

# Paulus, Augustinus och Krister

## *Om det västerländska introspektiva samvetet*

PAULA FREDRIKSEN

---

Paula Fredriksen är Aurelio Professor of Scripture emerita vid Boston University och gästprofessor i komparativ religion vid Hebrew University.<sup>1</sup>

augfred@bu.edu

---

1963 var året då Krister Stendahl (1921–2008) lät publicera sin berömda artikel ”The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” i *Harvard Theological Review*.<sup>2</sup> Ungefär åtta år senare, då som 20-årig college-student och med ett dubbelt fokus på religion och historia, läste jag den. Jag minns hur jag då tänkte att den var ganska bra.

Det skulle visa sig att Kristers artikel var mer än ganska bra. Den har påverkat studiet av och forskningen om Paulus på ett sätt som vida överskrider dess ringa längd. Krister inledde sin text med att insistera på att antikens människor måste få vara genuint avlägsna och annorlunda än vi. Mer specifikt insisterade han på att Paulus inte skulle moderniseras in i någon historiskt klädd version av oss själva. Människor som lever under olika historiska epoker, påstod han, är inte alls i stort sett likadana. Detta framstår som självklart i dag. Men 1963 var utvecklingspsykologins blomstringstid. Erik H. Eriksons *Young Man Luther* fanns på varje högskolas litteraturlista.<sup>3</sup> Detet, jaget och överjaget; begär och skuld; instinkt och bortträngning; maskineriet i den freudianska personlighetsstrukturen ansågs vara universellt verksamt i alla kulturer och tidsperioder.

Att utmana ett nära nog universellt antagande om en tidlös mänsklighet krävde både fantasi och intellektuellt mod, särskilt 1963. Vad Krister hävdade

---

1. Detta är en annoterad version av den föreläsning jag gav vid Lunds universitet, den 1 juni 2017, där jag blev utsedd till hedersdoktor vid den teologiska fakulteten. Jag tackar mina kollegor i Lund för denna hedersbetygelse, och för det tillfälle som härmed bereddades åt mig att ännu en gång återvända till Krister Stendahls strålande artikel.

2. Krister Stendahl, ”The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, *Harvard Theological Review* 56 (1963), 199–215.

3. Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958.

var inget annat än ett principfast ställningstagande mot anakronism – den naiva narcissism som gör att vi projicerar oss själva in i det sammanhang vi skådar. Kristers uppmaning till kritiskt – och historiskt – tänkande gav genljud, på ett formativt sätt, hos E. P. Sanders. Sanders stora verk, *Paul and Palestinian Judaism*, förändrade fundamentalt villkoren för forskning om Nya testamentet.<sup>4</sup> Detta verk placerade med eftertryck Paulus i en judisk kontext. Sanders avslöjade också den kristna anti-judendom som gäckat så mycket av den nytestetliga vetenskapen, och särskilt Paulusforskningen. Båda dessa aspekter av Sanders verk hängde samman med, och stod i skuld till, Kristers projekt.

Men Kristers artikel hade ytterligare tre poänger. För det första betonade han särskilt det han kallade ”Paulus robusta samvete” (som exempelvis manifesteras i Fil. 3:6).<sup>5</sup> För det andra, menade Krister, skulle Paulus omvandling från förföljare till apostel inte ses så mycket som en ”omvändelse” som en profetisk kallelse eller ett uppdrag.<sup>6</sup> Dessa två insikter, först formulerade av Johannes Munck (1904–1965), hade en enorm inverkan på exegetiken. Tillsammans ifrågasatte de att Rom. 7 skulle vara en beskrivning av det egna jaget och av en apostel som plågades av sin egen syndfullhet. Luther ansåg sig kanske vara, liksom alla och envar, *simul iustus et peccator*. Men Paulus, sade Krister, led inte av sådana problem med självkänslan. Inget plågat, introspektivt samvete malde i honom.

När fokus på Romarbrevets sjunde kapitel skiftade gjorde så även rekonstruktionerna av Paulus teologiska läror, vilket för oss till Kristers tredje poäng. Romarbrevet, påstod han, var *inte* en teologisk efterforskning av idén om rättfärdiggörelse genom tro. Snarare handlade brevet om hur Kristus-följande icke-judar skulle inkluderas i den annalkande återlösningen av Israel. Romarbrevets tema, som Krister skriver i ett annat verk, var missionsvetenskap, inte teologi.<sup>7</sup> En sådan omtolkning av brevet förde med sig en exegetisk påföljd, och omlokaliserade brevet centrum bort från det plågade jaget i Romarbrevets sjunde kapitel till den symfoniska eskatologi som står att finna i kapitel nio till elva. Eller som Krister uttryckte det: ”Romans 9–11 is not an appendix to chs. 1–8, but the climax of the letter”.<sup>8</sup>

För mig, skulle det visa sig, var det inte nytolkningen av Paulus temperament som var viktigast. Inte heller var det Kristers fokus på eskatologi (vilket jag återkommer till senare). Inte heller var det hans påstående att Paulus inte ”konverterade”, det vill säga han gick inte från en religion (judendom) till en

---

4. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, PA 1977.

5. Stendahl, ”The Apostle Paul”, 200.

6. Stendahl, ”The Apostle Paul”, 204.

7. ”[T]he primary application of Paul’s letter to the Romans is to understand the strange ways of God and the mission of the church. *It is missiology, not soteriology*. Romans is a tractate on mission, not just in terms of outreach, but in terms of how Paul’s bringing the message to Gentiles fits into God’s total plan.” Krister Stendahl, *Final Account: Paul’s Letter to the Romans*, Minneapolis, MN 1995, 41 (författarens kursivering).

8. Stendahl, ”The Apostle Paul”, 205.

annan (kristendom) då han tog emot sin apostoliska kallelse. Inte heller var det insisterandet på att ”rättfärdiggörelse genom tro” var Luthers sak, inte Paulus. Nej, av störst betydelse var uppfattningen som flyktigt glimtade till mellan sidorna 204 och 205. Hur kom Luthers Paulus att *bli* just Luthers Paulus? frågade Krister. Och hans svar var: genom Augustinus av Hippo.

Krister tycktes mena att det var Augustinus *Bekännelser* som byggde upp den västerländska idén om det introspektiva jaget och kanaliserade dessa tankar. ”The *Confessions* are the first great document in the history of the introspective conscience”, menade han. ”The Augustinian line leads into the Middle Ages, and reaches its climax in the penitential struggle of the Augustinian monk, Martin Luther, and in his interpretation of Paul”.<sup>9</sup> Det var Augustinus Paulus som formade, och i viss mån skapade, Luthers Paulus, den konfliktfyllda, ängslige Paulus i Romarbrevets sjunde kapitel.

Det var en strålande tankeförbindelse. Men kunde det verkligen vara sant? Augustinus föddes 354 och dog 430 i ett senromerskt Nordafrika i antikens bibelbälte. Luther föddes 1483, och dog 1546. Mer än tusen år skiljde dem åt och munken Luther levde i en helt annan kultur, i botgörrelsens, postmedeltidens, renässanskulturens och 1500-talets norra Europa. Augustinus Paulus *måste* ha varit annorlunda än Luthers Paulus. Till att börja med läste de två männen inte ens samma paulinska texter. Luther läste Paulus på grekiska. Augustinus läste Paulus i bedrövliga översättningar på latin. (Om Augustinus *hade* läst grekiska, kunde väst besparats läran om arvsynen.<sup>10</sup>)

Krister (liksom Erikson), övertygade mig om att Luther plågades av ett presande ”introspektivt samvete”. Men med mer än tio århundraden som separerade det senromerska riket från Luthers Europa var frågan om Augustinus verkligen kunde ha upplevt detsamma? Och under alla dessa Pauluspersonligheter – Augustinus Paulus, Luthers Paulus, den Paulus som växte fram på Harvard Divinity School under 1960-talet, Kristers Paulus – var fanns juden Paulus, historiens Paulus? Jag bestämde mig: om Albert Schweitzer (1875–1965) hade kunnat ge sig ut på jakt efter den historiske Jesus, så måste jag kunna jaga den historiske Paulus och den historiske Augustinus.

Dessa sammanslingrade sökanden tog mig lite längre tid än de två år jag hade kvar som collegestudent. De dröjde sig kvar längre än det år jag studerade teologi i Oxford efter avlagd examen. De tog längre tid än mina fem år som doktorand vid Princeton, där jag arbetade med de två Romarbrevskommentarer som Augustinus skrev innan sina *Bekännelser*. 1982 lät jag publicera text och

9. Stendahl, ”The Apostle Paul”, 205.

10. Jag refererar här till den kända översättningen av Rom. 5:12 ἐφ’ ᾧ till latinets *in quo*, som då förstås som ”i Adam”. För en diskussion om denna vers, och rollen den spelar i framväxten av läran om arvsynen, se Athanase Sage, ”Péché original: La naissance d’un dogme”, *Revue des études augustiniennes* 13 (1967), 211–248; Stanislas Lyonnet, ”Augustin et Rom 5,12 avant la controverse Pélagienne”, *Nouvelle revue théologique* 7 (1967), 842–849; Stanislas Lyonnet, ”Rom 5,12 chez S. Augustin”, i *L’Homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 1, Paris 1964, 324–339.

översättning av dessa kommentarer i boken *Augustine on Romans*.<sup>11</sup> Och i augusti i år publiceras *Paul, the Pagans' Apostle*.<sup>12</sup> Jakterna på dessa två, Augustinus och Paulus, beskriver två riktningar i mitt trettiofemåriga akademiska liv. Och det är svårt att inte hålla Krister ansvarig.

Kristers 16 sidor långa artikel – även om jag inte visste det då – skulle sätta ramarna för mycket av mitt eget arbete. Inspirerad av hans insikter har jag alltid studerat Paulus inom två kontexter: dels första århundradets kontext med den apokalyptiske, karismatiska Paulus, dels den västromerska kontexten med Augustinus Paulus, och som däri blir den kristna teologen som talar om nåd, predestination och arvsynd. Längs vägen har jag funnit att det tog Augustinus en tid för att nå fram till Augustinus Paulus. Och nyckeln till Augustinus Paulus, visade det sig, var inte *Bekännelser*. Inte heller var dessa *Bekännelser* "the first great document in the history of the introspective conscience", så som Krister hade menat. Nyckeln till att förstå Augustinus "Lutherske" Paulus är Augustinus antipelagianism och den tid som förflutit. Hans *Bekännelser* är ett steg på vägen, men dess introspektion är inte den plågade, kritiska bedömningen av det egna jaget som i en senmedeltida botgöringskultur. Nej, här handlar det om det stilla inre skådande som är en del av den senromerska nyplatonismen.<sup>13</sup>

Låt mig stanna upp hos Augustinus för ett ögonblick innan vi fortsätter att arbeta oss tillbaka till Paulus. Augustinus tillbringade tio år, under sitt unga vuxna liv mellan ungefär 19 och 29 års ålder, som heretiker. Paulus, så som han framstod under denna tid, var en antijudisk, antikatolsk<sup>14</sup> Paulus: en Paulus som fördömde de föga upplyftande judiska skrifterna, den judiska sinnliga lagen, och framför allt den blodtörstiga judiska guden, den bristfälliga skaparen av en bristfällig värld.<sup>15</sup> Senare, vid omkring 30 års ålder och under det att han klättrade längs karriärstegen, tog han sig från Karthago till Milano. Och det var där han återvände till katolsk kristendom.

Mer än ett årtionde senare skrev Augustins om dessa händelser i sitt teologiska mästerverk, sina *Bekännelser*. Mellan hans omvändelse 386 och dess beskrivning 397 fanns en tid som rymde ett intensivt studium av Paulus, och särskilt

---

11. Paula Fredriksen, *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans and Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*, Chico, CA 1982.

12. Paula Fredriksen, *Paul, the Pagans' Apostle*, New Haven, CT 2017.

13. Hur detta hänger ihop läggs ut i noterna i Henry Chadwicks utmärkta utgåva av Augustinus *Bekännelser*. Augustine, *Confessions*, Oxford 1991. Se även not 29.

14. Under Augustinus tid innebar *katolsk* den gren av kyrkan vilken av imperiets styre betraktades som ortodox, renlärig. De officiellt erkända kyrkorna i öst under 300- och 400-talen är i denna bemärkelse också katolska.

15. Om Augustinus manikeiska period, och den syn på Paulus han då tillgodogjorde sig, se Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven, CT 2010, 105–121. Denna manikeiska bild av Paulus blev en bestående antityp i Augustinus senare konstruktioner av aposteln, en motbild som också drev honom till genuint positiva värderingar av judar, judiskhet, och en fortsatt lagobservans under hela den första, judiska generationen av kyrkan, inklusive Jesus och Paulus. Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 235–366.

av Romarbrevet.<sup>16</sup> Augustinus återkommer ständigt till Romarbrevets nionde kapitel: Varför älskar Gud Jakob? Varför hatar han Esau? Varför straffar Gud syndaren, om Gud själv formar leran? På spel stod *inte* syndarens tillstånd. Nej, insatsen gällde konstruktionen av en moraliskt koherent Gud – den gud som representerades i de judiska skrifterna, den gud som gav Lagen, den gud som skapade universum och allt vad det rymmer, och såg att det var gott. Och lika mycket på spel stod att finna en antimanikeansk, verkligt katolsk Paulus.

Under åren mellan 396 och 400 (då han, kanske, avslutade sina *Bekännelser*) fann Augustinus denne Paulus.<sup>17</sup> Denne katolske apostel kom sida vid sida med den katolske Augustinus som presenterades, ja konstruerades, i *Bekännelser*. Och det var ingen tillfällighet.<sup>18</sup>

Augustinus *Bekännelser*. Vi känner till dess berättelse. Augustinus blev slagen som skolpojke. Under tonåren stal han päron. Han kom till Karthago och brann, brann av ohelig lust som sved och drog i hans kött. Hans första år som student var ett helvete: han anslöt sig till manikeismen. Han skaffade sig en flickvän, som han gjorde gravid. Och han bytte fakultet från den juridiska till den filosofiska. Stackars Monnica. Men sedan blev han desillusionerad över manikeerna. Och han flyttade till Milano, lyssnade till Ambrosius och läste ”nyplatonikernas böcker”.<sup>19</sup>

Genom den sena platonismen tillgodogjorde sig Augustinus en ny uppfattning om ondskans problem. Det onda är inte *något*, ingen aktiv ondskefull kraft, så som manikeismen lärt. Ondskan är ingenting, avsaknaden av någonting: frånvaron av det goda, liksom kyla är frånvaro av värme. Gud skapar. Vilket innebär att det Gud skapar, eftersom Gud är allgod och enbart god, också är enbart gott. Ondskan fräter sönder det goda, så som rost fräter sönder stål. Men det onda är inte vad som aktivt angriper det goda, eftersom ondskan är det icke-goda, icke-varat. Gud skapar allt. Men inte heller Gud kan skapa inget.

---

16. Texter om Paulus under denna period inkluderar en avskrift av en offentlig debatt med en tidigare manikeisk kollega (c. *Fortunatum* från 392); en samling anteckningar på Romarbrevet, och början på en oavslutad kommentar (*Propositiones* och *Inchoata Expositio* från 394/395); en kommentar på Galaterbrevet (också 394/395); avskrifter från något seminarium om särskilt knepiga verser som tycks förneka människans moraliska autonomi, och således Guds rättvisa i att straffa syndare (särskilt frågorna 66–68, om Rom. 9, i *De diversis quaestionibus*, 395); och en kortare avhandling, bitvis färdigställd, om viljans frihet (*De libero arbitrio*, 388–396). Augustinus tidiga produktion överblickas i Paula Fredriksen, ”Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians”, *Recherches augustiniennes* 23 (1988), 89–95.

17. *Ad Simplicianum*, om Rom. 7:7–25 och 9:10–29.

18. För en översikt av Augustinus liv under denna period, se Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley, CA 2000, 29–124. Avseende den retrospektiva och filosofiska inramningen av *Bekännelser*, se Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 154–210. För Augustinus konstruktion av sitt katolska jag i *Bekännelser*, och sättet på vilket hans manikeiska bakgrund formar konstruktionen som denna bakgrunds motsats, se Jason BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma: 2. Making a "Catholic" Self, 388–401 C.E.*, Philadelphia, PA 2013.

19. *Confessiones* 7.9.13.

Detta är Augustinus berättelse, hans *Bekännelser* skrivna under 397–400, om hur han resonerade kring ondskans problem före konversionen, i ett kosmopolitiskt Milano, under 380-talet. Med andra ord erbjuder han inte så mycket av ett introspektivt jag som ett retrospektivt jag.<sup>20</sup> Genom detta skenbart historiska narrativ om hans liv under 380-talet projicerar han sin förståelse av Plotinos (ca 204–270) och Porfyrios (ca 232–304) in i det förgångna, vilket under 390-talet var mer integrerat in i hans bibliska träning än det varit under hans tid i Italien.<sup>21</sup>

Detta om den kosmiska ondskan. Men hur var det med den personliga ondskan, den medvetna, självvalda ondskan, det som kallas ”synd”? I de arbeten som följde på Augustinus omvändelse 386, vilka han skrev till andra lärda män i sin platonska läsgrupp, beskrev han synden som ett misstag som begåtts av okunnighet. Är du väl medveten om det rätta, gör du också det – det vet vilken filosof som helst. Om du vet vad det goda är, väljer du att göra det. Men tillbaka i Afrika talade Augustinus till en inte lika världsvan publik. Han debatterade med manikéerna som bombarderade honom med frågor om den icke-valda synden, så som i Rom. 7. Augustinus stiliga nyplatonism fungerade inte, varken till att övertyga publiken eller för att vederlägga fienderna. Under mitten av 390-talet börjar han på allvar att studera den katolske Paulus.<sup>22</sup>

300-talets katolske Paulus var publicerad i större uträkning än i dag. Bara sju kanoniska brev – Första Thessalonikerbrevet, Filemonbrevet, Första och Andra Korinthierbrevet, Galaterbrevet, Filipperbrevet och Romarbrevet – är i dag så kallade oomtvistade brev. Men Augustinus målade sin bild av Paulus från en rikare palett som inkluderade deuteropaulinska brev: Andra Thessalonikerbrevet, Första och Andra Timotheosbrevet, Titusbrevet, Efesierbrevet och Kolosserbrevet. Och till skillnad från oss, använde han sig okritiskt av Apostlagärningarna. Så, under mitten av 390-talet, i kommentarer till Romarbrevet och Galaterbrevet, börjar Augustinus teckna bilden av en Paulus som var – med orden från Tit. 3:3 – ”en gång dåraktig, olydig och vilsegången, slav under alla möjliga impulser och lustar”.<sup>23</sup> Men Gud utvalde honom trots detta. Augustinus skriver år 396, precis innan han börjar skriva sina *Bekännelser*, och igen kommenterar han Rom. 9:

---

20. Paula Fredriksen, ”Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Tradition, and the Retrospective Self”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 3–34.

21. För den underliggande paulinska strukturen i *Bekännelser*, särskilt i dess böcker 7 och 8, se kommentaren av J. J. O’Donnell, *Augustine: Confessions*, Oxford 1992. För en mindre synlig ”dialog” med Plotinos och särskilt med Porfyrios, se Henry Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction*, Oxford 1986. Under 380-talet är Augustinus kännedom om båda dessa traditioner mindre tillförlitlig än vad den framstår i återgivningen av perioden år 397.

22. För sättet på vilket debatten med manikén Fortunatus 392 drev honom till att på nytt ge sig i kast med Paulus brev, se Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 142–182.

23. Översättningen är här hämtad från Bibel 2000, men anpassad för att kunna syfta på Paulus. Övers. anm.

Vad ville Saul förutom att attackera, tillfångata, förblinda och döda de kristna? Vilken våldsam, barbarisk, blind vilja! Ändå slogs han till marken med ett enda ord från himlen, och en vision nådde honom varvid hans sinne och vilja vändes bort från våldsamheten och leddes in på den rätta vägen mot tron så att, plötsligt, av en fantastisk förföljare av evangeliet formades en än mer fantastisk förkunnare. Vad skall vi då säga? [...] ”Kan väl orätt finnas hos Gud? Gud förbjude!”<sup>24</sup>

Detta är Paulus, den arketypiske konvertiten. Han fungerar som en schablon för Augustinus presentation av sig själv i *Bekännelser*. För Augustinus beskriver sig själv – så som ”Paulus” gjorde i Tit. 3:3 – som ”dåraktig, olydig och vilse- gången, slav under alla möjliga impulser och lustar”. Augustinus utforskar den fruktansvärt känslomässiga och moraliska vanmakten av att tycka sig behöva och att samtidigt inte vilja ha samma sak vid samma tidpunkt. Detta når sin litterära kulmen i bönen: *Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo,* ”Ge mig kyskhet och avhållsamhet, men inte ännu!”<sup>25</sup> En barnröst hörs sedan, gåtfullt sjungande: *Tolle, lege,* ”Tag och läs!”. Han tar tag i en bok med Paulus brev, och hans blick landar på Rom. 13:14: ”sörj inte för köttet i dess lustar”.<sup>26</sup> Augustinus vilja helas omedelbart. Och i bok nio döps Augustinus tillsammans med resten av sitt hushåll. Monnica dör. Augustinus återvänder till Nordafrika som en förändrad man, nu döpt och i celibat, och berättelsen därom är inramad av en mängd allusioner till Romarbrevets sjunde kapitel och föreställningen om det tudelade jaget.

Men, det är inte slut än. Inte alls visar det sig. Detta är de nio första böckerna av Augustinus *Bekännelser*. Men det är ett verk som fortsätter i ytterligare fyra delar. Fyrtio procent av verkets 80 000 ord på latin återstår med diskussioner om minnet, om tid, om gudomlig uppenbarelse, om text och sanning och bibeltolkning.<sup>27</sup> Vem skriver en ”självbiografi” och ägnar dess andra hälft till Första Mosebokens första kapitel samt till relationen mellan tiden och evigheten?

Just här har vi problemet med att se Augustinus *Bekännelser* som den typ av introspektiv självbiografi som i sin tur belyser Luther – vilket är vad Krister gjorde 1963. Augustinus text är inte en självbiografi. Den är snarare en briljant katolsk form av senromersk nyplatonism som diskuterar människans natur, världen och Gud. Augustinus transponerar därmed en senantik hednisk filosofi in i en paulinsk tonart. Inte sedan Filon från Alexandria (ca 25 f.Kr.–ca 40 e.Kr.) hade judar och greker, Bibeln och Platon, förts samman så intimt som de gjordes hos Augustinus. Och allt detta sker i ganska dåliga utgåvor på latin.

24. *Ad Simplicianus* 1.2.22.

25. *Confessiones* 8.7.17. Svensk översättning ur *Augustinus Bekännelser*, Skellefteå 2010. Övers. anm.

26. Svensk översättning av Romarbrevet ur texten i *Augustinus Bekännelser*, 8.12.29. Övers. anm.

27. Paula Fredriksen, *Sin: The Early History of an Idea*, Princeton 2012, 116–120.

(Augustinus läser och talar endast sitt modersmål. Det är inte det minst amerikanska med honom.)

Det var inte frågan: Hur kan syndaren finna en nådig Gud? som drev Augustinus berättelse. Utan den fråga som drev hans skildring var: Hur kan en tidsbunden ofullkomlig människa lära känna en evig, fullkomlig, Gud? Och Augustinus svar på denna fråga är: genom intellektet, Guds avbild i oss, eftersom Gud har lagt ner en längtan efter att lära känna honom i varje människas själ.<sup>28</sup> Men mänskligheten är efter Adam på drift i tiden. Till skillnad från Gud har vi ingen omedelbar fullkomlig kunskap. För att få veta något, behöver vi tolka. Och i ett universum av oändliga tolkningsmöjligheter, vilken visshet kan vi överhuvudtaget nå? Jo, bara sådan visshet som Gud skänker (så som han låtit göra för Augustinus i slutet av bok åtta genom rådet att ta och läsa). Augustinus *Bekännelser* är inte främst en bok om Augustinus. Det är en bok om Gud, och hur vi kan lära känna Gud. I *Bekännelsers* nio första böcker sätter Augustinus sin livsberättelse i rörelse, och han gör det utifrån sin fördelaktiga position år 397–400, för att illustrera en större teologisk poäng.<sup>29</sup>

Genomgående argumenterar Augustinus i sina *Bekännelser* att själen – eller för att vara exakt, själens ädlaste del, intellektet – är vägen som leder tillbaka till Gud. Då vi genom disciplinerad introspektion överskrider det mänskliga medvetandets gränser, rör vi oss genom universum tillbaka till den icke-materielle, evige Guden som är källa både till själen och till universum. Detta är inte en självkritisk, ångestfylld introspektion. Detta är platonsk introspektion, där själens arkitektur ger resonans i uppbyggnaden av ett metafysiskt kosmos. På sätt och vis kan vi, inom detta system, nå det eviga genom att tänka på det.

Det specifikt kristna (och än mer specifikt, det paulinska) som Augustinus tillför detta system handlar om viljan. Den splittrade viljan agerar inte effektivt. ”Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag” (Rom. 7:19). En människa kan vilja vända sig till Gud, säger Augustinus, men bara om Gud först helar dennas vilja, om Gud vänder denna människa till sig. Romarbrevets sjunde kapitel är Paulus beskrivning av vem som helst, säger *Bekännelsers* Augustinus, *före* mottagandet av nåden.<sup>30</sup>

Hur kommer vi då från Augustinus Paulus till Luthers Paulus? Om vi spolar fram tiden två decennier, hamnar vi mitt i den strid han för mot Pelagius. Pelagius hävdade att Guds nåd stärker människans goda vilja så att hon, hjälpt av nåden, gör det som är rätt. Han citerade Augustinus två Romarbrevskommentarer från 394–395 för att bygga upp sin sak. Ursinnig kontrade Augustinus med att människan *alltid* behöver Guds hjälp, även *efter* det att hon tagit emot

28. *Confessiones* I.I.I.

29. För hela argumentet, se Paula Fredriksen, ”The *Confessions* as Autobiography”, i Mark Vessey (red.), *Blackwell Companion to Augustine*, Oxford 2012, 87–98.

30. Se till exempel *Propp.* 37–46, särskilt 44.2: ”The man described here [Rom. 7:15–16] is under the Law, prior to grace”. Jämför Augustinus antipelagianska vederläggning av denna position i *Retractationes* 22(23).2.



nåden. Ingen har några egna förtjänster: också de egna goda handlingarna, efter omvändelsen, är Guds verk.

Augustinus styrker sin poäng genom att vända sig till Rom. 7, som han nu tolkar på ett antipelagianskt vis. Det plågade jaget är inte alls vem som helst före mottagandet av nåden. Nej, nu är jaget i Rom. 7 den *kristne* Paulus, det vill säga Paulus *efter att han tagit emot nåden*. Rösten i Rom. 7, säger Augustinus gentemot Pelagius, är den ångestfyllda rösten hos Paulus som trots att han är kristen fortsätter att slitas mellan kropp och ande, ande och kropp. Augustinus framhåller att eftersom Pelagius och hans anhängare bortser från apostelns autobiografiska referens i dessa verser, missförstår de totalt Paulus text.<sup>31</sup>

Augustinus antipelagianske Paulus, Paulus från det mörka 420-talet, är den Paulus som närmar sig Luthers *simul iustus et peccator*.<sup>32</sup> Denne Paulus var *inte* en produkt av Augustinus *Bekännelser*. Han var *inte* ett sidoskott ur Augustinus eget introspektiva samvete.<sup>33</sup> Nej, denne Paulus var en strategisk idé som kom till genom Augustinus giftiga retorik gentemot Pelagius. Om till och med den helige aposteln ännu brottades mot köttet, då måste ju Pelagius ha fel. Augustinus måste ha rätt. Viljan, även *sub gratia*, är aldrig någonsin ”fri”.<sup>34</sup>

På lång sikt var det Augustinus föreställning om Paulus omvändelse, vilken han använde för att förstå sin egen – och vice versa, Augustinus användning av den egna omvändelsen, så som han såg den 397, för att förstå Paulus – som hade störst betydelse för västerländsk tradition. I denna tradition står Paulus som ur bilden för konvertiten, den store syndaren som återlösts från sitt tidigare livs misstag i och med en enskild, dramatisk omvändelse. Denna tanke föregriper Rom. 7 som apostelns självbekännelse, hans plötsliga övergång från ”synd” (gärningslära – eller, judendom) till rättfärdiggörelse genom tro på Kristus (nåd, eller, kort och gott, icke-judisk kristendom). Och denna föreställning sträckte sig från Augustinus genom Luther in i reformatorisk protestantisk teologi, och därifrån till modern nytestamentlig forskning.

31. *Contra ii epistolas Pelagianorum* 1.8.13–11.24 (jämför 1.10.22, där han refererar till sin egen tidigare och ”felaktiga” läsning av passagen); *De praedestinatione sanctorum* 1.2.4; 1.4.8.

32. Jag betonar ”närmar sig”. För Augustinus Paulus är fortfarande inte Luthers Paulus, och inte heller är Augustinus föreställning om nåden Luthers föreställning. Augustinus söker en rättvis Gud, inte en nådig. För honom motsvarar utkorelsen – det vill säga mottagandet av en verksam nåd – syndarens mest dolda förtjänster (*occultissimis meritis*), dolda för människor, men uppenbara för Gud, som följaktligen dömer med en *occulta iustitia*. Frälsningen må vara en oförtjänt gåva (*indebita gratia*), men den är inte en godtycklig sådan. Gud utmäter ett rättmätigt straff, men måttet som används är inte uppenbart för mänskligheten i detta liv (*occultissima; remotissima*). ”Tro” för Augustinus innebär att ha tilltro till och bejaka att Gud agerar ”rättvist” även om det för oss tycks moraliskt tveksamt. *Ad Simplicianus* 1.2.16. I sitt försvar av vad han tar för den augustinsk-lutherska linjen, här om nåd och förtjänst, missförstår John Barclay Augustinus, då han tolkar Augustinus syn på ”den inkongruenta nåden”. John Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI 2015. Jämför Fredriksen, *Augustine and the Jews*, 175–189, 277–286, för hur Augustinus konstruerar Guds *occulta iustitia* och syndarens ”mest dolda” *meritis*.

33. Jämför Barclay som föreställer sig Augustinus komma fram till sina uppfattningar om nåden: ”[d]rilling down into the depths of the human psyche”. Barclay, *Paul and the Gift*, 91.

34. Fredriksen, ”Paul and Augustine”, 25–26; Fredriksen, ”Beyond the Body/Soul Dichotomy”, 105–112.

Tre stora skandinaviska teologer, under mitten av 1900-talet, utmanade denna konstruktion av kristendomens uppkomst: Johannes Munck, Nils Dahl (1911–2001) och Krister Stendahl. Munck leder listan, med sin *Paulus und die Heilsgeschichte* från 1954 (engelska: *Paul and the Salvation of Mankind*).<sup>35</sup> Den dåvarande starka Tübingen-skolan hade ställt judendom och kristendom mot varandra, och ställt upp en konservativ, lagobservant ”judisk kristendom” som tillhörde Petrus och Jakob gentemot Paulus laglösa evangelium. Men Munck insisterade gentemot denna uppdelning på att alla apostlarna, också Paulus, var övertygade om att de stod på gränsen till tidens slut, mitt emellan Kristi uppståndelse och hans nära förestående återkomst.<sup>36</sup> Eskatologi gav upphov till mission, och de tidigaste kristustroende gemenskaperna såg evangeliet som en helt och hållet oavbruten fortsättning av Israels tro, och av löftet om Guds återlösning av sitt folk. Vid slutet räddas ”hela Israel” – det vill säga ett etniskt Israel. Muncks redogörelse flyttade tyngdpunkten i Romarbrevet från kapitel sju till kapitlen nio–elva.

Men hur var det då med Paulus, konvertiten? Munck framhöll också att Paulus Damaskusupplevelse inte skulle ses som en omvändelse, utan som Paulus mottagande av sin profetiska kallelse. Paulus redogörelse för denna upplevelse i Gal. 1:15 ekar av språket i Jes. 49:1–6, där profeten mottog sitt uppdrag att predika frälsning till icke-judarna, liksom språket i Jer. 1:4–5, där Gud kallar Jeremia: ”innan jag formade dig i moderlivet [...] gav jag dig ett heligt uppdrag: att vara profet för folken”. Munck vidhöll att Paulus apostlaskap, i hans egen uppfattning, började med ett sådant uppdrag och inte med en ”konversion”.<sup>37</sup>

Nils Dahl och Krister Stendahl underbyggde på olika sätt Muncks argument. Dahl menade visserligen att ”omvändelse” var den riktiga termen för att beskriva Paulus livsomvälvande upplevelse, men han menade också att den inte kunde innebära ett ”byte av religion”. Dahl betonade att Paulus och hans samtida apostlar förblev bundna till Israels eskatologiska återlösning, och det var för detta ändamål som Paulus engagerade sig i förkunnelsen som riktade sig till hedningar. I denna tolkning, och inte mindre så än hos Munck, är det Rom. 9–11, med dess övertygelse om att ”då skall hela Israel bli räddat” (Rom. 11:26), som utgör en kompass för Paulinsk tolkning.<sup>38</sup>

Stendahl grundade sig, som vi har sett, på Muncks arbete och föredrog också ”kallelse” framför ”omvändelse”. Skuld förklarade inte Paulus evangelium, utan Stendahl skriver att ”Paul was equipped with what [...] must be called a ’robust’ conscience”.<sup>39</sup> ”We look in vain for a statement in which Paul would

---

35. Johannes Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Köpenhamn 1954; Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, Atlanta, GA 1959.

36. Munck, *Paul*, 276.

37. Munck, *Paul*, 11–35.

38. Se studierna samlade i Nils Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Eugene, OR 1977, särskilt 70–94, 137–158.

39. Stendahl, ”The Apostle Paul”, 200.

“speak about himself as an actual sinner”.<sup>40</sup> Paulus såg sitt uppdrag, sin mission och evangeliets budskap som ett sätt att finna en plats för folken inom *Israels* kommande återlösning. Också för Stendahl är det Rom. 9–11 som är brevets höjdpunkt.

Jag önskar att jag kunde säga att dessa tre mäns verk varaktigt förändrade studiet av och forskningen om Paulus, men det vore inte sant. Fältet är lika kraftfullt splittrat nu, som då. Många forskare fortsätter att hänvisa till Paulus kallelse som en omvändelse. Några av dem hävdar dessutom med bestämdhet – trots Muncks och, före honom, Kümmels (1929)<sup>41</sup> arbeten – att Rom. 7 är en bekännande redogörelse om Paulus eget jag. Andra forskare, som iakttar att Paulus vänder sig till en, till större delen, icke-judisk åhörarskara, föreslår att det för Paulus finns ”två vägar till frälsning”, Torah för judar och Kristus för icke-judar.<sup>42</sup> Andra forskare fortsätter att med bestämdhet hävda ett ersättningsteologiskt motiv hos Paulus. För dem lämnade Paulus en underlägsen religion – det vill säga judendom, och med den lagens ”förbannelse” – för en överlägsen religion, kristendom, fri från lagen. (De senaste försvaren av denna mycket traditionella position, från 2013 och 2015, är båda *mycket* långa: den från 2013 mäter 1 660 sidor!<sup>43</sup> Och kanske är det något gott, för kanske indikerar denna volym att positionen själv är svår att belägga.)

Jag räknas till de forskare som menar att Paulus och hans evangelium bäst tolkas *inom* judendomen.<sup>44</sup> Paulus visste inte att hans brev en gång skulle användas för att forma det vi i dag kallar kristendom. Tre anledningar till att tänka på detta vis har redan lyfts fram ifrån Munck, Dahl och Stendahl. För det första såg Paulus sitt uppdrag som apostel som en kallelse snarare än en omvändelse. För det andra hade Paulus själv en robust judisk identitet. Och för det tredje förväntade Paulus Kristi snara återkomst, de dödas uppståndelse, de levandes omvandling och inrättandet av Guds rike i sin egen livstid. Det är

---

40. Stendahl, ”The Apostle Paul”, 210.

41. Werner Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien*, München 1974, särskilt 117–132.

42. Denna position associeras främst med Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver, BC 1987; John Gager, *Reinventing Paul*, Oxford 2000. Se också John Gager, ”Paul, the Apostle of Judaism”, i Paula Fredriksen & Adele Reinhartz (red.), *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, Louisville, KY 2002, 56–76. Krister associerades en gång med denna position, men själv förnekade han det, Stendahl, *Final Account*, x, 7.

43. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis, MN 2013. För min recension av Wrights bok, se Paula Fredriksen, ”Paul and the Faithfulness of God”, *Catholic Biblical Quarterly* 77 (2015), 387–391. Barclays 656-sidorsbok, som finns i noterna ovan (32–33), är verket från 2015.

44. Fredriksen, *Paul*, placerar Paulus och hans agerande helt inom den religiösa kontext han fötts in i. För andra och olika tolkningar av flera aspekter av Paulus liv och verk som ändå följer samma linje, se de olika studierna i Mark D. Nanos & Magnus Zetterholm (red.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015; Gabriele Boccaccini & Carlos A. Segovia (red.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis, MN 2016; Rafael Rodríguez & Matthew Thiessen (red.), *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*, Minneapolis, MN 2016.

*historien* som ser apostlarna som kyrkans första generation, de såg sig själva som historiens *sista*.

Och det är på denna punkt – eskatologi – som jag, och Krister, väljer att avsluta.

Det är så mycket som bekymrar studenter på kurser som introducerar Nya testamentet. De läser Matteus och Lukas samtidigt för första gången och ser att de två evangelierna berättar två mycket olika födelseberättelser. De får veta att ingen av lärjungarna i Markusevangeliet förstår någonting av vad Jesus säger. De lär sig att det finns fyra olika berättelser om uppståndelsen. De får reda på att Paulus förkunnar den andliga kroppens uppståndelse (1 Kor. 15:44–50). De finner att Markus Jesus renar templet mot slutet av sin verksamhet (Mark. 11:15–17), medan han gör detsamma i början av sitt uppdrag hos Johannes (Joh. 2:13–22). En del av dessa saker är bekymmersamma för några av studenterna. Men bekymmersamt för dem *alla* är något som både Jesus och Paulus var helt överens om, nämligen att Guds rike stod för dörren.

I texter från det första århundradet är Gudsriket inte en metafor för himlen. Inte heller är det ett krypterat språk för ”kyrkan”. I första århundradets judendom är detta rike en historisk, empirisk händelse: det är Guds seger över hedningarnas gudar; det är kampen mellan gott och ont (som det goda vinner); det är de dödas uppståndelse; det är den kommande Messias (för de grupper som väntade en Messias); det är alla folkens tillflykt till Israels Gud; det är återförandet av Israels tolv stammar; och det är upprättandet av fred på jorden. Dagen efter det att Gudsriket inträtt skulle, med andra ord, se helt annorlunda ut än dagen före.

Johannes döparen förkunnade på 20-talet detta första århundrade att dessa händelser var nära. Jesus från Nasaret förkunnade också detta under sent 20-tal och tidigt 30-tal. Och detta är vad Paulus under mitten av detta första århundrade förkunnar. Och det är intressant. För när vi har de första bevisen för denna Kristusrörelse – i och med Paulus brev från 50-talet – så är Gudsriket redan 20 år för sent. I dag, i Lund, den 1 juni 2017, så är Gudsriket nästan 2 000 år för sent.

Och det är precis vad Krister talar om. Och det är också något som kräver moral och intellektuellt mod, för denna fördröjning är något av en förlägenhet. Och faktum är att i dessa sammanlagt 2 200 sidor i de nytvåkna böckerna om Paulus-som-kristen-teolog så nämner författarna inte med ett ord denna nära förestående eskatologi. De utforskar Paulus in i minsta detalj, men bortser från att han förväntade sig vår världs slut under den egna livstiden. Kanske såg dessa författare inte detta. Kanske gick det dem förbi. Eller kanske var det inte ett ämne de kunde ta upp, för att det enda sättet att göra Paulus till en modern protestant är att glömma vad han sa om den annalkande återkomsten.

Dåligt tänkande, och dålig teologi, gjorde Krister otålig. I *Final Account*, hans sista bok om Romarbrevet, skriver han: ”If the text says ’now’ in the year

56 of the Common era, where does that leave you and me? It leaves us almost 2000 years later. No kerygmatic gamesmanship can overcome that simple fact”.<sup>45</sup> Inse fakta, uppmanar han oss. Ignorera inte, låtsas inte som att det inte finns. Och skriv inte dålig historia, som leder till oärlig teologi: erkänn att ”NU!” är vad Paulus, under mitten av första århundradet, förkunnade.

Judisk eskatologi spelar roll för kristen teologi, inte minst eftersom denna, och enbart denna, förklarar Jesusrörelsens mission och förkunnelse som vänder sig till icke-judar.<sup>46</sup> Det var bara vid tidens slut, förkunnade profeten Jesaja (66:18), som alla världens folk – alla 70, de som härstammar från Noah – skulle vända sig till Israels Gud. Det var bara vid tidens slut som Israels tolv stammar skulle samlas igen. Och det var först vid tidens slut som ”hedningarna i fullt antal” och ”hela Israel”, som Paulus skriver i Rom. 11:25–26, skulle återlösas. Om vi släpper taget om den judiska eskatologin, denna genanta artefakt från ett judiskt förflutet, så släpper vi taget om det enda som förklarar kristendomens framtid. Inse fakta, sade Krister. Tänk efter ordentligt, men tänk.

Varför ska vi lyssna på honom? Varför inte bara bortse från detta lite pinsamma faktum. Utelämna det och läs – eller skriv, för den delen – ett par tusen nytkomna sidor om den protestantiske Paulus. Återigen, Krister ville inte veta av det. En sådan reträtt, menade han, sviker reformationen. Och här är Krister igen, i *Paul Among Jews and Gentiles*:

Our study has called us to recognize that when we are involved in [...] reinterpretation, we should remember that we should interpret the original. [...] We have lived with a sort of chain-reaction – Augustine touching up Paul, [...] Pelagius discussing and turning these things around, [...] medievals pushing one way or the other, and then further reactions, moving away from the original. [...] But the original is there. I have tried to point to it. The original is there, and to return to *it* is to be a true son or daughter of the Reformation.<sup>47</sup>

Om nu alla ni går vidare och är fast beslutna om att lära er koinegrekiska vid den teologiska fakulteten, anser jag er vara omsorgsfulla åhörare av denna föreläsning. Om inte så beslutsamma, nåja, det gör inget. Ingen gärningslära här. Jag avslutar med den punkt som Krister inledde sin betydelsefulla artikel med: respektera olikhet är ni snälla. Låt antikens människor vara just detta, tvinga inte in dem i en modern mänsklighet, oavsett hur viktiga de må vara för er. Att göra bra och goda teologier är vårt ansvar, inte deras. Och om de inte hade varit begripliga för sin tids, första århundradets, åhörare, då hade vi sannolikt inte varit här i dag.

45. Stendahl, *Final Account*, 23.

46. På denna punkt, som återigen står i skuld till Munck, se Fredriksen, *Paul*, 73–77.

47. Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Minneapolis, MN 1976, 72.

Men vi är här i dag. Så många år efter Paulus livstid – och så få efter *Sho'ah* – är denna tid tillsammans viktig. Och jag skulle vilja välsigna den med en judisk tackbön. *Baruch atah Adonai, eloheinu melech ho-olam, shehecheianu, v'kiemanu, v'higianu, la'zman ha-zeh*. Tack Herre vår Gud, världens konung, för att du låter oss nå denna stund.

Översatt av Maria Sturesson

#### SUMMARY

Krister Stendahl's famous 1963 article inspired Fredriksen's own academic journey. Stendahl had emphasized the historical Paul's robust conscience (Phil. 3:6), his apostolic turning as a call rather than a "conversion," and his eschatological conviction that God's kingdom would arrive in the apostle's own lifetime as the impetus for his mission. So how did the energetic Paul of history become the tormented Paul of Luther, *simul iustus et peccator*? Stendahl had named Augustine, and his *Confessions*, "the first great document in the history of the introspective conscience" as the source of Luther's Paul. Fredriksen challenges this idea, reading *Confessions* not as "autobiography" but as a theology creatively repurposing "the calm inner gazing of late Roman Neoplatonism." Augustine does not sow the seed of Luther's tormented apostle, she argues, until he rages, in his old age, against Pelagius. Fredriksen ends by returning, with Stendahl, to the issue of Paul's energetic eschatology, and to Stendahl's brave acknowledgement that God's kingdom, by Paul's count, is 2 000 years late. "No kerygmatic gamesmanship," he insisted, "can overcome that simple fact." Good theology, Stendahl urged, depends on honest history; and to commit to that endeavor "is to be a true son or daughter of the Reformation."