

## S|T|K INNEHÅLL 3–4 2017

### Ledare

Samuel Byrskog . . . . . 123

### Tro och bevis

#### De medeltida mirakelberättelsernas paradox

Eva Österberg . . . . . 125

### Paulus, Augustinus och Krister

#### Om det västerländska introspektiva samvetet

Paula Fredriksen . . . . . 141

### The Synoptic Gospels

#### Moving Literature or Apostolic Texts?

Torsten Löfstedt . . . . . 155

### Suspending, Believing, and Truth Telling

#### Reading Giorgio Agamben's *Pilate and Jesus* with Bultmann and Foucault

Joel Kuhlin . . . . . 173

### Tre myter om mirakel

#### Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*

Mats Wahlberg . . . . . 191

### Mirakler och historievetenskaplig metod

#### En replik till Mats Wahlberg

Tobias Hägerland & Cecilia Wassén . . . . . 209

Recensioner . . . . . 223

### Lisa J. DeBoer, *Visual Arts in the Worshiping Church*

Clara Berg . . . . . 223

### Ulrica Fritzon, "Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...": Om transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter för en skyldig människa, med utgångspunkt i Martin Bubers diskussion kring existentiell skuld

Tage Kurtén . . . . . 224

<b>Kjell Ove Nilsson, <i>Att få det rätt med Gud: Vad säger Paulus och Luther egentligen?</i></b>	
Magnus Zetterholm . . . . .	227
<b>Steven Paas, <i>Luther on Jews and Judaism: A Review of His "Judenschriften"</i></b>	
Kristina Selén . . . . .	229
<b>Mikael Winnige (red.), <i>Dödahavsrollarna – i svensk översättning</i></b>	
David Willgren. . . . .	230

# Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Det gläder oss att vi nu kan presentera STK:s sista nummer för 2017. Även det är ett dubbelnummer. Vår förhoppning är att snart också kunna sända er de första numren för 2018.

Den här gången inleder vi med Eva Österbergs föreläsning i samband med att teologiska fakulteten den 4 maj 2017 tilldelade henne Anders Nygren-priset. Det var speciellt glädjande att med detta pris kunna manifesteras det nära samarbete som funnits och finns med den humanistiska fakulteten vid Lunds universitet och det intresse som teologi och religionsvetenskap har utanför vår egen fakultet.

Resten av artiklarna berör på ett eller annat sätt nytestamentliga ämnen. Vi hade förmånen att den 2 juni 2017 välkomna Paula Fredriksen som hedersdoktor vid teologiska fakulteten och kan nu presentera den svenska översättningen av hennes föreläsning dagen innan, där hon visar hur hennes forskning om Paulus och Augustinus inspirerats av Krister Stendahl. Torsten Löfstedt diskuterar Skriftens auktoritet bland evangelikala kristna utifrån att texten och traditionerna i och bakom de synoptiska evangelierna genomgått förändringar. I sin artikel om den italienske filosofen Giorgio Agambens bok *Pilate and Jesus* visar Joel Kuhlin med hjälp av Rudolf Bultmann och Michel Foucault hur Agambens diskussion om den johanneiska beskrivningen av samtalet mellan Jesus och Pilatus kan föras vidare och placerar nytestamentlig forskning i fältet av dialoger med nyare filosofiska läsningar av de bibliska texterna. Mats Wahlberg profilerar några av de vetenskapsteoretiska problem som historisk forskning om Jesus mirakler ställer Tobias Hägerland och Cecilia Wassén – författare till boken *Den okände Jesus* – inför. Tillsammans med författarnas replik synliggör den behovet av en bred debatt om vad historia och historievetenskaplig metod är.

Våren står inför dörren. Snödropparna profeterar i all sin beskedlighet om sol och värme. På annorlunda men ändå likande sätt visar artiklarna i detta num-

mer på brytningstider inom den teologiska och nytestamentliga forskningen, där äldre frågor kopplas samman med nya teoretiska och filosofiska överväganden. Det är som sig bör att vår tidskrift kan bidra till forskningens strävan att smälta samman gammalt och nytt i försök att fånga en framtid som väntar. ▲

# Tro och bevis

## *De medeltida mirakelberättelsernas paradox*

EVA ÖSTERBERG

---

Eva Österberg är professor emerita i historia vid Lunds universitet.

eva.osterberg@hist.lu.se

---

### Skepticism eller vidskeplighet?

Gud och Lagen var grundstenarna i medeltidens mentalitet, hävdade den store medeltidsforskaren Aron Gurevič i sin bok *Categories of Medieval Culture*.<sup>1</sup> Han avsåg då inte att Gud och Lagen var två strikt åtskilda storheter, orienteringsmärken på långt håll från varandra i människors röriga och mörka värld. Nej, tvärtom flätades de samman i en symbios. Den tidens kultur kännetecknades i själva verket inte minst av traditionalism och integration både i tankar och i vardagens arbete, menar Gurevič. Den världsliga lagen stod för gamla jordbundna värderingar. Samtidigt förankrades den i en religiös världsbild och i Bibeln. Så förenades det sekulära och det religiösa.<sup>2</sup> Detta märks även i svenska lagtexter. Moses var den förste lagmannen, skrev svenska lagmän i introduktionen till sina landskapslagar. Precis som Moses skapade ordning genom en rad förbud, stadgade de svenska landskapslagarna hårda straff för till exempel våld mot en medmänniska.<sup>3</sup>

Keith Thomas uttrycker en annan hopflätning som enligt hans mening var typisk för det icke-moderna tänkandet, då han reflekterar över mystik och

---

1. Artikeln är en på vissa punkter något utvidgad version av det föredrag som författaren höll, då hon den 4 maj 2017 tilldelades Anders Nygren-priset av teologiska fakulteten vid Lunds universitet.

2. Aron Jakovlevič Gurevič, *Categories of Medieval Culture*, London 1985, 2–23, 72–77, 100–115, 300–305.

3. Se mera om detta i Eva Österberg, ”Rättvisa, lag och erkännande: Det goda livet under medeltiden”, i Catharina Stenqvist & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Dygder och laster: Förmoderna perspektiv på tillvaron*, Lund 2010, 231–249; Eva Österberg, *De små då: Perspektiv på barn i historien*, Stockholm 2016, 95–115.

magi, tro och mirakulöst trolleri. I medeltidsmänniskans tankevärld kunde det finnas helgon men även häxor, mirakel som räddade liv och samtidigt illasinnad magi.<sup>4</sup>

Men var då medeltidens tänkande verkligen så tomt på kritiska invändningar mot mirakel eller magi? Trodde såväl eliter i kloster, kyrkor eller slott som vanligt folk på att böner till vissa andliga personer kunde rädda deras barn till livet? Inbillade de sig genuint att det å andra sidan fanns personer som förmådde fördärva människors eller djurs liv med onda formler? Vilka krav ställde kyrkans representanter på bevisning och vittnen för att bli övertygade? Vad innebar hopflätningen av Gud och den världsliga juridiken när man diskuterade underverk?

### Tillit då och nu

Relationen mellan gudomlig och världslig ordning, parallelliteten mellan ren tro och önskan att bevisa framgår i själva verket på ett fascinerande vis i försöken att göra människor till helgon med hjälp av mirakler. Det är detta jag ska uppehålla mig vid, med exempel från de samlingar av eventuella mirakel som finns bevarade från svensk medeltid.

Större sådana samlingar existerar från framför allt följande andliga personer med en potentiellt undergörande kraft: Birgitta Birgersdotter (den heliga Birgitta, ca 1303–1373), hennes dotter Katarina (ca 1331–1381) och biskopen Nils Hermansson i Linköping (1325/1326–1391). Mirakelberättelserna samlades för Birgittas del in särskilt under perioden 1374–1390 (133 stycken), för biskop Nils under perioden 1401–1424 (95 stycken) och Katarina 1470–1477 (193 stycken). Dessutom finns det ganska många märkvärdigheter inrapporterade till kyrkan som skulle ha utförts av Erik den helige (ca 1125–1160) och biskop Brynolf Algotsson i Skara (ca 1248–1317).<sup>5</sup>

En intressant omständighet är att flera av dessa religiösa förgrundsgestalter i sina familjer hade nära personer som var eller hade varit lagmän, det vill säga den tidens experter i fråga om den världsliga lagen. Biskop Brynolf var son till en lagman. Birgittas far Birger Persson (d. 1327) var lagman, och den man hon fick till äkta make, Ulf Gudmarsson (ca 1297–1344), upprätthöll likaså samma ämbete. Birgitta och hennes dotter Katarina växte sålunda upp i en miljö med både juridisk och religiös kunskap. Dessa person- och familjeomständigheter

---

4. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Harmondsworth 1991. Se även om magi och skepticism i den intressanta avhandlingen: Eric Pudney, *Scepticism and Belief in English Witchcraft Drama, 1538–1681*, Lund 2016. Hur en viss tro på helgon kunde förekomma även efter reformationen och ta sig uttryck i föremål i kyrkor eller offerkällor behandlas i en intressant nyutkommen avhandling, Terese Zachrisson, *Mellan fromhet och vidskepelse: Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborg 2017.

5. Se närmare om detta hos Eva Österberg, *Folk förr: Historiska essäer*, Stockholm 1995, 93–116; Österberg, *De små då*, 300–314. Se även Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult: Linköpings biskopsdöme under senmedeltid*, Uppsala 1992.

pekar onekligen, även de, på den hopflätning av Gud och Lagen som Gurevič så väl har lyft fram.

Vari bestod då det som uppfattades som underverk? Utifrån stora material har både internationell och svensk forskning kunnat visa att huvuddelen av miraklerna utgjordes av vad som kallats terapeutiska underverk – att böner upphävt organiska sjukdomar, skador och infektioner. Relativt många handlade också om att bota en långvarig, kanske permanent förlamning. Berättelser om underverk kunde även återge hur en död blivit levande igen eller någon räddats från en livsfarlig olyckshändelse, tack vare böner till ett potentiellt helgon. De som botades var både vuxna och barn.<sup>6</sup>

Det är berättelserna om barn som jag särskilt ska använda mig av här. Syftet är att diskutera såväl de känslor som de vuxna hade för barnen som själva den process vilken skulle kunna leda till en helgonförklaring. Vad kan vi som moderna människor egentligen tro på i dessa nedtecknade historier? Och hur mycket trodde medeltidens människor själva på underverken? På vilket vis och med vilken skärpa krävdes bevis och vittnen? Ja, hur gick det till då vittnen förhöordes och ett slags rättslig-religiös process genomfördes för att bestämma om det eventuella ”miraklet” varit övertygande?

Låt mig citera delar av ett par små historier, ägnade att underbygga den berömda Birgittas helighet:

Kristina, en änka i Havraljunga gård och socken, Lunds stift, Danmark, hade en sjuårig son vid namn Olov, vilken från sin födelse varit halt och stum. Modern och en annan kvinna, som hette Helena, bar honom på sina axlar under tio långa dagsresor till Vadstena. De kom hit på pingstafton, och här fick gossen samma dag full färdighet att gå och tala. Vittnen är Johan Brodersson från Söderköping i Linköpings stift, Johan Welli och Henekin Grevinsmolla, borgare i Skänninge, vilka av gossens moder hört, att saken försiggått på detta sätt, och vilka med ögonen sett honom gå obehindrat.<sup>7</sup>

En liten son till Johan i Sörby, Munktorps socken, Västerås stift, föll av oförsiktighet i elden och brände sig så förskräckligt på ansikte, bröst, händer och armar, att han kom att likna ett kol och icke en människa. Föräldrarna greps av våldsam smärta häröver – pilten hade ännu ej fyllt sju år; [...] Fadern lovade av hela sitt hjärta för sin sons liv och hälsa att som pilgrim besöka Guds tjänarinna, och inom få dagar återfick gossen fulla hälsan, såsom hans fader bekant för oss på Kristi himmelfärdsdag.

---

6. Se André Vauchez, *La Sainteté en Occident, aux derniers siècles du Moyen Age*, Rom 1981; Österberg, *Folk förr*, 104–110; Österberg, *De små då*, 340; Janken Myrdal & Göran Bäärnhielm, *Kvinnor, barn och fester i medeltida mirakelberättelser*, Skara 1994. Om de svenska helgonprocesserna, se även Fröjmark, *Mirakler och helgonkult*.

7. *Himmelska uppenbarelser*, vol. 4, Malmö 1959, 256.

Vittnen är herr Lars, ställföreträdande kyrkoherde i nämnda kyrka, och Håkan i Sandstad, samma socken.<sup>8</sup>

Vad vi finner är alltså i det första fallet en gosse, som skulle ha varit halt och stum sedan födelsen. Han bars till Vadstena där modern kunde be till den undergörande Birgitta. Och sonen blev frisk. Det intygas av tre namngivna borgare, en från Söderköping och två i Skänninge, som dels hört av gossens mor att det hänt, dels med egna ögon sett pojken gå. I det andra fallet har en ännu inte sjuårig pojke fallit i elden och bränt sig rent förfärligt. Fadern ber till Birgitta, ”Guds tjänarinna”, och pojken blir frisk. Det intygas av en kyrkoherde och en annan man i socknen.

En sjukdom och en olyckshändelse, alltså. Minst två vittnen intygar vad som hänt. Vittnena är män: en av dem kyrkoherde, de andra har av allt att döma tillhört vanlig stadsbefolkning eller allmogen. Det förefaller som om män generellt varit vanligast som vittnen i helgonprocesser men kvinnor förekommer också.<sup>9</sup> Anförvanterna sägs ha varit förtvivlade av oro för barnen.

Berättelserna avspeglar hur processerna för att skapa helgon hade en juridisk form; det krävdes respektabla vittnen, förhören skulle protokollföras, detaljer finnas med om hur den sjuka eller skadade individen botats. Ändå är det något dunkelt förbryllande över hela förloppet och fenomenet. Det leder till flera frågor om såväl tro som bevis:

- Trodde medeltidens människor i allmänhet verkligen på mirakel?
- Varför behövdes det bevis – ifall medeltidsmänniskan i så hög grad trodde på Gud och underverk som till exempel Aron Gurevič menat?
- Vem var det egentligen som var mest angelägen om att fordra och ta ställning till bevisen?

Tro och bevis kan för oss i dag förefalla vara uppenbara motsatser. Bevis förknippas med lag, juridik, bevisteori, vetenskaplig teknik som DNA, röntgenbilder, fingeravtryck. Tro förknippas med tillit, förtröstan, religion – och detta har ofta setts som en kontrast till de juridiska och vetenskapliga metoder som förväntas hänga samman med det moderna samhället. Vi tillskriver gärna moderniteten utvecklade professionella regelverk, förfinad metodik och raffinerad teknik. På medeltiden klistras i stället gärna etiketter som tro, rentav lättrogenhet och flagrant vidskeplighet, liksom oreflekterad tillit till auktoriteter antingen dessa varit Gud, påven, prästen, storbonden eller grannen.

Men så enkelt är det inte. Medeltidens lärde män inom kyrkan och klostren visste åtskilligt om bevisteori. Det intellektuella samtalet under perioden vilade till stor del på både den grekisk-romerska och den judiska kulturens djupt

8. *Himmelska uppenbarelser*, vol. 4, Malmö 1959, 255.

9. I de mirakelberättelser som skulle underbygga förslaget att göra biskop Nils till helgon var till exempel 64 vittnen män och 37 kvinnor. Se Österberg, *Folk förr*, 99–100.



penetrerande grunder. Där saknades varken logik, etik, definitioner och rättsregler eller subtil människokunskap.

Och om vi ska vara uppriktiga och rikta den avslöjande ljuskäglan mot oss själva, så avslöjas kanske en viss oförmåga att leva upp till vetenskapliga och byråkratiska ideal också hos människor i moderniteten? Vi baserar nog även i vår egen vardag stundom beslut och handlande icke på exakt vetande eller en ordentlig genomgång av relevant kunskapsstoff, utan snarare på tillit. Vi förlitar oss på en person, en myndighet, en styrelse, våra vänners utsagor eller liknande. Andersson, som inte haft tid att läsa igenom hela underlaget till ett beslut i styrelsen, tror på Pettersson därför att denne brukar vara väl påläst. Eller kanske på Lundström eftersom hon är känd för att ha civilkurage och på det viset är att lita på i svåra lägen. Sakkunniga vid tjänstetillsättningar vid universitet och myndigheter tror måhända ibland alltför mycket på värtaliga internationella intyg eller rykten om en forskares eller experters skicklighet?

Kanske bygger våra liv ibland nästan lika mycket på tillit och tro, som bevis? Tilliten kan även bygga på en TV-kanals eller en tidnings påståenden. Om de visar sig vara dubiösa, påbörjas rentav en debatt om ”alternativa” fakta där det ena påståendet får stå emot det andra. Ängsliga medborgare utan möjlighet att veta själva, hamnar i en klämd position av tillit eller icke-tillit till institutioner eller personer. Ska vi tro mest på en president eller en journalist, en nyexaminerad läkare eller en erfaren sjuksköterska, en politiker eller en professor? Bli skeptikerns position den enda möjliga i nyhetskrig som hamnar i alternativa eller fabricerade fakta? Förmår vi att rikta den kritiska rösten och tvivlet mot flera håll samtidigt?

Ja, är vi faktiskt i alla lägen mer självständiga, mer kritiska och klart mindre godtrogna än de personer, som hjälpte till att skapa helgon under medeltiden? Och omvänt: fanns det en skepticism, genomtänkta tvivel, även i medeltidsmänniskans mentala utrustning? Vad kan kraven på bevis och vittnen i mirakelprocesserna egentligen säga oss?

Mirakelberättelserna skrevs ner som underlag för en noggrann andlig-juridisk process. Syftet var att etablera helgon. Texterna präglades därför av påvestolens regelverk. Men också av vittnenas ord. Och av dialektiken mellan tro och bevis. Ty underverken skulle bevittnas och bevisas.

Varken vanligt folk eller de intellektuella i Europa accepterade i själva verket lättvindigt miraklernas existens. Det har inte minst Caroline Walker Bynum framhållit. Hon visar att de lärda under medeltiden, teologer och andra, förde en intensiv diskussion kring den religiösa kultens materialitet. Det berodde inte minst på att tron på den överjordiska kraften i tyg som ansågs bära spår av Kristi blod eller en bit av trä från Kristi kors, eller andra relikier, blev allt vanligare under medeltiden. Detta utmanade den tidens naturvetenskapliga insikter om vad materia var. En alltmer utbredd tro på helgon och mirakler kunde i själva verket ses som ett hot mot kyrkan. Hur skulle man skilja på riktiga underverk

och ren vidskeplighet? Var vad som helst möjligt? De flesta människor under medeltiden ansåg visserligen att relik kunde göra någonting, menar Walker Bynum. Men hur länge kunde en bit av Jesu kors vara verksam för att göra mirakler? Hur ofta kunde underverk ske utan att det föreföll löjligt? Heliga relikers ”varaktighet” blev uppenbarligen ett problem när man annars – precis som vi – ansåg att materia utmärktes av ändring, växt och förfall.

Ur dessa frågetecken uppstod kyrkans försök att kontrollera och begränsa de ”rätta” miraklernas karaktär och antal. Man ville göra det i relation till rådande teorier om materia och natur. Ett sätt var att försöka reducera det mirakulösa i förändringarna. En ängel kunde visserligen bli synlig men transformerades ändå inte till en riktigt levande kropp, menade kyrkan. Andra sätt var att förklara miraklerna i naturvetenskapliga termer så att de framstod som mer begripliga. Träd drar ju upp vatten och skapar till exempel vindruvor. Av vindruvor blir det vin. Var det då så konstigt om Gud hoppade över vissa led i processen och gjorde vatten till vin direkt? Så kunde man tänka. Eller också använde de kyrkliga företrädarna fysiologiska argument för att ge stöd åt underverk. Det var inte normalt att en tämligen ung och frisk man som Jesus skulle dö så relativt snabbt på grund av blodförlusten genom såren i fötter och händer, hävdade vissa teologer. Därför var hans sätt att blöda och dö på korset i sig ett underverk.

Walker Bynum visar alltså hur det under hela medeltiden fanns en debatt kring miraklerna. Kyrkan strävade efter att samtidigt understödja och kontrollera kulten. I den meningen fanns det en ambivalens i synen på underverk. Tveklukenheten existerade inte heller enbart hos de intellektuella, utan också i andra skikt av befolkningen. På alla kulturella nivåer kunde mirakulösa förändringar möta såväl stöd som skepsis.<sup>10</sup>

Det var alltså långt ifrån någon enkel sak att ”skapa” ett helgon. Först måste den egna kyrkan granska de berättelser som fanns att visa upp. Den internationella delen av processen började med att den lokale biskopen skickade in en supplik till Rom, en levnadsskildring över det tilltänkta helgonet och en förteckning över underverken. Påven tillsatte kardinaler som skulle leda förhören i helgonkandidatens hemland. Därefter måste det sållade och nedtecknade materialet skickas in till kurian i Rom för att nagelfaras där.

En del i processen var det tilltänkta helgonets ”mirakler”. Dessa måste framstå som trovärdiga. De skulle vara bekräftade av sannfärdiga män eller kvinnor. I själva verket förhördes vittnena med en systematisk kritisk misstänksamhet. Medlemmarna i kommissionen för att undersöka biskop Brynolfs helighet instruerades bland annat på följande vis:

---

10. Se Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2011, 17–32, 215–220, 227–270, 280–282. Hon diskuterar också i Österberg, *De små då*, 303–304. Om skepticism i idéklimatet under tidigmodern period, se Pudney, *Scepticism and Belief*.

Först skall varje vittne tillfrågas varifrån han härstammar, hos vem eller vilka han har framlevat sitt liv, hur gammal han är, om han är klerk eller lekman, etc [...] Vidare om han avlägger sitt vittnesmål på någons begäran, mot betalning, av hat, fruktan eller kärlek, [...] Vidare om han vittnar med något uppsåt eller utan baktanke, frivilligt eller ofrivilligt [...] Om vittnet säger sig ha hört det han vittnar om, [...] om han har hört det själv eller hört det omtalas, och av vem eller vilka, gamla eller unga, klerker eller lekmän, allvarsamma eller lättsinniga, och i vilkas närvaro.<sup>11</sup>

Förhören med vittnena var en juridiskt genomtänkt verksamhet. Kommissionen skulle ge akt på att ingen jävsituation, inget hot och ingen korrupcion förelåg. Man var likaså på det klara med att det var skillnad på vittnen som själva sett underverket och dem som bara hört talas om det i efterhand. Den kritiska sansen tog inte minst fasta på att vittnena skulle vara trovärdiga och respekterade personer.

Den källkritiska metod som Lauritz Weibull försökte inskräpa i historiker i början av 1900-talet, med viss inspiration från positivismen ute i Europa – och som även senare generationer vuxit upp med – faller egentligen tillbaka på samma grund av legal bevisteori. Forskaren borde med skarpa ögon kontrollera graden av sanning i varje yttrande i en källa genom att drivas av en formelartad fråga: Vem säger vad, när, varför, hur och med vilken avsikt?

Först om eventuella tendenser eller rena hörsägner kan elimineras, får ut-sagan diskuteras som ett slags bevis på det den påstår. Som kvarleva från en viss tid eller situation kan den däremot fortfarande vara intressant, kanske till och med just för tendensens skull. Den kan säga något om kultur, politik eller samhälle, även om den överdriver eller till och med ljuger.<sup>12</sup>

Vi inser i dag att man bör vara ännu mer kritisk mot vittnesmål än vad medeltidens jurister kanske insåg. Även ärliga män och kvinnor kan minnas fel eller omedvetet vrida sina upplevelser i en viss riktning. Sådana faror observerades inte lika tydligt då. Kommissionens medlemmar hyste inte heller någon principiell oro för att just personer länkade till kyrkan skulle vara tendentiösa i sina vittnesmål. Kanske hyste de till och med extra tilltro till vittnen som var verksamma inom kyrkan? Vittnena behövde inte alltid ha varit ögonvittnen själva. Det kunde räcka med att de hört talas om undret genom andra, som de betraktade som trovärdiga. Den kritiska sansen fanns men den hade sina gränser.

Att ett vittne avgav sin ed ansågs mycket väsentligt. Ingen respekterad man eller kvinna i medeltidens samhälle svor medvetet falskt. Mycket hängde på

---

11. Se utgivningen av Brynolfs mirakler och vittnesförhörens krav i Myrdal & Bäärnhjelm, *Kvinnor, barn och fester*, 171–172. Om processerna för att skapa helgon, se också Österberg, *Folk förr*, 98–104.

12. Om Weibulls betydelse och anknytning till internationell forskning, se Birgitta Odén, *Lauritz Weibull och forskarsamhället*, Lund 1975.

att vara en tillförlitlig människa i offentligheten, i samarbetet med grannar, på häradstinget, inför fogdar, präster eller godsägare. Om en man eller kvinna blev allmänt karaktäriserad som en opålitlig lögnhals, eller en feg stackare som inte vågade stå för det han eller hon sagt eller sett, så underminerades vittnets ställning i lokalsamhället. En sådan misstro kan vara prekär i likartade situationer även i dag. Men det sociala kapitalet var sannolikt särskilt sårbart i en kultur som ännu i huvudsak var muntlig.

### Underverkens kärlek – och tro?

Vad var det då som helgonen gjorde, vilka faror och vilket elände räddade de såväl vuxna som barn ifrån, enligt mirakelberättelserna? Om möjligt anknöt de gärna till Jesu underverk. Enligt Matteusevangeliet botade Jesus ”alla slags sjukdomar och krämpor”, bland annat besatta, fallandesjuka och förlamade, spetälska, blödningar hos en kvinna, blindas och stummas, ja, till och med döda. Johannesevangeliet talar till exempel om botandet av lama, lytta, blindas och blindfödda. I det europeiska materialet som helhet överväger, som redan nämnts, de underverk där presumtiva helgon räddat någon från skador, infektioner och olika sjukdomar. Olyckshändelser som att falla ner i en brunn, gå vilse i skogen eller försvinna på ett isflak i töväder är inte alldeles ovanliga i det svenska materialet.<sup>13</sup>

Vi kan förstås betvivla de namn, de diagnoser som mirakelberättelserna har satt på sjukdomar och skador, liksom hur räddningen sägs ha gått till. Likväl ger själva existensen av mirakelberättelserna oss en viktig historisk information. Som en kvarleva från en viss tid säger de någonting. Dels anger de att det fanns människor som tycks ha trott på helgon, eller i varje fall ville tro på dem. Dels visar berättelsernas ord och formuleringar att åtminstone just dessa människor artikulerade känslor av kärlek till barn eller andra anförvanter i fara. Men underverken måste på något sätt bevisas och bevittnas. Tron tycks dock ha förenats ganska smidigt med önskan att se bevis, såväl hos vanligt folk som hos präster och påvar. Bevisföringen vilade i hög grad på tilltron till människors förmåga att vara rediga och hederliga vittnen. De kunde missförstå vad de såg eller komma ihåg fel vad de hört. Men de ville nog inte medvetet svära falskt.

Kan vi då lita på att det finns någon sanning i de uttryck för oro, sorg och kärlek som återges i mirakelberättelserna? Särskilt vill jag fokusera kärleken till barn, som jag undersökt för att problematisera den förhärskande synen som präglats av Philippe Ariès, en djärv gigant inom forskningen. Han menade att en insikt om barns olika förmåga i varierande åldrar, en ömsint kärlek och stor omtanke om barn har vuxit fram i Europa först i modern tid. Medeltiden skulle däremot ha varit mörk och grym ur barnens synvinkel.<sup>14</sup>

Att avgöra hur känslolivet gestaltar sig under olika tider är emellertid inga-

13. Vauchez, *La Sainteté en Occident*, 547; Österberg, *Folk förr*, 104–116.

14. Philippe Ariès, *Barndomens historia*, Stockholm 1973. Ariès diskuteras ingående i Österberg, *De små då*, 31–47.

lunda lätt. Känslor förknippas i vardagligt tänkande ofta med någonting irrationellt, subjektivt och spontant. Därför har känslor ibland setts som motsatsen till förnuftsbaseerat handlande och genomtänkt etisk reflexion. I modern forskning har detta ifrågasatts. Man har velat använda begreppet emotioner för att markera en ny syn på känslolivet. *Känslor* ses då som spontana och fysiologiska impulser som hunger eller smärta. Flera filosofer och historiker, däribland Martha Nussbaum, William Reddy och Barbara Rosenwein, har hävdad att *emotioner* däremot också inkluderar en kognitiv dimension; de består inte bara av instinktiva känslor utan kan länkas till tankar, överväganden och handlingsbenägenhet. Emotioner får en mer eller mindre tydlig gränssyta till etik, tänkande och handlande. Till emotionerna förs till exempel kärlek, skam, ilska eller avund. Reddy talar dessutom om emotionella regimer, det vill säga mönster av känslor som dominerar i en kultur, medan andra kan befinna sig i ”emotionell exil”. Rosenwein vill hålla möjligheten öppen för att flera emotionella stilar fungerar samtidigt, därför talar hon i stället om ”emotional communities”.<sup>15</sup>

I de mirakelberättelser som jag läst finns många exempel på att föräldrar upplevt ångest ifall barnen varit sjuka eller i fara. De kyrkliga auktoriteterna menade att underverk som räddade barn var viktiga att framhålla. Mirakelberättelserna har en kyrkopolitisk kontext men refererar samtidigt till en vardaglig verklighet och känslökultur.

Men vad är då kärlek till barn? Eller kärlek över huvud taget? Att man i samhällets diskurser bedömt känslor som kallats kärlek såsom mer eller mindre vackra, mer eller mindre fula och oanständiga över tid, står klart. Svårare är det att försöka fånga kärleken i entydiga definitioner, som någonting basalt mänskligt. Historiker har dock försökt definiera särskilt kärlek mellan vuxna människor. Den utgör ett slags socialt kontrakt men inkluderar även sexualitetens dragningskraft. Arne Jarrick har argumenterat för att kärleken i den meningen är igenkännbar över seklen även om talet om den varierat. Audur Magnúsdóttir betonar däremot det kulturbundna och eventuellt varierande i kärlekskontraktet.<sup>16</sup>

Hur ska då kärlek mellan föräldrar och barn definieras, en relation som inte innefattar sexualitet – eller i de flesta kulturer i varje fall inte ska göra det. Enligt min åsikt låter sig kärleken mellan föräldrar och barn bäst förstås som en kombination av en allmänmänsklig känsla och en medveten social handling.

---

15. Se till exempel Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford 1990; Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 24–25; William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, 3–8, 34–35, 112–129; Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York 2006, 191–201. Jämför Karin Johannisson, *Nostalgia*, Stockholm 2001, 15–17; Karin Johannisson, *Melankoliska rum: Om ångest, leda och sårbarhet i förfluten tid och nutid*, Stockholm 2009, 11–25. Forskningsläget diskuteras utförligare i Österberg, *De små då*, 121–131.

16. Arne Jarrick, *Kärlekens makt och tårar – en evig historia*, Stockholm 1997, 10; Audur Magnúsdóttir, *Frillor och fruar: Politik och samlevnad på Island 1120–1400*, Göteborg 2001, 120–127. Se också en utförligare diskussion i Österberg, *De små då*, 315–318.

Den sociala handlingen innebär att acceptera ett ansvar, att ingå ett slags outtalat kontrakt mellan generationerna om att barn måste tas om hand och fostras. I sin tur motsvaras det åtagandet av barns ansvar för sina gamla och hjälplösa föräldrar.

I försöken att närmare ringa in det allmänmänskliga i kärleken till barn, har jag framför allt inspirerats av två religionsfilosofer. Man älskar, säger Catharina Stenqvist, den (det) man vårdar. Det är vården, omsorgen om någon som behöver en, som är – eller blir – kärleken. Det kan verka som om detta enbart vore att vända på begreppen: det är inte kärlek som leder till vård, utan vården som skapar kärleken. Men det är inte avsikten med Stenqvists resonemang. I stället vill hon framhålla hur sammanvävda de två begreppen är. Vård och kärlek fungerar i symbios. Vård förstås då inte uteslutande rent konkret. Termen innefattar alla aspekter av att ta hand om, sätta värde på, ta hänsyn till, vara nära, vilja värna, vara behövd. Föräldrarna får i sin famn ett värnlöst, sårbart spädbarn som måste tas om hand. I själva vårdandet finns kärleken.

Kirsten Grönlien Zetterqvist lyfter vackert och insiktsfullt fram en likartad aspekt av kärleken mellan en förälder och barnet genom att ta hjälp av Birgitta Trotzigs (1929–2011) gripande berättelse i *Dykungens dotter*. Trotzig låter oss följa en fattig olycklig kvinna som blivit gravid mot sin vilja och ensam söker sig till ett sjukhus för att föda. Hon är mörk och bitter, hatar livet och sin situation. Barnet föds, men kvinnan är lika mörk och bitter. Hon har inget förtroende för livet och känner avstånd till barnet. När hon lämnar sjukhuset går hon ner till sjön, tar av barnet kläderna och lägger händerna om halsen på henne. Det skulle vara så enkelt att ta livet av henne och sedan dränka sig själv. Men så möter kvinnan barnets glittrande ”mörkervattenblick” och kan inte göra det. Hon förstår att hennes liv fått en mening och ett värde, i detta att ta hand om barnet som mött hennes blick.<sup>17</sup>

I vården och i det värde som livet får för föräldern genom att hon eller han tar ansvar för barnet, uppstår kärleken – eller ligger den inbäddad. Så förstår jag Stenqvists och Grönlien Zetterqvists resonemang. Deras sätt att tänka har likheter även med feminist-teologer som Grace Jantzen och Pamela Sue Anderson i deras försök att uppvärdera födelsens symbolvärde. De talar då bland annat om hoppet i det nya livet. Anderson nämner en ”passionerad längtan” och ”solidaritet med de svagare” som tänkbara delar av födelsens symbolik.<sup>18</sup> Steget är inte så långt till vården av det värnlösa och värdet i att ta det ansvaret, som föräldrakärlekens grund, som hos Catharina Stenqvist och Kirsten Grönlien Zetterqvist.

17. Kirsten Grönlien Zetterqvist, ”Om livsförtroende och ’den glittrande mörkervattenblicken’”, i Catharina Stenqvist & Eberhard Herrmann (red.), *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle*, Stockholm 2010, 57–63; Catharina Stenqvist, *Gräns och existens: En religionsfilosofisk essä*, Stockholm 2017, 120–124; Österberg, *De små då*, 317, 406.

18. Se Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy*, Manchester 1999; Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion*, Oxford 1998. Dessa diskuteras och lyfts fram i Stenqvist, *Gräns och existens*, 98–124.



Föräldrar eller andra släktingar gråter enligt mirakelberättelserna när barn råkar ut för något farligt, de rullar livlösa barn fram och tillbaka, de ropar på hjälp, de är förtvivlade, de sörjer: ”en moders sorg övergår ju allt annat”. En far ordnar skullgång, en mor springer längs en älv där barnen fallit i. Trots de lakoniska formuleringarna skiner föräldrars känslor och engagemang klart igenom. Deras glädje är uteslutande stor när barnet blivit räddat. Det är svårt att inte uppfatta kärlekens allvar även i formuleringar som kanske tillhört det dominerande religiösa språkets vanliga uttryck. Allvaret i den existentiella nödsituationen är svårt att förneka.

Ibland anar vi till och med en viss lekfull moderskänsla i berättelserna. I ett av underverken till biskop Brynolfs ära hände det, att föräldrarnas visit vid den döde biskopens grav först inte alls hjälpte deras sjuke son som var nära två år gammal men inte kunde gå med sina ynkliga ben. Sedan föräldrarna biktat sig och avlagt sitt löfte till Brynolf och uppsökt graven för andra gången, hände emellertid följande:

[då] hade modern talat till sin vanföre gosse, skämtsamt och liksom på lek med ungefär dessa ord: Stig upp, och gå, du den salige Brynolfs man, och genast vid dessa ord ställde han sig på sina fötter och samma dag kunde han gå omkring.<sup>19</sup>

Kanske hade gossens spinkiga och svaga ben inte gjort honom fullständigt oförmögen att gå. Möjligen var han bara lite sen i utvecklingen, som vi säger i dag. Tack vare moderns kärleksfulla uppmuntran samt den närmaste omvärldens förväntan prövade han dock benen och fann att de bar honom. Så kan jag spekulera, så kan hans ”räddning” ha gått till. Men för föräldrarna och vittnena var det ett mirakel. De hade tydligen uppfattat honom som passiv och allvarligt sjuk. Och så till den grad hade föräldrarna sörjt över gossens oförmåga att modern fann det viktigare att kommunicera med sin lille son i en lek, än att iakttä sedvanlig respekt vid biskopens grav. ”Stig nu upp och gå, du den salige Brynolfs man!”

Naturligtvis går det inte att överföra dessa föräldrars oro för sina barn till hela den medeltida populationen av vuxna individer. Uttrycken för omtanke om barnen och sorg när de blivit sjuka kan vara överdrivna. De är trots allt framtagna i en situation som har en tendens, en riktning. Föräldrarna var religiösa personer och ville sannolikt tro på helgon. Berättelserna nedtecknades dessutom av skrivare i närheten av de kyrkliga centra, antingen det var Vadstena eller Skara. Dessa skrivare kan ha färgats av det som skulle kunna kallas för språket i en viss religiös ”emotionell kommun”, för att använda Barbara Rosenweins begrepp.

---

19. Se Brynolfs mirakler enligt Myrdal & Bäärnhielm, *Kvinnor, barn och fester*, 190; Österberg, *De små då*, 331–332.

Å andra sidan påverkades ju inte mirakeltexterna enbart av skrivarna utan dessutom av vittnena. Och dessa utgjorde en vidare krets av personer. De var visserligen troende, de också. Men de hörde hemma i olika delar av Norden och flera sociala skikt. Det är möjligt att mirakelberättelsernas känslor därmed snarare avspeglar en hegemonisk kristen ”emotionell regim” för att använda Reddys term. Det vill säga sådana känslor som ansetts legitima att exponera i en viss tid eller kultur. De stärks av upprepade ritualer och praktiker. Att visa sorg över sjuka eller försvunna barn bör ha ingått i den emotionella regim som kristna personer fann naturlig.

Men dessa kan knappast samtliga bara ha blivit manipulerade att uppfylla krav som de andliga kretsarna i Vadstena, Uppsala eller Skara försökte pådyvla dem. Sist och slutligen är det ju de ursprungliga olyckorna, sjukdomarna eller handikappen som driver förloppet framåt. Det är i själva desperationen över en son på isflaket, en dotter i strömmen, en gosse bränd över hela kroppen eller ett skendött spädbarn som anförvanten ger sitt löfte till helgonet. Samtidigt gör bönder, fiskare, hantverkare eller andra grannar vad de själva förmår för att rädda barnet. Det jordiska och det andliga flätas ihop. I verkligheten och i mirakelberättelsernas språk.

När sedan barnen är utom fara, uppfyller släktingarna sina löften. Människor tog sina löften på allvar. De gav gåvor till kloster eller kyrkor. Ännu mer upplysande är det egentligen om man försöker sätta sig in i vilken gåva som låg inbäddad i själva pilgrimsresan. Olyckshändelserna eller sjukdomarna inträffade i många olika socknar överallt i de mellansvenska stiftet – men också i mera avlägsna trakter som Norge, Bohuslän, Halland, Skåne eller Finland. Hur långt och besvärligt var företaget att ta sig till Vadstena, Uppsala eller Skara? Redan utifrån kartbilden blir det tydligt att många personer har vandrat eller färdats med häst minst tio till tjugo mil, inte sällan ännu mer, för att be om hjälp eller frambära sin tacksamhet i Vadstena.

Änkan Isa tog sig exempelvis till Vadstena ända från gården Nykhem i Stavangers stift i Norge, tillsammans med den tolvåriga dottern Torunn. Denna hade tillfrisknat efter en ögonsjukdom som gjort henne blind under ett år. Vägen var av allt att döma cirka fyrtio mil lång. En annan änka, Kristina – hon i min första berättelse med sonen Olov – vandrade tillsammans med en annan kvinna från Skåne ända till Vadstena. De bar Kristinas sjuårige son på sina axlar. Det måste ha varit en vandring på mellan tjugofem och trettio mil. Den krävde tio långa dagsresor, framhåller mirakelberättelsen. Två–tre mil om dagen måste alltså dessa kvinnor ha gått.

Ända från Åbo stift i Finland kom fadern till sjuårige Helena som försvunnit i skogen och hittats levande efter tio dygn. Tillsammans med dottern och flera grannar infann han sig i Vadstena för att vittna om detta. Och så vidare.<sup>20</sup>

---

20. Se dessa och flera exempel i Österberg, *De små då*, 315–340.



Det som verkligen talar för att de vuxna hyste starka känslor för sina barn är alltså inte minst vad de gjorde både för att hjälpa barnet och efteråt, menar jag. Efteråt, när eländet hade vänts i glädje, uppfyllde långa rader av föräldrar de löften som de gett till helgonen i ångest och panik. Dessa löften handlade inte om att lämna anspråkslösa kollektor i den närmaste kyrkan på nästa söndag. I stället kunde de betyda långa vandringar under många dagar för att tacka helgonet och Gud.

Lyckan över att barnen blivit räddade drev mödrar och fäder igenom alla svårigheter på vägen. De hade inte bara ett känslspråk som var påverkat av en religiös kultur. De handlade också utifrån sina känslor och sin tro; de sprang efter hjälp i den ursprungliga kritiska situationen, de letade och bad under tårar, de försökte väcka barn till liv igen, och till sist vandrade de långa vägar för att konkret visa sin tacksamhet.

### Paradoxen

Vari har då mirakelberättelsernas paradox legat, för mig? Jo, i detta att det egentligen inte borde behövas några bevis, ifall tron var tillräckligt stor och stark i sig. Och att det var trons främste försvarare, självaste påven och hans kuria som krävde bevis – för att de skulle tro. Påven ville ha möjligheten att säga nej. På det viset visade han sin makt och kontroll över kristenheten och undvek att ge stöd åt relikier och underverk som riskerade att uppfattas som absurda, omöjliga eller rentav löjliga i relation till tidens naturvetenskapliga kunskaper. De nationella kyrkornas män önskade nog i sin tur få framgång med de mirakelberättelser de skickade till Rom, ty ett helgon gav nationell och internationell ryktbarhet. De ville gärna själva kunna hysa tilltro till undren. Men de visste ju samtidigt vilka dubier som alltid fanns inom kyrkan. Det är tvivelaktigt om ens de hyste en oreserverad tro på miraklerna.

Och föräldrarna, allmogens och borgerskapets människor, som grät och bad för sina barn i fara? Trodde de på underverk? Kanske var människor på alla nivåer snarare beredda att göra nästan vad som helst för att rädda sina barn? I sin yttersta nöd bad de då även till helgonen. Ska vi följa Caroline Walker Bynum, var skepticismen faktiskt utbredd också i djupare folklager redan under medeltiden.

Påven Bonifatius IX (1350–1404) beviljade omsider i en bulla år 1390 Birgitta hennes helighet. Kanske är det signifikativt att han – efter att ha lyft fram särskilt ett par av hennes underverk – lite svepande frågar varför han längre ska uppehålla sig vid underverken? De som är intresserade kan läsa mer om det i det stora insamlade materialet:

Men hur länge skulle vi längre kunna dröja vid sådana fall? Den allsmäktige Guden har ju tack vare denna hulda änkas förtjänster öppnat öronen på de döva, återgivit tungans bruk åt de stumma, gjort de darrande gikt-

brutna stadiga i kroppen, gjort de krokiga raka på nytt, givit de förlamade förmågan att gå, givit de blinda synen, hjälpt kvinnor i barnsnöd, botat dem som lidit av obotliga sjukdomar samt fört skeppsbrutna och stormdrivna till den räddande hamnen.<sup>21</sup>

Uppräkningen anknyter till Jesu underverk men har även tagit med skeppsbrott och farliga stormar, som inte sällan förekommer just i de mirakler som inrapporterades från länder i Norden. Själv förefaller påven dock snarare vilja framhäva Birgittas goda bakgrund, hennes dygdiga äktenskap, hennes förnäma utbildning och goda rykte i de främsta politiska och andliga kretsar. För övrigt noterar påven även att till och med drottning Margareta (1353–1412) hört av sig för att uppnå denna helgonförklaring. Det kan vara dags för någon från Norden, anser han:

och sålunda kallat en stark kvinna som fjärran ifrån, från de yttersta trakterna [...] till att deltaga i odlandet av vingården [=den kristna kyrkan], nämligen den saliga änkan Birgitta [...] Till den heliga skara, som ovan beskrivits, bör hon med rätta förenas, nej hon är redan förenad därmed. Vi rikta nu vår uppmärksamhet på hennes härstamning, liv och seder samt på de underverk, som den välsignade Guden värdigats visa världen till lön för hennes helighet; [...] Denna ärorika kvinna hade till fader Birger och till moder Sigrid, två katolska makar som tillhörde en mycket förnäm kunglig ätt i Sverige och som lika mycket utmärkte sig för rätt-trogenhet, för ett ståndaktigt sinne och för dygder som för adelskap. [...] Ofta och enträget hava vi blivit ombedda i Herrens namn av vår käraste dotter i Kristo, vår dotter Margareta, den frejdade drottningen av Sverige, och hennes rikes prelater och stormän [...] samt våra i Kristo älskade döttrar i klostret S:t Laurentius samt abbedissor i Vadstena nämnda dubbelkloster, att vi nu slutligen måtte rikligen välsigna dess berömda änka och låta vår helgonförklaring lysa över henne.<sup>22</sup>

Med andra ord bygger påvens beslut på Birgittas samlade kvaliteter inte minst i fråga om hennes lärdom, goda karaktär, och gärningar som att skapa ett kloster och företa pilgrimsresor. Hennes förmåga att göra underverk finns också med och är dokumenterad i ytterligare skrifter. Det är emellertid uppenbart att påvens beslut inte fattats enbart – eller ens i huvudsak – på grundval av miraklerna.

Jag blir följaktligen inte övertygad om materialets förmåga att bevisa mer än en skeptisk tro på underverk. Man anar en försiktig tro med reservationer på mirakler hos både påven och hans män, den lokala kyrkans representanter och

21. *Himmelska uppenbarelser*, vol. 4, Malmö 1959, 278–279.

22. *Himmelska uppenbarelser*, vol. 4, Malmö 1959, 273–274, 278–279.

folk i allmänhet. Gud var förvisso en grundpelare i medeltidens tankebygge, men tron på helgons förmåga att göra underverk var varken blind eller total.

Vad jag däremot känner mig övertygad av i mirakelberättelserna är dessa föräldrars kärlek till sina barn. Den visar sig i allt de gör innan eller samtidigt med att de ber till helgonen. De springer efter hjälp, de ropar, de letar efter barnen, de går skallgång och så vidare. De bär sina barn till Vadstena, Uppsala och andra kultorter för att be för deras hälsa. Och när barnet blivit räddat eller friskt – gör de stora uppoffringar för att vandra många mil till kultorterna och tacka helgonet.

Sannolikt hade varken påven, kyrkans män i Sverige eller allmänheten någon blind tro på mirakel under medeltiden. Därför sökte de och examinerade bevis. Det är paradoxalt och ändå begripligt. I försöken att få bevis och trovärdiga vittnen anslöt de sig till tidens juridiska normer. Vuxna män var de mest eftersträvade vittnena och de skulle helst ha sett underverken själva. Källkritik fanns men var inte så utvecklad och skarp som i 1900-talets historiska avhandlingar.

Mödrars och fäders oro och förtvivlan över barn i fara, går dock på något vis igenom skalet av normer, regelverk och tidsbundet känslspråk. De rör den existentiella grunden i människors liv.

I vår tid dör barn på slagfält och i svält och sjukdomar på flera kontinenter. Och jag tror för min del på de föräldrars vanda och kärlek till sina barn som drabbats av dessa öden. Dessa storpolitikens och religionskrigens hjälplösa offer som ligger på knä i ruinerna efter bombattackerna och ber till sin Gud för barnens liv. Jag drabbas av deras känslor trots avståndet i rummet. Precis som jag – trots avståndet i tid – drabbas och har övertygats av kärleken till barnen hos de kvinnor och män som under medeltiden bad till helgonen för sina barns liv och hälsa.

Ty i min önskan att förstå människor i existentiellt sårbara situationer, har försöken att bevisa och nödvändigheten att tvivla också förenats med en tro på att vi i viss mån kan leva oss in i andras liv, trots deras annorlunda känslspråk och levnadsvillkor. Det är ett möte över seklen som handlar om tilliten till människors förmåga att älska och att sörja – då som nu. ▲

#### SUMMARY

Drawing on international and national research and examples from Swedish miracle-tales from the Middle Ages, the author discusses the symbiosis as well as the tensions implicit in the canonization processes. It was a matter of reconciling God and secular law, faith and evidence, trust and scepticism, spirituality and materiality. The author argues that faith in miracles probably was not blind, neither among the authorities of the church nor in ordinary people. However, what might be trusted in the miracle-tales is the emotional and existential message – as it is visible particularly in the miracles referring to mothers' and fathers' love for children, who suffered from illness, handicaps,

or other precarious conditions. The narratives were written down within a particular emotional regime or community – a religious one. Nevertheless, they have the ring of truth in the descriptions of what the relatives did and said in their desperation and sorrow. And if the children recovered, their mothers or fathers fulfilled the promises which they had given to the saint.

# 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 verksam 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 bedrövlige 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."

# The Synoptic Gospels

## *Moving Literature or Apostolic Texts?*

TORSTEN LÖFSTEDT

---

Torsten Löfstedt is associate professor of religious studies at Linnæus University.

torsten.lofstedt@lnu.se

---

### Introduction

Ever since the Diet of Worms in 1521, Evangelical Protestants have claimed that Scripture is the foundation of their faith; church traditions and papal decrees are fallible, but Scripture is trustworthy.<sup>1</sup> The Vulgate, the Latin translation of Martin Luther's (1483–1546) day, was not reliable, however; Luther sought to base his theology on Erasmus of Rotterdam's (1466–1536) reconstruction of the original Greek text instead.<sup>2</sup> But Erasmus' reconstruction was not perfect either. Since Erasmus's day, ever more New Testament manuscripts have been discovered, and the reconstruction has to be continually revised; the Nestle-Aland text is currently in its twenty-eighth revised edition. What text is it that serves as firm foundation for Protestants? The answer given by fundamentalists of the Princeton school was the original "autographs."<sup>3</sup> Individual copies of the texts evidently contain errors, but the original autographs are infallible. These manuscripts are of course not extant, but fundamentalists were persuaded that reconstructions of the original text were so accurate that their absence did not

---

1. The term "Evangelical" has been used in various ways since the Reformation. As is discussed below, I use it in reference to Protestants that seek to grant Scripture the highest authority in matters of faith.

2. See Mark D. Thompson, *A Sure Ground on Which to Stand: The Relation of Authority and Interpretive Method in Luther's Approach to Scripture*, Milton Keynes 2004, 143–144 and references there.

3. Cf. International Council on Biblical Inerrancy, "The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978), 296: "it is necessary to affirm that only the autographic text of the original documents was inspired"; Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids, MI 1994, 91: "The inerrancy of Scripture means that Scripture in the original manuscripts does not affirm anything that is contrary to fact."

in fact matter. On this point the Chicago Statement, which continues in the tradition of the Princeton fundamentalists, reads:

We affirm that inspiration, strictly speaking, applies only to the autographic text of Scripture, which in the providence of God can be ascertained from available manuscripts with great accuracy. We further affirm that copies and translations of Scripture are the Word of God to the extent that they faithfully represent the original. We deny that any essential element of the Christian faith is affected by the absence of the autographs. We further deny that this absence renders the assertion of Biblical inerrancy invalid or irrelevant.<sup>4</sup>

But the fact remains that these autographs are not available, and we cannot claim on the basis of anything but faith that we can reconstruct the original texts “with great accuracy.” Textual critics have argued that the whole idea that we can reconstruct the original text of the New Testament is fallacious. At best we can reconstruct the earliest reconstructable text, which might not be the same as what the original authors wrote.<sup>5</sup>

Some scholars argue that the great amount of variation between the manuscripts says something significant about the attitude the early church had to these writings. These texts were moving texts, not static texts. And that, in their view, is how it should be. The terms “moving text,” “living text,” or “living literature” have been used for liturgical texts such as church orders and hymnals which may be continually modified by the ecclesiastical institutions.<sup>6</sup> When a text primarily serves as a foundation document for an institution or as historical source material it is essential that the original formulations are not altered, but moving texts which are produced for practical use may be continually updated. F. L. Cross explains:

Unlike literary manuscripts, liturgical manuscripts were not written to satisfy an historical interest. They were written to serve a severely practical end. Their primary purpose was the needs of the services of the Church. Like timetables and other books for use, liturgical texts were compiled with the immediate future in view. Their intent was not to make an accurate reproduction of a model.<sup>7</sup>

---

4. International Council on Biblical Inerrancy, “The Chicago Statement”, 291.

5. Michael J. Holmes, “From ‘Original Text’ to ‘Initial Text’: The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion”, in Bart D. Ehrman & Michael Holmes (eds), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Leiden 2012, 637–688.

6. To avoid giving the impression that fixed texts cannot be full of life, I prefer the term “moving text” to “living text.”

7. F. L. Cross, “Early Western Liturgical Manuscripts”, *Journal of Theological Studies* 16 (1965), 63–64, quoted in Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and*

In the case of moving texts, the rights of the author are of secondary importance to the needs of the community using the text. The author is treated more as an editor or compiler, and his work is not treated as an artistic creation.<sup>8</sup> Some scholars argue that the books of the New Testament (including the Gospels) have also from the beginning been moving texts which have continually been modified in the process of editing, copying, and in making ever new translations. We do not have access to the original Greek text of the New Testament. What we do have is a standard text that is continually being revised as new manuscripts are found and earlier finds are reevaluated.

For many Christians, the notion that the New Testament is a moving text is likely to be problematic. David Brown notes that “the view that Scripture has the supreme authority within the Church [is] one of the main points of modern ecumenical consensus.”<sup>9</sup> This is a consensus that Brown wishes to challenge in his thought-provoking book *Tradition and Imagination*. How Christians respond to this challenge will depend on where they in practice embody authority.<sup>10</sup> Linda Woodhead, building on Ernst Troeltsch, speaks of three ideal types of Christianity, depending on where followers embody authority: church Christianity, Biblical Christianity, and mystical Christianity.<sup>11</sup> For those who consider authority to be embodied in the institution of the church (many Roman Catholics, Orthodox, and mainstream Protestants would belong to this category) and for Christians of the mystical type who locate authority in their spiritual experiences (many progressive Christians would belong to this category, as would some Charismatics), the changing Biblical text need not cause a crisis of faith. But for those who locate final authority in the Biblical text, a moving text presents a serious challenge. One such group are Evangelicals. Gary Dorrien, in a rewording of George Marsden’s definition, defines Evangelicalism as:

a Christian movement that emphasizes the Reformation doctrine of the final authority of scripture, the real historical character of God’s saving work recorded in scripture, salvation to eternal life based on Christ’s redeeming death and resurrection, the importance of evangelism and missions, and the importance of a spiritually transformed life.<sup>12</sup>

---

*Methods for the Study of Early Liturgy*, London 2002, 4.

8. Bradshaw, *The Search*, 5 uses the term “living literature” to refer to “material which circulates within a community and forms a part of its heritage and tradition but which is constantly subject to revision and rewriting to reflect changing historical and cultural circumstances.”

9. David Brown, *Tradition and Imagination: Revelation and Change*, Oxford 1999, III.

10. I distinguish between where followers in practice embody authority and where the denominational leaders say the supreme authority is found.

11. Linda Woodhead, *Christianity: A Very Short Introduction*, Oxford 2014, 57–58.

12. Gary Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology*, Louisville, KY 1998.

As I discuss in the section that follows, some scholars hold that the ascription of final authority to Scripture alone is untenable in light of the fact that the Biblical text has continually been revised. I will as an intellectual experiment seek to find whether this challenge to the Scripture principle can find a coherent response from within the framework of Evangelicalism or whether the Evangelical position on the authority of Scripture must be modified or even abandoned in the name of intellectual honesty. I will take my examples from the Synoptic Gospel tradition where the notion of moving texts is especially relevant.

### **Parker and Brown: The Gospels Have Always Been Moving Texts**

D. C. Parker has written extensively about the notable manuscript Codex Bezae which differs considerably from other New Testament manuscripts. This manuscript dates from the fifth century, but Parker believes it belongs to a textual tradition originating in the mid-second century. He asks:

Does this remarkably free text preserve the earliest Christian attitude to the tradition? That is, does its freedom reveal that it preserves the spirit of the primitive use of Jesus' words, precisely because the letter has been altered? If that is the case, then the quest for a single authoritative text is in itself a distortion of the tradition.<sup>13</sup>

Parker suggests that Codex Bezae does indeed preserve the earliest Christian attitude toward its own tradition. He notes that a comparison of Hebrew manuscripts based on the Masoretic text shows that copyists were capable of making rather exact copies when that was their intention. The considerable variation between New Testament manuscripts shows that the copyists did not intend to make exact copies.<sup>14</sup> If true, this observation has theological repercussions. If early copyists believed that they could make changes to the text that better conveyed Christ's message to his church at a given time, why should we not be able to do so today? If the early copyists were not bound by the letter of the text, why should we be? As Parker puts it, "the definitive text is not essential to Christianity, because the presence of the Spirit is not limited to the inspiration of the written word."<sup>15</sup>

Building on Parker, David Brown argues that the New Testament, both in translations and in the reconstructed Greek, is and has always been a moving text.<sup>16</sup> This implies that even if the New Testament authors were divinely inspired, references to a pristine New Testament text that would be the ultimate

---

13. D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge 1997, 202.

14. Parker, *The Living Text*, 199.

15. Parker, *The Living Text*, 211.

16. Brown, *Tradition and Imagination*.

arbiter of divine will are misguided.<sup>17</sup> Brown notes that the words of the Biblical texts, the context in which they were heard, and their interpretation have been subject to change. Through lectionaries, members of the church have through the centuries heard Biblical texts in contexts other than the publications of which they originally were a part.<sup>18</sup> In Brown's view, this is nothing inherently negative, but is part of a process that accords with God's will. One might say that moving texts are necessary for a living community. In short, Brown argues, "to describe one period of the community of faith's history as revelation and the rest as mere tradition generates a contrast which cannot be sustained."<sup>19</sup> This conclusion is in some respects in line with a paper I wrote rejecting the doctrine of the silence of the Spirit, concluding that there are no grounds for assuming that the gift of prophecy ceased after the apostolic age.<sup>20</sup> But it is counter to Luther's understanding of the grounds of theology, and assumes that final authority in actuality lies with the church as an institution rather than with a fixed body of Scripture.

Brown and Parker are provocative. Their books are well argued. In some cases, I find that they overinterpret some of the key data and the premises on which they are based are not as strong as they imagine, but it is primarily the conclusions that they draw that I find faulty. I will begin answering Brown and Parker by looking at the charge that the Gospel texts were always fluid. I will focus on a few well-known examples of how Gospel texts have been modified and ask what implications this has for Evangelicals and other Christians who consider Scripture to be the ultimate source of authority.

### Who May Change the Gospels?

Mark is considered to be the oldest of the Gospels. We might have expected that Mark's account of Jesus' words and deeds would have been recognized as such a holy text that no one would dare change it. But that was not the case. Manuscripts of Mark's Gospel differ on numerous points. Joanna Dewey notes that it is the Gospel with proportionately most variation.<sup>21</sup> While some changes are trivial copyist errors, others are clearly intentional. Evidently copyists felt free to improve on or correct the version of Mark's text that they had access to. I will not look at the variation between manuscripts of Mark's Gospel (the reader

---

17. James D. G. Dunn, *New Testament Theology: An Introduction*, Nashville, TN 2009, 158. See especially Parker, *The Living Text*. Brown, *Tradition and Imagination*, 169 prefers the term "moving text."

18. Parker, *The Living Text*, 12, 95.

19. Brown, *Tradition and Imagination*, 112.

20. Torsten Löfstedt, "The Silence of the Spirit: A Critique of the Cessationist View of the Canon", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 89 (2013), 127–138.

21. Joanna Dewey, "The Survival of Mark's Gospel: A Good Story?," *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 505.



is referred to Metzger's *Textual Commentary* for a discussion of the most important variations) but will reflect on two early reworkings of Mark's material.<sup>22</sup>

Two copyists who take especially great freedom with Mark's text are known in church tradition (and on the titles of manuscripts) as Matthew and Luke. Scholars agree that Matthew and Luke both used Mark's Gospel as a basis for their texts. Matthew's Gospel in particular may be considered an expanded version of Mark's; approximately 90 per cent of Mark's Gospel is included in Matthew, while only about half of Mark is included in Luke.<sup>23</sup> Matthew and Luke evidently approached Mark's Gospel as a living text, feeling free to rework it and expand on it.<sup>24</sup> The written Gospel was evidently not so sacrosanct as to make it off-limits to change.

Matthew and Luke made significant changes to the Marcan text, and yet all three documents are considered inspired and authoritative by the Christian church. There are of course historical explanations for their inclusion in the canon; it was long held that Matthew, Mark, and Luke wrote their accounts independently of each other; Matthew's Gospel was considered the oldest of the three. But for Evangelicals today who take findings of critical scholarship seriously, this poses a dilemma. As Brown and Parker show, just as Matthew and Luke revised Mark's text, so later copyists revised Matthew's and Luke's texts. Why do Evangelicals not consider these additions authoritative? Why do they only allow Matthew and Luke to change the Gospel text?<sup>25</sup>

As Brown notes, one way to justify Matthew's and Luke's revisions of Mark and to question later changes to the texts is by appealing to the Gospels as historical witnesses. In theory, later texts, including additions to the Gospels, may be just as inspired as the original texts, but they would not be as reliable as historical witnesses.<sup>26</sup> This is a significant difference. It is hard to underestimate the importance of historical truth for the Christian faith, even in its first century.<sup>27</sup> Even though Mark's aim was not purely historiographic, he does provide information about what Jesus did. He refers to several minor characters by name, including the women who found Jesus' tomb open, presumably because

---

22. Bruce M. Metzger (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart 1994.

23. Donald A. Hagner, *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, Grand Rapids, MI 2012, 196, 229. Cf. Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995, 8: "One might view Matthew's Gospel as a new edition of Mark with an extended introduction and a totally revised internal structure."

24. See Brown, *Tradition and Imagination*, 174. Contra Dwight Moody Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", *Journal of Biblical Literature* 119 (2000), 10, who holds that this does not mean they did not consider it Scripture. As Scripture it was authoritative, but not necessarily unchangeable.

25. See Brown, *Tradition and Imagination*, 7.

26. Brown, *Tradition and Imagination*, 114. I have developed this argument (which Brown rejects) in greater detail in an earlier article. Torsten Löfstedt, "In Defence of the Scripture Principle: An Evangelical Reply to A. S. Khomiakov", *Evangelical Quarterly* 83 (2011), 49–72.

27. Cf. 1 Cor. 15:17–19; 2 Pet. 1:16.



they served to vouch for the accuracy of his report.<sup>28</sup> Matthew and Luke similarly had some historiographic intentions; in Luke's case this is especially clear (Luke 1:1–4).

Where they differ from Mark, Matthew and Luke may well have built on eyewitness accounts. The authors of both Matthew and Luke are likely to have spoken with people who had worked with Jesus. People in the early church continued talking about what Jesus had said and done even after the first Gospel had been written down. The authors of Matthew and Luke supplemented Mark's Gospel with traditions that they judged to be historically reliable, having received them from reliable persons or trusted written sources;<sup>29</sup> this is at any rate what Luke implies in his preface to the Gospel (Luke 1:1–4). The fact that Matthew and Luke have independently of each other included many of the same teachings of Jesus that were not found in Mark's Gospel (the so-called Q material, which were probably largely oral traditions),<sup>30</sup> could also be taken to suggest that they generally used material that they believed was reliable rather than inventing traditions.

One can easily muster arguments in favor of the historical reliability of all three Synoptic Gospels. Brown argues, however, that attempts to defend the unique status of the canonical Gospels on the grounds of their status as historical witnesses do not hold. He questions the reliability of the Gospels as historical sources. He notes that even if they were written by eyewitnesses, they are not necessarily reliable, as eyewitnesses do not always understand the significance of what they see.<sup>31</sup> The evangelists themselves make it very clear that during his earthly career even those closest to Jesus misunderstood what he said.<sup>32</sup> Here it seems Brown overstates his case. Although the disciples were often confused during Jesus' ministry, it does not follow that they remained in uncomprehending darkness even after the resurrection. Their post-resurrection understanding of who Jesus was and what he had said and done was that teaching on which the Christian movement was founded and therefore has unique authority.

Brown does have a point, however. As source material for knowledge of the historical Jesus the Gospels are somewhat problematical. Critical scholars question the historicity of the visit of the magis and the flight to Egypt in Matt-

---

28. Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, MI 2006, 39–66.

29. Analyzing a quote of Papias, Bauckham concludes: "For the purpose of recording Gospel traditions in writing, Evangelists would have gone either to eyewitnesses or to the most reliable sources that had direct personal links with the eyewitnesses. Collective traditions as such would not have been the preferred source." Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 34. See also Parker, *The Living Text*, 203–204.

30. James D. G. Dunn, "Reappreciating the Oral Jesus Tradition", *Svensk Exegetisk Årsbok* 74 (2009), 1–17.

31. Brown, *Tradition and Imagination*, 114.

32. See for example Mark 4:10; 6:52; 7:18; 8:17; 9:32; 10:24; John 2:21–22; 12:15–16; 13:7.

hew's Gospel. They likewise question the details of Luke's birth narrative, and they note that it is quite difficult to reconcile the accounts given by Luke and Matthew.<sup>33</sup> In addition, Matthew and Luke take considerable liberties with the Marcan text, making stylistic changes, rearranging Mark's material, and even skipping large sections of text (e.g. the Great Omission – Luke skips Mark 6:47–8:27a). One may note in response that apart from the events surrounding the crucifixion, Mark does not seem to intend to give an exact chronology and usually no causal connection between the various events in the narrative is made. If the other evangelists rearrange these events for their purposes, truth claims are not necessarily affected.<sup>34</sup> Yet clearly, Matthew and Luke are not handling their source material with the care that modern historians would like.

The freedom with which Matthew and Luke treat Mark's text suggests that they considered the Gospel the property of the church, rather than something belonging to Mark. It has been noted that neither Matthew nor Mark clearly refers to themselves in the text, unlike Paul who in his letters usually makes a clear claim to authorship. This suggests that the texts were commissioned by a community.<sup>35</sup> Matthew's aim was not strictly historical; Clark H. Pinnock writes, "The way Matthew begins his Gospel [...] and the way he structures his book [...] sound rather 'scriptural'. It is as if he wanted his readers to regard his book as Christian Scripture."<sup>36</sup> Matthew was writing a text that could be used in the liturgy,<sup>37</sup> and he treated the Gospel that Mark had recorded as a living text that he was free to revise to better suit the needs of the church.

Historians have questioned the reliability of Matthew and Luke, but the church still uses their work with confidence, because these Gospels are more than just historical source material. In light of the fact that Christians consider the changes made by Matthew and Luke to Mark's text to have the same authority as Mark's text, even if these changes are not always historically plausible, one might ask with Brown why theologians have disdain for the Christmas stories that combine Matthew's magi and Luke's shepherds or that interpret the magi as kings. Why may these not be considered inspired compositions even if they are not historically accurate?<sup>38</sup> Does not the New Testament itself witness to the fact that tradition was not given once and for all, but is something that has developed in church communities over time through the guidance of the Holy

---

33. See Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford 1999, 36–40.

34. Hagner notes regarding Matthew, that the "deeds and words of Jesus [...] have [usually] been collected and arranged topically," and adds "seldom is there an interest in chronology." Hagner, *The New Testament*, 199–200. Also, p. 175: "It was not the purpose of Mark, nor of Matthew or Luke, to be concerned with chronology."

35. Cf. Hagner, *The New Testament*, 212: "Matthew is a 'community book', written to meet the needs of a particular readership."

36. Clark H. Pinnock & Barry L. Callen, *The Scripture Principle: Reclaiming the Full Authority of the Bible*, 3rd ed., Lexington, KY 2009, 79.

37. Thomas B. Kilpatrick and Philip Carrington separately argue that Matthew's Gospel is a kind of lectionary. Hagner, *The New Testament*, 211.

38. See Brown, *Tradition and Imagination*, 72–105.

Spirit? How then can Evangelicals continue to insist on the unique authority of Scripture?

### **Apostolic Teaching and Historical Accuracy**

The Gospels have a unique role as witnesses to the historical Jesus. But it is not only in their role as witnesses to Jesus' life that these texts have a unique authority. Evangelicals (together with many other Christians) hold that they have unique authority because they were authored by men Jesus had chosen to be his apostles, or by people who worked closely with the apostles. The Synoptic Gospels relate that Jesus selected certain men to be apostles (Matt. 10:1–4; Mark 3:13–19; Luke 6:12–16). The apostles filled several functions; symbolically they correspond to the twelve tribes of Israel, for example (cf. Matt. 19:28). More significantly for the argument made here, in addition to being present when Jesus taught in public, they had been given private teaching by Jesus (cf. Mark 4:34) and were commissioned by him to spread his teaching (cf. Mark 3:14).<sup>39</sup> Not all apostles were writers of Scripture; the church includes in the canon writings attributed to only three of the original twelve apostles: Peter, John, and Matthew, but historically the church has taught that Mark and Luke were disciples of the apostles (Mark is said to have served as Peter's interpreter (cf. 1 Pet. 5:13),<sup>40</sup> while Luke worked together with Paul); thus they are considered authorized interpreters of Jesus. According to Matt. 16:18–19, Peter had been authorized to lead the church after Jesus' departure, which especially involved giving authoritative teaching.<sup>41</sup> Matt. 18:18 suggests that similar authority was given the other apostles. The apostles might not be perfectly accurate historians, but they had been trained by Jesus himself to interpret his words and deeds for his church, and were in a better position than later generations

---

39. Pinnock & Callen, *The Scripture Principle*, 75–76; Hagner, *The New Testament*, 110–113. Several scholars have studied Jesus' teaching in the light of rabbinical teaching methods and consider it likely that his disciples accurately recalled it even though it was delivered orally. See Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund 1961; Birger Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody, MA 2001; Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*, Stockholm 2001; Rainer Riesner, "Jesus as Preacher and Teacher", in Henry Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield 1991, 185–210.

40. See Papias 3:15. On the Papias quote, see further Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 202–239. Many other early Christian witnesses agree that Mark's Gospel was written by John Mark, who based it on Peter's preaching. W. R. Telford dismisses this evidence, reasoning that "the later church fathers were almost certainly dependent upon Papias." W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge 1999, 10. But as R. T. France notes, no arguments are given in support of this assertion. R. T. France, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, MI 2002, 37.

41. Byrskog, *Jesus the Only Teacher*, 245–253. On loosing and binding or locking as metaphors related to interpreting Scripture, compare Matt. 23:13 (Byrskog, *Jesus the Only Teacher*, 249). "[Matt.] 16:17–19 portrays Peter – the foundation of the church – as the historical person through whom Jesus' teaching authority legitimately is to be extended to the rest of the disciples." Byrskog, *Jesus the Only Teacher*, 253.

to know what Jesus had actually taught and done, and were therefore after the resurrection also in a better position to interpret his words and actions.

Historically, in determining which Gospels should be included in the canon, the criterion of apostolicity was central. Thus, the Gospels according John and Thomas both had claims to apostolicity, but Thomas' claim was rejected in part because its teaching was too unlike that of the other Gospels.<sup>42</sup> Apostolic authorship of the canonical Gospels has been questioned, however. Take Matthew for example. The church has traditionally taught that this Gospel was written by Jesus' disciple Matthew (Matt. 10:3), but it is strictly speaking an anonymous composition (like Mark and Luke).<sup>43</sup> Raymond Brown summarizes the standard critical view thus: "canonical Matt was originally written in Greek by a noneyewitness whose name is unknown to us and who depended on sources like Mark and Q."<sup>44</sup> The earliest reference to Matthew in connection with the authorship of the Gospels is a cryptic sentence by Papias: "And so Matthew composed the sayings in the Hebrew tongue, and each one interpreted [or: translated] them to the best of his ability."<sup>45</sup> Matthew's Gospel shows no sign of originally having been written in Hebrew, however. If Papias' quote says anything about this Gospel, it suggests that what we now call the Gospel of Matthew incorporates material that the apostle Matthew collected.<sup>46</sup> It was then redacted by someone else, perhaps a disciple of Matthew. (That can of course not be proven. Whoever he was, he was presumably well-connected and well trained, to have been given this task of writing Scripture by a church community.)

The apostolicity of other Gospels has also been questioned. While good cases for authorship by apostles or their co-workers have been made, Brown does not agree that the Gospels should be considered uniquely authoritative even if they were written by people who had studied under the earthly Jesus; "even if something is definitely shown to have been on the lips of Jesus himself, that cannot of itself establish its irreducible authority."<sup>47</sup> The reason he gives is that after

---

42. Eusebius, *Church History*, 3.25.6–7.

43. Luke does not refer to themselves by name in the text, but he does use the first person pronoun in the introduction to Luke and on occasions in Acts, thereby claiming some form of authorship. Matthew may indirectly identify himself as the author by substituting the name "Matthew" for "Levi" in the narrative about the calling of the tax collector (compare Matt. 9:9 and Mark 2:14), and by "the addition of the words 'tax collector' to the name 'Matthew' in the listing of the Twelve in 10:3." Hagner, *The New Testament*, 215.

44. Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 210–211. Brown's italics.

45. Bart D. Ehrman (ed.), *The Apostolic Fathers*, vol. 2, Cambridge, MA 2003, 103. The alternative translation is also Ehrman's.

46. Interacting with this passage, Donald Hagner concludes, "Matthew the apostle is [...] probably the source of significant portions of the Gospel." Donald Hagner, *Word Biblical Commentary: 33A. Matthew 1–13*, Dallas 1993, lxxvii. See also Hagner, *The New Testament*, 215–217; Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 223–224.

47. Brown, *Tradition and Imagination*, 115. Indeed, Jesus' command to not go anywhere among the Gentiles (Matt. 10:5) is cancelled after the resurrection (Matt. 28:19).

the resurrection, the disciples came to see Jesus' teaching in a different light. This fits with what John writes in his Gospel: the disciples did not appreciate the significance of Jesus' words until after the resurrection (2:22; 12:16; 20:9). They nevertheless had an advantage over later generations in having heard those words (together with similar teaching that they did not record) and knowing the context in which they were spoken. Evangelicals can hold that even if they are not historically exact, the authors of Matthew and Luke are in a better position to understand Jesus' intentions than people of later generations, since they could consult with people who had been taught by Jesus. Thus there is good reason to value the apostolic text over an ever-changing text.

### **How Do Imperfect Manuscripts Affect the Scripture Principle?**

In the case of most New Testament books it is not hard for Evangelicals to make good cases that they were written by apostles or by people who worked with the apostles, even though mainline scholars may fail to be convinced.<sup>48</sup> The criterion of apostolicity does not solve all problems for the Evangelical, however. Even if good arguments were made for the apostolic authorship of every book in the New Testament, the variation in manuscripts remains a problem for those who consider Scripture the ultimate authority. Obviously, not all variant readings represented in the manuscripts can echo the apostles or their students. How should Evangelicals deal with the fact that it is not always clear which reading is the best? And how might they handle passages that are found in the New Testament but that cannot by any stretch of the imagination be considered to be of apostolic origin? A few suggestions on how to handle the reality of a changing text, incorporating advice given by Jeffrey Kloha, follow.

Rather than pretend that our Greek New Testaments are perfect reconstructions of the original autographs, it seems reasonable to admit that in some instances we are not clear on what the earliest text said. In fact, some variation may even be the work of the original authors. (To take a more modern parallel: five manuscripts of the Gettysburg address, all written by Abraham Lincoln, have been preserved; they are not identical in wording.<sup>49</sup>) How should Evangelicals handle ambiguous passages? In addition to always interpreting a passage in its larger textual context, interpreters of Scripture must be cautious in putting too much weight on a single reading or a single verse.<sup>50</sup> Kloha suggests that Evangelicals consider manuscript versions using the same categories Eu-

---

48. Evangelicals do not have to prove that these works are authentic. It is enough that plausible arguments for their authenticity, that take into due consideration alternative explanations, be made.

49. <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm>, accessed 2018-01-22.

50. Jeffrey Kloha, "Theological and Hermeneutical Reflections on the Ongoing Revisions of the *Novum Testamentum Graece*", in Achim Behrens & Jorg Christian Salzmänn (eds), *Listening to the Word of God: Exegetical Approaches*, Göttingen 2016, 204: "As a preacher, my sermon should not hinge on a difficult variant."

sebius (263–339) had to distinguish between books that people claimed to be Scripture. The texts that the church agreed were authentic were *homologomena*; the four Gospels belong to this category. Those that the church considered to be “spurious and false,” such as the Gospel of Thomas, he called *notha*. In some cases there was no consensus regarding whether a text was authentic or not; these were designated as *antilegomena*. Kloha suggests that those alternative readings where there is still no consensus regarding which one is the earliest be designated as *antilegomena*. In such cases Kloha counsels not to consider either reading “independently authoritative,” but to grant them only a “secondary authority.”<sup>51</sup> In his opinion, the church should not base doctrine solely on a variant reading whose authenticity is debatable.<sup>52</sup>

How should Evangelicals handle cases where it seems no extant manuscript version corresponds to the original? The use of conjectural emendations in critical editions of non-Biblical texts is normally not considered problematic, but it has been discouraged by leading New Testament scholars such as Bruce Metzger and the Alands.<sup>53</sup> Where scholars suspect that an individual verse is a late addition, but have no manuscript evidence in support of that hypothesis (as in the case of John 21:24–25), it seems the only responsible approach for an Evangelical is to continue to treat that verse as an integral part of the text even if critical scholars may find it stylistically odd; otherwise the critical scholar risks usurping the position of the author.

### How Does Mark's Gospel End?

The ending of Mark's Gospel presents us with a related problem. The oldest manuscripts of Mark's Gospel have an ending that seems unsatisfactory to many, speaking of the fear and silence of the women at the empty tomb and not describing the promised encounter with Jesus (cf. Mark 14:28). Some scribes were content to leave the text with a seemingly inadequate ending (thus the codices Sinaiticus and Vaticanus), others inserted an ending from another (now lost) Gospel text,<sup>54</sup> and still others composed new endings on the basis of the other Gospels and Acts, or (in the case of Codex Washingtonianus) some apocryphal text. These copyists, like Matthew and Luke, treated Mark (or at least this part of Mark) as a moving text.

---

51. Kloha, “Theological and Hermeneutical Reflections”, 198.

52. The example Kloha, “Theological and Hermeneutical Reflections”, 198 works with is John 1:18.

53. For a discussion of a proposed emendation of a New Testament text (Acts), see Metzger, *A Textual Commentary*, 393–395. On the use of conjectural emendation in New Testament textual criticism, see Jan Krans, “Conjectural Emendation and the Text of the New Testament”, in Bart D. Ehrman & Michael Holmes (eds), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Leiden 2012, 613–635.

54. “In view of the inconcinnities between verses 1–8 and 9–20, it is unlikely that the long ending was composed *ad hoc* to fill an obvious gap; it is more likely that the section was excerpted from another document, dating perhaps from the first half of the second century.” Metzger, *A Textual Commentary*, 105.



On the basis of internal evidence, such as word choice, textual critics conclude that “the earliest ascertainable form of the Gospel of Mark ended with 16.8.”<sup>55</sup> But is this how the Gospel originally ended? The editorial committee for the UBS Greek New Testament considers it most likely that “the Gospel accidentally lost its last leaf before it was multiplied by transcription.”<sup>56</sup> Some assume that the ending was still extant when Matthew and Luke revised Mark, and have used these other Gospels to reconstruct the ending.<sup>57</sup> Parker disagrees with these scholars; in his view we have a Gospel which originally did not include a resurrection appearance.<sup>58</sup>

Depending on which ending of the Gospel that we read, we will have quite different understandings of Mark’s message. For most of its history the teachers of the church have read Mark with a longer ending than is accepted by critical scholars today, and even though most modern Bible translations prefer the short ending of Mark, they also include (typically in brackets) one of the longer endings. Readers of course often overlook the brackets, because they know how the story is supposed to end. But if we read the text as originally ending on the note of the women’s fear, “all manner of ambivalences become visible in the text.”<sup>59</sup> We note recurring references to misunderstandings, doubt, and hesitation on the part of the disciples. In Parker’s view, the first readers were in roughly the same situation as the disciples, and in these last verses of Mark’s Gospel they are invited to identify themselves with the disciples in their fear as they anticipate a meeting with the risen Christ.<sup>60</sup> If they are consistent, those who claim to proceed from Scripture alone should follow Parker’s example and read Mark as ending with verse eight, however inadequate that ending may seem. If they instead harmonize Mark with Matthew and Luke, they will be composing new Scripture, like Reynolds Price does in *Three Gospels*.<sup>61</sup>

---

55. Metzger, *A Textual Commentary*, 105.

56. Metzger, *A Textual Commentary*, 105.

57. Cf. Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI 1993, 1021 and references there.

58. Parker, *The Living Text*, 143. See also p. 144: “It cannot be believed that the evangelist knew no accounts of resurrection appearances. But, remarkably, he decided that a Gospel did not need them.” Similarly Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Minneapolis, MN 2007, 801: “It was only after Matthew, Luke, and John became widely known that the ending of Mark seemed deficient.” Eusebius of Caesarea affirmed that accurate copies of Mark end with “and they said nothing to anyone, for they were afraid.” See further James A. Kelhoffer, “The Witness of Eusebius’ *ad Marinum* and Other Christian Writings to Text-Critical Debates concerning the Original Conclusion to Mark’s Gospel”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 92 (2001), 78–112.

59. Parker, *The Living Text*, 145.

60. Parker, *The Living Text*, 145

61. Reynolds Price, *Three Gospels*, New York 1996.



## The Pericope of the Adulteress: An Authoritative Post-Apostolic Addition to Scripture?

In one case all serious scholars agree that a Gospel text has been modified at a late date, but churches still accept the change as canonical. This is the pericope about the adulteress (John 7:53–8:11). It is clear that this passage was not originally a part of John's Gospel, as it is not found in the older manuscripts of John and as it differs linguistically from the rest of John.<sup>62</sup> In one group of manuscripts (Family 13) it is included after Luke 21:38. Still, most editions of the New Testament include this text in John's Gospel, sometimes setting it off in square brackets. Modern lectionaries continue to include this text, even though its position in the canonical Gospels has been rejected by critical scholars.<sup>63</sup> Thus, it is still presented as a Gospel reading, even though it may not originally have been a part of any of the canonical Gospels. If Evangelicals accept this late change, why do they reject others? Kloha argues that one should in fact not accept this change. He considers it spurious (*notha*) and concludes that it "should not be used in the church's teaching and preaching."<sup>64</sup> To which one could respond with Parker, even if it is not used in the church's preaching, anyone who has heard the story will be affected by it, "and we cannot read or think as we would had it never existed."<sup>65</sup> It is a part of the personal Gospel of most Christians, whether critical scholars regard it as authentic or not.

Can the canonicity of the pericope about the adulteress be defended without changing our understanding of the Gospels as apostolic texts to seeing them as constantly moving texts? Some have suggested that this passage may have earlier been a part of the Gospel according to the Hebrews; it seems that it is this text that Eusebius refers to in *Church History* 3.39.16.<sup>66</sup> Another intriguing possibility is this that it was originally part of Luke. Parker notes that this passage fits linguistically and in terms of content much better after Luke 21:38 than in John, and suggests tentatively that this passage was part of an earlier version of Luke, that Luke himself removed as he revised his Gospel.<sup>67</sup> Church

---

62. Metzger, *A Textual Commentary*, 187–189. For a critical survey of research on this passage, see Chris Keith, "Recent and Previous Research on the *Pericope Adulterae* (John 7.53–8.11)", *Currents in Biblical Research* 6 (2008), 377–404.

63. Parker, *The Living Text*, 95; "Fifth Sunday of Lent", in *Lectionary for Mass*, vol. 1, Chicago 1999, 1075; "Fjärde söndagen efter trefaldighet", in *Den svenska evangelieboken*, Arlöv 1983, 276–277. This passage is, however, not used in any Sunday readings of the LCMS lectionary *The Lutheran Hymnal*. Kloha, "Theological and Hermeneutical Reflections", 203.

64. Kloha, "Theological and Hermeneutical Reflections", 202–203.

65. Parker, *The Living Text*, 102.

66. Cf. Olof André's comment in his translation of Eusebius' *Church History*. *Eusebios Kyrkohistoria*, Skellefteå 1999, 117. There is also a reference to this passage in *Didascalia Apostolorum* 7.2:23.

67. Parker, *The Living Text*, 101. On the Lucan language of this passage, see Keith, "Recent and Previous Research", 380. Keith, who does not believe this passage was originally part of Luke, notes "there is no manuscript evidence of [the *Pericope Adulterae*] in Luke until the eleventh century" (p. 386).

leaders made sure that the pericope of the adulteress was included because they deemed it was of apostolic origin and it made an important theological point.<sup>68</sup> To them it was evidently less important into which Gospel it was inserted as long as it was preserved for posterity.<sup>69</sup> The integrity of John's Gospel as a historical document was less important than the preservation of a narrative about Jesus that they judged theologically sound. Although the matter is far from settled, there are grounds for arguing that the passage is of apostolic origin. I therefore consider the pericope an *antilegomenon*, rather than *notha*, contrary to Kloha. Thus, it should continue to be read in church services, but not as a part of John's Gospel, and it may continue to be used to construct doctrine, but not independently.

### The Apostolic Text as an Ideal

Do Evangelicals have to modify their view of Scripture in light of the fact that the actual text of the New Testament has changed continually? I would argue that they do not have to give up on the authority of the reconstructed New Testament text, although they must keep in mind that the reconstructions are never final and that textual critics are fallible. It is true that changes occurred each time the text was copied by hand. While some were careless errors, others, as Ehrman shows, were theologically motivated,<sup>70</sup> and still others (e.g. Matthew and Luke, the alternate endings of Mark and the addition of the pericope of the adulteress to John) were substantial revisions of the earlier texts incorporating additional source material. This does not mean that the church has enshrined a changeable text as norm. It should be recognized that there have also been those who have tried to preserve the original apostolic texts as best as possible. This may be one reason that Mark's Gospel was canonized, even though it does not contain much that is not also found in Matthew. Parker writes, "[i]t was only with the emergence of powerful church leaders from the fourth century that standard texts began to emerge."<sup>71</sup> This does not mean that earlier generations valued a changeable text over having manuscripts that were as close as possible to the original documents. They might not have been aware of how many changes had been made to the text by copyists trying to be true

---

68. It seems that Eusebius recommends keeping this account, which he knew from the Gospel of the Hebrews. Eusebius, *Church History*, 3.39.17. For a thorough study of the reception of this passage in the early church, see Jennifer Wright Knust, "Early Christian Re-Writing and the History of the *Pericope Adulterae*", *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006), 485–536.

69. See D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids, MI 1991, 333–334. This is not to say its inclusion in John was done at random. Keith shows how the pericope's inclusion in John makes narrative sense. Keith, "Recent and Previous Research", 381–383.

70. Bart D. Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 2011. Some of Ehrman's interpretations are answered in Tommy Wasserman, "Misquoting Manuscripts? The Orthodox Corruption of Scripture Revisited", in Magnus Zetterholm & Samuel Byrskog (eds), *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions. Essays in Honor of Bengt Holmberg*, Winona Lake, IN 2012, 325–350.

71. Parker, *The Living Text*, 200.

to the original. Early Christian congregations could not afford good copyists: Holmes suggests, “well-intentioned but unsupervised and largely undisciplined amateurs, not professionals, will have been the most frequent transmitters of the text of the New Testament.”<sup>72</sup> It was perhaps only in the fourth century that the church had the resources to train qualified copyists and to pay for their work, and only the established church had the resources to establish the original text, involving collecting several different manuscripts of the same text and evaluating their differences. Early theologians such as Origen (185–254), Eusebius, and Jerome (347–420) who had the possibility of comparing manuscripts did so, in an attempt at identifying the original reading.<sup>73</sup> Augustine (354–430) advises in *De Doctrina Christiana*, “[f]or those who are anxious to know the Scriptures ought in the first place to use their skill in the correction of the copies, so that the uncorrected ones should give way to the corrected.”<sup>74</sup> He was aware that there were many errors in the manuscripts and he did not consider that in any way ideal.

Brown and Parker argue well for embracing the movable text and a continuously developing tradition as the ideal. But it is not hard to make a case for a conservative view of Scripture, one that values the actual words of the apostles higher than later developments. We can obviously not prove whether it is those who have tried to preserve (or when necessary to recreate) the original text that were led by the Spirit, or those who have intentionally incorporated new readings and interpretations into the text. It is important to bear in mind, however, that the church was developed in a Jewish context, according to which God spoke to his people primarily through covenant Scriptures. As Pinnock argues, given the cultural context “it was natural for the early Christians to receive new covenant scriptures in much the same way.”<sup>75</sup> Early Christians apparently shared the rabbinical attitude of the inviolability of Scripture. As Childs notes, “the lack of Christian redactional activity on the Old Testament” is striking.<sup>76</sup> A central question with regard to this is how soon the Gospels came to be treated as Scripture. Holmes notes that on a “macrolevel” the Gospels and Acts are quite stable. With the notable exceptions of the alternative endings in Mark and the pericope of the adulteress in John, almost all manuscripts of the Gospels consist of the same pericopes in the same order; the variation that is found

---

72. Quoted in Parker, *The Living Text*, 120.

73. Cf. Parker, *The Living Text*, 24; Kloha, “Theological and Hermeneutical Reflections”, 197. It must be admitted that they were not always as strict as we might wish; regarding other contradictory advice Eusebius gave regarding how to handle the ending of Mark’s Gospel, see Kelhoffer, “The Witness”.

74. Augustine, *De doctrina christiana*, II.14/21, also quoted in Kloha, “Theological and Hermeneutical Reflections”, 180.

75. Pinnock & Callen, *The Scripture Principle*, 42. One could also cite various scriptural passages in support of an unchanging Scripture (e.g. Isa. 40:8, Matt. 24:35, John 10:35), but such passages are themselves originally additions to what had earlier been considered Scripture.

76. Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible*, Minneapolis, MN 1992, 75.

is primarily on verse level.<sup>77</sup> Manuscripts of other texts (including various pseudepigrapha) show much greater variation in content. Matthew and Luke were not considered mere copies of Mark that could be endlessly expanded on, but authoritative works of their own right. Holmes grants that on the level of verses and individual words it can be hard to distinguish the work of Matthew and Luke from the work of common scribes. He continues:

On the macrolevel, however, the differences between authors and scribes are clear. Authors wrote new beginnings that clearly distinguished their work from that of others, rearranged the sequence and grouping of individual sayings in distinctive ways, moved episodes forward or back in the narrative, and composed distinctive ways of ending their version. Scribes did not.<sup>78</sup>

Holmes concludes that contrary to what Parker claims, the Gospels are the kind of texts that do have originals. Attempts at reconstructing the “earliest transmitted form” of the Gospel text are in his view “theoretically justifiable.”<sup>79</sup> It is not unreasonable to expect that there have always been church leaders who strived to preserve and transmit the writings of the apostles in as uncorrupted a form as possible. While we cannot prove that the earliest reconstructable text is the same as what the original author wrote, it is not unreasonable for Evangelicals to assume that this is the case. ▲

#### SUMMARY

Some scholars hold that the ascription of final authority to scripture alone is untenable in light of the fact that the Biblical text has continually been revised. I seek to find whether this challenge to the Scripture principle can find a coherent response from within the framework of Evangelicalism. I discuss some significant textual modifications in the Synoptic Gospel tradition that challenge the Evangelical position. I conclude that the Gospels are the kind of texts that do have originals and that attempts at reconstructing the text are justified. While we cannot prove that the earliest reconstructable text is the same as what the original author wrote, it is not unreasonable for Evangelicals to assume that this is the case.

---

77. Holmes, “From ‘Original Text’”, 672–674.

78. Holmes, “From ‘Original Text’”, 676.

79. Holmes, “From ‘Original Text’”, 677.



# Suspending, Believing, and Truth Telling

## *Reading Giorgio Agamben's Pilate and Jesus with Bultmann and Foucault*

JOEL KUHLIN

---

Joel Kuhlin is a doctoral student in New Testament studies at Lund University.

joel.kuhlin@ctr.lu.se

---

### Introduction

In terms of its material history, the New Testament can be said to emanate out of the finale of Christ's ministry, beginning with Jesus before Pilate. The manuscript fragment *John Ryland's Greek Papyrus 3.457*, most often known simply as P52, has since its discovery in 1920s Egypt presented the modern reader with arguably the oldest available Christian text, in the form of 18:31–33, 37–38 of John's Gospel.<sup>1</sup> Generally dated around 100 C.E.,<sup>2</sup> P52 contains a heavily fragmented version of John 18 and Jesus' famous dialogue with Pilate. P52 is, in a sense, the genesis of New Testament exegesis. In *Pilate and Jesus* philosopher Giorgio Agamben spends an entire essay on the Johannine trial of Jesus Christ before Pontius Pilate (the main focus of John 18:28–19:41).<sup>3</sup> For Agamben more is at play than a merely rhetorically reaching back for a possible theo-political *Urtext*. Neither is it an attempt of rejuvenation or the re-hashing of arguments used elsewhere in Agamben's *oeuvre*. Jesus' conversation with Pilate is rather like an exegetical *Urknall*, reminding us of the material conditions of possibility for the study of the New Testament.

It is the argument of this article that Agamben's reading of John 18:28–19:41 re-actualizes the text in such a way as to skillfully allow for a connecting sus-

---

1. For an introduction to the ancient Greek manuscript known as John Rylands Greek Papyrus 3.457, Rylands Library Papyrus P52, or simply P52, see <http://www.library.manchester.ac.uk/search-resources/guide-to-special-collections/st-john-fragment/>, accessed 2018-01-30.

2. For a recent discussion of the dating of P52, see Brent Nongbri, "The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", *Harvard Theological Review* 98 (2005), 23–48.

3. Giorgio Agamben, *Pilate and Jesus*, Stanford 2015.

pense between the fields of political theology and exegesis. This connection finds its strength not only from the symbolic and material importance of John 18–19, but more importantly, it draws from Agamben’s reading of Jesus’ meeting with Pilate and its characteristic suspension of judgment. Even though John’s Gospel at times offers textual resistance to Agamben’s thought and project (see “Bultmann and Believing” and “Foucault and Truth Telling” below), Agamben’s exegesis of John’s Gospel goes unnoticed only at the loss of the “guardians of the letters.”<sup>4</sup>

According to *Pilate and Jesus*, the Johannine trial of Jesus Christ before Pontius Pilate conjoins and then suspends the categories of justice and salvation.<sup>5</sup> A particular suspension of the judgment of Jesus is here charted, by considering the trial as a place of confrontation between history and transcendence, earth and heaven, tradition and judgment. Something like a stalemate is created through the converging of these forces, leaving the future of Christian political theology and possibly also the view of history as “process” (It. *processo*, “trial”) in a state of crisis. Pontius Pilate embodies this crisis by an unwillingness to judge Christ as transcendent, while still handing him over to be crucified, thus leaving the would-be Messiah without a fair trial or just sentencing. “King” Christ, on the other hand, “did not come to judge” Pilate but merely testify to a kingdom not of this world. The transcendent logic of the son-of-God and immanent reasoning of the “vicar of Caesar” here cancel each other out: “The indecisive one – Pilate – keeps on deciding, the decisive one – Jesus – has no decision to make.”<sup>6</sup> In short, Agamben argues that since the Christ is not given a true verdict, neither the Roman nor the Jewish laws are truly active in this event.

Regardless of the title of this article, there will be no attempt to engage with the overall projects of either Rudolf Bultmann (1884–1976) or Michel Foucault (1926–1984). Yet, something should very briefly be said about the general trajectory of Agamben’s work. The Italian philosopher (b. 1942) works on an array of issues and concepts, but perhaps stands out for his *Homo Sacer*-series (1995–) focusing on political philosophy and theology, and issues surrounding forms-of-life and biopolitics. In this particular endeavour, Agamben has with a critical eye, time and time again, turned to the fields of Christian theology, church history and Christian origins. Noteworthy is his commentary on Paul’s

---

4. The imperative given to Hermas Shepard in the third mandate, to keep the holy words pure and set apart (28.5) is a good descriptor for the general temperament of New Testament exegetes towards other disciplines “meddling” with the New Testament corpus. Exegetes are in this regard modern “scribes” – paraphrasing the discussion of ancient scribes in Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York 2000.

5. I would like to thank the Foucauldian Circle at the joint Faculties of Humanities and Theology, Lund University and in particular Professor Mitchell Dean of Copenhagen Business School, for comments on a previous version of this paper, presented at a seminar in May 2017 on Foucault and Governmentality.

6. Agamben, *Pilate and Jesus*, 58.



letter to the Romans, *The Time That Remains*,<sup>7</sup> where we meet a thinker getting his hands dirty in the exegetical soil. Lastly, it is also in its place to here briefly mention Agamben as a part of a wider “revival” of the New Testament texts and exegesis as resources for certain strands of contemporary philosophy.<sup>8</sup>

In this article, I will summarize Giorgio Agamben’s essay *Pilate and Jesus*, by focusing on the mechanism of suspense as stalemate. I will also compare this reading of suspense in Jesus’ trial with that of Rudolf Bultmann and the Johannine theme of believing (Gr. πιστεύειν, “trust, rely on, believe”). Lastly I propose that Michel Foucault’s discussion of truth telling (Gr. παρησία, “speaking open, truthfully”) can function as a terrain whereupon both Pilate and Jesus can be located, while remaining in Agamben’s stalemate.

### **Agamben’s *Pilate and Jesus***

When Giorgio Agamben in *Pilate and Jesus* revisits the ancient question “who killed Jesus?” the attention is focused on the usual suspect: Pontius Pilate. According to Agamben, leaning heavily upon κρίσις (“judgment, separating, distinguishing”) as a stand-in for the concept of *the juridical trial*: “A traditional interpretation of Jesus’ trial must [...] be revised.” Christian traditions from antiquity and onwards often portray an ambiguous and troubled Pilate, sending the would-be Messiah to death on unclear grounds. In *Pilate and Jesus*, Agamben considers the figure of Pilate and a peculiar *suspension of judgment* of the Nazarene seen in canonical passion narrative(s). By concentrating specifically on John’s Gospel, Agamben maps a peculiar landscape created by the juxtaposition of an eternal and a finite kingdom, a spiritual king and earthly governor. It is here that the so-called “King of the Jews” is confronted by the “vicar of Caesar” in great detail. Agamben argues that the hesitation of the infamous Roman prefect draws attention to a state of crisis for the (Jewish and Roman) law. In line with the rhetorical flow in Franz Kafka’s (1883–1924) *Trial* and its treatment of Joseph K., both the Roman and Jewish law ultimately fails to deliver just judgment in the case of Jesus versus the Jewish religious leaders.<sup>10</sup> The Johannine Pilate in particular, embodies a general problem of κρίσις and the falling short of the law, as the innocent Jesus is crucified.

Pontius Pilate’s role within the earliest Christian movements and communities can be described along a chronological trajectory from *obscure Roman figure* to *significant Christological witness*. Most notably in Mark’s Gospel (generally

---

7. Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford 2005.

8. However, one can argue that this revival has tended to be a bit one-sided and pertains mostly to the philosophical side of the conversation. For a recent thorough engagement of philosophers that turn to the New Testament in search for possible sources for political theology (e.g. Taubes, Badiou, Žižek, and Agamben), see Ole Jakob Løland, *Pauline Refigurations: A Study of Paul the Apostle in the Works of Jacob Taubes and Slavoj Žižek*, University of Oslo PhD thesis, 2016, chap. 1.

9. Agamben, *Pilate and Jesus*, 48.

10. Agamben, *Pilate and Jesus*, 51

dated mid/late first century C.E.), Pilate takes on a quite unclear role with regard to the crucifixion of Jesus, whereas in the Gospel of Peter and Gospel of Nicodemus (generally dated second and fourth century C.E. respectively), Pilate becomes a *defender of Jesus* against the injustice of “the Jews” and is perhaps not even responsible for the sentence of execution of the Messiah.<sup>11</sup> The Roman official rather quickly became a hagiographical object with an independent cycle of texts and a certain degree of importance across the manifold religious communities associated with the crucified Messiah.<sup>12</sup> The obscurity of Pilate, seen most clearly in Mark’s Gospel, is however never completely eradicated in later whitewashing traditions, and can be detected in remaining associations of hesitation, cowardice, and impotence, highlighted for instance in Dante Alighieri’s (1265–1321) treatment.<sup>13</sup>

Agamben is aware of Pilate’s general trajectory towards Christianization in early and later traditions, and by following this line of flight chooses to focus on John’s portrayal of the meeting between Jesus and Pilate,<sup>14</sup> with a constant side-eye to the reception of the canonical passion narrative in the church fathers, Dante, and Blaise Pascal (1623–1662). Of course, Agamben acknowledges the difference in how the canonical Gospels treat the figure of Pilate and, in extension, how they come to deal with the question of Roman power. Again, John’s Gospel is chosen as the preferred Pilate-text because of the rich description it offers. Here, John stands at one end, with a “round” conversation, and Mark on the other, presenting a rather “flat” dialogue between Jesus and Pilate.

The 58-page long essay begins with a quote from Carl Schmitt (1888–1985): “The Christian Credo [...] speaks of historical events. Pontius Pilate belongs there essentially. He is not just a pitiful creature who oddly ended up there.”<sup>15</sup> Pilate is a crucial theo-political and historical agent in Christian theology; most early Christian texts all place Pilate at the scene of the crime. Yet, historically speaking, there is not much more than this to be said. Biblical imagination and fabulation of Pilate, for instance in John’s Gospel, is therefore a witness to a theo-political signification of the vicar of Caesar.

Pilate became a way of dealing with the aporia “Who killed Jesus?” “Why did the Christ die?” by describing an enigmatic juridical process headed by the historical figure Pontius Pilate, Roman prefect of Judea. In all canonical accounts, Pilate stutters in his judgment and is unwilling to perform his assigned role. While ultimately handing Jesus over to be crucified, it is unclear whether this is done according to the law and which law is given precedence; Roman or

---

11. For a discussion on the dating of these early Christian texts, see Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York 2000. On “the Jews” in John, see note 33.

12. Agamben, *Pilate and Jesus*, 3

13. Agamben, *Pilate and Jesus*, 34, 38–40

14. Agamben, *Pilate and Jesus*, 15.

15. Agamben, *Pilate and Jesus*, 1.

Jewish? Or is Jesus handed over to crucifixion outside of law? Who is ultimately responsible for Jesus' death?

Agamben's essay is divided into nineteen sections (pp. 1–45) and an epilogue named *Glosses* (pp. 47–58). Sections 1–5 (pp. 1–12) ask “why precisely Pilate?” and discuss the function of Pilate handed down in Christian canonical and apocryphal traditions, by outlining the continuing importance of the figure of Pontius Pilate. In sections 6–13 (pp. 12–37) Agamben offers some historical reflections on the main Gospel text (John 18:28–19:41) and focuses on the function of Pilate, as well as his key concepts of κρίσις and παράδοσις (“tradition, transmission, handing down”). A general schematic for how to read the Johannine dialogue between Pilate and Jesus is also presented. For instance, here Agamben notices that this central conversation is spread out over five hours and seven Gospel units/scenes, framed by the verb “to go” (ἔρχομαι) and the activity of going in and out of “the pretorium.”<sup>16</sup> The in's and out's of the narrative and importance of the verbal marker ἔρχομαι is not only mirrored in how Agamben discusses this, the second part of the essay, freely going in and out of the Johannine scenes, but also draws attention to the dual forces converging in Pilate and Jesus' conversation. The main problem here emerges; Pilate decides to interrogate Jesus and send him to his death, yet at the same time hesitates and remains largely unconvinced of his guilt. Why?

In sections 14–19 (pp. 38–45), Agamben frames Pilate's hesitation by considering the duality of judgment and tradition actualized around the dualisms of justice and salvation; the Roman Empire and the Church, the eternal and the earthly. Agamben has Jesus represent the divine order and Pilate the finite, historical event, leading to a full-blown contrast between two opposing realms of authority and jurisdiction. Citing Oswald Spengler (1880–1936), this contrast is foreshadowed in the first sections of Agamben's analysis in the following manner:

[T]wo judgments and two kingdoms seem to confront each other: the human and the divine, the temporal and the eternal. Spengler has expressed this contrast with characteristic vividness: “When Jesus is brought before Pilate, two worlds stand immediately and irreconcilably opposed: that of facts and that of truths, and with more dreadful clarity than at any other time in the history of the world.”<sup>17</sup>

The suspense of just judgment exemplified by Pilate is contextualized within this contrastive template.

The *Glosses* deepens the perspective from sections 1–19 under the claim that “the traditional interpretation of Jesus' trial must thus be revised.”<sup>18</sup> The main

16. Agamben, *Pilate and Jesus*, 16–26.

17. Agamben, *Pilate and Jesus*, 14–15.

18. Agamben, *Pilate and Jesus*, 48.

point is that the Johannine trial is a mere simulacrum of judgment, since Pilate insists on suspending any juridical decision with regard to Jesus' punishment and ends up handing Jesus over to be crucified, thus following *traditions* in defiance to the Roman *law*. "As there has been a semblance of a trial, so what follows is presented, at least in appearance, as the execution of a *capitis damnatio*, of a capital punishment,"<sup>19</sup> meaning that *Pilate and Jesus* in essence presents us with a trial without judgment. Jesus does therefore not die as innocent "under the law," which not only has major theological implications but also says something about "the state of exception" in relation to the law.

### John 18–19 and Suspension as Stalemate

With the judgment of Pilate history bursts into the [divine] economy and suspends its "handing over." The historical *krisis* is also and above all a crisis of "tradition."<sup>20</sup>

In Agamben's reading of Jesus' trial, the historical event embodied in the person Pilate and especially the sending of the purported Jewish Messiah to certain death synthesize the two fields of transcendence and immanence into an unstable unity. At a point in time, Pilate and Jesus come from totally opposite points of entry to symbolize the meeting of heaven and earth, religion and history, and most importantly κρίσις ("judgment") with παράδοσις ("tradition"). In addition to the citation above, Agamben also emphasizes the suspension of judgment over Jesus. How does this conflation of κρίσις and παράδοσις in suspension take place?

*Pilate and Jesus* considers the trial of Jesus from the perspective of a two-tier world of the transcendent and the immanent. The transcendent is bound to a divine economy of salvation. However, in Christian tradition, *history* is the site of the realization of God's economy. God becoming human, in the Christ, is subject to an "emptying" of certain divine qualities in order to enter into the historical level of immanence. Tradition, as handing-over, is then associated with the above, the beyond, and made available through revelation. Jesus Christ mediates between the divine economy and "this world" by moving between the two realms and revealing a kingdom "not of this world" *in* history, *in this* world. Pontius Pilate, on the other hand, is located on the finite, immanent level and given the task to represent a wholly secular order. As magistrate and official of the Roman Empire, Pilate has the authority of Caesar to bind and loose in all juridical matters, according to the law.

In the salvific economy, Jesus is to be handed over to the Jewish religious leaders and later crucified, for the sake of the redemption of the world. Judas

---

19. Agamben, *Pilate and Jesus*, 51.

20. Agamben, *Pilate and Jesus*, 30. Italics in original.

Iscariot's handing-over of the Messiah is instrumental to this end and of course, "according to plan."<sup>21</sup> However, Pilate is not supposed to be an ally of Christ's transcendent kingdom but rather follow a secular-political logic to its conclusion when dealing with the Empire's subjects. Pilate fails to execute his role and Jesus is treated as any other Jew and falls into a socio-political lacuna. Agamben here draws attention to the similarities of the fate of the Christ with Kafka's the Trial; the absence of justice in the execution of Joseph K. parallels Pilate's sending Jesus to be crucified without a proper juridical process.<sup>22</sup> Similarly to Joseph K., Jesus dies suspended of justice and dignity and is handed over to antagonists driven by corruption and lack of honesty.

Ultimately, Agamben's stalemate can be described as Pilate's conflicted choice of not judging Jesus; the representative of the transcendent level. Even though Jesus himself acknowledges that Pilate has power "from above" to judge (John 19:11), the trial remains in suspense. Agamben believes a reason for this is Pilate having problems locating the source of Christ's authority:

The question of Jesus's kingdom, whether it be worldly or heavenly, remains in suspense up to the end. And it is precisely for this reason that the final argumentation of the Sanhedrin ("We have no king but Caesar") convinces Pilate to hand Jesus over.<sup>23</sup>

Pilate's hesitation is created by an either-or problematic, locating Jesus' discourse *either* from heaven *or* from earth. The final handing-over of Jesus to the crowd is caused by *vox populi* and treated as a purely political compromise. In the last instance, Pilate is convinced of Jesus as an earthly political threat, *to himself*.

In terms of κρίσις and παράδοσις described above, when delivering Jesus back to the Sanhedrin and the crowd, Pilate abandons the role of judge and allows for Roman protocol to be overlooked. Tradition is enforced as law, since the Christ is a reformist within the same tradition that is appealed to when seeking to put him to death.

The level of authority given to both Jesus and Pilate in Agamben's two-tier world is not able to solve the situation described in John 18–19 and Jesus is sentenced to an unjust death. The Johannine Pilate has the power, as representative of the earthly kingdom, to judge the heavenly King – but in the end avoids this. When the two meet, neither the Christ nor Pilate is able and/or willing to use the full force of their authority. This results in a hesitation and a stalemate between the transcendent and immanent domains. The stalemate between transcendence and immanence (as a state of constant crisis) is by Agamben

---

21. Agamben, *Pilate and Jesus*, 26–29.

22. Agamben, *Pilate and Jesus*, 51.

23. Agamben, *Pilate and Jesus*, 25.

argued to be symptomatic of our age: “We all know Pilate and his hesitation in front of tradition and the transcendent all too well.”<sup>24</sup>

In the following sections, I will put Agamben’s interesting reading of John into conversation with Rudolf Bultmann and Michel Foucault. I find two aspects of suspension as stalemate missing in Agamben’s account: Jesus’ technique of *truth telling* (παρηρησία) and a Johannine demand of *faith* (πιστεύειν). In short, John’s Jesus speaks truth in a public, open, and courageous manner, while at the same time emphasizing faith as a prerequisite for a correct relation to this spoken truth. Truth telling and faith are thus connected in John’s Gospel and produce the nexus that illuminates much of Pilate’s question: “What is truth?” (John 18:38). Bultmann will lead in a review of believing, while Foucault will help with truth telling.

### **Bultmann and Believing**

Before considering the function of faith (Gr. πιστεύειν, “to believe”) in the trial of Jesus by exposing Agamben’s suspension as stalemate to the wider context of John’s Gospel, I believe it is of importance to note commonalities between Rudolf Bultmann and Agamben’s reading of John. Agamben’s treatment of a foundational, theological tension between Jesus and Pilate, the world, the state, et cetera, should strike an exegete as resembling the discussion seen in Bultmann’s analysis in his much-celebrated commentary of John’s Gospel.<sup>25</sup> Due to a joint attentiveness to the theo-political content of the *Urknall* of exegesis, Bultmann confirms Agamben’s recognition of a peculiar suspension of judgment in the trial of Jesus, as well as emphasizing the centrality of a mythic and clashing two-tier worldview, at the heart of this suspension.

Firstly, it is worth remembering that Bultmann’s lasting legacy in Johannine studies is hard to overestimate. *Das Evangelium des Johannes* (1964) is arguably among the most influential readings of this text in the twentieth century, carving out a milestone in the art of writing a critical commentary.<sup>26</sup> In a recent foreword to a re-publication of *Das Evangelium des Johannes*, Paul Anderson illustrates this by referring to Ernst Haenchen (1894–1975) who “describes Bultmann’s commentary as a giant oak tree under which nothing could grow in its shade, and this reference indeed describes accurately its dominance among Continental Protestant scholarship for several decades at least.”<sup>27</sup> Any reading in a Bultmannian spirit should be treated as a serious contribution to an on-

---

24. Agamben, *Pilate and Jesus*, 57.

25. Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia, PA 1971.

26. In this capacity, Bultmann’s commentary still holds up as an impressive synthesis in its treatment of both the relevant primary and many of Bultmann’s contemporary secondary sources. See also Paul Anderson, “Foreword”, in Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Eugene, OR 2014, i.

27. Anderson, “Foreword”, i.



going study of John's Gospel, and Agamben's exegesis is definitely growing under Bultmann's tree.

Secondly, Bultmann stressed an apocalyptic tension between humanity-divinity, as well as temporal schemas confronted in John's Gospel, particularly in the form of a present and future eschatology, as an external reality to the author(s) of the Gospel. Notwithstanding that Bultmann located a discussion of these tensions mainly within a source criticism and consequently analyzed the problems as caused by a more or less successful stitching together of John's three major sources (the passion narrative being one of them), Agamben and Bultmann share an interest in an irreducible tension between imminent and future eschatological order, as well as immanent and transcendent sources of authority.

Thirdly and more generally, Agamben and Bultmann share a vocation in relation to the biblical text that functions along the lines of Bultmann's overall "methodological" focus (also known as *demythologization*). Both point to the Gospels as sites of events harbouring hermeneutical challenges for a contemporary world, rather than treating the Gospels a traditional, and perhaps even lifeless, object set-apart for specialized and/or religious interpretation. The suspension in John 18:28–19:41 is located in the domain of demythologization, in the sense of freeing this dialogue from an exclusive domain of exegesis, and "translating," the subject matter (*die Sache*) of the Johannine material into the field of political theology. John is here read without binding it, to what Bultmann would have called, a constraining, historical or even exegetical *Weltbild/Weltanschauung*, thus making it possible to locate the potential of the text in an array of different contexts. Similar to Bultmann's commentary, Agamben's reading of John's Gospel calls for an exegesis of John 18–19 attune to the text's possible afterlife; wholly in line with the "missional task" of demythologizing.<sup>28</sup>

As a fellow *demythologizer*, Agamben moves freely over what could be seen as discursive boundaries and in effect *suspends* a "standard" division of labor of the biblical texts' application that would tend to block any serious engagement with the text from, for instance, philosophical and political spheres. In the role of demythologizer, Agamben's reading of John's Gospel also produces suspension as stalemate on a higher level. This demythologizing sense of urgency in Agamben's relation to the New Testament strikes me as thoroughly Bultmannian, even though the latter shows no familiarity with the existence of the former.<sup>29</sup>

What comes out of juxtaposing Bultmann's and Agamben's treatment of Pilate and Jesus? Bultmann is, as expected, much more detailed in the analysis

---

28. David W. Congdon, *The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Dialectical Theology*, Minneapolis, MN 2015.

29. Agamben does, however, refer to Martin Dibelius (1883–1947), Adolf von Harnack (1851–1930), and Karl Barth (1886–1968).



of 18:28–19:16 than Agamben, which for example leads to a different structure of the text narrative flow and the trial’s relation to the Johannine story as a whole.<sup>30</sup> But more to the point, Bultmann and Agamben share an overall description of Pilate’s and Jesus’ interaction, as “the relation of the power of the state and that of God”:

The subject of the conversation of Jesus with Pilate [...] is the relation of the power of the state and that of God. It should become clear that the authority of the state as established by God stands over against the world, that it does not belong to the world, and therefore it can and ought to act independently of the world, and that carrying out of the state’s activity stands before the either-or: God or the world? *The responsible representative of the state can as well be open for God as for the world.* So far as the state is concerned openness for God simply mean straightforward objectivity in the knowledge of its responsibility for the right. *Pilate has chosen the standpoint of neutrality in respect to the claim of Jesus,* and from the state’s point of view he could do so, inasmuch as a *recognition of the revelation cannot be demanded from the state as such.* His neutrality would have been in the right if it had represented nothing more than the impersonal objectivity of his office. It has already been seen that this objectivity would mean decision against the world; and now it is indicated that precisely *this objectivity demands openness for God.*<sup>31</sup>

Without mentioning what is for John the otherwise central theme of faith, Bultmann above discusses the relation between the state, truth, and faith. Bultmann’s “Pilate-problem” can be summarized as the state’s expected responsibility towards faith-claims of divine revelation. According to Bultmann, Pilate’s handing-over of the decision of Jesus’ fate to *the world* (i.e., the religious leaders spearheading an otherwise Jewish faceless crowd) is as an immense failure. Pilate’s failure is framed as forsaking issues of faith and God, and refusing to respond to Jesus’ apocalyptic claim to authority. The so-called *neutrality* and *objectivity* of the state is handed over.

Remember that the world, following a Johannine binary logic of *kosmos* and *kingdom*, is based solely on lie and deceit.<sup>32</sup> Since sovereign authority primarily resides with the Christ, as a representative of the divine kingdom, and only

---

30. Bultmann focuses his structuring of 18:28–19:16 on other aspects than Agamben’s inside/outside, or the coming and going-dichotomies seen in the interaction between Jesus and Pilate, and divides the text into six rather than seven scenes. See Bultmann, *The Gospel of John*, 650.

31. Bultmann, *The Gospel of John*, 660. My italics.

32. Bultmann, *The Gospel of John*, 652: “[The world] has made its decision against revelation and wants to be rid of the man who disturbs the peace. It cannot do it of itself; it cannot silence his word through its own word. And since the means at its disposal are ineffective against his superiority, it appeals for help to the authority of the state; the word acknowledges that the state is set over it, but it misuses for its purposes its religious law. That its nature is lying and murder is plain.”

in a mediated fashion with the Roman delegate Pilate, who is given the task to judge objectively over the world in the function of state-representative, the world is considered the arena of disbelief and outright hostility towards faith in revelation and truth. Instead of allowing for the possibility of Jesus speaking truth by testifying to divine revelation, Pilate falls victim to political pragmatism and seeking to please the religious leaders of the crowds. The political pressure from the crowd, in the form of “the Jews” and in particular the leading high priests, becomes too much for Pilate to handle.<sup>33</sup>

Against the background of the verb-form πιστεύειν appearing around 100 times in John’s Gospel,<sup>34</sup> the relative absence of “believing” in the dialogue of Jesus and Pilate does not pose a great threat to Bultmann’s focus on faith in John 18–19.<sup>35</sup> The presence of the term’s absence marks out an appropriate thematic background for Jesus’ trial, since Pilate’s dialogue partner gives answers to questions with a particular apocalyptic tone, demanding faith in his truth. When Pilate is confronted with Jesus, “the question about the *law* becomes a question about *faith*. For without doubt Pilate himself is [...] asked whether he is willing to listen to the voice of the Revealer, and he must show whether he ‘is of the truth,’” says Bultmann.<sup>36</sup> Pilate’s lack of decision and ultimate handing-over of Jesus, in the last instance, is entirely because of a lack of courage to *believe* in the truth, i.e. in Jesus. In short, Bultmann’s point about neutrality of the state is not really an issue of neutrality towards faith, but names fairness in relation to both the cosmos and the kingdom.

Agamben does not address the question of faith in *Pilate and Jesus* and in particular how it relates to Pilate’s (ab)use of power. Bultmann claims that Pilate should have been neutral to matters of faith, in the sense of championing an objectivity that demands “openness to God.” No decision was to be made by the state *a priori* in matters of revelation.<sup>37</sup> Bultmann here clarifies that the

---

33. Bultmann’s particular understanding of “the Jews” with “the world” and “the people” in John 18–19 is not an obvious consequence of the text, but rather marks an exegetical choice. Contemporary Johannine scholar, Craig Keener, for instance, recently considered the relation of “Jew,” “people,” and “world” in John 18–19 with regard to the Jewish religious leaders only and not a general Jewish public. Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Peabody, MA 2003, 1114. There is currently an ongoing discussion on the proper translation of Ἰουδαῖος in John. See, for instance, Daniel Boyarin, “The IOUDAIOS in John and the Prehistory of Judaism”, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* (2002), 216–239; Adele Reinhartz, “Judaism in the Gospel of John”, *Interpretation* 63 (2009), 382–393.

34. Richard T. France, “Faith”, in Joel B. Green, Scot McKnight & I. Howard Marshall (eds), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, IL 2013, 223–226. Curiously, the otherwise for the New Testament ubiquitous noun-form πίστις does not appear in John.

35. πιστεύειν appears only as the Gospel-author breaks the fourth wall in relation to the crucifixion-event, in 19.35b “ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε.”

36. Bultmann, *The Gospel of John*, 655. Italics in original.

37. Bultmann, *The Gospel of John*, 660–661: “It has already been seen that this objectivity [of the state] would mean decision against the world; and now it is indicated that precisely this objectivity demands openness to God. An unchristian state is possible in principle, but not an atheistic state.”

suspension of judgment in John 18–19 is only possible because Pilate simultaneously (1) forfeits just judgment on Jesus’ claims to revelation and (2) fails to uphold the state’s responsibility to treat faith-claims with fairness and “neutrality.” Instead, Pilate’s responsibility to act justly in relation to both world and kingdom ends with the handing-over of Jesus to a faithless world that had already made up its mind.

### Foucault and Truth Telling

Agamben’s (and Bultmann’s) reading of Jesus’ trial, as suspended judgment in a two-tier worldview, reveals many interesting aspects harboured in the Johannine text. While Agamben and Bultmann have a tendency to cement dualities (of finite and infinite et cetera), or at least dialectically cement them as polar opposites, the common ground of Pilate and Jesus is worth a second look after reading *Pilate and Jesus*. I believe that Foucault’s reading of παρρησία in Greek antiquity could be a key to reading the suspenseful situation differently, in order to reveal a different side of the event taking place in John 18:28–19:41.

Even though truth telling (Gr. παρρησία, “free, bold speech”) is a significant Christological gloss in John’s Gospel,<sup>38</sup> and should therefore arguably be treated as potentially operative on both a narrative and rhetorical level in Jesus’ dialogue with Pilate, Bultmann only discusses παρρησία very briefly.<sup>39</sup> This can perhaps be explained by the lax scholarly reception regarding the history of the term, prior to researchers like Stanley Marrow<sup>40</sup> and, perhaps surprising to some, the work by philosopher Michel Foucault.<sup>41</sup> For instance, in the penultimate pericope leading up to the introduction of Pontius Pilate (John 18:19–24: the preceding “trial” before the Jewish religious leaders) παρρησία is said to define Jesus’ discourse as a whole: “I have *in truthful openness* spoken to the world” (ἐγὼ παρρησία λελάληκα τῷ κόσμῳ, John 18:20).<sup>42</sup> Bultmann can perhaps be forgiven for his negligence, since he nonetheless lays out necessary groundwork for a comprehension of παρρησία as (1) “the right or the courage to appear in public, freedom of speech, openness” as well as (2) the “actions

---

38. παρρησία appears more frequently in John than in any other New Testament text: John 7:4, 7:13, 7:26, 10:24, 11:14, 11:54, 16:25, 16:29, 18:20. Noteworthy is that παρρησία also appears in other places of the Johannine literature: 1 John 2:28, 3:21, 4:17, 5:14.

39. Bultmann, *The Gospel of John*, 291 n. 1, 361 n. 6, 587.

40. Stanley B. Marrow, “Parrhēsia and the New Testament”, *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), 431: “For, though its occurrence in the NT is not infrequent, and its function there far from insignificant, parrhēsia has attracted scant attention in the vast literature of NT word studies.” Foucault also comments on the same scholarly lacuna. Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982–1983*, Basingstoke 2010, 45–46.

41. Foucault, *The Government of Self*; Michel Foucault, *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France 1983–1984*, Basingstoke 2012. Due to lack of space, I will only examine Foucault’s treatment of παρρησία in lecture three, first hour (1983-01-12) from *The Government of Self* and lecture nine, first hour (1984-02-29) from *The Courage of Truth*.

42. My translation.

performed in public.”<sup>43</sup> The meaning of “courage to appear in public” is said to be closest to the Greek original meaning and is therefore in some sense primary, while the later has come to have a wider influence sometime after the first century C.E.<sup>44</sup> This is, unfortunately, as far as Bultmann was willing to go with *παρρησία*.

In his final two lecture-series given at *Collège de France*, Foucault spent time looking closer at the “original” meaning of Bultmann’s distinction and how the ancient concept of *παρρησία* instructs an understanding of “self-government,” or *governmentality*, in Greco-Roman antiquity. What then is *παρρησία*? Tracing the ancient technique of truth telling in a Hellenistic context, Foucault situates *παρρησία* in Cynic philosophy and political-oratory when “a man stands up to a tyrant.”<sup>45</sup> The risk of death is a mark of the parrhesiast and distinguishes this kind of truth telling from more general forms of sharing opinions openly. In fact, parrhesiastic truth telling is only seen in a select few, willing to sacrifice their lives for the sake of what is being said. For standing by “the subject of the enunciandum”: “In parrhesia the speaker emphasizes the fact that he is both the subject of the enunciation and the subject of the enunciandum – that he himself is the subject of the opinion to which he refers.”<sup>46</sup> Since the Johannine Christ is the Truth (ἐγώ εἰμι [...] ἡ ἀλήθεια, John 14:6) and throughout the Gospel is described with the noun *παρρησία*, the parrhesitic character of Jesus’ “speech activity” (as Foucault would have put it) can be argued to effect Johannine Christology at large. When Jesus is faced with capital punishment from the vicar of Caesar, trans-historical truth is then put on trial and given chance to defend itself. The Johannine Jesus lives and dies as a truth-teller *par excellence*.

Jesus the Cynic is an already well-trodden thesis within exegetical scholarship, associated with John Dominic Crossan as a prominent advocate. Although the momentum of a Cynic Christ is perhaps past, we will do well to remind ourselves of the strong parallels that do exist between Cynics and Christ as parrhesiast: a wandering charismatic prophet, teaching in a primarily pastoral context, founding a peripatetic movement committed to living out the radical truth of salvation/wisdom in praxis.<sup>47</sup> In sum, Jesus fits a general bill of an ancient Cynic and more importantly, for present purposes, also Foucault’s archetypal parrhesiast-form.<sup>48</sup>

---

43. Bultmann, *The Gospel of John*, 291 n. 1.

44. For instance, seen in rabbinic literature and became a loan term for Rabbinic Hebrew, perhaps sometime around the second century C.E.

45. Foucault, *The Government of Self*, 45–50.

46. Michel Foucault, “The Meaning and Evolution of the Word ‘Parrhesia’”, in Michel Foucault, *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*, Digital Archive: Foucault.info, 1999.

47. Paul Rhodes Eddy, “Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis”, *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 449–469

48. Foucault interestingly does not associate *παρρησία* with the Christ (to my knowledge), but

Foucault calls truth telling a *technique* of “spiritual” governance of both self and others. Further, *παρρησία* refers to performative ability rather than content of truth, which I argue together with Bultmann’s discussion of believing, creates an interesting link. Truth telling modifies Bultmann’s input above, since a parrhesiast is technically prepared to allow the full force of suspension when dealing with issues of faith and divine revelation (taking spiritual responsibility for self and others), as well as all other possible matters of discourse. Jesus and Pilate temporarily share in a truthful conversation, where they both utilize the technique of *παρρησία* and arguably are able to adopt what Bultmann calls a “neutral” stance towards faith and each other. This notion of neutrality is then an effect of truth telling and is, once more, far from value free, but rather a radical openness for inquiry and a willingness of taking revelation of God as its object without backing down. *παρρησία* can therefore be seen as producing the technical possibility for Jesus’ and Pilate’s state of stalemate.

Agamben’s stalemate is then perhaps not created because of the converging of transcendent and immanent levels in Pilate’s hesitation, but by the anomaly of a truthful and parrhesiastic dialogue in John’s Gospel. When animosity and enmity disappears from the interaction with the Christ, it is as if the story is put on hold and Pilate is able to critically formulate the problem of transcendence: transcendence suspends reality. Note however, that Jesus’ claim to transcendent authority and power throughout the Gospel is always treated as a problem by the antagonists (Jesus equating himself with the Jewish God et cetera), and only Pilate is able to suspend Jesus’ claim by critically questioning it and locating him on a radically immanent terrain and the technique of governmentality. When Pilate truthfully asks Jesus, “what is truth?” – the Messiah is silent. In short, perhaps Jesus’ “transcendent level” is suspended in Pilate’s trial because of the secondary nature of the theology of transcendence in relation to this truthful conversation.

What about Pilate? If considering Pilate as a fellow parrhesiast, Foucault’s discussion of *παρρησία* can function as a template to consider the dialogue between Pilate and Jesus from a (radically) immanent viewpoint. Up until the very last scene and the very last instance of John’s passion dialogue, Pilate is trying to convince the Sanhedrin and the crowd of Jesus’ innocence and the subsequent impotence of the Roman law, in this particular situation. With the apparent risk of harming his own position, Pilate is portrayed as going against the *vores populi*. However, being neither a Cynic nor in the face of death, the Roman official gives way to the pressure and also forfeits the right to be called an indubitable parrhesiast outside of the meeting with Christ. Pilate does not suffer the fate of speaking the truth but caves to external pressure. Regardless, I claim that the conversation described by Agamben is characteristically truth

---

rather with other prominent Christian figures, notably Paul. Foucault, *The Courage of Truth*, 330. This is curious in light of Christ being the archetypical “witness to truth” and martyr within the entire Christian tradition.

telling. My reasons for this claim is as follows: in contrast to the other dialogues Christ has with the crowds and religious leaders throughout the Gospel (see e.g. John 6), Pilate does not get upset at Jesus' theological statements or enigmatic and (semi-)obnoxious responses to pose questions, but truly engages in the conversation. The meeting with Pilate is also quite different from other similar situations in John's Gospel (see e.g. John 3 and the meeting with Nicodemus), in that Jesus obtains from his usual insults, double entendre, and rhetorical hyperboles. Something happens in Pilate and Jesus' conversation that stands out in John's Gospel and I see this event as a truth-event: John 18:28–19:41 as an event of *παρρησία*.

This joint event of truth telling between Pilate and Jesus allows for the establishing of *an immanent terrain* that grounds the suspension described by Agamben and Bultmann. That is, neither party is able to make much use of claims to sovereign authority in the actual conversation. If the suspension as stalemate really is set against the background of *παρρησία* as truth telling, Agamben's juxtaposing dualities can be considered as a secondary dimension rather than the constituting forces of Jesus' trial, meaning that the claims to transcendence by Jesus can be considered as use of a theological technique in relation to Pilate. Jesus then embodies an expression of self-governing in light of his theology, a technique built on a notion of transcendence, which Pilate finds intriguing from his own perspective as representing a Roman technique of sovereignty. Pilate, as Agamben rightly suggests is attributed with a less transcendent claim of authority than Jesus (not in direct relation with God, but rather something of a middleman), he wants to get a grip on the situation and is looking for the truth behind the religious leaders' agenda "to bring Jesus in." The suspense is not strong enough to hold and Pilate abandons truth telling, in the last instance, and hands Jesus over to a stronger party: the multitude.

This terrain of truth telling appears in the middle of two claims of transcendent authority – from heaven and by the sword. Appealing to a beyond *here* is absurd. This absurdity of transcendence ("I have the power to kill you" says Pilate – no, answers Jesus, "you would not have the power unless it came from the real power, which I possess") is brought out, in the form of a suspension that sheds light and foreshadows the problem of appealing for a "not of this world" argument in both parties. When speaking the truth to each other, for whatever reasons the truth is spoken, the absurdity clinging to certain techniques of sovereignty and not speaking about the most obvious source of political power, *the crowd*, is revealed.<sup>49</sup>

In relation to Foucault's spiritual definition of *παρρησία*, the terrain of truth telling can, in the last instance, be situated as governmentality of the multi-

---

49. See note 33 on the complexity with interpreting and translating Ἰουδαῖος. The crowds and "the Jews" in John 18–19 should therefore not be equated, at least not without a discussion paying attention to the *Adversus Iudaeos* discourse of Greco-Roman antiquity and also the anti-Semitic uses of the New Testament and texts like John 18–19.



tude. When sovereignty is discussed in this terrain, the crowd emerges as the main inhabitants of political power and authority. Pilate does not hand over a decision *ex nihilo*. The crowd, spearheaded by the high priests, forces it from him. The event of truth telling in John 18:28–19:41 speaks of an interesting aspect of powerlessness to be seen in Jesus and Pilate, especially when framed by the faceless crowd. Their claims to transcendence and authority cannot get rid of the very real political force surrounding the charade of the high priests, the hesitation of Pilate, and the obscurity of the Christ. The truth-event reveals that Agamben's suspension of transcendence might be related to the desires of the crowd. The multitude is the excluded Other in Pilate's and Jesus' discourse that returns with a vengeance. Transcendence can here be seen as inscribed into the powerlessness of the political in face of the crowd.<sup>50</sup>

In contrast to hard-liner antagonists in John's Gospel, Pilate tries to treat Jesus' claim to heavenly kingship parrhastically and as a consequence ends up suspending it temporarily, putting it in a stalemate *in time*. Yet, time goes on, and the eternal, in the form of transcendent authority, is then perhaps best described as an ideal produced by and in time. Jesus' theological claim *von oben* is interesting to Pilate, who ultimately decides that it belongs to a politically immanent sphere. As truth-tellers, Jesus and Pilate are then both located on the same terrain of immanence and neither can claim a special revelation from above *when speaking frankly*, which is also why Pilate is somewhat bewildered by Jesus' theology. The trial can then perhaps be seen as a folding of the divine into the human, with Pilate's questioning of Jesus. If the two would have had a few more hours of talking, and less coming and going of the Sanhedrin, perhaps there would have been a more illuminating outcome rather than Pilate's tired resolution to give in to the crowd. A general transcendent claim of authority was not on trial, in my reading, but rather a suspension of a transcendent technique and claim to authority in face of the real political power of the multitude.

## Conclusion

Giorgio Agamben's *Pilate and Jesus* frames the Johannine trial of Jesus before Pilate in terms of a curious suspension of authority and sovereignty. Pontius Pilate is described as an earthly representative equipped with the power of the Roman state to judge Jesus the Christ, but avoids judgment and instead "hands him over" to the hostile crowds. In contrast, Jesus the Nazarene is described as the heavenly representative, with divine authority, who also abstains from judgment and lets his own death be a symbol and testimony to God's truth. This particular stalemate between transcendence and immanence (as a state of constant crisis) is by Agamben argued to be symptomatic of our age.

---

50. A special thank you is here due to Dr. Andreas Seland for phrasing this aspect so well, in commenting on a draft of this paper.



Agamben's intriguing display of suspension as stalemate between the Christ and Caesar's Vicar in John 18:28–19:41 is supported by the scholarship of Rudolf Bultmann, with the addendum of a Johannine narrative stress of believing (πιστεύειν). Pilate's ultimate failure to decide on the fate of Jesus is also a failure of the state to uphold neutrality and objectivity in relation to faith. Pilate's responsibility towards Jesus should, according to Bultmann, be treated with reference to the centrality of believing in the Gospel, and the state's obligation to embody openness to God and revelation.

Foucault's notion of truth telling (παρησιία) confirms and adds further depth to Agamben's reading of suspension as stalemate in John 18–19, by treating Jesus' dialogue with Pilate from the vantage point of an immanent terrain, or as truth-event. The technique of truth telling clarifies the relation of believing to suspension, and therefore builds on Bultmann's contribution to the discussion, by pointing towards the technical necessity of governmentality for suspending matters of revelation and creating the terrain essential for truth telling in John 18–19.

Lastly, Agamben's *Pilate and Jesus* also exemplifies a sort of higher suspension, in line with Bultmann's mission of demythologization. If suspension as stalemate is a mark of truthful engagement and conversation, and truth telling the ability to hold truth at a distance while at the same time being ready to engage with questions of faith and revelation, then *Pilate and Jesus* is, in and of itself, an invitation to partake in a creative suspension produced when interdisciplinary spaces and scholarship meet. Hopefully exegetes and theologians alike will hear this silent call and join in the conversation, parrhesiastically and with a suspenseful openness. ▲

#### SUMMARY

In this article, Giorgio Agamben's essay *Pilate and Jesus* and in particular its notion of *suspension as stalemate* is treated as an important contribution to an ongoing exegetical conversation about the theological valence and event of John 18:28–19:41. In Agamben's essay, the suspension created by the dialogue between the Christ and the "Vicar of Caesar" demonstrates a peculiar stalemate of immanent and transcendent claims to sovereignty. Then, the central concept of believing (πιστεύειν), both for John's Gospel as a whole and the passion narrative in particular, is juxtaposed with the theo-political thrust of *Pilate and Jesus*. By turning to Rudolf Bultmann, the article suggests a minor corrective to Agamben's reading of John and guides the concept of suspension as stalemate towards a slightly different outcome. Lastly, as a final supplement to Agamben's suspension as stalemate, Michel Foucault's famous emphasis on the Greco-Roman concept of truth telling (παρησιία), from his final two lecture-series given at *Collège de France*, is also brought into play. Considering the conversation of Jesus and Pilate as taking place from an

immanent terrain of truth telling, Agamben's vision of suspension in the trial of Christ is extended further.

# Tre myter om mirakel

## *Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken Den okände Jesus*

MATS WAHLBERG

---

Mats Wahlberg är docent och lektor i systematisk teologi vid Umeå universitet.

mats.wahlberg@umu.se

---

### **Inledning**

Vilket förhållningssätt bör historievetenskapen inta till evangeliernas mirakelberättelser? Denna fråga aktualiseras av en nyutkommen bok om den historiske Jesus. *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades* är en populärvetenskaplig syntes av aktuell Jesusforskning.<sup>1</sup> Boken har fått stor uppmärksamhet i massmedia, och orsakat en debatt i tidningen *Dagen* om historisk metod och mirakeltro. Det är inte så märkligt att just denna fråga kom att hamna i förgrunden när boken uppmärksammades. Författarna – docenterna Cecilia Wassén (Uppsala universitet) och Tobias Hägerland (Göteborgs universitet) – anlägger nämligen ett tydligt naturalistiskt perspektiv. De framställer detta perspektiv som den enda vetenskapligt möjliga utgångspunkten för historisk forskning, och anlägger dessutom en retorik som antyder att religiös tro av traditionellt snitt är något som hör hemma i det förgångna:

I dåtidens världsbild ingick gudars aktiva agerande bland människor [...] människor kunde komma tillbaka från döden [...] Evangelierna speglar en tidstypisk verklighetsuppfattning från första århundradet där övernaturliga skeenden var möjliga (12–13).

Även om författarnas förhållningssätt till mirakler är mer kompromisslöst än det man finner hos många andra historiska Jesusforskare, utgår de ifrån föreställningar om det mirakulösa eller det ”övernaturliga” plats i historisk forsk-

1. Cecilia Wassén & Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades*, Stockholm 2016.

ning som man ofta stöter på inom bibelvetenskapen i dag. Boken passar därför bra som utgångspunkt för en kritisk granskning av dessa föreställningar. I denna artikel kommer jag att exemplifiera hur tre metodologiskt inflytelserika föreställningar – som jag kallar ”myter om mirakel” – figurerar i *Den okände Jesus* och i annan svensk och internationell exegetisk litteratur, och visa varför det inte är rimligt att hålla fast vid dessa föreställningar. Artikeln är alltså inte en recension av Wasséns och Hägerlands bok – som har flera förtjänster som populärvetenskaplig framställning – utan anknyter endast till boken som ett exempel på hur de tre ”myterna” iblandoreflekterat tas för givna som utgångspunkt för historisk forskning.

### Wasséns och Hägerlands syn på mirakel

Historikern Brad Gregory skriver:

Among many academics [...] the belief that miracles are impossible in principle seems natural, normal, obvious, undeniable – rather like religious beliefs in close-knit, traditional societies. The conviction has an aura of neutrality and objectivity, as if dogmatic metaphysical naturalism were somehow not as much a personal conviction as is dogmatic religion.<sup>2</sup>

Boken *Den okände Jesus* exemplifierar Gregorys poäng. Att en historiker kategoriskt måste avvisa alla mirakelrapporter framställs som en självklarhet av författarna – något som inte alls behöver diskuteras. En mindre strikt attityd till mirakel är inte förenlig med ett vetenskapligt förhållningssätt. Wasséns och Hägerlands förment ”vetenskapliga” hållning får dem dock att trampa över den gräns för vetenskapens legitima domän som de själva sätter upp. Vetenskapen kan, enligt författarna, inte uttala sig om Gud (79). Ett agnostiskt förhållningssätt till den ”yttersta verkligheten” tycks således vara ett vetenskapligt imperativ. Samtidigt påstår författarna något som direkt motsäger ett agnostiskt förhållningssätt – de påstår att mirakler är omöjliga. ”Vissa historier om Jesus, som att han gick på vattnet eller förvandlade vatten till vin, är ju omöjliga att få ihop med en vetenskaplig syn på världen” (12). ”Hur man än vänder och vrider på dessa berättelser [om mirakler] är det klart att de gör påståenden som är oförenliga med vår naturvetenskapliga kunskap om hur verkligheten är beskaffad” (80). Om vi förutsätter att författarna själva delar ”en vetenskaplig syn på världen”, är det svårt att dra någon annan slutsats än att de helt förnekar att mirakel kan ske.<sup>3</sup> Men att förneka att mirakel kan ske är ett lika *teologiskt*

2. Brad S. Gregory, ”The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion”, *History and Theory* 45 (2006), 138.

3. Ur det andra påståendet som citeras ovan följer dessutom logiskt att mirakelberättelserna är falska. Om dessa berättelser är *oförenliga* med vår naturvetenskapliga kunskap om verkligheten, måste de vara falska, eftersom kunskap – enligt de allra flesta filosofer – implicerar sanning. ”Most epistemologists have found it overwhelmingly plausible that what is false cannot be known.” Jonathan Jenkins Ichikawa & Matthias Steup, ”The Analysis of Knowledge”, <https://plato.stanford.edu>.

laddat påstående som att säga att mirakler faktiskt sker. En person som påstår eller implicerar att mirakler inte kan ske säger något viktigt om den yttersta verkligheten, nämligen att Gud antingen inte existerar, eller att han inte ingriper mirakulöst i världen. Att göra sådana påståenden är oförenligt med ett agnostiskt förhållningssätt, som ju innebär att *avstå* från att uttala sig om den yttersta verkligheten.

Inte alla mirakelskeptiker går så långt som Wassén och Hägerland. David Hume (1711–1776) – som lade grunden för den moderna mirakelskepticismen – och hans sentida lärjunge, den ateistiske religionsfilosofen J. L. Mackie (1917–1981), erkände båda att mirakler i princip är möjliga. Mackie skriver, att de som tror på en allsmäktig Gud ”inte kan finna det absurt att anta att en sådan varelse från tid till annan kan ingripa i naturens gång”.<sup>4</sup> Många mirakelskeptiska exegeter brukar också erkänna miraklers principiella möjlighet. ”Jag bör betona”, skriver Bart Ehrman, ”att historiker inte behöver förneka möjligheten till mirakel eller förneka att mirakel faktiskt har hänt i det förflutna”.<sup>5</sup>

Wassén och Hägerland gör inga sådana medgivanden, och nyanserar aldrig sitt avvisande av mirakler. Om de hade haft rätt i att naturvetenskapen motbevisar förekomsten av mirakel, hade de förstås haft ett gott skäl för sin strikta hållning. Men föreställningen att vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakler är en myt.

### **Första myten: Vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakler**

Naturvetenskapen ger oss kunskap om naturlagar. Det råder ingen enighet bland filosofer om vad naturlagar egentligen är för något,<sup>6</sup> men vi behöver inte gå in på denna problematik här. Vi kan ansluta oss till det vanliga sättet att tala om naturlagar som någonting som ”bestämmer”, ”reglerar” eller ”dikterar” vad som sker i den fysiska verkligheten, och som vi kan beskriva med språkliga och matematiska formuleringar. Det är dock viktigt att komma ihåg att alla naturlagar (eller åtminstone de allra flesta av de presumtiva lagar vi har goda skäl att hålla för sanna) bara dikterar vad som sker i den fysiska verkligheten *ceteris paribus* – det vill säga givet att inga andra faktorer (faktorer som inte omnämns i de relevanta lagarna) interfererar med skeendet.<sup>7</sup> Så Newtons gravitationslag talar om för oss hur fysiska kroppar rör sig när de enda krafter som verkar på dem är just gravitationskrafter. Om andra krafter också verkar på kropparna, till exempel elektromagnetiska krafter, går deras beteende inte att förutsäga enbart

---

edu/entries/knowledge-analysis/, Section 1.1, besökt 2018-01-07.

4. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982, 27 (min översättning).

5. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford 1999, 196 (min översättning).

6. Se John W. Carroll, ”Laws of Nature”, <https://plato.stanford.edu/entries/laws-of-nature/>, besökt 2018-01-07.

7. Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*, Cambridge 1995, 125–126.

med hjälp av gravitationslagen. Det innebär inte att kroppar som utsätts för elektromagnetiska krafter ”bryter” mot gravitationslagen. Denna lag innehåller ju, som nämnts, en *ceteris paribus*-klausul: Den gör bara anspråk på att diktera hur kroppar rör sig när inga andra krafter än gravitationen påverkar dem. Med hjälp av både gravitationslagen och de lagar som rör elektromagnetiska krafter kan vi förutsäga hur kroppar som utsätts för *både* gravitationskrafter och elektromagnetiska krafter kommer att bete sig. Under förutsättning, förstås, att dessa kroppar inte utsätts för några andra krafter än just gravitationskrafter och elektromagnetiska krafter. Och så vidare.

Antag nu att vi känner till alla naturlagar och kausala faktorer som finns, och därmed alla krafter som verkar i naturen. Betyder det att vi med säkerhet kan säga att vissa skeenden – sådana som går emot vad totaliteten av naturlagar dikterar – inte kan inträffa? Ja, kanske, om naturen utgör hela verkligheten.<sup>8</sup> Då finns det inga andra krafter eller kausala faktorer än de som naturlagarna beskriver, och följaktligen finns det inga krafter som kan interferera med det som totaliteten av naturlagarna föreskriver ska hända. Men om naturen *inte* utgör hela verkligheten (till exempel om teismen är sann), då kan det däremot inträffa saker som går emot vad totaliteten av naturlagarna dikterar – till exempel om Gud utövar ett direkt kausalt inflytande på något fysiskt objekt. Att Gud handlar på ett sådant sätt innebär inte att någon naturlag ”upphävs” – lika lite som den magnetiska påverkan som en magnet utsätter järnfilspån för upphäver gravitationslagen för dessa spån.<sup>9</sup> Man bör i stället se det som att Guds mirakulösa handlande introducerar en kausal faktor som naturlagarna inte omnämner.<sup>10</sup>

Nu känner vi naturligtvis inte till alla naturlagar. Men även om vi gjorde det, skulle vår samlade kunskap om dem alltså inte vara oförenlig med förekomsten av mirakel, *om* verkligheten omfattar mer än naturen. Om verkligheten

---

8. Anledningen till att jag skriver ”kanske”, är att många filosofer i dag håller öppet möjligheten att det kan finnas orsakslösa händelser, och då är det möjligt att saker som går utöver vad naturlagarna dikterar kan ske, även om naturen utgör hela verkligheten. För referenser, se fotnot 32.

9. Det är dock vanligt, även bland teistiska filosofer, att tala om mirakel som ”brott mot” eller ”upphävande av” naturlagar. Liknande resonemang som det jag för ovan kan föras med utgångspunkt i sådana beskrivningar, se till exempel Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004, kap. 12. För en kortare sammanfattning av Swinburnes synsätt, se Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, 2:a uppl., Oxford 2007, 112–121. För kritik av beskrivningen av mirakel som brott mot naturlagar, se Keith Ward, ”Believing in Miracles”, *Zygon* 37 (2002), 742–743. Ward kritiserar i denna artikel även Friedrich Schleiermachers (1768–1834) syn på mirakel som indikationer på en bristfällig skapelse. C. S. Lewis (1898–1963) bemötte Schleiermacher genom att påpeka, att poeter ofta introducerar oregelbundenheter i sina poem, vilket kan vara väldigt effektivt. För en diskussion av detta, och ett försvar av beskrivningen av mirakel som brott mot naturlagarna, se Joe Houston, *Reported Miracles: A Critique of Hume*, Cambridge 1994, 104–112.

10. Detta behöver inte förstås deistiskt, som att Gud normalt är ”frånvarande”, och bara griper in när han handlar mirakulöst. Även från ett klassiskt teistiskt perspektiv – ett perspektiv enligt vilket Gud alltid är närvarande och handlar i allt som sker – måste Guds *mirakulösa* handlande betraktas som ett kausalt inflytande som påverkar skeenden i världen, och som inte alltid föreligger, i alla fall inte på det relevanta sättet.

däremot inte omfattar mer än naturen – om naturlagarna beskriver alla kausala faktorer som finns – då är mirakel (troligen) omöjliga.

Vad säger då naturvetenskapen i denna avgörande fråga? Är verkligheten identisk med naturen, eller omfattar verkligheten mer än så? Svaret är förstås att naturvetenskapen inte säger någonting alls om detta. Naturvetenskapen studerar naturen, och uttalar sig inte om huruvida naturen är allt som finns. Det senare är en filosofisk (metafysisk) fråga. För att konkretisera: När Isaac Newton (1642–1727) formulerade sin gravitationslag, underlät han, klokt nog, att i denna lag inkludera påståendet att *inga elektromagnetiska krafter påverkar någonsin fysiska kroppar*. På samma sätt underlät han att i lagen inkludera påståendet att *inga övernaturliga krafter påverkar någonsin fysiska kroppar*. Ingen naturvetenskaplig teori har någonsin påstått att de naturliga krafterna är de enda som inryms i verkligheten.<sup>11</sup> Det senare påståendet är identiskt med den metafysiska uppfattningen naturalism, som är en kontroversiell filosofisk teori.<sup>12</sup> Om man vill förneka att mirakler är möjliga, måste man göra det med hänvisning till denna teori, och inte med hänvisning till några naturvetenskapliga teorier eller rön.

Wassén och Hägerland förväxlar alltså ”vår naturvetenskapliga kunskap” (som vi har mycket goda skäl att acceptera) med den metafysiska teorin naturalism. Deras påstående att mirakler är ”omöjliga att få ihop med en vetenskaplig syn på världen” bygger således på en missuppfattning.

Men kanske måste vi tolka Wasséns och Hägerlands påståenden mer generöst. Kanske har de uttryckt sig olyckligt, och menar i själva verket inte att mirakler är *omöjliga* givet vår naturvetenskapliga kunskap. Kanske menar de bara att i ljuset av vår naturvetenskapliga kunskap är mirakler så osannolika, att det aldrig kan vara förnuftigt för en historiker att *acceptera* att något mirakulöst faktiskt har skett. Vissa av deras uttalanden kan tolkas så: ”De flesta av oss har nog en kritisk attityd till mirakel och uppfattar inte historier som dessa som beskrivningar av något som faktiskt hänt” (12). ”Evangelierna är fullt av sådant som är orimligt, inte minst utifrån dagens naturvetenskapliga kunskaper om hur världen fungerar” (78). ”Orimligt” är inte detsamma som ”omöjligt” eller ”oförenligt”, och författarna pendlar mellan alla tre uttrycken (se till exempel 12, 80, 133).

### **Andra myten: Även om mirakler kan förekomma, är det aldrig rationellt att acceptera en mirakelrapport som sann eller sannolik**

Detta är en vanligare myt än den första. Exegeten Bart Ehrman erkänner, som vi sett, att mirakler är teoretiskt möjliga, men menar ändå att historiker aldrig behöver (eller bör) överväga om en mirakelberättelse skulle kunna vara sann eller sannolik. Mirakler, såsom Ehrman förstår dem, är händelser som går emot

11. Peter van Inwagen, ”The Compatibility of Darwinism and Design”, in Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London 2003, 359.

12. Se Stewart Goetz & Charles Taliaferro, *Naturalism*, Grand Rapids, MI 2008.



naturens normala funktionssätt på ett sådant sätt att de ligger bortom all rimlig förväntan. Eftersom mirakler alltså per definition är väldigt osannolika, och eftersom historiker bara kan laborera med sannolikheter (det går inte att uppnå fullständig säkerhet om vad som hänt i det förflutna), kan en historiker aldrig konstatera att ett mirakel har hänt, eller att det sannolikt har hänt – oavsett hur många oberoende vittnen, källor och annan evidens som backar upp det förmenta miraklet:

As events that defy all probabilities, miracles create an inescapable dilemma for the historian. Since historians can only establish what probably did happen in the past, and the chances of a miracle happening, by definition, are infinitesimally remote, they can never demonstrate that a miracle *probably* happened.<sup>13</sup>

Ehrman presenterar här – utan att vara medveten om det – en förenklad version av David Humes klassiska argument mot mirakelrapporter från 1748.<sup>14</sup> Upplysningsfilosofen – på gott humör efter att ha upptäckt vad han menar vara en mirakelkur mot all form av mirakeltro – skriver så här:

I flatter myself, that I have discovered an argument of a like nature, which, if just, will, with the wise and learned, be an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently, will be useful as long as the world endures.<sup>15</sup>

Humes argument är mer sofistikerat (och svårtolkat) än Ehrmans, men i en rimlig tolkning kan det sammanfattas på följande sätt: En rationell person som ska avgöra om han eller hon bör acceptera en mirakelrapport måste jämföra den evidens som talar *för* miraklets inträffande med den evidens som talar *emot* att miraklet har inträffat. Den sida som stöds av den starkaste evidensen vinner. Den evidens som talar *för* ett mirakel, är vanligen vittnesmål av olika slag. Den evidens som talar *emot* att ett mirakel inträffat är – i samtliga fall – den samlade mängd av mänskliga erfarenheter som bekräftar giltigheten hos den naturlag som miraklet – om det inträffat – har brutit *emot*. Eftersom denna erfarenhetsmängd är likvärdig med vad Hume kallar ”a full proof” till förmån för den relevanta naturlagen, så kan inte ens ”ett moln av vittnen” som bestyrker miraklet göra det sannolikt att naturlagen faktiskt kullkastats. Därmed behöver

---

13. Ehrman, *Jesus*, 196. Se också Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford 2000, kap. 14.

14. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, Cambridge 2007, Section X. Bart Ehrman refererar inte till Hume och det framgår tydligt, i en debatt mellan honom och filosofen William Lane Craig i Worcester den 28 mars 2006, att Ehrman inte är inläst på Humes argument. Debatten finns på Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=vRTUrvTTTRAQ>, besökt 2018-01-10.

15. Hume, *An Enquiry*, Section X, Part I, § 2.

en rationell person aldrig bekymra sig om att granska den konkreta evidens som anförs till förmån för något partikulärt mirakel.<sup>16</sup>

Hur blir det om man själv en dag skulle bli vittne till ett mirakel? Hume diskuterar inte frågan, men logiken i hans argument gör att vi kan besvara den: Det gör ingen skillnad.<sup>17</sup> Om mänsklighetens samlade erfarenhet utgör ”a full proof” för att vissa saker aldrig händer, då kan inte mina individuella perceptuella erfarenheter kullkasta detta bevis. Alltså bör jag inte acceptera att ett brott mot en naturlag har skett även om jag tycker mig se det klart med egna ögon.

Hume talar – som framgått – om mirakel som ”brott” mot naturlagarna. Som vi sett tidigare bör man inte förstå mirakel på det sättet, utan i stället som händelser som avviker från vad naturen på egen hand kan åstadkomma. Men vi behöver inte bry oss om denna skillnad beträffande förståelsen av mirakel, utan kan fokusera på innehållet i Humes argument. Det finns flera problem med det.

För det första antar Hume att vår kunskap om naturlagarna är det enda vi behöver ta i beaktande när vi bedömer sannolikheten för att ett mirakel har skett. Så är emellertid inte fallet. Om det finns en Gud eller någonting annat övernaturligt, finns det en mer fundamental dimension av verkligheten än naturen och naturlagarna – ett väsen som kan åstadkomma saker som går utöver vad naturliga realiteter kan åstadkomma. I sådana fall är det mycket mer troligt att saker som går utöver vad naturliga realiteter kan åstadkomma ibland inträffar, än det annars skulle vara.<sup>18</sup> Bevisläget beträffande Guds existens är därför högggradigt relevant för frågan om hur vi ska se på miraklers sannolikhet. Det betyder att det är irrationellt att uttala sig om miraklers sannolikhet utan att ta i beaktande den evidens för och emot Guds existens som finns. Det går, med andra ord, inte att säga: ”Jag är helt okunnig om argumenten för och emot Guds existens, men jag vet att sannolikheten att ett mirakel någonsin inträffar är obefintlig”. Detta är ungefär som att säga: ”Jag är helt okunnig om de vetenskapliga argumenten för och emot existensen av utomjordiskt liv, men jag vet att chansen att vi någonsin upptäcker sådant liv är obefintlig”.

---

16. Det finns andra tolkningar av Humes argument som tillskriver Hume en blygsammare, och mycket mindre kontroversiell, tes: Att det behövs mycket stark evidens för att det ska vara rationellt för oss att tro något som vi hittills betraktat som otroligt. Om detta är allt Hume påstår, kan hans argument inte användas som en mirakelkur mot all mirakeltro, eftersom argumentet då lämnar öppet möjligheten att det ibland kan vara rationellt att tro på mirakel. De filosofer som i dag försvarar Hume, tolkar honom som regel på det blygsammare sättet, se till exempel Elliott Sober, ”A Modest Proposal”, *Philosophy and Phenomenological Research* 68 (2004), 487–494; Robert Fogelin, *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton 2003.

17. J. L. Mackie instämmer i detta omdöme, se Mackie, *The Miracle of Theism*, 28.

18. För denna typ av kritik, se till exempel Swinburne, *Revelation*, 119–120; Keith Ward, ”Miracles and Testimony”, *Religious Studies* 21 (1985), 131–145. För en översiktlig presentation av kritiken mot Humes argument, se Mats Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids, MI 2014, kap. 7.2. För en kritik av Hume från exegetiskt perspektiv, se Craig S. Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, Grand Rapids, MI 2011.

Det finns dock ett mer fundamentalt problem med Humes argument. En enorm mängd mänskliga erfarenheter som bekräftar naturens lagbundenhet i ett visst avseende är inte alls – som Hume påstår – ett oomkullrunkeligt bevis ("a full proof") för att lagbundenheten i fråga är undantagslös. Redan under Humes tid (och även tidigare) diskuterades exempel i stil med detta: Tänk er en indisk prins, som aldrig sett fruset vatten, och som får höra rapporter från pålitliga vittnen om att människor och till och med elefanter kan gå på vattnet under vintern i vissa främmande länder.<sup>19</sup> Borde prinsen överväga om det kan ligga något i dessa rapporter, som från hans horisont framstår som helt orimliga? Enligt logiken i Humes argument borde han inte det. Prinsens samlade erfarenheter, och erfarenheterna hos alla hans landsmän, bekräftar ju samstämmigt giltigheten hos den "lag" som säger att människor och elefanter inte kan gå på vatten. Vi kan förbättra detta exempel genom att förlägga det till en tid i historien då i stort sett alla människor levde på varmare breddgrader, så att mänsklighetens samlade erfarenhet bekräftade "lagen" att människor och elefanter inte kan gå på vatten.<sup>20</sup> I detta fall har vi, enligt Humes argument, "a full proof" till förmån för lagens universella giltighet, vilket innebär att oavsett vilken ny evidens som tillkommer i framtiden, är det inte rationellt att tro att lagen har undantag.

Men så förhåller det sig förstås inte. Det kan vara rationellt för en indier att sätta tilltro till vittnesbörd om skeenden eller naturfenomen som går stick i stäv med vad samtliga indiers samlade erfarenhet säger. Framför allt måste det vara möjligt för indier som med egna ögon ser en människa gå på isen att ifrågasätta giltigheten hos det han tidigare tog för att vara en absolut naturlag. Detta vill även Hume kunna säga, och han diskuterar fallet med den indiske prinsen. Han hittar dock inget tillfredsställande sätt att hantera problemet på.<sup>21</sup>

Exemplet med den indiske prinsen visar att något är fel med Humes sätt att tänka kring mirakelrapporter. Filosofen John Earman – som inte är religiöst troende, och som starkt sympatiserar med Humes vilja att underminera all mirakeltro – har påpekat, att om Humes sätt att resonera skulle tillämpas inom naturvetenskapen, skulle forskningen förlamas och möjligheten för oss att ändra vår uppfattning om naturlagarna omintetgöras. Earman utvärderar därför Humes argument på följande sätt:

Section X ("Of Miracles") of Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* is a failure. In philosophy, where almost all ambitious projects are

---

19. Exemplet med den indiske prinsen är Humes eget, som han diskuterar i en senare upplaga av *An Enquiry* (1750). Men liknande exempel hade framförts tidigare av S:t Thomas More (1478–1535) och av John Locke (1632–1704). Se John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*, Oxford 2000, 33.

20. Earman, *Hume's Abject Failure*, 36.

21. Earman visar detta på ett mycket övertygande sätt, se Earman, *Hume's Abject Failure*, kap.

14.

failures, this may seem a mild criticism. So to be blunt. I contend that "Of Miracles" is an abject failure.<sup>22</sup>

Låt oss nu gå tillbaka till exegeten Bart Ehrmans version av Humes argument. Ehrman säger alltså att eftersom mirakler per definition är väldigt osannolika, kan en historiker aldrig belägga att ett mirakel *sannolikt* har inträffat. Ehrman gör här ett enkelt misstag. Han blandar nämligen ihop det som kallas för "före-sannolikheten" (*prior probability*) med det som kallas för "efter-sannolikheten" (*posterior probability*). Före-sannolikheten är den (epistemiska) sannolikhet som en händelse har, givet endast vår allmänna kunskap om världen – det vill säga *före* vi tar i beaktande den relevanta evidens som talar för eller emot händelsens inträffande. Efter-sannolikheten är den sannolikhet som en händelse erhåller sedan vi tagit i beaktande denna evidens, som till exempel kan bestå av vittnesmål.<sup>23</sup> Det är sant att givet endast vår allmänna bakgrundskunskap om världen, så är till exempel Jesu uppståndelse *prima facie* osannolik (detta gäller även om vi har anledning att tro att det finns en Gud, trots att uppståndelsens före-sannolikhet blir avsevärt högre då). Men en händelse som, givet vår allmänna bakgrundskunskap om världen, är osannolik, kan erhålla en mycket hög efter-sannolikhet om det finns speciella omständigheter (till exempel många oberoende vittnesmål) som talar till dess förmån. Om det bara finns ett enda vittne till en händelse vars före-sannolikhet kan anses vara låg (såsom ett mirakel), är det i praktiken omöjligt för detta vittne att göra händelsen trovärdig, eftersom inget enskilt vittne kan bedömas vara så pålitligt att han eller hon kan uppväga den låga före-sannolikheten. Men redan på 1800-talet demonstrerade matematikern Charles Babbage (1791–1871) – och filosofen John Earman har förtydligat hans resonemang – att vad ett enda vittne inte kan åstadkomma på egen hand, kan många oberoende vittnen lätt göra tillsammans. Om ettusen miljarder människor har dött utan att uppstå, kan vittnesmålen från elva oberoende vittnen som samstämmigt säger att den ettusen miljarder-första människan som dog också uppstod, göra det sannolikt att en uppståndelse faktiskt skett – under förutsättning att dessa vittnen är sådana, att de talar sanning i 99 fall av 100. Om man betvivlar att det finns vittnen som talar sanning i 99 fall av 100, kan vi tänka oss ett motsvarande scenario där vittnenas pålitlighet är lägre, men antalet vittnen är större, och slutresultatet blir detsamma: Uppståndelsen av den ettusen miljarder-första döda människan är mer sannolik än att vittnena

---

22. Earman, *Hume's Abject Failure*, 3.

23. Efter-sannolikheten är också beroende av *hur sannolikt det är att vi skulle ha den evidens vi har om händelsen inte inträffat*, samt *hur sannolika de alternativa förklaringarna till denna evidens är*. Dessa faktorer – tillsammans med *hur sannolik händelsen är i ljuset av den evidens som finns* – tas i beaktande när man beräknar sannolikheter med hjälp av Bayes teorem. För Bayes teorem, se William Talbott, "Bayesian Epistemology", <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-bayesian/>, besökt 2018-01-10. Min ovanstående kritik av Ehrman följer William Lane Craigs kritik i den ovan nämnda debatten i Worcester 2006, se fotnot 14.

har fel.<sup>24</sup> Multipla, samstämiga, oberoende vittnesmål har en oerhört stark beviskraft, eftersom sannolikheten för att många oberoende men falska vittnesmål ska stämma överens är oerhört låg. Babbage skriver:

If independent witnesses can be found, who speak the truth more frequently than falsehood, *it is ALWAYS possible to assign a number of independent witnesses, the improbability of the falsehood of whose concurring testimonies shall be greater than that of the improbability of the miracle itself.*<sup>25</sup>

De som tror att det är rationellt att på förhand avfärda alla rapporter om mirakel som icke-trovärdiga har alltså fel. Tillräckligt stark evidens (till exempel i form av oberoende vittnesmål) som talar för ett mirakel kan göra det sannolikt att ett sådant faktiskt har hänt. Det är tur att det förhåller sig så. Den naturvetenskapliga praktiken bygger nämligen på förutsättningen att ny evidens kan göra det initialt väldigt osannolika sannolikt. John Earman igen:

Among the zillions of protons observed by particle physicists, none has been verified to decay. But particle physicists [...] do not think that they have adequate inductive grounds for probabilistic certainty with respect to the general proposition that no proton ever decays – otherwise the expenditure of time and money on experiments to detect proton decay would be inexplicable.<sup>26</sup>

Att Hume har fel betyder förstås inte att något enskilt mirakel – till exempel Jesu uppståndelse – måste betraktas som trovärdigt.<sup>27</sup> Det kan ju vara så att ingen mirakelberättelse i Bibeln eller annorstädes styrks av tillräckligt många oberoende och pålitliga källor – eller av annan relevant evidens – för att den låga före-sannolikhet som mirakler (enligt många) alltid har ska kunna uppvägas. Men de som vill förneka historiciteten hos Jesu uppståndelse kan alltså *inte* göra det med hänvisning till tesen, att mirakelrapporter per definition är för osannolika för att någonsin kunna accepteras.<sup>28</sup> Den tesen är nämligen falsk,

---

24. Se Earman, *Hume's Abject Failure*, kap. 18. Resonemanget finns sammanfattat i Richard Swinburne, "Review: Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles", *Mind* 111 (2002), 95–96.

25. Citerat i Earman, *Hume's Abject Failure*, 54.

26. Earman, *Hume's Abject Failure*, 31.

27. Mindre inflytelserika argument mot mirakeltro – till exempel av F. H. Bradley (1846–1924) och Ernst Troeltsch (1865–1923) – bemöts på ett effektivt sätt i Houston, *Reported Miracles*, kap. 5, 12.

28. För de som är skeptiska till Bayesianism och/eller möjligheten att beräkna sannolikheter för mirakler: Notera att bevisbördan vilar på dem som påstår att mirakler alltid är för osannolika för att rationellt kunna accepteras. Det är  *dessa*  personer som genom sannolikhetskalkyler måste leda sin tes i bevis. De som *förnekar* att mirakler alltid är för osannolika för att rationellt kunna accepteras, behöver inte göra några sannolikhetskalkyler alls utan kan – som till exempel William Lane Craig – nöja sig med att påpeka den uppenbara svårigheten med att på ett objektivt, icke-godtyck-

och betraktas som falsk av de flesta filosofer som studerat ämnet sedan Hume.<sup>29</sup> Historiska Jesusforskare kan således inte avfärda Nya testamentets påståenden om uppståndelsen som icke-trovärdiga utan att först värdera den konkreta evidens som kan anföras till förmån för händelsens historicitet. Mot slutet av artikeln återkommer jag till vilka konsekvenser detta borde få för historisk Jesusforskning.

### Tredje myten: Vetenskapen kan inte befatta sig med Gud

En mycket vanlig myt i vissa exegetiska sammanhang är att vetenskapen inte kan befatta sig med mirakler, eftersom vetenskapen inte kan befatta sig med Gud och det övernaturliga. ”Det är en grundläggande premiss i historievetenskapen av idag”, skriver Wassén och Hägerland, ”att varje skeende ska kunna förklaras som verkan av en känd inomvärldslig orsak, och dit hör inte övernaturliga väsen” (79).<sup>30</sup> Bart Ehrman ger uttryck för samma uppfattning:

If a ”miracle” requires a belief in the supernatural realm, and historians by the very nature of their craft can speak only about events of the natural world, events that are accessible to observers of every kind, how can they ever certify that an event *outside* the natural order – that is, a miracle – occurred?<sup>31</sup>

Måste en person som konstaterar att ett mirakel skett nödvändigtvis – som Ehrman påstår – tro på existensen av en övernaturlig verklighet? Nej. En person med en naturalistisk världsbild (det vill säga en person som tror att inget annat än naturen existerar) skulle kunna konstatera att Jesus går på vatten, betrakta händelsen som en anomali som starkt hotar hennes världsbild, och välja att fundera vidare på saken. Många av oss (troligen de flesta) lever med övertygelse-system som är inkonsekventa i ett eller annat avseende. Dessutom är det inte uppenbart att en naturalist som accepterar att ett mirakel har hänt faktiskt

---

ligt sätt fastställa före-sannolikheten för mirakler.

29. ”The vast majority of philosophers have been severely critical of Hume’s evidential argument in ‘Of Miracles’, and it is Mill and Mackie who belong to the small minority who have tried to defend Hume.” Martin Curd, ”Reported Miracles by J. Houston: Review”, *Mind* 106 (1997), 353.

30. Oavsett vilken syn man har på övernaturliga förklaringsanspråk, måste detta betraktas som ett absurt påstående. Det är ju fullt möjligt att ett historiskt skeende är en verkan av en (för historikern) *okänd* inomvärldslig orsak, och då är det förstås väldigt olyckligt om man som historiker förklarar skeendet med hänvisning till en *känd*, och alltså felaktig, orsak. Ibland är det bättre att avstå från att förklara. Om Wassén och Hägerland hade tillämpat den senare principen, hade vi sluppit den krystade ”förklaringen” av postmortem-visionerna av Jesus och lärjungarnas nyvunna missionsiver i termer av Leon Festingers (1919–1989) teori om ”kognitiv dissonans”. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 203–207. ”The flaws in this argument”, säger N. T. Wright med referens till Festinger-baserade resonemang, ”are so enormous that it is puzzling to see serious scholars still referring to it in deferential terms”. N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003, 698.

31. Ehrman, *Jesus*, 193.



måste ha en inkonsekvent världsbild. Många filosofer i dag förnekar den traditionella tesen att *alla händelser har en orsak* (en tes som är väldigt populär bland teister, eftersom den möjliggör konstruktionen av ett starkt kosmologiskt gud-sargument).<sup>32</sup> Det betyder att många filosofer är öppna för möjligheten att det finns *orsaklösa händelser*. En naturalist som bevittnar ett mirakel kan alltså, i princip, behålla sin tro på att endast naturliga orsaker existerar, och betrakta den mirakulösa händelsen som orsakslös.

Min poäng här är att man måste skilja mellan *konstaterandet* att ett mirakel har skett, och de *världsbildsmässiga implikationer* som detta konstaterande har. Att konstatera att ett mirakel skett innebär bara att konstatera att något som naturen inte kan åstadkomma har skett. Detta kan, som vi sett, även en naturalist konstatera, utan att omedelbart sluta vara naturalist. Att acceptera en problematisk observation som hotar ens världsbild brukar vanligen betraktas som ett mer rationellt beteende än att automatiskt förneka alla observationer som hotar ens världsbild. Naturalister som kan tänka sig att ta evidens för mirakel på allvar betar sig alltså mer rationellt än naturalister som på förhand avfärdar all sådan evidens.

Mirakler är således – tvärt emot vad Ehrman antyder – ”tillgängliga” för alla rationella personer, oavsett världsåskådning, och man kan i vetenskapliga sammanhang överväga om ett mirakel har hänt utan att alls blanda in Gud i leken. Men låt oss nu gå vidare och fråga oss om det är principiellt problematiskt att i vetenskapliga sammanhang hänvisa till Gud (eller något annat övernaturligt) som en *förklaringsfaktor*. Särskilt i en svensk kontext är detta en vanlig uppfattning, och en artikel av Bengt Holmberg (som Wassén och Hägerland hänvisar till<sup>33</sup>) får tjäna som exempel.<sup>34</sup>

Bibelvetenskapen måste, enligt Holmberg, arbeta på ett agnostiskt sätt, vilket innebär att Gud inte kan användas som ett element i förklaringar till händelser och skeenden som Bibeln berättar om. Anledning till detta är att vetenskapliga förklaringar måste vara intersubjektivt prövbara, vilket i sin tur innebär att sådana förklaringar bara kan hänvisa till sådant som i princip är ”möjligt att se och pröva för vilken människa som helst, som har tillräckliga kunskaper och träning inom ämnet”.<sup>35</sup> Gud är inte intersubjektivt tillgänglig på detta sätt, och är därför ”inte åtkomlig för vetenskaplig undersökning”:

---

32. Den så kallade ”principen om tillräcklig orsak” finns i många versioner – till exempel i form av påståendet att *alla händelser har en tillräcklig orsak* – och är i dag kontroversiell, se Yitzhak Y. Melamed, ”Principle of Sufficient Reason”, <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/#PSRContPhil>, besökt 2018-01-10. En av de mest framstående samtida företrädarna för kosmologiska gudsargument har ägnat en hel bok att försvara principen: Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge 2006.

33. Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Stefan Gustavssons kritik är gravt förenklad”, *Dagen* 2017-01-18.

34. Bengt Holmberg, ”Att läsa Bibeln som om Gud inte fanns”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 58–64.

35. Holmberg, ”Att läsa Bibeln”, 59.



Agnostikern varken bejakar eller förnekar Guds existens, utan påpekar bara att den inte kan vetenskapligt beläggas eller motbevisas, och att Gud därför inte kan tas med som en faktor i vetenskapliga resonemang.<sup>36</sup>

Det är möjligt att Holmberg har rätt i att Guds existens inte kan vetenskapligt beläggas eller intersubjektivt prövas, men jag ser inte hur det är möjligt för honom att *veta* detta. Just nu sitter religionsfilosofer vid toppuniversitet över hela världen och debatterar argument för och emot Guds existens.<sup>37</sup> Dessa argument utgår som regel från premisser som är intersubjektivt prövbara, och om bara ett enda av argumenten är giltigt och sunt, har Holmberg fel: Vi har då ett intersubjektivt prövbart belägg för Guds existens. Många filosofer skulle nog mena att det är osannolikt att Guds existens kan demonstreras (strikt bevisas), men de allra flesta är öppna för möjligheten att det kan finnas goda intersubjektiva skäl att tro på Gud. Många filosofer menar dessutom att vi redan nu har tillgång till hållbara teistiska argument som gör Guds existens mer sannolik än Guds icke-existens.

Även om Holmberg har satt sig in i hela denna debatt<sup>38</sup> och konkluderat att de teistiska filosoferna har fel, och att inga goda argument finns, kvarstår alltså möjligheten att det i framtiden kan framkomma sådana argument. På vilken grund kan man utesluta denna möjlighet? Holmberg (och de flesta andra som gör motsvarande påståenden) ger oss inget svar.<sup>39</sup>

36. Holmberg, "Att läsa Bibeln", 60.

37. Här är ett axplock av aktuella teistiska argument: Robert C. Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly* 34 (1997), 193–211; Richard M. Gale & Alexander R. Pruss, "A New Cosmological Argument", *Religious Studies* 35 (1999), 461–476; William Lane Craig & James D. Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument", in William Lane Craig and J. P. Moreland (eds), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford 2009, 101–201; Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, New York 2012; Brian Leftow, "A Modal Cosmological Argument", *International Journal for Philosophy of Religion* 24 (1988), 159–188; Brian Leftow, "A Leibnizian Cosmological Argument", *Philosophical Studies* 57 (1989), 135–155; Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge 2006; Robert E. Maydole, "A Modal Model for Proving the Existence of God", *American Philosophical Quarterly* 17 (1980), 135–142; Robin Collins, "Evidence for Fine-Tuning", in Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London 2003, 178–199; Richard Swinburne, "The Argument to God from Fine-Tuning Reassessed", in Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London 2003, 106–124; Victor Reppert, *C. S. Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, Downers Grove, IL 2003; Mark Linville, "The Moral Argument", in William Lane Craig & J. P. Moreland (eds), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, New York 2009, 391–448.

38. Se föregående fotnot.

39. Det finns inga referenser till Immanuel Kant (1724–1804) hos Holmberg, men hos många teologer lever föreställningen kvar, att Kant en gång för alla har visat att man inte kan ha kunskap om Gud. Inom samtida analytisk filosofi betraktas dock Kants argument i regel som svaga, se till exempel Nicholas Wolterstorff, "Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?", *Modern Theology* 14 (1998), 1–18. Se även Plantingas skarpa kritik av Kant i Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, kap. 1. För en mer generell kritik av moderna (van)föreställningar om Guds ovetbarhet, se Paul Macdonald, *Knowledge and the Transcendent: An Inquiry into the Mind's Relationship to God*, Washington 2009, kap. 1–2.

Man skulle kunna invända att med ”vetenskapliga belägg” menar Holmberg empiriska belägg. Men denna tolkning gör inte saken bättre. Av de traditionella gudsargumenten är endast det ontologiska argumentet ett rent *a priori* argument, medan övriga argument utgår från empiriskt konstaterbara sakförhållanden av olika slag. Gudsargumenten har generellt samma karaktär som filosofiska argument inom andra områden, och om gudsargumenten inte är tillräckligt ”empiriska” för att räknas som ”vetenskapliga”, så gäller detsamma de flesta filosofiska argument. Men vanligen betraktar vi ju filosofin som en del av vetenskapen. För övrigt utgår flera av de mest intressanta aktuella argumenten för Guds existens från naturvetenskapliga upptäckter, till exempel nyare versioner av det kosmologiska kalam-argumentet (som söker stöd i hypotesen om Big Bang), eller de argument som hänvisar till ”finjusteringen” (*fine-tuning*) av grundläggande fysikaliska parametrar. Om något av dessa argument (antingen de traditionella, som tar avstamp i vardagligt konstaterbara empiriska sakförhållanden, eller de som utgår från nyare naturvetenskapliga rön) håller, finns det empirisk evidens för Guds (eller åtminstone en skapares) existens. Det faktum att Gud ”inte kan ses och höras” är irrelevant i sammanhanget, och implicerar inte – som Holmberg påstår – att Gud ”inte [kan] infogas i historiska förklaringar”.<sup>40</sup> Många av de entiteter som naturvetenskapen talar om är hypotetiska konstruktioner som vi bara har indirekt evidens för. Vissa av dem är principiellt omöjliga att observera direkt (kvarkar, Big Bang). Frågan om vi i nuläget har tillräckligt god indirekt evidens för Guds existens, så att Gud i vetenskapliga sammanhang kan betraktas som en hypotes med förklaringsvärde, besvaras i dag på olika sätt av olika forskare. Denna debatt kan bara avgöras med argument – inte med dogmatiska stipulationer.

I väntan på att de som vill förbjuda Gud från att figurera i vetenskapliga sammanhang presenterar hållbara argument, har exegeter ingen anledning att lyda detta förbud. De bibelvetare som menar att det finns goda intersubjektiva skäl att hålla för sant eller sannolikt att Guds existens är därför fria att – om de så vill – hänvisa till dessa skäl, och till Gud, i vetenskapliga förklaringar.<sup>41</sup>

Huruvida teistiska förklaringar av historiska skeenden har en god chans att lyckas eller inte, tar jag inte ställning till i denna artikel. Mitt syfte här är endast att visa att det inte finns tillräckliga skäl för ett principiellt, metodologiskt förbud mot att överväga övernaturliga förklaringar i vetenskapliga sammanhang.

Notera att de som vill upprätthålla ett sådant förbud äger bevisbördan. I frånvaron av goda argument, är ”default”-positionen att övernaturliga förklaringar kan övervägas. Jämför: Om någon hävdar att (till exempel) parallella universum aldrig kan figurera i naturvetenskapliga förklaringar – och att de fy-

---

40. Holmberg, ”Att läsa Bibeln”, 59.

41. För ett försvar för denna hållning, se Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, Downers Grove, IL 2010, särskilt kap. 2. Liconas egen infallsvinkel baseras dock på en världsåskådningsmässig neutralitet, som implicerar en öppenhet för teistiska förklaringar.

siker som postulerar parallella universum därför befinner sig utanför vetenskapens legitima domän – då åligger det denna person att ge goda skäl för sin tes. I avsaknad av sådana skäl, är fysiker fria att postulera parallella universum i sina teorier. Huruvida resultatet blir övertygande förklaringar av empiriska data är en annan och senare fråga, som måste besvaras på basis av en förutsättningslös granskning av de enskilda teorierna.

### Pragmatisk agnosticism

Vi har sett att mirakler inte kan betraktas som principiellt omöjliga (sektion 1), att alla mirakelrapporter inte kan avfärdas på förhand som icke trovärdiga (sektion 2), och att mirakler inte kan uteslutas från vetenskaplig begrundan på grund av att de förknippas med Gud (sektion 3). Eftersom dessa är de vanligaste skälen för att hävda att historiker aldrig kan överväga mirakelrapporters sanning eller sannolikhet, verkar det metodologiska förbudet mot mirakler vara omotiverat. Denna slutsats ger dock upphov till en metodologisk fråga: Måste alla de som sysslar med historisk forskning om Jesus ta ställning i frågan om Jesus uppstod eller inte?

Enligt min mening är så inte fallet, eftersom det finns ett agnostiskt alternativ. Detta kan motiveras pragmatiskt. Frågan om huruvida Jesus uppstod eller inte är, som vi sett, svår att separera från större filosofiska och världsåskådningsmässiga problemkomplex. Evidens för och emot Guds existens är till exempel väldigt relevant i sammanhanget. De historiker som har kompetens och intresse att studera Jesu uppståndelse med referens till denna vidare filosofiska horisont är fria att göra det, och att argumentera för eller emot uppståndelsen. Men det är också legitimt för historiker att undvika forskningsproblem som har filosofisk-teologiska förgreningar, och fokusera på andra saker. I praktiken innebär detta att man anlägger en agnostisk hållning i vissa frågor.<sup>42</sup>

Exegeten John P. Meier – som Wassén och Hägerland hyllar som ”en av de främsta jesusforskarna idag” – praktiserar just en sådan hållning. Så här skriver han om jungfrufödseln:

Taken by itself, historical-critical research simply does not have the resources and tools available to reach a final decision on the historicity of the virginal conception as narrated by Matthew and Luke. One's acceptance or rejection of the doctrine will largely be influenced by one's own philosophical and theological presuppositions.<sup>43</sup>

---

42. Robert Webbs ”metodologiska naturalism” har vissa likheter med vad jag kallar ”pragmatisk agnosticism”, se Robert L. Webb, ”The Rules of the Game: History and Historical Method in the Context of Faith. The Via Media of Methodological Naturalism”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011), 81–83. Dock verkar Webb mena att ett agnostiskt förhållningssätt är att föredra (i akademiska sammanhang) framför det han kallar ett ”kritiskt-teistiskt” förhållningssätt. Jag ser däremot ingen anledning att göra denna värdering.

43. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, New York 1991, 222.

Notera att Meier – till skillnad från Wassén och Hägerland – inte automatiskt förnekar miraklers historicitet. Han lämnar i detta fall frågan öppen, och förklarar varför. Skillnaden mellan Meiers filosofiska medvetenhet och Wasséns och Hägerlands icke-problematiserande attityd är påfallande. De senare verkar betrakta sitt eget perspektiv som fritt från kontroversiella filosofiska förutsättningar, medan Meier är mycket medveten om hur de historiska bedömningarna av mirakelberättelser påverkas av forskarens bakgrundsövertygelse.

Man kan dock ställa sig följande fråga: Om det är rimligt för historiker att anlägga en agnostisk hållning i förhållande till nytestamentliga mirakelberättelser, måste man då inte inta en agnostisk hållning till alla mirakelberättelser? Måste man som historiker helt enkelt svara ”jag vet inte” på frågan om Apollonios av Tyana (ca 15–ca 100) uppväckte döda?<sup>44</sup>

Denna slutsats följer inte, om man som jag och de flesta andra menar att mirakelrapporter normalt bör bemötas med en initial skepsis. Detta förhållningssätt är det naturliga även om man har en teistisk världsbild, eftersom en sådan världsbild (eller en kristen världsbild) inte implicerar att mirakler är lika vanliga som falska mirakelrapporter. Mirakelrapporter förtjänar bara att tas på allvar – åtminstone i vetenskapliga sammanhang – om det finns omständigheter som är mycket svåra att förklara utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt. Om sådana omständigheter föreligger, kan det vara rationellt att förhålla sig agnostiskt till miraklet, eller (om evidensen är tillräckligt stark) att betrakta det som historiskt sannolikt.

De flesta mirakelberättelser i historiska dokument faller bort om man ställer detta krav. Den stora merparten kan dessutom avfärdas utan närmare undersökning: Endast en källa av oklar pålitlighet? Inga svårförklarliga omständigheter? Den rationella attityden i sådana fall är inte agnosticism, utan skepticism.

När det gäller frågan om vad som hände efter Jesu död finns det emellertid omständigheter som är mycket svåra att ge en trovärdig naturalistisk förklaring.<sup>45</sup> För en jude i början av det första århundradet framstod Jesu korsfästelse som ett definitivt bevis på att han *inte* var Messias.<sup>46</sup> Ändå proklamerades han som Messias och Jesusrörelsen tog fart. Den förklaring som Nya testamentet ger till detta är att den uppståndne Jesus efter korsfästelsen visade sig för många av sina anhängare. Eftersom ingen hade väntat sig att Messias skulle dö på ett

44. Hägerland och Wassén framför en motsvarande invändning i en debattartikel i tidningen *Dagen*. Hägerland & Wassén, ”Stefan Gustavssons kritik”.

45. Detta erkänns även av många som helt avvisar uppståndelsen, till exempel Anthony Flew (under den tid han var ateist). Enligt Flew är ingen av de tillgängliga naturalistiska förklaringarna av den befintliga evidensen övertygande, och en agnostisk attityd är därför rationell. Gary Habermas, Anthony Flew & Terry Miethe, *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*, San Francisco, CA 1987, 33. ”The path of natural alternative theories is definitively a minority approach.” Gary Habermas, ”Mapping the Recent Trend toward the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions”, in Robert B. Stewart (ed.), *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*, London 2006, 86.

46. Wright, *The Resurrection*, 557–558.

nesligt sätt, och ingen heller hade väntat sig att han skulle uppstå, är uppståndelse tron och de visioner som (enligt de flesta forskare) måste ha legat bakom denna tro mycket svårförklarliga.<sup>47</sup> Det är också enligt många forskare – inklusive Wassén och Hägerland (2006) – historiskt sannolikt att gravarna som kvinnorna gick till var tom.<sup>48</sup> Nya testamentets egna påståenden om vad som hände kan därför inte avfärdas utan vidare – såvida historikern som utreder frågan inte har förutfattade meningar om miraklers omöjlighet eller all mirakeltros automatiska irrationalitet.<sup>49</sup>

Här öppnar sig ett utrymme åtminstone för agnosticism beträffande vad som hände efter Jesu död. De historiker som har intresse och vederbörlig kompetens kan också ta ytterligare ett steg och – mot bakgrund av religionsfilosofiska överväganden – uttala sig om sannolikheten för att Jesus verkligen uppstod.<sup>50</sup> Huruvida dessa historiker lyckas prestera övertygande argument för en uppståndelse är en annan fråga.

## Slutsats

Det är synd att Wassén och Hägerland väljer att utgå ifrån en dogmatisk naturalism. Deras bok alienerar därigenom alla dem som inte delar de naturalistiska grundantagandena (som i boken inte backas upp av några argument), och de som inte håller med om att ”vetenskap” förutsätter sådana grundantaganden. Hade författarna istället tagit sin utgångspunkt i en pragmatisk agnosticism, hade deras porträtt av den historiske Jesus inte i lika hög grad framstått som en

---

47. Reginald Fuller har kallat postmortem-visionerna av Jesus ”one of the indisputable facts of history”. Reginald Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965, 142. Se även James Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI 2003, 861–862.

48. ”At the historical level it is very hard to explain how the belief in Jesus’ resurrection arose unless his tomb was empty.” James Dunn, *The Evidence for Jesus*, Philadelphia, PA 1985, 76. ”Those who embrace the empty tomb as a historical fact still comprise a fairly strong majority.” Gary Habermas, ”Resurrection Research from 1975 to the Present: What Are Critical Scholars Saying?”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005), 141.

49. För en någorlunda neutral sammanfattning av de historiska argumenten för och emot uppståndelsen, se Dale Allison, ”Explaining the Resurrection: Conflicting Convictions”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005), 117–133. Gary Habermas studier ger en indikation om att uppståndelsen – i någon form – betraktas som historiskt sannolikt av en majoritet av de som vetenskapligt studerat frågan. Habermas, ”Resurrection Research”; Habermas, ”Mapping the Recent Trend”.

50. En förebild i detta avseende är förstas Wright, *The Resurrection*. Se även Licona, *The Resurrection*. Flera religionsfilosofer har argumenterat kraftfullt för uppståndelsens historicitet, se särskilt William Lane Craig, *The Son Rises: Historical Evidence for the Resurrection of Jesus*, Eugene, OR 2000. De historiker som kommer fram till att uppståndelsen är historiskt sannolikt, har därmed också ett starkt skäl att inte utan vidare avfärda andra nytestamentliga mirakelberättelser, till exempel jungfrufödseln. Den historiska evidensen för jungfrufödseln är i sig själv inte tillräckligt stark för att händelsen ska kunna värderas som historiskt sannolikt, eller ens för att en agnostisk attityd ska vara rimlig. Men för forskare som menar sig ha goda historiska argument för Jesu uppståndelse kommer saken i ett annat ljus, och åtminstone agnosticism *à la* Meier (se ovan) kan vetenskapligt försvaras.

produkt av en ”sekulärt konfessionell historieskrivning”, för att låna ett uttryck av Brad Gregory.<sup>51</sup>

I denna artikel har jag velat visa att de föreställningar om mirakler och historisk metod som ligger bakom bokens perspektiv – och som är relativt vanliga i modern exegetik – hålls för sanna utan tillräckliga rationella skäl. Inom vetenskapen är dock alla frågor öppna för debatt. Tycker sig någon ha goda argument till förmån för någon av ”myterna”, kommer jag att ta del av dessa med stort intresse, och jag är givetvis beredd att ompröva min hållning. Betydligt mer bekymmersamt vore det om Wassén, Hägerland och andra exegeter bara fortsätter att proklamera myterna som om de vore gudomligt uppenbarade sanningar. Detta skulle vara en indikation på att det högstämnda talet om ”vetenskaplighet” inom viss historisk bibelforskning är en konfessionell identitetsmarkör som inte med nödvändighet implicerar respekt för argument och evidens. Låt oss hoppas att detta inte är fallet, och att de forskare som fortsättningsvis vill försvara ett metodologiskt förbud mot mirakler presenterar intersubjektivt prövbara argument för sin uppfattning. ▲

#### SUMMARY

Some New Testament scholars argue that as historians, they must reject all miracle reports *a priori*. When asked to justify this view, the scholars usually appeal to some of the following philosophical claims: (1) Miracles are incompatible with our natural scientific knowledge. (2) Even though miracles are theoretically possible, we can never be rationally justified in believing that a reported miracle actually happened (Hume's argument). (3) Miracles entail the existence of a supernatural realm, and the supernatural (God) cannot be the object of scientific or scholarly knowledge or study. I argue that there are no good reasons to believe any of these claims, which should be regarded as "myths." The first claim confuses science with a controversial philosophical theory – naturalism. The second claim is undermined by the devastating philosophical criticism that has been directed at Hume's anti-miracle argument. The third claim entails that philosophers of religion who debate theistic arguments are wasting their time, since no theistic argument can ever succeed. It is very unclear, however, how anybody could possibly know that no theistic argument can ever succeed. All three myths are exemplified in a recent book by Cecilia Wassén and Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades* (The Unknown Jesus: The Story of a Prophet Who Failed). Taking this work as my point of departure, I discuss the myths with reference to a wider horizon of Swedish and international Jesus research. I also suggest a more reasonable framework for dealing with miracle reports in the context of historical scholarship.

---

51. Gregory, "The Other Confessional History", 132. Ett alternativ hade varit att författarna argumenterat utförligt för sina naturalistiska grundantaganden, vilket dock knappast varit möjligt inom ramen för en populärvetenskaplig framställning.



# Mirakler och historievetenskaplig metod

*En replik till Mats Wahlberg*

TOBIAS HÄGERLAND & CECILIA WASSÉN

---

Tobias Hägerland är docent och lektor i religionsvetenskap och teologi med inriktning exegetik vid Göteborgs universitet.

Cecilia Wassén är docent och lektor i Nya testamentets exegetik vid Uppsala universitet.

tobias.hagerland@lir.gu.se — cecilia.wassen@teol.uu.se

---

## Inledning

Man får gå till slutet av docent Mats Wahlbergs artikel ”Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*” för att finna budskapet. Fram till dess framstår kritiken som riktad mot en alltför snäv och kompromisslös syn på historievetenskap, som Wahlberg finner präglad framställningen i vår bok *Den okände Jesus*.<sup>1</sup> Wahlberg uppfattar ett ”förbud” mot att släppa in Gud och övernaturliga förklaringar i vetenskapliga sammanhang och uppmanar exegeter att, ”om de så vill”, strunta i detta förbud (204). Vidare försvarar Wahlberg historikers rätt att ”undvika forskningsproblem som har filosofisk-teologiska förgreningar, och fokusera på andra saker” (205). Artikeln tycks alltså plädera för en större vetenskapsteoretisk och historiemetodologisk mångfald än den som vi medgett i vår bok. Men i slutsatsen framkommer en annan ståndpunkt. Problemet är här inte längre att våra formuleringar kan läsas som uttryck för en önskan att kringskära andra forskares frihet, utan att vi i vår bok tillämpat en strikt metodologisk ateism (”dogmatisk naturalism”, som Wahlberg uttrycker det) i stället för den ”pragmatiska agnosticism” som Wahlberg själv förespråkar (205–207). Problemet är kort och gott att vi avstått från den av Wahlberg erbjudna möjligheten att räk-

1. Cecilia Wassén & Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades*, Stockholm 2016.



na med Gud som en faktor i historieskrivningen och att vi trots allt fokuserat även på en så känslig fråga som uppståndelseansettens historiska ursprung.

Låt det från början vara klart och tydligt utsagt att vi respekterar uppfattningen att historiskt orienterade exegeter bör ta särskilda hänsyn som andra historiker normalt inte bekymrar sig om, även om vi själva inte delar den uppfattningen. Inom religionsbeteendevetenskapen är den metodologiska ateismen på sina håll ifrågasatt.<sup>2</sup> Den kanadensiske exegeten Zeba Crook har visat att det är mer regel än undantag att introduktioner till Nya testamentets exegetik undviker frågan om mirakelberättelsers fakticitet eller till och med överväger möjligheten att miraklerna kan ha inträffat så som de beskrivs, något som vore otänkbart på andra antik- och historievetenskapliga områden.<sup>3</sup> Till stor del kan detta tänkas hänga samman med hur man ser på bibelvetenskapens plats och syfte. Den som primärt ser exegetiken som en förgrening av ett större religionsvetenskapligt eller teologiskt kunskapsområde, kanske med ett särskilt ansvar i förhållande till en avnämare i form av kyrkor och samfund, kommer troligen att lägga stor vikt vid de implikationer som exegetiska forskningsresultat kan få för religionsfilosofiska och systematisk-teologiska överväganden. Den som i likhet med oss snarare ser historisk bibelvetenskap som ett specialfall av vanlig källkritisk historievetenskap blir mindre benägen att fundera över hur andra discipliner ska hantera resultaten. Vi anar att dessa skilda uppfattningar är en delförklaring till att Wahlberg och vi själva ser olika på frågan om bibelvetenskapens möjligheter och begränsningar och därmed också på den fråga som står i centrum för Wahlbergs artikel – miraklers möjlighet.

Vi ska i denna replik för det första framhålla fyra distinktioner, som vi menar är helt nödvändiga för att förstå vilken position vi egentligen intar i frågan och varför Wahlbergs kritik delvis är missriktad. Det kommer att framgå att vi i själva verket inte oreserverat bejakar någon av de tre ”myter” som Wahlberg vill göra upp med. För det andra ska vi beröra en central fråga som Wahlberg anmärkningsvärt nog inte explicit diskuterar, nämligen vad ett ”mirakel” egentligen är. Vi kommer att visa att en otydlig definition av mirakelbegreppet försvårar samsyn i den metodologiska frågan. Till sist, och för det tredje, ska vi ta oss an den punkt där det föreligger en reell oenighet mellan oss och Wahlberg. Det handlar om huruvida vi som historiker bör arbeta som metodologiska agnostiker eller som metodologiska ateister, och vi kommer att ifrågasätta Wahlbergs uppfattning att hans ”pragmatiska agnosticism” i frågan om Jesu uppståndelse är att föredra ur ett historievetenskapligt perspektiv.

---

2. Se till exempel Douglas V. Porpora, ”Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (2006), 57–75; Michael A. Cantrell, ”Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?”, *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2016), 373–400.

3. Zeba Crook, ”On the Treatment of Miracles in New Testament Scholarship”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 40 (2011), 461–478.

## Fyra väsentliga distinktioner

Vi menar alltså att det är väsentligt att på fyra punkter göra en tydligare åtskillnad än vad Wahlberg gör i sin artikel. Den första distinktionen som behöver göras är den mellan populärvetenskap och vetenskap. Wahlberg beskriver visserligen vår bok korrekt som en ”populärvetenskaplig framställning” och menar, glädjande nog, att den ”har flera förtjänster” som sådan (192). Men när han analyserar våra formuleringar om vetenskap och mirakler ställer han krav på en fullständighet och språklig precision som är rimligare att förvänta sig av ett vetenskapligt verk. Han jämför således vår drygt 200-sidiga bok, där vi medvetet strävat efter att hålla fackspråket och de tekniska diskussionerna till ett minimum, med John P. Meiers ännu oavslutade sjubandsverk – troligen den mest ingående och kompletta studie av den historiske Jesus som någonsin skrivits.<sup>4</sup> Slutsatsen blir att Meier tillskrivs ”filosofisk medvetenhet”, medan vi uppfattas stå för en ”icke-problematiserande attityd” (206). Det är helt riktigt att vi inte i detta sammanhang har gått in för vetenskapsteoretisk problematisering, men det betyder inte att vi är omedvetna om frågeställningarna eller förnekar deras relevans. Inom Jesusforskningen finns en pågående hermeneutisk diskussion om begrepp och fenomen som historia, minne, autenticitet och tolkning, vilken vi är väl förtrogna med och i någon mån också har bidragit till.<sup>5</sup> Av detta syns egentligen ingenting i vår bok, helt enkelt därför att syftet med den inte är att få läsarna att reflektera över metafysiska ting eller vetenskapsteoretiska paradig, utan att presentera vad som rimligen kan sägas om den historiske Jesus inom ramarna för en världsbild och historiesyn som de flesta svenskar i dag faktiskt tar för givna. Om det kan betraktas som en svaghet att vår ”bok alienerar [...] alla dem som inte delar de naturalistiska grundantagandena” (207), så är det å andra sidan kanske en styrka att boken *inte* alienerar alla dem som förväntar sig att historiker ska hålla sig till samma källkritiska bedömningsprinciper oavsett om det studerade källmaterialet intar en särställning inom en världsreligion. Populariserande Jesusböcker som tar hänsyn till implikationerna för kristen tro, ibland med en uttalat apologetisk agenda, finns ju redan på den svenska bokmarknaden.<sup>6</sup> Vi har inte haft för avsikt att skriva ännu en bok av detta slag, som sällan uppfattas som relevant utanför kyrkvägarna.

4. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New Haven, CT 1994–2016.

5. Se till exempel Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, London 2010; Rafael Rodríguez, *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance and Text*, London 2010; Anthony Le Donne, *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids, MI 2011; Chris Keith & Anthony Le Donne (red.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London 2012; Michael J. Thate, *Remembrance of Things Past? Albert Schweitzer, the Anxiety of Influence, and the Untidy Jesus of Markan Memory*, Tübingen 2013; James Crossley, *Jesus and the Chaos of History: Redirecting the Life of the Historical Jesus*, Oxford 2015. Jämför Tobias Hägerland, ”The Future of Criteria in Historical Jesus Research”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 13 (2015), 62–63; Tobias Hägerland, ”Jesus and the Scriptures: Problems of Authentication and Interpretation”, i Tobias Hägerland (red.), *Jesus and the Scriptures: Problems, Passages and Patterns*, London 2016, 7–9.

6. Se till exempel Tom Wright, *Den historiske Jesus – en utmaning nu som då*, Örebro 2000;

En andra distinktion är den mellan historievetenskap och vetenskap. Wahlberg låter illustrera en av ”myterna” om mirakler – ”Vetenskapen kan inte befatta sig med Gud” – bland annat med ett citat ur vår bok samt med Bengt Holmbergs utsaga om att Guds existens ”inte kan vetenskapligt beläggas eller motbevisas”.<sup>7</sup> Här invänder Wahlberg att religionsfilosofer ägnar sig åt just argument för och emot Guds existens, och att filosofin är en del av vetenskapen, varför våra påståenden är felaktiga (201–205). Men här slår Wahlberg in en öppen dörr. I själva verket har vi lagt oss vinn om att upprepade gånger betona att vad vi uttalar oss om gäller historievetenskapen, inte nödvändigtvis varje form av vetenskap.<sup>8</sup> Som historiker kan vi inte vara mer öppna för övernaturliga skeenden än vad en naturvetare eller medicinare är i sin forskning. Den som kritiserar historiker för att inte vilja släppa in Gud som en aktör i det förgångna måste, för att vara konsekvent, också kritisera en forskande läkare som inte överväger Gud som förklaring till ett spontant tillfrisknande, trots religionsfilosofernas argument för att Gud finns och trots att patienten kan vittna om att helandet berodde på förböner.

Detta för oss till den tredje distinktionen, nämligen den mellan metodologi och ontologi eller, om man så vill, mellan vetenskap och verklighet. Wahlberg menar att vi ”förväxlar [...] ’vår naturvetenskapliga kunskap’ (som vi har mycket goda skäl att acceptera) med den metafysiska teorin naturalism” (195) och ägnar därför utrymme åt att vederlägga en ”myt” som vi förmodas ha fallit för – ”Vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakler”. Någon sådan förväxling föreligger inte i vår bok. Att mirakelberättelser är ”omöjliga” eller ”oförenliga med vår naturvetenskapliga kunskap” är snarast att betrakta som truismer – annars vore det ju inte fråga om mirakler! Som Wahlberg riktigt noterar menar vi att historievetenskapen måste förhålla sig ontologiskt agnostisk till ”den yttersta verkligheten”, men det är inte detsamma som att också en metodologisk agnosticisk skulle vara att föredra. Vi återkommer senare till frågan om varför en metodologisk ateism, som utesluter varje form av sannolikhetsresonemang kring mirakler (Wahlbergs andra ”myt”, som knappast har någon förankring alls i vår bok) är nödvändig inom historievetenskapen. Ingen av våra utsagor

---

Bengt Holmberg, *Människa och mer: Jesus i forskningens ljus*, 2:a uppl., Lund 2005; Jonas Gardell, *Om Jesus*, Stockholm 2009; Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus*, Jonas Gardell och Guds andedräkt, Skellefteå & Örebro 2011; Stefan Gustavsson, *Skeptikers guide till Jesus*, Stockholm 2013–2015.

7. Bengt Holmberg, ”Att läsa bibeln som om Gud inte fanns”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 60.

8. Se följande formuleringar (kursiveringar tillagda): ”det är en grundläggande premiss i *historievetenskapen* av idag att varje skeende ska kunna förklaras som verkan av en känd inomvärldslig orsak, och dit hör inte övernaturliga väsen” (Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 79); ”det är orimligt att vetenskaplig forskning ska söka övernaturliga förklaringar till *historiska skeenden*” (Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Stefan Gustavssons kritik är gravt förenklad”, *Dagen* 2017-01-18); ”en ’öppen historisk-kritisk metod’ som innebär att övernaturliga faktorer tas med i beräkningen i de fall där naturliga, inomvärldsliga förklaringar inte räcker till ... är enligt vår uppfattning inte möjlig att tillämpa *historievetenskapligt*” (Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Vetenskapen fångar inte allt”, *Dagen* 2017-01-31).

ger uttryck för den metafysiska naturalism som Wahlberg läser in i dem. Om vi skriver att en viss sorts berättelse är omöjlig att få ihop med en naturvetenskaplig syn på världen, menar vi just det; huruvida en sådan syn på världen är den enda möjliga eller fullt uttömmande har vi därmed inte tagit ställning till.<sup>9</sup>

Den fjärde och sista distinktionen som är viktig är den mellan en individs ställningstaganden som forskare och troende. En historiker kan på det personliga planet vara troende och därmed öppen för att Gud inte bara existerar utan också griper in på ett sätt som visserligen är verkligt men som ändå inte kan fångas med hjälp av natur- eller historievetenskapliga metoder. Lika lite som en troende evolutionsbiolog bör krydda sina vetenskapliga artiklar med överväganden om en gudomlig plan bakom livets utveckling, bör enligt vår mening en troende historisk-kritisk exeget anlägga ett teistiskt perspektiv på sin historiska rekonstruktion eller rentav överväga Gud som en av flera tänkbara aktörer i historien. Det borde vara lika självklart att en troende bibelforskare gör boskillnad mellan sin personliga tro och sin vetenskapliga verksamhet som att en statsvetare skiljer mellan sin egen politiska uppfattning och sin forskning. När forskare överger dessa ideal undergrävs förtroendet för vetenskapen, som till sist riskerar att reduceras till ett forum för aktivism och opinionsbildning. Att en del troende är besvikna över att den vetenskapliga arenan inte tas i bruk för apologetiska syften är en sak.<sup>10</sup> Mer anmärkningsvärt förefaller det oss när en etablerad forskare som Wahlberg närmast raljerar om ”det högstämnda talet om ’vetenskaplighet’ inom viss historisk bibelforskning” och betraktar det som ”en konfessionell identitetsmarkör” (208) i stället för som ett helt normalt akademiskt förhållningssätt till historievetenskap, som förenar historiker oberoende av deras konfessionella och ideologiska hemvister.

### Vad är ett mirakel?

Innan vi kommer till frågan om metodologisk agnosticizm i förhållande till mirakler behöver vi klargöra vad vi egentligen menar med ”mirakel”. Wahlberg ger ingen explicit definition av begreppet, men av några formuleringar går det att utläsa hans underliggande förståelse:

Måste en person som konstaterar att ett mirakel skett nödvändigtvis – som Ehrman påstår – tro på existensen av en övernaturlig verklighet? Nej. En person med en naturalistisk världsbild (det vill säga en person som tror att inget annat än naturen existerar) skulle kunna konstatera att Jesus går

---

9. ”Grand and quotidian miracles alike simply cannot be reconciled with a scientific view of the world. This is not, of course, to say that people cannot or should not believe in them, simply that they generally do so by suspending the post-Enlightenment naturalism that informs every single thing in the world around them.” Crook, ”On the Treatment of Miracles”, 462.

10. ”I en del av sitt liv hänger man sig åt att plocka isär den kristna tron och förneka dess grundläggande beståndsdelar. I en annan del av sitt liv fortsätter man att identifiera sig som kristen.” Stefan Gustavsson, ”Den okände Jesus’ gör inte den verkliga Jesus rättvisa”, *Dagen* 2016-12-30.

på vatten, betrakta händelsen som en anomali som starkt hotar hennes världsbild, och välja att fundera vidare på saken. [...] Att konstatera att ett mirakel skett innebär bara att konstatera att något som naturen inte kan åstadkomma har skett. Detta kan, som vi sett, även en naturalist konstatera, utan att omedelbart sluta vara naturalist. [...] Mirakler är således – tvärt emot vad Ehrman antyder – ”tillgängliga” för alla rationella personer, oavsett världsåskådning, och man kan i vetenskapliga sammanhang överväga om ett mirakel har hänt utan att alls blanda in Gud i leken. (201–202)

För Wahlberg är alltså ”mirakel” liktydigt med ”anomali” eller ”något som naturen inte kan åstadkomma”. Den senare formuleringen ska troligen förstås som ”något som naturen, så långt vi för närvarande har kunskap om den, inte kan åstadkomma” snarare än som ”något som det inte är tänkbart att naturen under några omständigheter skulle kunna åstadkomma” – annars verkar Wahlbergs påstående om att även naturalisten kan konstatera förekomsten av ”mirakel” ologiskt. Med denna förståelse av ”mirakel” som en anomali, något som (ännu) inte går att förklara vetenskapligt och som kan föra vetenskapssamfundet till en omvärdering av vad som faktiskt är möjligt, finns det naturligtvis inget principiellt att invända mot en öppenhet för ”mirakler” inom empiriska vetenskaper – även om det inte är historikern utan naturvetaren som i första hand har i uppgift att ta ställning till dessa anomalier. Naturligtvis är det, som Wahlberg påpekar, rationellt att ”acceptera en problematisk observation som hotar ens världsbild” (202). Men är det verkligen lämpligt att använda ordet ”mirakel” i denna mening?

Vi kan börja med att fundera över i vilka vetenskapliga sammanhang ordet ”mirakel” brukar användas. Filosofer diskuterar gärna miraklers metafysiska möjlighet. Historiker, kulturanropologer och religionssociologer kan beskriva ”mirakler”, men gör det normalt i emisk betydelse, det vill säga utan att därmed själva påstå att en anomali i strikt mening har inträffat. Naturvetare kan observera och analysera anomalier, men brukar inte benämna dem ”mirakler”. Det antyder att man bör vara försiktig med att sätta likhetstecken mellan ”anomali” och ”mirakel”.

Definitionsfrågan har behandlats på ett förtjänstfullt sätt av flera Jesusforskare, och ett vanligt påpekande är just att mirakler inte kan reduceras till anomalier. Meier bygger på flera tidigare forskare när han ger följande definition:

A miracle is (1) an unusual, startling or extraordinary event that is in principle perceivable by any interested and fair-minded observer; (2) an event that finds no reasonable explanation in human abilities or in other known forces that operate in our world of time and space, and (3) an event that is the result of a special act of God, doing what no human power can do.<sup>11</sup>

---

11. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. 2. Mentor, Message, and Mi-*

Eric Eve, som är en ledande expert på mirakler i den tidiga judendomen och i evangelietraditionen, definierar på ett liknade sätt ”mirakel” som ”a strikingly surprising event, beyond human capacity, believed to be a significant act of God”.<sup>12</sup> Den viktigaste skillnaden mellan Meiers och Eves definitioner är att den förra säger vad ett mirakel är utifrån ett nutida, vetenskapligt perspektiv, medan den senare beskriver mirakler så som de förstods av de bibliska författarna. Med Meiers definition är alla mirakler vetenskapliga anomalier; med Eves definition omfattar kategorin ”mirakel” även sådana händelser som uppfattades som oförklarliga i antiken, men som en modern betraktare kan finna en naturlig förklaring till. Eve inför därför underkategorin ”anomalous miracles” för de mirakler som verkligen utgör anomalier.<sup>13</sup> Vad som emellertid förenar Meiers och Eves förståelser av mirakelbegreppet, men skiljer sig från Wahlbergs, är att ett mirakel alltid utgör någon form av gudomlig intervention.<sup>14</sup> Detta är helt i samklang med ordets gängse användning såväl i vardagsspråket som i vetenskapliga sammanhang. Att likställa mirakler med anomalier och frikoppla frågan om mirakler från den om möjligheten att natur- och historievetenskapligt yttra sig om Guds existens och handlande leder inte till större klarhet i diskussionen.

### En pragmatisk agnosticism?

Som vi nämnde i inledningen förordar Wahlberg vad han kallar en ”pragmatisk agnosticism”, vilken han önskar att vi hade tillämpat i stället för den metodologiska ateism eller naturalism som är utgångspunkten i vår bok. Ett enligt Wahlberg föredömligt exempel på denna hållning är Meier, som menar att en forskare ytterst måste lämna frågan om miraklers historicitet öppen, och som därför inte tar ställning till om jungfrufödseln är en historisk händelse eller inte. På samma sätt, menar Wahlberg, behöver en historisk-kritisk forskare inte ta ställning i frågan om Jesus uppstod eller inte:

Frågan om huruvida Jesus uppstod eller inte är, som vi sett, svår att separera från större filosofiska och världsåskådningsmässiga problemkomplex. Evidens för och emot Guds existens är till exempel väldigt relevant i sammanhanget. De historiker som har kompetens och intresse att studera Jesu uppståndelse med referens till denna vidare filosofiska horisont är fria att göra det, och att argumentera för eller emot uppståndelsen. Men det är också legitimt för historiker att undvika forskningsproblem som har filosofisk-teologiska förgreningar, och fokusera på andra saker. I praktiken innebär detta att man anlägger en agnostisk hållning i vissa frågor. (205)

---

acles, New Haven, CT 1994, 512.

12. Eric Eve, *The Healer from Nazareth: Jesus' Miracles in Historical Context*, London 2009, xvii. Se Eric Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, London 2002, 1–2.

13. Eve, *The Healer from Nazareth*, 145–150.

14. Se även Crook, ”On the Treatment of Miracles”, 462.



Forskningsproblem får fritt väljas, och ingen kan klandra en historiker som av ett eller annat skäl undviker frågan om uppståndelsen. Men omvänt kan inte heller någon klandra en historiker som trots allt väljer att behandla den, även om det skulle ske utan att man i just det sammanhanget tar ställning till exempelvis det kosmologiska gudsbeviset.<sup>15</sup> All historieskrivning har filosofiska förgreningar. All bibelvetenskap har teologiska förgreningar. En grundläggande filosofisk-teologisk kompetens är nödvändig för all historisk-kritisk exegetik, inte bara i uppenbart känsliga frågor som jungfrufödelse och uppståndelse, på samma sätt som teologen och religionsfilosofen inte kan göra sitt arbete utan vissa exegetiska och historiska kunskaper. Om en agnostisk position i historiska frågor skulle bli resultatet varje gång någon kan påvisa att det finns ytterligare filosofiska och teologiska aspekter att beakta, skulle den historisk-kritiska forskningen knappast leda till några resultat alls.

Wahlbergs pragmatiska agnosticism innebär inte att historikern bör ställa sig agnostisk till alla påståenden om mirakler i källmaterialet. Tvärtom, menar han, är falska mirakelrapporter vanligare än verkliga mirakler, och uppgifter om mirakler bör därför bemötas med initial skepsis. Han fortsätter:

Mirakelrapporter förtjänar bara att tas på allvar – åtminstone i vetenskapliga sammanhang – om det finns omständigheter som är mycket svåra att förklara utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt. Om sådana omständigheter föreligger, kan det vara rationellt att förhålla sig agnostiskt till miraklet, eller (om evidensen är tillräckligt stark) att betrakta det som historiskt sannolikt. (206)<sup>16</sup>

Följer av detta att merparten av de underberättelser som återfinns i evangelierna inte förtjänar att tas på allvar, då de inte innefattar några särskilt svårförklarade omständigheter? De flesta av Jesu helandemirakler utgör inga anomalier, utan kan enkelt ges naturliga förklaringar.<sup>17</sup> Flera av de berättelser som skildrar anomalier, till exempel episoden om hur Jesus går på vattnet, förklaras av både Meier och Eve som litterära skapelser med hjälp av material från den hebreiska Bibeln. De skildrar alltså inte något som verkligen inträffat.<sup>18</sup> Det är förvisso inte lätt att veta om Wahlberg anser att dessa förklaringar är övertygande, eller om han räknar Jesu helandemirakler och de så kallade naturundren till de händelser ”som är mycket svåra att förklara utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt”. Här visar sig också det grundläggande problemet med Wahlbergs föreslagna princip: vem ska avgöra när omständigheterna är tillräck-

15. Jämför Martin Lembke, *Non-Gods and Gods: A Cosmological Treatise*, Lund 2012.

16. Stephen J. Bedard, ”On the Treatment of the Supernatural by Zeba Crook”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43 (2014), 321–322 föreslår samma tillvägagångssätt under benämningen ”modified methodological agnosticism”.

17. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 134.

18. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 2, 914–924; Eve, *The Healer from Nazareth*, 154–155.



ligt ”svåra att förklara”? Tillämpningen av principen blir med nödvändighet högst subjektiv och därmed knappast fruktbar.

Detta problem framstår med skärpa när Wahlberg ska tillämpa sin princip på frågan om Jesu uppståndelse. Här finns det, enligt Wahlberg, ”omständigheter som är mycket svåra att ge en trovärdig naturalistisk förklaring” (206): trots att Jesus hade korsfäst och därmed egentligen hade förverkat sin trovärdighet som Guds smorde, växte Jesusrörelsen explosionsartat efter hans död och proklamerade honom just som Messias. Detta kunde endast ske eftersom anhängarna var övertygade om att han hade uppstått, en övertygelse som i sin tur inte rimligen kan förklaras på annat sätt än att man hade sett Jesus levande igen och funnit hans grav tom (207). Upptäckten av den tomma graven samt visionerna av den uppståndne Jesus är de omständigheter som är mycket svåra att förklara, och som motiverar att en historiker bör inta ”åtminstone” en agnostisk inställning till vad som verkligen hände. Religionsfilosofiskt kompetenta historiker kan enligt Wahlberg få gå ett steg längre och uttala sig om ”sannolikheten för att Jesus verkligen uppstod” (207). Wahlberg nämner här N. T. Wright som en ”förebild” och menar också att ett bejakande av uppståndelsens sannolikhet leder till att övriga nytestamentliga mirakelberättelser ”kommer [...] i ett annat ljus” (s. 207 n. 50).<sup>19</sup>

Wahlberg återoppar Wright också i sin kritik av vårt med förbehåll framförda förslag om att Festingers teori om kognitiv dissonans skulle kunna bidra med en delvis förklaring till uppståndelsetrons uppkomst.<sup>20</sup> Genom att lösgöra vår formulering om ”att varje skeende ska kunna förklaras som verkan av en känd inomvärldslig orsak” från dess sammanhang kan han tolka den som ”ett absurt påstående” med innebörden att en historiker inte skulle kunna ”avstå från att förklara” ett skeende som faktiskt har en för historikern okänd orsak. Wahlberg uppfattar denna förmenta utgångspunkt (som naturligtvis även enligt vår mening vore absurd) som anledningen till att vi överväger ”den krystade ’förklaringen’ av postmortem-visionerna [...] i termer av Leon Festingers teori”. Han hänvisar till Wrights magistrala avfärdande: ”The flaws in this argument are so enormous that it is puzzling to see serious scholars still referring to it in deferential terms” (s. 201 n. 30).

På vilka grunder avfärdar då Wright tillämpningen av teorin om kognitiv dissonans på den tidiga kristustroende rörelsen och uppståndelsetrons uppkomst? Dels framför han den välkända, och i stor utsträckning välmotivera-

---

19. Det är oklart varför uppståndelsens historiska sannolikhet skulle bidra till jungfrufödelsens historiska sannolikhet, som Wahlberg hävdar, om de båda föregivna händelserna verkligen bara betraktas som anomalier. Här verkar Wahlbergs resonemang snarare förutsätta att historikern inte bara har accepterat att en anomali i form av Jesu uppståndelse har inträffat, utan också att denna anomali är orsakad av en faktor (Gud) med förmåga att orsaka en ytterligare anomali i form av jungfrufödelsen.

20. ”Mänskligt beteende följer inga strikta lagar, och det går inte att uttömmande förklara varför Jesusrörelsen överlevde och växte bara genom att hänvisa till sådana teorier som Festinger och andra har utarbetat.” Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 204.

de, kritiken mot deltagande observation som undersökningsmetod och mot de inte helt underbyggda tolkningar av resultaten som gjordes av författarna till *When Prophecy Fails*.<sup>21</sup> Dels menar han att teorins tillämpbarhet på första århundradets judendom motsägs av det faktum att inga andra messianska rörelser utvecklades på samma sätt som Jesusrörelsen, samt att likheterna mellan hur denna rörelse och Chicagosekten hanterade de svikna förhoppningarna är helt ytliga:

[T]he early Christians [...] were not refusing to come to term with the fact that they had been wrong all along. On the contrary, they were indeed coming to terms with, and reordering their lives around, dramatic and irrefutable evidence that they had been wrong [...] They were like someone who had been deeply asleep, and would have preferred to stay that way, but who, on hearing the alarm clock, sprang out of bed at once and got on with the business of the day.<sup>22</sup>

Wrights retorik kan övertyga från predikstolen, men de inlevelsefulla skildringarna av hur de kristustroende tänkte och kände inför sina upplevelser är av tvivelaktigt värde i ett historievetenskapligt sammanhang. Han tar inte heller hänsyn till att teorin om kognitiv dissonans har testats, utvecklats och förfinats avsevärt sedan den först lanserades, eller till att forskare med större kritisk distans till de nytestamentliga texternas skildringar fortfarande finner teorin fullt tillämpbar på detta material.<sup>23</sup> Ingen av dessa brister är dock särskilt allvarlig i jämförelse med det stora kategoriella misstag som Wright begår när han framställer teorin om kognitiv dissonans som ett *alternativ* till den tomma graven och uppståndelsevisionerna. Här blandas äpplen och päron på ett minst sagt förvirrande sätt.

Wright konstaterar nämligen att både upptäckten av den tomma graven och lärjungarnas upplevda möten med den uppståndne Jesus sannolikt är historiska händelser – precis som vi för övrigt också gör i vår bok.<sup>24</sup> Kombinationen av dessa två faktorer utgör enligt Wright den nödvändiga och tillräckliga förklaringen till den tidiga kristna tron. Han fortsätter:

To test this, we must enquire whether in fact anything else could have produced early Christian belief in the same way [...] A good deal of study

---

21. N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003, 698–699. Jämför Leon Festinger, Henry W. Riecken & Stanley Schachter, *When Prophecy Fails*, Minneapolis, MN 1956.

22. Wright, *The Resurrection*, 699–700.

23. Se Fernando Bermejo-Rubio, "The Process of Jesus' Deification and Cognitive Dissonance Theory", *Numen* 64 (2017), 121–131.

24. "Precis som sektmedlemmarna i Festingers studie verkligen trodde att de hade räddat världen från en syndaflojd, var de första kristustroende genuint övertygade om att Jesus hade blivit uppväckt och levde igen. Den övertygelsen byggde på två faktorer: visionerna av den uppståndne Jesus och upptäckten av den tomma graven." Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 204.

has been devoted to the task of proposing alternative explanations for the rise of early Christian belief. Any of these, if sustainable, could challenge the argument of the previous section, leaving the Easter stories to be explained as aetiological or apologetic attempts to flesh out a faith arrived at on other grounds. If, however, it can be shown that the most apparently powerful of these will not do the job, the case for the tomb-and-meetings combination being necessary becomes considerably stronger.<sup>25</sup>

Wright presenterar sedan två ”alternativa förklaringar”, dels teorin om kognitiv dissonans, dels Schillebeeckx avmytologiserande tolkning av uppståndelsen som lärjungarnas inre upplevelse av nåd och förlåtelse. Eftersom ingen av dessa förklaringar håller, stärks förklaringen i termer av den tomma graven och visioner. Detta konstaterande leder så småningom, efter tämligen långa existentiella och pastoralteologiska överväganden, fram till den slutsats som Wright menar vara den enda rimliga, nämligen:

that the bodily resurrection of Jesus provides a *necessary* condition for these things; in other words, that no other explanation could or would do. All the efforts to find alternative explanations fail, and they were bound to do so.<sup>26</sup>

Wright är framme vid den utgångspunkt som skulle bevisas, men vägen som han har tagit för att komma dit är underlig. Teorin om kognitiv dissonans konkurrerar ju på inget vis med hypotesen att uppståndelsevisionerna och upptäckten av den tomma graven är historiska händelser. Dissonansteorin är ett försök att gå bakom och förklara dessa historiska händelser, liksom Wrights teori om att anomalier kan inträffa är ett försök att förklara samma händelser. En lång rad andra förklaringar hade kunnat övervägas.<sup>27</sup> Men här inträffar det anmärkningsvärda: medan dissonansteorin förkastades som värdelös på grund av bräcklig empiri, tveksam metod och bristande generaliserbarhet, förväntas en läsare av Wright acceptera teorin om en unikt förekommande anomali, utan att ställa motsvarande krav på empiri, metod eller generaliserbarhet.

Härifrån kan vi återvända till Wahlbergs princip om att omständigheter som gör det ”mycket svårt” att presentera en ” trovärdig naturalistisk förklaring” legitimerar ett agnostiskt förhållningssätt till mirakler eller till och med slutsatsen att det är historiskt sannolikt att ett mirakel – i betydelsen en anomali – har inträffat (2006). Hur svårt är ”mycket svårt”? När upphör en naturalistisk förklaring att vara ” trovärdig”? Hur vet man när samtliga naturalistiska förklarings-

---

25. Wright, *The Resurrection*, 696.

26. Wright, *The Resurrection*, 717.

27. Se Markus Bockmuehl, ”Compleat History of the Resurrection: A Dialogue with N. T. Wright”, *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2004), 502–503.

modeller är uttömda?<sup>28</sup> Och vilka krav ska ställas på uppgifter om en anomali för att dessa ska anses mer ” trovärdiga ” än den naturalistiska förklaringen? Det är svårt att bli kvitt intrycket av att Wahlberg, liksom Wright, vill skjuta över bevisbördan på den som håller sig till inomvärldsliga, historiska förklaringar. Varje osäkerhet i dessa förklaringar blir ett indirekt argument för att den mirakulösa förklaringen är mer trovärdig än varje tänkbar naturalistisk förklaring. En anomali är ju per definition något som inte kan relateras till befintlig vetenskaplig kunskap, och därför blir det meningslöst att ställa samma krav på rapporter om anomalier som på andra förklaringsmodeller. Dissonansteorin försvagas varje gång någon kan påvisa att grupper beter sig på ett annat sätt än Chicagosekten, men anomaliteorin är immun mot alla invändningar; att döda människor aldrig har kunnat bevisas återvända till livet bekräftar bara att uppståndelsen är just en anomali – ett mirakel.

Historieforskning, liksom all annan humanvetenskap, lämnar alltid visst utrymme för subjektiva bedömningar. Poängen med metod inom historievetenskapen är dock, som i andra vetenskapsgrenar, att så långt möjligt förhindra godtycklighet. Med ”pragmatisk agnosticism” blir godtyckligheten fullständig, eftersom anomalier inte kan studeras och värderas på samma sätt som naturliga förklaringar. Den metodologiska ateismen eller naturalismen innebär däremot att samma krav på empirisk grund och generaliserbarhet ställs i förhållande till alla föreslagna förklaringar till ett fenomen. Därmed är den överlägsen som ramverk för det historievetenskapliga arbetet.

## Slutsats

Vi har i den här artikeln försökt visa att Wahlberg felaktigt tillskriver oss ett antal uppfattningar om mirakler – de tre ”myterna” – utifrån några meningar i vår populärvetenskapliga bok om den historiske Jesus. Det har förhoppningsvis också framgått att våra utgångspunkter inte är fullt så oreflekterade som Wahlberg antar, utan att vår metodiska naturalism är en medveten princip som följer av vår grundsyn på historievetenskapen. Vi vidhåller att en ”pragmatisk agnosticism”, enligt vilken anomalier och/eller mirakler utgör möjliga alternativ till naturliga förklaringar, skulle innebära att en kontrollerad metod ersätts med subjektivt godtycke. Att världen i grunden fungerar på samma sätt i dag som den gjorde i antiken är ett grundläggande antagande som måste göras för att den historiska metoden ska kunna användas.

I de allra flesta humanvetenskapliga sammanhang torde en diskussion av detta slag framstå som ganska obegriplig. Introduktionsböcker till historisk teori och metod brukar inte innehålla hänvisningar till religionsfilosofiska argument om Guds existens eller kriterier för att bedöma när mirakler kan antas ha inträffat. Det beror på att detta inte är historievetenskapligt relevanta frå-

---

28. Se Zeba Crook, ”Response to Stephen J. Bedard”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43 (2014), 325.

geställningar. För troende individer och grupper är frågorna naturligtvis högst relevanta, men de bör hanteras i ett sammanhang som inte utger sig för att vara historievetenskapligt. ▲

#### **SUMMARY**

In response to Mats Wahlberg's critique, we clarify the theoretical and methodological underpinnings of our previous treatment of miracles narrated in the Gospels. Whereas Wahlberg laments our consistent exclusion of alleged supernatural and miraculous factors from historiographical work, and suggests that "pragmatic agnosticism" would be preferable over against the methodological atheism that we espouse, we seek to defend our point of departure as the only viable principle for historical scholarship. We do so by pointing out a series of distinctions not sufficiently noted by Wahlberg, by discussing the definition of "miracle," and by arguing that any attempt to approach the question of Jesus' resurrection with pragmatic agnosticism can only lead to the dissolution of commonly recognised fundamentals of historical enquiry. Finally, we observe that questions about the existence of God and the possibility of miracles are not normally dealt with in the scholarly work of historians, and conclude that there is no reason why these questions should be introduced in the historical-critical study of Jesus and Christian origins either.



**Lisa J. DeBoer. *Visual Arts in the Worshiping Church*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company. 2016. 298 s.**

Visuell konst tillhör varje kyrklig gemenskap – arkitektoniskt, genom bruksföremål och i utsmyckningar, men också i allt högre grad genom utställningar och installationer, som bjuder in till reflektion och samtal om den mänskliga existensens villkor. Frågan är inte om den kyrkliga praktiken och konsten har beröringspunkter utan snarare hur mötet ska ta form och varför det är centralt för den kontext i vilken det sker. I *Visual Arts in the Worshiping Church* lyfter Lisa J. DeBoer, professor i konst-historia vid Westmont College i Santa Barbara, fram relationen mellan visuell konst och kyrklig praktik med utgångspunkt i de sociala dimensioner som formar detta möte – såväl innanför som utanför kyrkans portar. Genom att ta avstamp i levande praktiker bidrar DeBoer till en annars övervägande teoretisk diskussion om relationen mellan kyrklig praktik och visuell konst. DeBoer avgränsar sin studie till den visuella konsten (som här inkluderar allt från den grafiska formgivningen i sociala medier till liturgiska föremål) inom ortodoxa, romersk-katolska och protestantiska församlingar i Michigan. Trots att området som ligger till grund för studien är begränsat vill DeBoer belysa relationen mellan visuell konst och kyrklig praktik på ett generellt plan, inte minst genom att lyfta frågor som kan fungera vägledande i kyrkliga praktiker också utanför den kontext som beskrivs.

Boken tar sin utgångspunkt i DeBoers erfarenhet av ett projekt vid Westmont College, där studenter tillsammans med konstnärer från Santa Barbara fick i uppgift att skapa konst till universitetsområdet som på olika sätt kunde spegla platsens andaktsliv. Projektet blottade en osäkerhet kring relationen mellan konst och kyrklig praktik bland studenterna – trots att de hade ett gemensamt sammanhang skilde sig deras åsikter om relationen mellan konsten och den kyrkliga praktiken åt på väsentliga punkter. DeBoer konstaterar att det med teologiska argument kopplade till skapelse, inkarnation och sakrament är lätt att argumentera för ett integrerande av den visuella konsten i en kyrklig praktik. De teologiska argumenten

räcker emellertid inte för att besvara frågor om hur detta möte ska ta form rent praktiskt. Genom att anlägga ett sociologiskt perspektiv på frågan om relationen mellan den kyrkliga praktiken och konsten erbjuder DeBoer en möjlig utgångspunkt för en vidare reflektion över detta. DeBoer riktar sig alltså till den läsare som längtar efter att utforska eller utveckla relationen mellan den visuella konsten och den egna kristna gemenskapen.

Boken består av två delar. I den första delen skissar DeBoer svepande hur relationen mellan den kyrkliga praktiken och den visuella konsten ser ut i de ortodoxa, romersk-katolska och protestantiska församlingarna som ligger till grund för studien. DeBoer visar i denna del hur relationen till den visuella konsten i en tradition eller ett samfund vittnar om dess underliggande självförståelse som kyrka. De framträdande dragen i mötet mellan respektive tradition och den visuella konsten som blir synliga i bokens första del utgör en fond för bokens andra del i vilken samfundet behandlas komparativt. I denna del lyfter DeBoer fram sex teman som blir vägledande i förståelsen av relationen mellan kyrklig praktik och visuell konst; de tre första är ecklesiologiska, medan de tre senare knyter an till det konstsystem i vilket församlingarna befinner sig. Det första temat som behandlas är förståelsen av relationen mellan universellt och lokalt i respektive samfund. Det andra temat som lyfts fram är relationen mellan betoningen av en gudomlig närvaro respektive betoningen av historiska perspektiv i förkunnelse och tillbedjan, detta tema får konsekvenser för vilken konst som integreras i den kyrkliga praktiken och varför. Det tredje temat som DeBoer lyfter är frågan om relationen mellan kollektiv och individuell identitet i församlingens liv. Vidare behandlas följande teman: konstnärens socialisation, relationen mellan abstrakt och naturalistisk konst och slutligen den visuella konstens roll i förståelsen av relationen mellan en församling och dess omgivande kultur. Det finns en koppling mellan det första och sista temat. DeBoer skriver: "The universal and local identities played out in our operative ecclesiologies take shape in part through the ways in which the visual arts serve as agents of inculturation or enculturation. All our other themes flow from this



fundamental dynamic” (s. 167). I denna spänning blir DeBoers förståelse av relationen mellan kyrklig praktik och visuell konst synlig.

Trots att DeBoer lyfter fram den kulturella omgivningens betydelse för den kyrkliga praktiken gör hon en skarp åtskillnad mellan det profana och sakrala och ställer sig kritisk till det konstbegrepp som ser till konstens egenvärde eller konsten för konstens skull. All konstnärlig praktik i en kyrklig kontext måste, enligt DeBoer, vara integrerad i församlingens fromhetstradition. DeBoer stänger härigenom till viss del dörren till den konst som kan fungera utmanande och förnyande för kyrkan. Den kyrkliga praktiken förstås således som vägledande i mötet med konstvärlden snarare än som en ömsesidig dialogpartner.

Oavsett om man som läsare delar DeBoers syn på konsten och kyrkan fungerar *Visual Arts in the Worshipping Church* som en introduktion för den som vill ha redskap till en fördjupad reflektion kring mötet mellan den visuella konsten och den kyrkliga praktiken och vad som ligger till grund för detta möte. Likt studenterna vid Westmont College bör den som vill utforska och fördjupa relationen mellan den egna kyrkliga praktiken och den visuella konsten reflektera kring hur och varför detta möte ska äga rum. Till en sådan reflektion ger DeBoer ett berikande bidrag inte minst genom de frågor som riktas till läsaren.

Clara Berg  
Doktorand, Lund

**Ulrica Fritzson. "Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...": Om transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter för en skyldig människa, med utgångspunkt i Martin Bubers diskussion kring existentiell skuld. Lund: Lunds universitet. 2017. 393 s.**

Ulrica Fritzsons avhandling behandlar ett ämne som är centralt i varje modern rättsstat: finns det anledning för samhället att tänka på något annat vid lagbrott än att den skyldiga döms enligt gällande lag? Fritzson kommer därmed in på viktiga frågor inom etik och religionsfilosofi. Hon skriver själv att hon skrivit ett religionsfilosofiskt arbete. Avhandlingen är i lika hög grad moralfilosofisk. Hon placerar

sig medvetet utanför den analytisk-filosofiska tradition som länge färgat diskussionsklimatet framför allt i Sverige och Finland. Filosofiskt och metodiskt är hon styrd av fenomenologi.

### Avhandlingen i ett större sammanhang

Synen på brott och straff i våra nordiska samhällen har till i dag i hög grad styrts av samhällets/statens perspektiv. Brottet är ett brott mot staten. Och rättvisetänkandet har varit retributivt (återgäldande). Det som vanligen helt förbisetts är såväl brottslingen som brotts-offret. De konkreta människor som varit part i målet har blivit till bisaker. Man har inte haft öga för att varje allvarigare brott innehåller en relation mellan levande människor, en relation som brustit. Man har inte sökt efter lösningar som på gräsrotsnivå helat dessa brustna relationer. Under 1900-talets sista decennier började man kritiskt diskutera den här rättstraditionen. En bidragande orsak var försoningsarbetet som startade i Sydafrika efter att apartheidsystemet avskaffats. Under framför allt 2000-talet har en rad nordiska arbeten utforskat den pågående utvecklingen.<sup>1</sup> Fritzsons avhandling hör hemma här.

Ulrica Fritzson vill i sitt arbete lyfta fram den personliga aspekt som samhället försummat. Relationen mellan förövaren och brotts-offret står hos henne i centrum. Det hon närmast studerar är på vilket sätt det hon kallar en existentiell skuld kan vara av betydelse för de inblandades liv efter att ett brott begåtts och ett straff ådömts och satts i verket.

Därmed blir en rad frågor viktiga: Vad är skuld? Vilken roll spelar skulden i människors

1. En rad arbeten kan nämnas: Paul Leer-Salvesen, *Etter drapet: Samtaler om skyld og soning*, Oslo 1988; Maria Ericson, *Reconciliation and the Search for a Shared Moral Landscape: An Exploration Based upon a Study of Northern Ireland and South Africa*, Frankfurt 2001; Joakim Molander, *Straffets grammatik*, Åbo 2002; Heidi Jokinen, *Medling vid brott: En begreppslogisk analys av en konfliktlösningsmetod i en senmodern tid*, Åbo 2011. I en rad antologier tangeras tematiken, se till exempel Tage Kurtén & Joakim Molander (red.), *Homo moralis: Människan och rättssamhället*, Lund 2005; Lisbeth Christoffersen, Kjell Å. Modéer & Svend Andersen (red.), *Law and Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives*, Köpenhamn 2010.

liv? På vilka sätt kan man komma till rätta med skuldproblematiken? Finns det utrymme för en försoning i en eller annan form? Med ett unikt material belyser författaren dessa frågor. Under flera år har hon intervjuat drygt 20 personer i Sydafrika, dömda för grova brott, i de flesta fall för mord.

### Arbetet i stora drag

Fritzsons arbete är disponerat i tre huvudavsnitt. Efter ett inledande avsnitt följer del ett med rubriken "Metod, sammanhang och material". Denna del omfattar 150 sidor och är indelad i fyra underkapitel. Också del två omfattar ungefär 150 sidor och innehåller fyra underkapitel. Denna del bär rubriken "Filosofiska reflektioner". Del tre kallar hon för "Avslutning" och den omfattar endast 20 sidor. Förutom litteraturlistan ingår ytterligare några bilagor.

Inledningen behandlar på ett sakligt och tydligt sätt viktiga initiala frågor. Här blir vi läsare bland annat på det klara med vad Fritzson vill med sitt arbetet och varför. Också hennes personliga bakgrund klargörs. Formuleringen av syftet är såpass belysande för Fritzsons sätt att formulera sig att jag citerar henne ordagrant:

Syftet med föreliggande avhandling är att bidra med en filosofisk förståelse kring vad det är som sker i det av mig förmodade utrymme, mellan den existentiella skuldbearbetning som Buber understryker som essentiell för en skyldig människa och hennes möjligheter till ett försonat liv – och de erfarenheter av pånyttfödelse, att gripas av någonting högre som Buber sedan konstaterar att den som genomgått en existentiell skuld upplever.

För att nå sitt syfte väljer författaren att kombinera ett empiriskt material (intervjuer med dömda brottslingar och observationer av brottslingarnas möte med närstående och offer) med en rad filosofiska reflektioner, hämtade framför allt från Martin Buber, Emmanuel Lévinas och Paul Ricoeur. De två senare får därvid komplettera Buber på de punkter där

Fritzson finner att han inte är tillräckligt uttömmande och explicit.

Sedan hon på drygt 300 sidor redogjort för både empiri och filosofisk diskussion sammanfattar hon sitt resultat i några pregnanta rader. Jag väljer igen att återge hennes egna formuleringar:

[Jag vill sammanfattningsvis] beskriva det utrymme som Buber inte närmare diskuterat och som denna avhandling är ett försök till förståelse av, som ett utrymme av transformerande, rehumaniserande och försonande möjligheter, i vilket brottsoffer och förövare tillsammans kan skapa en ny intersubjektiv kontext utifrån ett asymmetriskt ramverk och en vilja att vistas i, erkänna, svara an på och konfrontera den destruktion och omänsklighet som brottet och kränkningarna givit upphov till.

### Viktiga innehållsliga poänger

Fritzsons avhandling innehåller en lång rad både intressanta och viktiga element som såväl ger oss ny kunskap om vår mänskliga verklighet som bidrar till att utveckla vårt filosofiska tänkande.

Det empiriska material som Fritzson samlat in är unikt. Materialet har hon samlat enligt gängse former för intervjuundersökningar och deltagande observation. Redogörelsen för förhållandena i sydafrikanska fångelser är närmast härresande för en nordisk läsare. Fritzsons intervjuer är gjorda i ett av de mest beryktade fångelserna, Pollsmoor Correctional Centre utanför Kapstaden. 13 av personerna är dömda för mord, två för mordförsök, en för grov misshandel, en för våldtäkt, en för väpnat rån och tre för grova ekonomiska brott. De 21 intervjuade personerna är alla interner som frivilligt deltagit i ett program för reparativ rättvisa. Programmet drivs i regi av en fristående fångelsekyrkoorganisation, med vilken författaren samarbetar.

Intervjuerna baserar sig på nio ytligt sett enkla frågor. Hon har lyckats få ett rikt material. Hon har deltagit som observatör i ett för programmet obligatoriskt möte mellan förövare, anhöriga och offer. Sina egna erfarenheter vid dessa har hon noterat och använt sig av i

sin analys på ett, i mina ögon, meningsfullt sätt. Den materialinsamling som hon därmed utfört är i sig en krävande prestation. Det kan inte vara lätt att sitta öga mot öga med våldsvarkare, dessutom som vit kvinna bland färgade fångar. Ändå får läsaren intrycket att det hela gått lekande lätt. Det finns en lätthet i framställningen som hjälper oss att leva oss in i att det hela tiden handlar om faktiska, och sårbara, människor som du och jag, inte om obegripliga och ondskefulla monster. Att skriva så är betydelsefullt för att de filosofiska poänger Fritzson eftersträvat ska bli synliga.

Författaren framstår som metodiskt medveten. Hon redogör, utsprikt i avhandlingen, ingående för de olika delarna av sitt tillvägagångssätt. Det filosofiska sammanhang som styr Fritzsons beskrivning av materialet betecknar hon med ordet "fenomenologi". Hon skriver att hon intagit en "fenomenologisk hållning" till sina intervjuer. Och hon betecknar analysen av intervjuerna som "en fenomenologisk innebördsanalys". Framställningen visar att hennes metodologiska grepp hjälpt henne att låta de studerade personerna själva komma till tals och sig själv träda i bakgrunden. I den första delens sista kapitel, benämnt "Meningssammanhang och fenomenologiska framträdanden", lyfter hon fram fem inslag som absolut centrala för det som äger rum: skulden, berättelsen, erkännandet, mötet, och förändringen.

Att det handlar om ett filosofiskt, snarare än ett empiriskt, arbete framgår av bokens andra huvuddel där hon filosofiskt reflekterar över empirin med hjälp av Buber och, då Buber kommer till korta, dessutom av Lévinas och Ricoeur. Hon motiverar valet av dessa tre med att de alla hör hemma i en fenomenologisk tradition, också om de gör det på litet olika sätt. De har vidare alla tre lyft fram relationens betydelse för förståelsen av mänskligt viktiga begrepp. Genom de filosofiska analyserna breddar och fördjupar hon sin förståelse för vad hennes intervjupersoner egentligen tycks gå igenom.

Genom att bearbeta materialet med hjälp av de tre filosoferna når Fritzson fram till fyra centrala teman som hon redogör för mera ingående: hur den existentiella skulden förstås, villkoren för att mötet med den andre ska

fungera konstruktivt, betydelsen av att programmet sker i ett tryggt utrymme och under trygghetsskapande former, samt på vilka sätt erkännandet/bekännelsen kommer till uttryck och hur detta erkännande är sammanflätat med en avgörande känsla av befrielse.

Slutresultatet kan alltså sedan komprimeras i det citat som jag tidigare lyft fram.

### Några kritiska synpunkter

Det är ingen tvekan om att Fritzson kommit med ett viktigt bidrag till frågan om hur vi i våra västerländska samhällen kan utveckla vår förmåga att både förstå och bearbeta skuld. Hennes insats som forskare är betydande.

Det hindrar inte att avhandlingen också ger anledning till en rad kritiska frågor. En del är frågor som Fritzson troligen rätt enkelt kunde ha bemött. Andra hänger ihop med hennes grundläggande val i arbetets början.

Till inslag som troligen lätt kunnat utvecklas mera hör sättet på vilket Fritzson bestämmer var hon vill placera sig vetenskapsteoretiskt och metodologiskt. Hon avgränsar sig rätt tydligt från den nordiska forskning som, med start i Uppsala, utvecklats kring begreppet livsåskådning. Det tror jag varit onödigt. Hon hade haft glädje av en lång rad insikter och begreppsliga lösningar som den forskningstraditionen nått fram till.<sup>2</sup>

Författaren har placerat sitt arbete inom forskningsämnet religionsfilosofi. Med fördel kunde det ha placerats inom en rad andra ämnesområden, som moralfilosofi/etik, livsåskådningsforskning, socialpsykologi, socialantropologi, kriminologi med flera. Läsaren lämnas litet i sticket då hen frågar sig varför det hela ska kallas en religionsfilosofisk avhandling. Genom att tala om både religions- och moralfilosofi tror jag att Fritzson skulle undvikit en del kritik. Det är i en mycket liten utsträckning som en specifikt religiös dimension tematiserats. Med det här vill jag inte säga att arbetet skulle sakna religionsfilosofiska poänger. Men de kunde vara mera tydligt tecknade.

2. Enklast hade hon kunnat bygga på den nyligen publicerade Carl Reinhold Bräkenhielm, Maria Essunger & Katarina Westerlund (red.), *Livet enligt människan: Om livsåskådningsforskning*, Nora 2013.

En tredje aspekt som också kunde ha utvecklats ytterligare handlar om sammanhållningens betydelse för materialtolkningen – och för den filosofiska analysen. Det saknar inte betydelse att materialet hör hemma i ett sydafrikanskt samhälle, präglad av en kristen mission och av en reformert kyrkotradition. Det saknar inte heller betydelse för förståelsen av de tre filosoferna att de alla tre utvecklade sina tankar i ett samhälle präglad av en långt gående modernitet, samtidigt som de vuxit upp i olika religiösa traditioner, Buber och Lévinas i judendomen, Ricœur i protestantisk kristendom. Vilken betydelse dessa kontexter kan tänkas ha får vi tyvärr inte belyst av Fritzon. (Jag vill samtidigt påpeka att arbetat redan nu är omfattande, och att den kontextuella analys som jag efterlyser inte hade varit alldeles lätt att utföra kort.)

En fjärde synpunkt som jag vill nämna innebär mindre en kritik av Fritzsons framställning. I stället är det en kritisk kommentar till hela den filosofiska tradition, fenomenologin, som Fritzon explicit vill följa. Med fenomenologiskt tänkande följer en rad intressanta frågor som den fenomenologiska traditionen många gånger förbigår med tystnad. Jag kan här bara nudda vid problematiken. Och jag väljer att ta upp bara en aspekt, nämligen frågan om de kunskapsanspråk som tycks ligga i den fenomenologiska ansatsen. Fritzon vill med hjälp av sin avhandling beskriva innebörden i en rad begrepp, bland annat skuld, försoning och upprättelse. Frågan är hur den innebörden ska förstås. När vi här fram till universella svar? Innebär inte det bestämda sammanhanget att det som presenteras har en mera partikulär innebörd? Är ord som skuld och så vidare beteckningar på objektiva fenomen (trots att de inte direkt går tillbaka på observationer vi gör med våra fem sinnen)? Ska vi förstå intervjupersonernas erfarenheter av skuld och försoning som återspeglings av något objektivt givet? När jag formades som forskare på 1970-talet varnades vi för att det finns ett subjektivt element i det fenomenologiska tänkandet alltsedan Edmund Husserl. Det här subjektiva elementet riskerar att ge utrymme för ett spekulativt drag. Jag har inte ännu mött på någon framställning som helt kunde bemöta denna kritiska synpunkt. Personligen

är jag rätt övertygad om att vi bland språkfilosofiskt inriktade tänkare finner lösningar som undviker den form av generella anspråk som en fenomenolog riskerar att lägga fram. Ofta handlar problemet om att man upphöjer ett tänkande med giltighet inom ett större eller mindre, men begränsat, socio-kulturellt sammanhang till en universell nivå.

Den nämnda kritiken av en fenomenologisk ansats som jag här antytt innebär inte ett förkastande av fenomenologiskt tänkande i sig. Men den pekar på inriktningens begränsningar. Att dessa begränsningar inte alltid är medvetna vill jag inte belasta speciellt Fritzon för. Hon har i fenomenologin funnit ett metodiskt verktyg som gjort hennes arbete väl strukturerat och systematiskt väl utplagat. Och hon har nått till en lång rad betydelsefulla resultat. Avhandlingen är därför mycket läsvärd.

*Tage Kurtén*  
*Professor emeritus, Åbo*

**Kjell Ove Nilsson. *Att få det rätt med Gud: Vad säger Paulus och Luther egentligen?* Umeå: Mandatus. 2017. 191 s.**

Relationen mellan aposteln Paulus och reformatorn Martin Luther utgör ett rätt komplicerat hermeneutiskt problem. Både Paulus och Luther är föremål för en mångfald av ganska skiftande tolkningar, vilka sedan ligger till grund för olika uppfattningar om hur de två förhåller sig till varandra. Inte minst gäller det hur Paulus och Luther förhöll sig till sin kulturella och religiösa omgivning: i Paulus fall, andra templets judendom; i Luthers fall, den romersk-katolska kyrkan. Den vetenskapliga analysen, både av Paulus och Luther, har också kraftigt påverkats av rent normativ teologi, vilket ytterligare komplicerar bilden.

Lutherforskaren och docenten i systematisk teologi, Kjell Ove Nilsson, vill med utgångspunkt hos Paulus och Luther besvara frågorna vad Guds rättfärdighet betyder och vad rättfärdiggörelsen innebär, hur man bör se på lagen och laggärningar, vilken relationen är mellan människans tro, gärningar och den gudomliga nåden samt vilken plats helgelsen har i en människas liv.

Traditionellt har dessa frågor varit kraftigt beroende av synen på Paulus och det har funnits en stark tendens att vilja uppfatta Luther som den som verkligen förstått den historiske Paulus på ett korrekt sätt. Inom traditionell Paulusforskning har motsatsförhållandet mellan Paulus och den med honom samtida judendomen utgjort den dominerande hermeneutiska nyckeln, vilket förvisso skapat en stor överensstämmelse mellan Paulus och Luther. Paulus sägs ha lämnat judendomen och tagit avstånd från den judiska lagen och dess försöningsinstitution, vilket stämmer bra med Luthers betoning av motsatsförhållandet mellan lag och nåd, tro och gärningar.

Nilsson har emellertid noterat att forskningens bild av Paulus har förändrats dramatiskt under de sista decennierna och boken inleds därför med en presentation av den utvecklingen. Nilsson går här igenom bakgrunden till det som kommit att kallas ”det nya perspektivet på Paulus”, efter en berömd föreläsning av James D. G. Dunn. Nilsson konstaterar, helt korrekt, att E. P. Sanders nytolkning av den antika judendomen blev startskottet för denna nya syn på Paulus, helt enkelt eftersom det blev tydligt att den gamla Paulusforskningen i många avseenden utgått från ett slags kristen karikatyr av den antika judendomen.

Presentationen av utvecklingen av Paulusforskningen är kompetent gjord och Nilsson har lyckats väl med att sätta sig in i argumentationen hos de forskare som försvarar det nya perspektivet och de forskare som fortfarande hävdar riktigheten i det traditionella perspektivet på Paulus. Problematiskt är emellertid att Nilsson väljer att begränsa sin presentation av forskningen till det så kallade nya perspektivet. I många avseenden har Paulusforskningen gått vidare och många forskare menar i dag att det nya perspektivet inte gått tillräckligt långt när det gäller att placera in Paulus i hans judiska kontext.

Medan forskare som James Dunn menar att Paulus bara reagerade mot judiska identitetsmarkörer, som matregler och manlig omskärelse, finns i dag ett stort antal forskare som menar att Paulus aldrig lämnade några aspekter av judendomen, att han själv följde den judiska lagen på samma sätt som vilken diasporajude som helst. Forskare inom denna inriktning,

ibland kallad ”det radikala perspektivet på Paulus”, menar att Paulus enbart riktar sig till icke-judar och att han följaktligen inte uttalar sig om hur judar som tror på Jesus ska förhålla sig till den judiska lagen.

Tar man detta radikala perspektiv med i kalkylen blir det bra mycket svårare att harmonisera Paulus och Luther. En alltigenom judisk, Torah-observant Paulus är en rejäl utmaning för luthersk teologi och förr eller senare måste sannolikt lutherska teologer fundera över kyrkans förhållande till judendomen på ett mer genomgripande sätt och även om Nilsson gör vissa ansatser till att revidera synen på Luther hade det här funnits ett gyllene tillfälle att i verklig mening bryta ny teologisk mark.

Men Nilsson nöjer sig alltså med det nya perspektivet och fortsätter i den senare halvan av boken att presentera vad han menar att Luther verkligen menade. Det som följer är såvitt jag kan bedöma en presentation av traditionella nyckelbegrepp hos Luther. Nilsson behandlar således skapelseteologi, synd, förlåtelse, Luthers syn på lag och evangelium och förhållandet dem emellan, för att slutligen komma fram till det som författaren menar vara kulmen – rättfärdiggörelsen. Boken avslutas med en diskussion om förhållandet mellan luthersk och romersk-katolsk teologi i dag. Framställningen är klar, pedagogisk och en utmärkt introduktion till luthersk teologi för icke-specialisten. Genom talrika nutidstilämpningar står det klart att författaren också önskar visa på relevansen av i grunden klassisk luthersk teologi även för samtiden.

Oavsett hur man ställer sig till det projektet så är framställningen utomordentligt välskriven och informativ. Som sådan kan den alltså tjäna som introduktion, både till Paulusforskningen och till luthersk teologi. Som nämndes ovan så är det en svaghet att Nilsson inte valt att inkludera den senaste, och enligt min mening intressantaste, forskningen om Paulus. Att döma av den sekundärlitteratur Nilsson använt så är han inte obekant med det radikala perspektivet på Paulus, men har av något skäl valt att utelämna det. En judisk Paulus, inte bara κατὰ σάρκα utan också κατὰ πνεῦμα, har måhända också något att tillföra luthersk teologi, eftersom apostelns budskap, enligt det perspektivet, enbart är riktat till icke-judar.



Luthers syn på rättfärdiggörelsen skulle nog gå att harmonisera också med en sådan Paulus samtidigt som kyrkan nog har att fundera en smula mer ingående över Paulus betoning av ”juden främst men också greken”.

Magnus Zetterholm  
Docent, Lund

**Steven Paas. *Luther on Jews and Judaism: A Review of His "Judenskriften"*. Zürich: LIT Verlag. 2017. 99 s.**

På precis under hundra sidor är Steven Paas bok dels en koncis, tredelad introduktion i Luthers förhållande till judendomen, och dels en form av stridsskrift mot det nutida judisk-kristna dialogarbetet och dess teologiska utgångspunkt att Guds förbund innefattar både Israel och kyrkan. Potentiella läsare av *Luther on Jews and Judaism* bör veta att bokens författare anser att Luthers grova och våldsbejakande språk riktat mot judar har varit olyckligt inte bara för att det är omoraliskt, utan för att det har fått nutidens teologer att missa vad Paas kallar för Luthers rättmätiga kritik mot judendomen som religion. Författaren har som mål att sätta upp en skiljelinje mellan antisemitisk teologi och antijudisk teologi, och förklara allt som håller sig på den antijudiska sidan (här räknas bland annat Luther in) av denna gräns för ”rent”. För att klargöra: antisemitism är en ideologi med ursprung i 1800-talets idéer om rasistisk biologi, och antisemitisk teologi är vad fascistiskt och nazistiskt inspirerade teologer sysslar med. Antijudisk teologi, å andra sidan, ogiltigförklarar judendomen på teologiska grunder: den blir kristendomens antites och ett skräckexempel på en lagisk, förlegad, exkluderande och kärlekslös religion.

I bokens första del ges en kärnfull sammanfattning av Luthers kristocentriska hermeneutik, och hur Luthers antijudiska teologi är en konsekvens av denna. Luthers princip för bibeltolkning är att se hela Bibeln som en berättelse om Kristus och hans rättfärdiggörande av människan. Alla som inte tror på Kristus och hans gärningar är därmed ovetande om vem Gud är, och oförmögna att förstå vad som står i bibeltexten. Judar blir hermeneutiska motståndare i Luthers ögon; en religiös grupp

som läser samma skrift som han själv, men tolkar och praktiserar den på helt fel sätt. Bokens andra del diskuterar framförallt missionsaspekten av Luthers antijudiska teologi. Även om Luther enligt Paas aldrig skriver att de kristna skulle ha ersatt Israel är det trots allt frågan om en klassisk ersättningsteologi, enligt vilken Gud skulle ha rivit sitt tidigare kontrakt itu och upprättat ett nytt, med tron på Jesus som Messias som avgörande faktor för huruvida man räknas in eller inte. Judendomen som religion finns enligt både Luther (och bokens författare) endast kvar på grund av människors envishet och blindhet inför Guds Ord. Paas lägger stor vikt vid att argumentera för att man måste förstå majoriteten av Luthers skrifter om judendom och judar som missionsförsök, som varierar mellan att vara defensiva och offensiva, men som oftast är rotade i samma lust att sprida evangeliet som låg bakom resten av reformationens utbredning.

I bokens tredje del går Paas själv i dialog med Luthers antijudiska teologi, och försöker i mångt och mycket få den att framstå som rimlig även i dag. Om det missionerande elementet i Luthers skrifter säger Paas att ”[e]ven in Luther’s most extreme and indeed unacceptable qualifications of the Jews he did not have their destruction in mind, but ultimately their salvation. He prayed for that”. Vi ska alltså se Luthers hat mot judendomen som ett slags kristen välvilja. Detta är dock inte ett hållbart argument varken för Luthers missionsteologi eller för validiteten i hans syn på kristendomen som en överlägsen religion, utan bara en infallsvinkel som lika gärna skulle kunna användas för att ursäka den mesta teologi som legat bakom allt från häxbränningar till pogromer, kolonisering och slaveri. Teologen vill varken judar, ”häxor” eller slavar något illa, utan har deras frälsning i tanken.

Denna ovilja hos bokens författare att se teologin och historiens förlopp som sammanflätade snarare än separerade är ett grundläggande problem. Paas verkar utgå från att om han bara kan bevisa att länken mellan Luther och den moderna tidens fascistiska och nazistiska antisemitism är svag nog, så kan kristna teologer i fortsättningen utan bekymmer ta till sig vad han anser vara Luthers befogade kritik mot judendomen. Men man behöver inte

ens ta modern antisemitism i beräkningen för att bli nödgad att ta avstånd från Luthers antijudiska teologi. För på vilket sätt skiljer sig antijudiska lagar eller pogromer som vuxit ur teologisk mark från desamma utlösta av modern antisemitism, för den som blir drabbad? Om Luther redan 1519 undervisar i Wittenberg om judendomen som ett problem för den kristna religionen, och om judar som givna av Gud så att världen ska ha något att trampa under sina fötter, och avslutar vid 1543 med att uppmana kristna att bränna synagogor och tvinga judar till slavarbete, är det då inte lämpligt för eftervärlden att ta avstånd från hans antijudiska teologi i dess egen rätt, oavsett vad som hände på 1800- och 1900-talet? Som läsare lämnas jag med frågan: varför är det så farligt att hålla en mänsklig teolog ansvarig för konsekvenserna av hans teologi? I stället för att göra detta friskriver Paas Luther från allt ansvar för konsekvenserna av hans lära, och i stället för att gå i närkamp med intressanta teologiska frågor om frälsningsexklusivitet, avslutar han boken med att konstatera att trots sin högstående kristocentriska hermeneutik insåg Luther inte hur hans samtids "anhängare av judendom" var fast i en ond cirkel: för dem var det svårt att inse den sanning Luther hade insett, nämligen att Jesus är Messias, Guds son, uppfyllaren av alla bibliska profetior. Vad gäller Messias och hans ankomst, skadar det inte att som teolog först läsa en smula nutida interreligiös teologi och bibelvetenskaplig litteratur kring den judisk-kristna relationen, och sedan dra sig till minnes följande rader ur Malaki, som inte är annat än en uppmaning till ödmjukhet och renhet riktad till dem som säger sig stå i Guds tjänst:

Men vem kan uthärda dagen då han kommer? Vem kan bestå när han visar sig? Han är som smältarens eld, som tvättarnas lut, han sätter sig ner likt den som smälter och renar silver. Han skall rena leviterna och luttra dem som guld och silver, så att de kan bära fram offergåvor åt Herren på det rätta sättet. (Malaki 3:2–4)

*Kristina Selén  
FM & TK, Uppsala*

**Mikael Wininge (red.). *Dödahavsrollarna – i svensk översättning*. Uppsala: Bibelakademiförlaget. 2017. 441 s.**

Sjuttio år efter de revolutionerande fynden vid Döda havet finns nu för första gången en svensk översättning av dessa rullar. Boken är resultatet av ett mångårigt samarbete i ett stort nätverk av experter. Redaktionskommittén har bestått av Kamilla Skarström Hinojosa, Bo Isaksson, Stig Norin, Håkan Ulfsgård, Cecilia Wassén och Mikael Wininge, och ytterligare forskare har bidragit med utkast till översättningar under arbetets gång. Boken har också sin plats i ett större nordiskt nätverk – Nordic Network in Qumran Studies – samt ett "Qumranseminarium" vid Uppsala universitet.

Bland fynden i Qumran finns både kända och okända texter. Av nödvändighet har redaktionen gjort ett urval, och i bokens inledning (s. 17) nämns att materialet hämtats från den tredje av tre vanligt förekommande kategorier: (1) handskrifter av Gamla testamentet; (2) texter som ofta benämns apokryfer och pseudepigrapher; samt (3) texter som inte varit kända sedan tidigare – "sektlitteraturen". Inom denna kategori (boken innehåller dock fler än sektens egna texter) har man gjort ytterligare urval, motiverat av att vissa texter är "väldigt långa och ibland aningen repetitiva" samt att vissa handskrifter är för fragmentariska för att kunna översättas på ett begripligt sätt (s. 17–18). Här skymtar bokens tänkta läsare fram. Boken är inte i första hand till för specialister, utan vänder sig till en bredare publik. Förkunskaper i dödahavsrollarnas historiska sammanhang eller språkvärld förutsätts inte, man har gjort "transkriptionssystemet [...] medvetet användarvänligt" och valt att inte referera till sekundärlitteratur.

Boken har sju delar, där varje del fokuserar en viss genre: (1) Regeltexter och Halakhah; (2) Liturgiska texter och kalender; (3) Poetiska texter; (4) Bibelparafrafer; (5) Bibelutläggningar; (6) Vishetstexter; samt (7) Antika källor om esseerna. Den sista kategorin texter hör visserligen inte till dödahavsrollarna, men är inkluderad för att ge läsaren möjlighet att ta ställning till den koppling till esseerna som ofta görs.

Varje sektion har försetts med välskrivna och hjälpsamma inledningar, och varje kom-



position har sedan en egen introduktion där olika aspekter av handskrifterna belyses. Läsaren får en god översikt över materialets beskaffenhet, ålder och innehåll, och med varsam hand leds man in i en värld där texter som annars är ganska svåråtkomliga blir tillgängliga. Kort sagt ges goda förutsättningar även för den oinitierade läsaren att tillgodogöra sig översättningarna.

Sammantaget är detta en mycket viktig bok. Översättningarna är gedigna, håller hög kvalitet vad gäller både relationen till målspråk och stilnivå sinsemellan. Att Bibel 2000 används som vägledande är en styrka, och ger god kontinuitet. Äntligen kan fler än bara specialister stifta bekantskap med dessa spännande texter. Tack vare redaktionskommitténs noggranna arbete kan nu vem som helst skumma igenom Tempelrullen, fascineras av pesher-texterna eller grota ner sig i liturgier från andra templets tid.

Som alltid finns det dock aspekter som kunde ha gjorts än bättre. Jag vill därför säga något om framför allt urval och relationen till sekundärlitteratur (de många formaliafelen i innehållsförteckningen lämnar jag därhän).

Vad gäller urval kanske det kunde synliggjorts bättre, inte minst i relation till bortvalda texter (möjligen enklast genom en förteckning över fler texter än de översatta), så att läsaren kunde få en uppfattning av hur mycket av Qumranbiblioteket som utelämnats. Nu nämns ett antal kriterier, men det är ibland oklart hur de följs. Till exempel skrivs under avsnittet om bibelparfraser att man valt att översätta texter som ”överlag [är] kända sedan tidigare i någon form”, det vill säga i möjlig kontrast till kategori tre ovan (s. 250). Det är inte heller helt tydligt varför man valt att inte översätta handskrifter som 4Q176, 4Q380 eller 4Q381. De är visserligen fragmentariska, men innehåller en hel del både intressant och översättningsbart material. Det tydligaste exemplet är dock introduktionen till 4Q174. Manuskriptet och dess innehåll presenteras på ett föredömligt sätt, men det nämns inte att det finns starka argument för att det sannolikt innehåller en komposition som också finns bevarad på 4Q177 (s. 318–319). Denna rekonstruktion, som föreslogs redan 1994, har fått stort genomslag, och den gemensamma

kompositionen betecknas vanligen 4QEskatologiskMidrash<sup>a,b</sup>. Oavsett om 4Q177 översatts hade det alltså varit önskvärt att läsaren informerats om denna rekonstruktion.

Förslagsvis kunde detta undvikits genom att inkludera en lista över viktig sekundärlitteratur i anslutning till varje text. Så kunde också den intresserade fått möjlighet till fördjupning. Förteckningen över textutgåvor i slutet av boken är utmärkt, men avsaknaden av sekundärlitteratur alltså olycklig. Inte minst som man i vissa introduktioner hänvisar explicit till forskare (se till exempel s. 340–343).

Ytterligare en aspekt som behöver adresseras är att valet att fokusera enbart på ”sekterska” texter riskerar att skymma något av det som Qumranfynden lärt oss, nämligen att sådana kategorier är anakronistiska. Det blir tydligt när man kommer till 11Q5 (s. 235–245), eftersom de psalmer som översatts står bredvid både ”bibliska” och ”apokryfa” psalmer, vilka inte översatts. Läsaren informeras visserligen om detta i introduktionen (där man borde nämnt 4Q87 och 11Q6), men boken som helhet riskerar att befästa en slags litterär kanon – ”Dödahavsrollarna” – som egentligen aldrig existerat.

Dessa anmärkningar förtar dock inte det stora värdet av att äntligen ha texter från Döda havet i svensk översättning. Boken har förhoppningsvis redan placerats in i varje välsorterat bibliotek, och bör användas som referensverktyg av både lärare och studenter, samt rekommenderas som läsning till den som vill få närkontakt med andra templets tid.

*David Willgren  
TD, Umeå*



Birgitta Brodd. *Ärkebiskop Erling Eidem under kyrkostrid och världskrig: En studie av förhållnings sättet till Tyskland under andra världskriget med beaktande av de svensk-engelska kyrkorelationerna 1933–1945 belyst genom tre utrikesdepartement.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2017. 481 s.

Johan Eddebo. *Death and the Self: A Metaphysical Investigation of the Rationality of Afterlife Beliefs in the Contemporary Intellectual Climate.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2017. 206 pp.

Josephine Sundqvist. *Beyond an Instrumental Approach to Religion and Development: Challenges for Church-Based Healthcare in Tanzania.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2017. 307 pp.

Joseph Sverker. *Constructivism, Essentialism, and the Between: Human Being and Vulnerability in Judith Butler, Steven Pinker, and Colin Gunton.* Uppsala: Uppsala University. 2017. 281 pp.

Lennart Thörn. *Ordets tillblivelse: Lukasevangeliet.* Örebro: Libris. 2017. 570 s.

Mikael Winnige (red.). *Dödahavsullarna – i svensk översättning.* Uppsala: Bibelakademiförlaget. 2017. 441 s.

Tom Wright. *Dagen då revolutionen började: Jesu korsfästelse är mer omvälvande än vi någonsin förstått.* Örebro: Libris. 2017. 473 s.