

Bortom kunskapens gräns

Ett svar till Anna Nilsson Hammar och Kajsa Weber

KARIN SENNEFELT*

Stockholms universitet

Jag välkomnar Nilsson Hammars och Webers engagemang i frågan om hur vi ska betrakta tidigmodern religionsutövning och konfessionell kultur/kunskap. Alldeles för länge har dikotomin folkkultur/ortodoxi fått stå som modell för hur den lutherska kyrkan i Sverige, dess prästerskap och lekfolk, utövningen av religion liksom hur motstånd, otro och vantro har studerats i svensk historieskrivning. Med detta svar¹ vill jag inte alls kritisera Nilsson Hammars och Webers utgångspunkter: kunskapshistoriska perspektiv kan vara både fruktbara och användbara och det program de för fram kan säkerligen bidra till nya sätt att se på perioden. Gott så. Inte minst verkar de ha trevligt tillsammans, kunskaps-historikerna i Lund, och en sådan gemenskap är säkerligen inspirerande.

Det finns flera skäl till att jag svarar. Dels tycker jag att kulturdefinitionen som används i artikeln är osedvanligt snäv och att Nilsson Hammar och Weber inte diskuterar den nya forskning i både Sverige och Norden som redan tagit sjumilakliv bortom den numera ganska bedagade kulturhistorien. Dels vill jag påminna om att kunskapshistoria är långt ifrån ensam om att arbeta tvärvetenskapligt numera. Viktigare är emellertid att påtala att kunskapshistoria har ett betydande, men ändå begränsat värde vid studier av religion. Problemet för mig är att begreppet kunskap har sina gränser – det täcker helt enkelt inte alla de företeelser vi ser förekomma inom tidigmodern religionsutövning i det svenska riket (eller för den delen andra delar av Europa och världen). Min slutsats är därmed inte att kunskapshistoria inte har ett värde. Istället

* Professor i historia

1. Tack till Mari Eyice och Anton Runesson för diskussioner om dessa frågor och för kommentarer på den här texten.

är den att kunskapshistorien inte kommer att resa alla frågor som går att ställa, ej heller är den den enda vägen till förnyelse av forskning om religion under äldre tid.

Vad gäller de två första punkterna kan jag bara konstatera att det kulturbegrepp som Nilsson Hammar och Weber kritiserar är i stort sett övergivet av svenska och nordiska historiker sedan rätt länge: knappast någon definierar längre kultur som en stabil orörlig massa ur vars djup enskildas handlingar framstår som representationer. Redan i samband med den kulturella vändningen kritiserades den synen på representation och kultur definierades i termer av "de handfasta praktiker genom vilka verkligheten får den mening vi tillskriver den, [ställer] frågor om hur mening produceras, och om vad som händer när mening 'rekontextualiseras' och transporteras från ett sammanhang till ett annat", såsom Anders Ekström formulerat det. Praktiker och materialitet ställs då inte i motsats till språk, utan som uttryck för det.² Efter hand har kulturbegreppet som sådant långsamt förlorat i aktualitet inom historieforskningen. Min gissning är att anledningen är att det blivit urvattnat och betyder allt och därmed ingenting. Författarna diskuterar emellertid inte de olika perspektiv som under de senaste åren ersatt kulturbegreppet i forskning om tidigmodern religiositet. Det är legio idag att konstatera att konfessionen formade enskildas upplevelser, aktualiserade den enskilde i förhållande till det gudomliga och gjorde den lutherska konfessionen närvarande i världen.³ De här slutsatserna har nåtts utifrån angreppssätt som lägger stor vikt just vid praktikers skapande kraft och betonat det situationella och kontextbundna, saker som Nilsson Hammar och Weber framhåller som fördelar med kunskapshistoria.⁴ I europeisk forskning har de här förhållandena studerats såsom sinneshistoria

2. Anders Ekström, "Den nya kulturhistorien: Från representation till materialitet", i Nils Andersson & Henrik Björck (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år* (Stockholm/Stehag 2008) s. 297. För en nylig användning av denna definition, se Maja Bondestam, *Människans metamorfos: Ålder och den mognande kroppens politik, 1580–1850* (Nora 2020) s. 20.

3. Kat Hill, "Making Lutherans", *Past & Present*, suppl. 12 (2017) s. 9–32; Ulinka Rublack, "Introduction", i Ulinka Rublack (red.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations* (Oxford 2017) s. 7; Raisa Maria Toivo, *Faith and Magic in Early Modern Finland* (New York 2016) s. 142–143.

4. Anna Nilsson Hammar & Kajsa Weber, "Från religiös kultur till konfessionell kunskap", *Historisk tidskrift* 141:1 (2021), s. 90.

och känslöhistoria och har också fått efterföljare i Sverige och Finland.⁵ Men även känslöhistoria och sinneshistoria är på väg att smälta ihop i vad som ibland kallas ”history of experiences”. Inte minst i Tammerfors har historiker genererat en stor mängd intressant forskning som tar oss bortom den gamla dikotomin folkkultur/ortodoxi utifrån utgångspunkter som betonar interaktion mellan olika sfärer, regioner och perioder för att studera hur religionen utövades i vardagslag och kom till uttryck i gester, tecken och kroppsliga praktiker. Hos en forskare som Raisa Toivo är kulturbegreppet långt ifrån förenande och statistiskt, utan hon visar just hur pragmatiskt både kyrkans företrädare och lekfolk mötte varandra och förhandlade om vad lutheranism egentligen kunde vara.⁶ Att kunskapshistoria på ett särskilt sätt skulle befördra tvärvetenskap stämmer heller inte. Forskning om tidigmodern religiositet i termer av ”lived religion”, känslöhistoria, sinneshistoria eller kroppshistoria samarbetar med och refererar till konstvetenskap, vetenskapshistoria, teologi, religionshistoria, kognitionsvetenskap, psykologi, osteologi, arkeologi och antropologi.

Men när det gäller frågan om vad som faller inom och utom den konfessionella kunskapshistoriens gränser ber jag att få börja med ett exempel, ett välkänt sådant: Abraham Angermannus räfst 1596. Med en sällsynt våldsamhet bestraffades då synder som begåtts av lekfolk i delar av landet, innan framfarten stoppades.⁷ Vi skulle i enlighet med Nilsson Hammars och Webers resonemang kunna kalla de kroppsliga bestraffningar, den risslitning med efterföljande översköljning av vatten som Angermannus förmedlade under sin resa för ”konfessionell kunskapsirkulation”. Vad som var syndigt enligt luthersk doktrin förmed-

5. Philip Hahn, ”Lutheran Sensory Culture in Context”, *Past & Present* suppl. 12 (2017), s. 90–113; Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany* (Oxford 2010); Susan C. Karant-Nunn, ”Martin Luther’s Heart”, i Philippa Maddern, Joanne McEwan & Anne M. Scott (red.), *Performing Emotions in Early Europe* (Turnhout 2018) s. 243–263; Monique Scheer, ”Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, *History and Theory* 51:2 (2012); Bridget Heal, *A Magnificent Faith: Art and Identity in Lutheran Germany* (Oxford 2017).

6. Toivo (2016); Raisa Maria Toivo & Sari Katajala-Peltomaa, ”Religion as Experience”, i *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700* (Leiden 2016) s. 2; Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, *Lived Religion and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe* (London 2021) s. 2.

7. Erik Petersson & Annika Sandén, *Mot undergången: Ärkebiskop Angermannus i apokalypsens tid* (Stockholm 2012) s. 156–164, 206–208, 229–243.

lades säkerligen på ett oerhört effektivt sätt både till dem vars kroppar hanterades som till dem som var på plats och hörde och såg straffutmätningen. Är det lämpligt att tala om Angermannus räfst som ett tillfälle då konfessionell kunskap "cirkulerade", "förhandlades" eller "producerades" vid detta högst kontextbundna tillfälle, för att använda Nilsson Hammars och Webers egna begrepp? Att tala om smärta (kyrkotukt) som en central kunskapsform inom lutheranismen låter sig göras, men frågan är om våldet alls hade hamnat på Nilsson Hammars och Webers radar? Den gör det på min för att jag är intresserad av vad konfessionen gör med människors levande, världsliga kroppar. Nilsson Hammar och Weber säger själva att deras perspektiv förändrar frågorna som ställs.⁸ Det behöver knappast påpekas att perspektivet också kommer att påverka vilka frågor som inte ställs.

Ett annat exempel: beakta den hunger som är ett resultat av medveten fasta. Den upplevelsen inbegriper en rad känslor, från en förhöjd glädje till en plågsam längtan efter mat. Likaledes är sinnena högt involverade: en tom värk i magen liksom ett förstärkt luktsinne som fångar upp matlagningsdofter med stor skärpa. Sedan har vi de försvagade musklerna, yrseln och den avmagrade kroppen vid en utdragen kontroll av matintaget. Om vi studerar människor som fastat inför påskhelgen kan man med utgångspunkt i begreppet konfessionell kunskap komma fram till att de under (större delen av) tidigmodern tid alltså gjorde rätt enligt doktrinen. Vi kan också studera hur doktrinen ändrades under periodens gång – en i och för sig angelägen men begränsad forskningsuppgift – eller hur människor på olika sätt tolkade och omförhandlade kunskapen om hur och när man skulle fasta. Men något centralt saknas ändå. När man betraktar fastande under den här tidsperioden bör också tydliggöras hur känslomässigt, sensoriskt och kroppsligt engagerade människor var i sin egen frälsning och att tron inte alls bara var en immateriell kunskap som den enskilde skulle förstå, utan en förkroppsligad trosutövning på liv och död.

Ett tredje exempel: i motsats till tidigare hållningar har mysticism kommit att uppfattas som en integrerad del av lutheranismen, långt bortom Luthers egna tidiga skrifter. Olika former av mysticism kunde röra sig om allt ifrån att meditera som förberedelse inför mötet med

8. Nilsson Hammar & Weber (2021) s. 88.

det gudomliga till effekter av gudomlig närvaro. Termen implicerar inte nödvändigtvis en fullständig sammansmältning med det gudomliga, utan en medvetenhet om Guds närvaro, antingen medierad eller direkt. Det mystiska förhållandet till Gud eller Kristus handlar inte bara om att förstå, eller nå kunskap, utan om att nå en annan form av medvetande. Det sätt på vilket den enskilde nådde det gudomliga är radikalt annorlunda än vanlig medvetenhet, mera direkt och ögonblicklig än för andra.⁹ Jess Byron Hollenback beskriver dessa fenomen som omöjliga att erfara med de fem sinnena såsom de opererar normalt. Under mystiska upplevelser förhöjs sinnesintrycken, de får en ökad styrka och konkretion. Men samtidigt är det som sker också bortom all perception, det är en uppenbarelse av sanningen.¹⁰ Vad vi har att göra med i samband med mysticism kan med andra ord sägas ligga bortom kunskapen, och tillhöra ett annat plan av perception och vetande. Och det är precis dit som kunskaphistoriska verktyg inte med nödvändighet når. Mystisk erfarenhet, skulle utövarna kanske hävdat, kan även gå utöver sådant som ens kan fångas in med begrepp som ontologi.

Dessa exempel har handlat om tre olika saker: om frågor som kunskaphistoriska perspektiv inte aktualiserar, om former av trosutövning som inte i första hand intellektualiseras, och om att studiet av epistemologier inte fångar ontologier. Alla har att göra med på vilket sätt man definierar kunskap. Kunskapsbegreppet riktar ljuset på "hur aktörerna producerar, reproducerar, förhandlar, glömmar och förändrar innehåll" och tar deras "förutsättningar och intentioner som utgångspunkt och ställer frågor om hur detta får samhällsleg betydelse", säger författarna i sin artikel.¹¹ Jag tror säkert att man kan sträcka begreppet konfessionell kunskap till att omfatta alla tre av de områden jag nämnt ovan – men då antar å andra sidan själva det analytiska begreppet ontologiska proportioner som jag gissar att Nilsson Hammar och Weber inte avser?

För egen del använder jag fenomenologisk teori, och sätter människans kropp i centrum för hennes upplevelse – den är det medium med vilket människor tar del av och blir medvetna om sin omvärld. Detta är också ett reflexivt förhållande; genom kroppen blir hon medveten om

9. Vincent Evener & Ronald K. Rittgers, "Introduction", i Ronald K. Rittgers & Vincent Evener (red.), *Protestants and Mysticism in Reformation Europe* (Leiden 2019) s. 7–14.

10. Jess Byron Hollenback, "Anatomy of Mysticism", i David Howes (red.), *The Sixth Sense Reader* (Oxford & New York 2009) s. 97–103.

11. Nilsson Hammar & Weber (2021) s. 89.

sin egen kropp i världen. Kroppen, såsom jag studerar den, erfor, bearbetade och etablerade sanning. Kortfattat kan man säga att kroppen i relation till världen skapade ett vetande om hur världen fungerade. Däri ligger ett erkännande av människors förtrogenhet med sin egen omvärld, och deras förmåga att förstå och tolka den.¹² Maurice Merleau-Ponty finner att kroppen och dess omvärld inte är två distinkta ting, utan de relaterar till varandra som en enda sammanvävd struktur. De är, säger han, "ett kött".¹³ Ekot från 1 Mos. 2:23–24 ger oss också en antydning om korrespondensen mellan kropp, materia och världen: om ett betraktelsesätt som gör det uppenbart att de alla är del av samma skapelse, sammanvävda och beroende av varandra, alla lika förgängliga.¹⁴ Det fina i kråksången är att det gör att jag kan studera nattvarden både i dess epistemologiska betydelse och konstatera att enligt teologin var Kristus närvarande i nattvardssakramenten. Men jag kan också se att människor kände fysiska effekter av att ta sakramentet, det lugnade deras sinnen och botade sjukdomar. De erfor Kristi närvaro. Människorna som upplevde nattvarden på det viset hade inte bara kunskaper om hur det borde tolkas – det var så, det var sant. Det visar hur nattvardsgången kunde ha en djupt kroppslig innebörd som korresponderade med men inte helt överensstämde med doktrinen.

Men ett fenomenologiskt angreppssätt på religion handlar inte bara om esoteriska upplevelser hos enskilda. Lutheranismen engagerade det andliga självet med hjälp av sina idéer om den mänskliga kroppen och själen, Kristi kropp, liksom i dess centrala riter – konfessionen förkroppsligades.¹⁵ Med förkroppsligande avser jag att konstruktionen av kroppen samtidigt är konstruktionen av omvärlden, och att levd erfarenhet innebär en förkroppsligad uppfattning om varat där idéer och det materiella är oskiljbara. Den levda kroppen inte bara uppfattar och lär sig, den habitueras genom den färdighet vi kallar imitation. Människor

12. Thomas J. Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* 18:1 (1990) s. 34, 36; Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London [1962] 2002) s. 48, 62, 94–95, 106–107, 453; Taylor Carman, *Merleau-Ponty* (London & New York 2008) s. 94–95, 106–107, 120–121, 214. Se även Caroline Bynum, "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", *Critical Inquiry* 22:1 (1995) s. 2.

13. Carman (2008) s. 121, 124, 132–133.

14. Caroline Walker Bynum, *Christian materiality: An essay on religion in late medieval Europe* (New York 2011) s. 32, 284; Gail Kern Paster, *Humoring the body: Emotions and the Shakespearean stage* (Chicago 2004) s. 34.

15. Ulinka Rublack, "Grapho-Relics: Lutheranism and the Materialization of the Word", *Past & Present*, suppl. 5 (2010) s. 144.

gör upprepade förkroppsligade försök som modifieras till dess rätt rörelser uppstår. Och precis som medvetandet inte kan separeras från kroppen kan heller inte känslor eller tro göra det. De bor inte i någon inre, privat vrå utan är sätt att bete sig som är synliga från utsidan.¹⁶ Fördelarna med detta perspektiv är att det ger möjlighet att upplösa dikotomier mellan immanens och transcendens, mellan sinne och kropp. Det ger oss möjlighet att se fromhetsutövning som en form av avsiktlig anpassning från individens sida – och vad som medvetet gjordes mot individen – liksom de trossystem som blev manifesta med hjälp av kroppen. Kroppen, själen och synden framträder då inte som olika slags företeelser (t.ex. att kroppen var en biologisk entitet medan synd var ett skuldförhållande till Gud) utan som substantiella delar av en from lutheran, vilka alla påverkade andliga upplevelser. Synden, därmed, både fanns i kroppen och manifesterades i det yttre genom känslor och olika praktiker.

Fenomenologisk teori har gjort att jag kunnat dra slutsatser om hur människor förhöll sig till sin plats i skapelsen, hur de kom i fysisk kontakt med den Helige Ande, men det har också uppmärksammat mig på vilken kroppsligt invasiv konfession lutheranismen var. Våldet tog inte alls slut efter Angermannus, som man ibland kan få intryck av, och kyrkotukten involverade kroppen på betydligt fler sätt än bara genom att ställa församlingsmedlemmar på horpallen eller sätta dem i stocken. Än viktigare är att fenomenologin hjälper till att bryta upp nattståndna dikotomier som sårar på vad som i verkligheten var sammanvävt: kropp och medvetande/sinne, folkkultur och ortodoxi, förnuft och tro, förnuft och känsla, natur och kultur, stat och lokalsamhälle. Det här perspektivet delar aspekter med "history of experiences" och känslö- och sinneshistoria, men går också utöver dessa perspektiv just för att det också kan koppla mänsklig erfarenhet till epistemologi och ontologi.

Kroppen har alltid hanterats och förstått på olika sätt, några av dem kompletterar varandra och är likartade i form och struktur, andra motsäger varandra. I varje samhälle existerar flera ontologier som används för att förstå kroppen och dess förhållande till omvärlden: teologiska, medicinska, sociala t.ex. Men vi letar fåfängt efter en övergripande, gemensam och normativ kroppens ontologi. Istället hjälper flertaliga ontologier oss att förstå till vilken grad vi är bekväma med alternativa tolkningar

16. Jack Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida: Intertwining embodiment and alterity* (Athens OH, 2004) s. 4–10, 16–20.

av hur kroppen fungerar och med vilken lätthet vi kan röra oss mellan dem: när ett barn får konvulsioner kan det vara för att det anfäktas av djävulen eller för att det är sjukt. Båda tolkningarna är potentiellt sanna och kan aktualiseras beroende på situation. Men det finns också likheter mellan olika tolkningar som i sin tur pekar på det mer fundamentala: "bakgrundskonsensus om hur världen var sammansatt", som John Robb kallar det. Medan människor kanske uttrycker olika åsikter om vad som konstituerar kroppar och andar, finns ändå en baslinje kring sanningar som inte ifrågasätts.¹⁷ Målet blir därmed att arbeta med empirin så att denna potential blir möjlig, utan att göra ontologin normativ, eller exkludera komplementära förståelser av kroppen och världen.

Kunskap är en paraplyterm, konstateras i inledningen till en av de lundsiska kunskapshistorikernas antologier, som samlar forskare från olika bakgrunder till en gemensam diskussion. Begreppet kunskap har, säger man vidare, varit lagom vagt och tillräckligt intressant för att förena forskarna.¹⁸ Staffan Bergwik och Linn Holmberg påpekar i ett slutord i samma volym att begreppsdiskussioner kan vara produktiva om de identifieras, funderas över och sedan används för att skärpa det analytiska språket och argumenten. Den här vagheten är måhända en fördel när man pratar över ämnes- och periodgränser, men med ett begrepp som konfessionell kunskap gällande en specifik period i svensk historia kanske Nilsson Hammar och Weber kunde diskutera vad de menar med kunskap med större precision. För att upprepa och komplettera frågorna som Bergwik och Holmberg ställer frågar jag mig hur de definierar och positionerar sina analytiska begrepp i förhållande till andra begrepp som används på fältet, och hur de integrerar dem med andra komplexa terminologier, som idéer, mentaliteter, information, praktiker och åsikter – och särskilt viktigt om man är intresserad av konfessioner – världsbild, tro, andlighet, sakralisering, känslor, sinnen och erfarenhet?¹⁹ Inte minst

17. Oliver J. T. Harris & John Robb, "Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History", *American Anthropologist*, 114:4 (2012) s. 671, 676–677; John Robb, "History in the Body: The Scale of Belief", i John Robb & Timothy R. Pauketat (red.), *Big Histories, Human Lives: Tackling Problems of Scale in Archaeology* (Santa Fe, 2013) s. 83–84, 87.

18. Johan Östling, David Larsson Heidenblad & Anna Nilsson Hammar, "Developing the History of Knowledge", i Johan Östling, David Larsson Heidenblad & Anna Nilsson Hammar (red.), *Forms of Knowledge: Developing the History of Knowledge* (Lund 2020) s. 9–10.

19. Staffan Bergwik & Linn Holmberg, "Standing on whose shoulders? A critical comment on the history of knowledge", i Johan Östling, David Larsson Heidenblad & Anna Nils-

vore det intressant att veta hur kunskapsbegreppet förhåller sig till Webers egen diskussion av "att förstå" i hennes avhandling.²⁰

Kunskapshistoria, även om den inte alltid kallats så, har ibland haft ett uttalat emancipatoriskt syfte. När man har inkluderat handlag, tyst kunskap och intränade fysiska färdigheter i kunskap har det gjorts med avsikt att visa vilken avgörande roll som hantverkare och deras icke-teoretiserade kunskaper har haft på vetenskapshistorien och kunskapsbildning i stort i samtiden – att hantverk av olika slag har burit på en enorm kunskapsmängd som uttrycktes via gester utan muntlig förmedling.²¹ Är det samma typ av emancipatorisk tolkning av konfessionell kunskap Nilsson Hammar och Weber åsyftar? Att lekfolkets riter, gester, böner och tacksägelser ska betraktas som en kunskap likvärdig prästernas utläggningar om den rätta trosutövningen?

Jag hade också gärna sett att Nilsson Hammar och Weber diskuterat vad som skiljer kunskapshistoriska perspektiv från doktrinhistoria eller klassisk teologi. En betoning på kunskap har en tendens att fästa fokus på vad man i samtiden menade var rätt – hur undviker kunskapshistorikern att hamna i återvändsgränden "var detta lutherskt eller inte?" och återupprätta en dikotomi mellan kyrka och lekfolk?²² Jag frågar mig också om inte kunskapshistoria riskerar att befästa (svensk) lutheranism som i högre grad än andra intellektualiserad och förnuftsbasead fastän nyare forskning visat att så långtifrån var fallet. Precis när vi lyckats göra oss av med dikotomin katolsk=sinnlig/protestantisk=cerebral finns en risk med en betoning på kunskap att befästa just det som sinneshistoria, känslöshistoria, kroppshistoria och forskning om materiell kultur lyckats rubba – med den extra ironin att detta steg tillbaka presenteras som något nytt. Kat Hill påpekade nyligen att lutheraner inte gick omkring hela dagarna och tänkte på lutherska idéer, och att det fanns delar av

son Hammar (red.), *Forms of Knowledge: Developing the History of Knowledge* (Lund 2020) s. 290–291.

20. Kajsa Brilkman, *Undersåten som förstod: Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen* (Skellefteå 2013) s. 70–77.

21. Heinz Otto Sibum, "Reworking the Mechanical Value of Heat: Instruments of Precision and Gestures of Accuracy in Early Victorian England", *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 26:1 (1995); Pamela H. Smith, *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution* (Chicago 2004); Bert De Munck, "Corpses, Live Models, and Nature: Assessing Skills and Knowledge before the Industrial Revolution (Case: Antwerp)", *Technology and Culture* 51:2 (2010).

22. Se även kommentar hos Bergwik & Holmberg (2020) s. 293.

livet som lutheranism inte diskuterade.²³ Vart tar de sakerna vägen i det konfessionella kunskapshistoriska ramverket?

Det är uppenbart att kunskapshistorien har nått en stor uppskattning hos historikerna i Lund. Med större forskningskluster händer det att anspråken kring förklaringsmodellerna tenderar att expandera. I Nilsson Hammars och Webers artikel syns mig en sådan tendens: kunskapsbegreppet verkar ha ett obegränsat förklaringsvärde.²⁴ Ska begreppet konfessionell kunskap ha något slags skärpa och verkligen fungera generativt måste det emellertid också vara tydligt vad det inte gör. Det mest fascinerande med att studera religion under tidigmodern tid är att den rymmer världsalldet: från det mest högtstående – eteriskt och svårfångat som molnslöjor – till det mest tarvliga, smutsiga och världsliga. Konfessionell kunskap ryms inom det spannet, men det räcker inte på långa vägar till för att fånga omfånget av vad religion var för tidigmoderna människor eller alla de sätt som vi kan studera den på. Men det är också så att det inte gör något om konfessionell kunskap inte kan förklara allt. Säkerligen kommer Nilsson Hammar och Weber att presentera en mängd ny kunskap som är viktig och intressant ändå. Själv är jag också övertygad om att jag kommer att nå en hel del ny kunskap, fastän jag inte tillhör de nyfrälstas skara.

23. Hill (2017) s. 17–20, 30–32.

24. Nilsson Hammar & Weber (2021) s. 88–89.