet sympatisatörer är mångdubbelt större. De kritiseras, eller framförallt ignoreras, av den officiella kyrkan, men är inte bannlysta,

Om Béret Blancs, trots allt, accepteras av den officiella katolska kyrkan gäller det inte längre L’Armée de Marie, officiellt Communauté de la Dame de tous les peuples. Det är snarare märkligt att den så länge trots allt tolerades. Rörelsen grundades 1971 av Marie-Paule Giguère (1921–2015), baserat på uppenbarelser om satanisk inverkan i världen och kyrkan. Hennes grupp var svaret och dess uppgift att bekämpa djävulen med hjälp av Kristus genom Maria.

L’Armée de Marie fick status som en officiell lekmanorganisation i ärkestiftet Montreal och hade som mest 25 000 anhängare. Samtidigt blev den officiella

kyrkan alltmer skeptisk till dess trosföreställningar, inte minst på grund av Giguères mycket omfattande andliga självbiografi–slutligen 20 volymer–som innehöll vittnesmål om mängder av uppenbarelser, och 1987 togs dess officiella status bort.

Beslutet blev startskottet till en utveckling i en betydligt mer oortodox riktning, framförallt med avseende på grundarens roll. Ganska snart betraktades Marie-Paule som gudomlig. Trinitetsläran ersattes med en ”pentatarisk”: tron på en femenhhet, som bestod av Fadern-Sonen-Anden, men också av den Obefläckade Avlelven (som också var Fadern) och Marie-Paule/Paule-Marie (som också var en inkarnation av Kristus). Märkligt nog dröjde det fram till 2007 innan gruppens ledare och medlemmar blev exkommunicerade. Då etablerade de L’Eglise de Jean, den sanna kyrkan i de yttersta dagarna.

Även Apôtres de L’Amour Infini med centrum i St-Jovite (Mont-Tremblant) i bergen utanför Montreal hade de sitt ursprung som katolsk lekmannagrupp, godkänd i slutet av 1950-talet. 1961 allierade sig apostlarna dock med den franske alternative påven Clément XV, som ledde L’Eglise Renovée, den förnyade kyrkan i den yttersta tiden. Denna kunde onekligen i många avseenden anses var integristisk, men knappast entydigt traditionalistisk. De firade t.ex. mässa på folkspråket och ordinerade kvinnor till präster.

Att apostlarna anslöt sig till en annan påve ledde inte oväntat till direkt exkommunicering. Men deras trohet till Clément blev kortvarig, bl.a. eftersom denne från mitten av 60-talet utvecklade tron på en ”interplanetarisk kyrka”, där utomjordingar ansågs skydda mänskligheten, och kunde döpas och ordinerades. Den kanadensiska gruppen höll vid en betydligt mer traditionell katolsk lära, om än med starkt apokalyptiska drag, och valde en egen påve Jean-Grégoire XVII (Gaston Tremblay, 1928–2011).

Den officiella katolska kyrkan ägnade liten uppmärksamhet åt apostlarna. Reaktionerna mot dem kom framförallt från staten. Detta berodde framförallt på

att en stor grupp barn bodde i kommuniteten. Deras föräldrar hade tagit dem dit för att skydda dem från den moderna världens syndfullhet. Men eftersom föräldrarna inte sällan blev munkar och nunnor uppfostrades barnen istället av andra ordensmedlemmar och mötte knappast sina föräldrar eller syskon. Vissa barn hade kommit till St-Jovite trots att en av föräldrarna motsatt sig det. I andra fall lämnade en av föräldrarna gruppen medan den andra stannade kvar. Det gav upphov till långdragna vårdnadstvister och anmälningar om missförhållanden, och följdes av en serie mycket storskaliga polisräder, av ett slag som aldrig skådats i Kanada. Barnen hade dock flyttats till andra anhängarnas hem och de ”gömda barnen” blev en stor nyhet. Andra sattes dock i katolska fosterhem, där de, enligt uppgifter, inte sällan tvingades att gå i (romersk-)katolsk mässa och konfirmera sig.

Det lagliga stödet för räderna var svagt och liksom på många andra håll kom religionsfrihet och individuell frihet i konflikt med varandra. Det statliga agerandet mot apostlarna ställde frågan om provinsens konfessionella status; hurpass sekulär var staten Quebec och i vad mån fanns det fortfarande en klar allians mellan kyrka och stat. Det gjordes inga räder mot katolska institutioner, även om svåra missförhållanden rapporterats.

En mycket annorlunda grupp, som också ställt frågan om religionsfrihet på sin spets är Église Essénienne Chrétienne. Den har franskt ursprung, men har sedan 2007 sitt centrum i en avlägsen del av provinsen. De menar att mänsklighetens kontakt med Gud upphörde efter Jesu död, men att ärkeänglarna återetablerade den genom den judiska essenska. Läran, som numera förvaltas av Église Essénienne Chrétienne sammanfattas i de fyra ärkeänglarnas evangelium. Medlemskapet sker genom en gradvis initiation och alla vuxna män och kvinnor i kommuniteten är präster respektive vestaler. De kanadensiska essenerna blev kända för en större allmänhet på grund av en tvist med staten, som vill låta riva kommuniteten eftersom den är byggd på odlingsbar mark, en bristvara i det skogsfyllda Quebec. Kritiker menar att detta bara är ett svepskäl och att principen knappast tillämpas i övrigt.

Om kvinnor har en stark ställning i den essenska kyrkan är La Mission de L'Esprit Saint dess motsats. Misogynin i gruppen är kompakt. Gruppen grundades på 1910-talet av Eugène Richer ("La Flèche"), en profet, som först försökte få officiellt katolskt gehör för sina uppenbarelsesbudskap. Han betraktade sig i förlängningen som en inkarnation av den Helige Ande, en roll som övertogs av hans efterträdare. Läran blev militant anti-katolsk. Tron på möjligheten till syndfrihet och betonandet av natalism—att kvinnor skulle föda så många barn som möjligt—var centrala element. Det finns också en grundläggande tanke på kvinnors orenhet och att de måste hållas helt avskilda från omvärlden. Speciellt utvalda lekmän, *serviteurs* står för frekventa reningsceremonier—handpåläggning på gravida kvinnor, vilket skulle leda syndfria barn; början på en ny mänsklighet. Inte minst på grund av nativiteten växte gruppen, och på 1960-talet uppgick medlemsantalet till närmare 5000. Den dåvarande ledaren förutsåg att jorden skulle gå under 1974. När så inte skedde hände något i sammanhanget ovanligt. Han och majoriteten av anhängarna blev Jehovas vittnen. Ett litet antal medlemmar håller fortfarande kvar vid den gamla läran.

Antologiförfattarna tar också upp två grupper där utvecklingen snabbt blev katastrofal. Den ena är Ordre du Temple Solaire, en eklektisk new age-grupp med esoterisk inriktning, grundad i mitten av 1980-talet av Joseph Di Mambro (1924–1994) och Luc Jouret (1947–1994). Dess historia slutade med en serie kollektiva självmord (och mord) 1994–1995, inte bara bland medlemmar i Quebec utan också i Frankrike och Schweiz.

Det allra mest upprörande fallet är dock "Ant-Hill Kids", som också är ett övertydligt exempel på hur en ganska ordinär religiös grupp i snabb takt kan utvecklas till något helt. Roch Thériault (1947–2011), gruppens ledare, drev ett sjundedagsadventistiskt hälsocenter innan han 1977 började betrakta sig som en profet (Moses) och lyckades med järnhand styra en grupp på, som mest, 40 personer. Han krävde att bli far till alla barn som föddes i kommuniteten. Tolv år av mycket allvarliga sexuella övergrepp, misshandel, tortyr och mord följde.

Thériault kunde till slut gripas sedan en medlem lyckades rymma, dömdes till livstids fängelse, men dödades senare av en annan intern.

De enskilda kapitlen i *The Mystic Geography of Quebec* kan mycket väl läsas som minimonografier, men fungerar även som en sammanhållen enhet. Exempelen jag givit visar bredden. Många av kapitlen är väl underbyggda och ger en god överblick av enskilda rörelser. Samtidigt finns delar som jag menar är svagare och bygger på otillräcklig forskning. I vissa artiklar blir också ett tydligt problem med många studier av nya religiösa rörelser synligt. De är relativt okritiska och ibland närmast apologetiska, ja, ”religionsfrihets-fundamentalistiska”.

Antologier är en knepig genre att recensera och det är enkelt för en recensent att klaga på urval. Men det finns framförallt en typ av grupper som märkligt nog utesluts: sådana som präglas av ”indiansk” religion, ofta i kombination med katolska traditioner. Inom Quebecs gränser lever flera *First Nations*, t.ex. Mi’kmaq, Naskapi och Innu. Å andra sidan finns ett kapitel som jag uppfattar som malplacerat. Det gäller det, i och för sig intressanta, bidraget om förintelseöverlevaren Henry Morgentalers ateistisk-humanistiska rörelse och hans trängna kamp för en liberalisering av Quebecs abortlagstiftning. Som helhet är dock antologin ett viktigt bidrag till kunskapen om nya religiösa rörelser och oberoende katolicism som växt fram i den bördiga andliga jordmån som Quebec onekligen verka erbjuda.

MAGNUS LUNDBERG

R. Kirtie Algae

RELIGION, POWER, AND SOCIETY IN SURINAME AND GUYANA:

Hindu, Muslim, and Christian Relations

Oxon & New York: Routledge, 2022. ix + 229 sid.

I Paramaribo, sydamerikanska Surinams huvudstad, ligger huvudmoskén och den enda aktiva synagogan sida vid sida. I samma område finns reformerta, katolska, herrnhutiska och lutherska kyrkor, men också hinduiska tempel. Det säger mycket om den mångreligiösa situationen i den tidigare nederländska kolonin. Knappt hälften av befolkningen är kristen, en fjärdedel hinduer och omkring 15% muslimer. Grannlandet i norr, den forna brittiska kolonin Guyana, har en snarlik religiös demografi, även om det finns en tydlig kristen majoritet och en mindre andel muslimer.

Språkligt, religiöst och kulturellt skiljer sig Surinam och Guyana mycket från det omkringliggande företrädesvis kristna Sydamerika. Den etniska och religiösa diversiteten beror framförallt på att stora grupper asiatiska kontraktsarbetare anlände under slutet av 1800- och första halvan av 1900-talet. I Guyanas fall kom de flesta från Indien. Också till Surinam anlände indier, men framförallt muslimer från Java i dåvarande nederländska Ostindien. Fram till andra halvan av 1900-talet hade landet också liten men inflytelserik judisk minoritet.

I sin nyutkomna bok analyserar den surinamesiska forskaren Rishmidevi Kirtie Algae förhållandet mellan kristna, hinduer och muslimer i Guyana och Surinam, såväl under kolonialtiden som efter självständigheten 1966 respektive 1975. Hennes studie tar henne fram till 2015.

Författaren är sociologiskt orienterad och kombinerar kvantitativa och kvalitativa metoder. Hon inkluderar såväl skriftliga källor, som muntlig historia och gör dessutom noggranna analyser av den religiösa demografen, såväl på

nationell som lokal nivå. Även om det finns tidigare studier på området bidrar författaren genom sitt långa kronologiska perspektiv och sin komparativa ansats med mycket ny kunskap. Analysen ger också nycklar till att förstå varför de mångreligiösa relationerna i länderna i stort varit relativt fridsamma.

Kirtie Algoes utgångspunkt är den tydliga kristna dominans som präglade kolonialtiden, även om den började luckras upp redan före självständigheten. Hon är intresserad av lagstiftning, reell politisk tillämpning, demografisk utveckling och hur hinduer och muslimer utmanat den kristna dominansen, Teman som möjlighet att bygga egna skolor, utöva sin religion fritt och nå politiskt inflytande står i centrum. Hon tar också upp samarbetet mellan hinduiska, muslimska och kristna grupper som haft stor betydelse, i synnerhet under de perioder då länderna styrts av auktoritära regimer.

Författaren inleder sin bok med Surinam, vars religiösa demografi förändrats betydligt under det senaste dryga seklet. Vid sekelskiftet 1900 var 76% av invånarna kristna, 19 % hinduer och 6 % muslimer. Vid slutet av undersökningsperioden, 2015, var andelarna 48%, 22% respektive 14%. Fördelningen har påverkats av den mycket omfattande migrationen till Nederländerna i samband med självständighetstiden. Det ser på ytan ut som om den muslimska gruppen ökat kraftigt, men i själva verket var den på grund av den stora migrationen från Java betydligt större vid tiden för andra världskriget.

Som på de flesta andra håll i Latinamerika och Karibien har de sedan länge etablerade kristna kyrkornas inflytande minskat. I Surinam är fortfarande de moraviska och katolska kyrkorna de största kristna aktörerna, även om lutherska och reformerta kyrkor fortsatt har betydelse. Från 1980 har antalet evangelikaler/pentekostaler ökat, men deras andel av den totala befolkningen är trots allt fortfarande liten, drygt tio procent. Men de nyetablerade kyrkorna har attraherat yngre muslimer och hinduer i betydligt större utsträckning än de traditionella. Genom noggranna lokala studier kan Kirtie Algoe också visa att det inte finns några urbana geografiska områden som helt domineras av en viss

etnisk-religiös grupp. Människor är alltså vana vid att möta religiöst annorlunda på en daglig basis.

Fram till början av 1960-talet var den reformerta kyrkan statsreligion i Surinam och endast kristna skolor och samfund fick statsbidrag, och för att få offentlig anställning var det ett krav att man var kristen. Redan före självständigheten 1975 skedde betydande förändringar. Hinduiska och muslimska skolor tilldelades ekonomiska bidrag, samfunden fick vigselrätt, och kremering tilläts, något som var viktigt för hinduerna. På senare år har några muslimska och hinduiska helgdagar fått officiell status samtidigt som några kristna tagits bort. Dessa reformer var framförallt resultatet av gemensamma initiativ från muslimska och hinduiska grupper, men hade också stöd från många traditionella kristna samfund.

Den relativa demokrati som följde på den surinamesiska självständigheten blev dock kortvarig. 1980 genomfördes en militärkupp under ledning av Dési Bouterse som behöll makten i tolv år. Officiellt var landet en socialistisk republik och regimen hade samarbete med Sovjet och andra socialistiska stater, även om den statligt sanktionerade knarkhandeln var den viktigaste inkomstkällan. Ledare för såväl protestantiska samfund som katolska kyrkan och hinduiska och muslimska grupper kritiserade inskränkningar av demokratiska rättigheter och förföljdes aktivt av regimen. Å andra sidan kunde juntan räkna med stöd från evangelikaler. Strax före valet 2010 blev den före detta juntaledaren Bouterse evangelikal och det var antagligen det som gjorde att han valdes till president och kunde behålla makten i ett decennium.

Guyana har en något annorlunda religiös demografi. Omkring två tredjedelar av befolkningen är idag kristen och andelen har ökat sedan självständigheten 1966. Under samma tid har den hinduiska befolkningsandelen minskat medan den muslimska är oförändrad. Minskningen beror inte minst på en stor hinduisk migration under 1970- och 1980-talet, då regimen var utpräglad anti-indisk. I Guyana har de traditionella kyrkorna, framförallt den anglikanska förlorat

många medlemmar till evangelikala/pentekostala grupper och uppåt en tredjedel av alla invånare tillhör sådana samfund. Liksom i Surinam finns det inga tydliga etniskt-religiöst dominerade urbana områden i landet.

Redan under 1920-talet fanns det ett aktivt samarbete mellan muslimska och hinduiska grupper för att uppnå en starkare juridisk ställning och för att få tillstånd att bedriva skolundervisning på hindi, urdu och arabiska. Vid tiden för självständigheten drabbades landet av våldsamma sammandrabbningar mellan den företrädesvis kristna afrikanska och den nästan uteslutande hinduiska indiska befolkningsgrupperna. Landets despotiske ledare mellan 1964 och 1985, Forbes Burnham var klart pro-afrikansk och kan med visst fog sägas ha varit rasist i förhållande till den indiska befolkningen, Även om han motarbetade indierna var det inte deras religiösa rättigheter som var i skottgluggen. Hans motstånd riktades också mot de traditionella kristna kyrkorna, och Burnhams parti och mer konkret han själv ersatte såväl staten som civilsamhället. Samtidigt växte andelen evangelikaler, vilka generellt sett var lydigare mot regimen.

Burnham är svår att placera politiskt. Han tillsattes genom en intervention från Förenta staterna för att undvika en marxistisk kandidat, men under 1970-talet kom Burnham närma sig den kommunistiska världen. Hans inspiration kom framförallt från Nordkorea och han betonade liksom Kim Il-Sung självtillräcklighetsideal, rasism och inte minst byggandet av en personkult kring sig själv. En del av hans repressionsapparat bestod av en milis med medlemmar från den svarta sionistiska kyrkan House of Israel som flyttade från Förenta staterna.

Liksom i Surinam fick hinduer och muslimer fler formella rättigheter från och med 1960-talet, t.ex. vigselrätt och officiella helgdagar, men till skillnad från Surinam försvagades det tidigare starka kristna inflytandet över utbildningen inte genom att hinduiska och muslimska skolor etablerades utan genom att all utbildning förstatligades.

Religion, Power, and Society in Suriname and Guyana är en koncis bok på 229 sidor, inkluderat omkring femtio sidor med sammanfattningar på tre olika språk, flera appendix samt referenslista. Själva brödtexten är på omkring 170 sidor och av dem är ungefär 50 sidor redogörelser för de metodologiska och teoretiska modellerna.

Författaren är inte historiker, men hon har tillgång till ett stort och solitt skriftligt och muntligt historiskt källmaterial. Som empiriskt inriktad historiker hade jag gärna velat se mer omfattande empirinära studier innan den mer allmänna analysen tar vid. De empiriskt grundade resonemangen i boken blir genomgående relativt korthuggna och upprepningarna lite väl många.

Med detta sagt är Kirtie Algoes bok den utan tvekan viktigaste studie som vi har av utvecklingen av relationerna mellan religion, stat och samhälle i Surinam och Guyana under 1900- och 2000-talet. Att boken är författad på engelska, och inte på nederländska som nästan all forskning om Surinam, gör att den har en potentiellt större läsarskara även om den nog framförallt attraherar en specialiserad akademiska publik. Men också den som är mer allmänt intresserad av hur ett mycket mångreligiöst samhälle kan fungera relativt väl har boken mycket att erbjuda.

MAGNUS LUNDBERG