

S|T|K INNEHÅLL 4 2018

Ledare

Samuel Byrskog 205

Exegetik, teologi och allegori

Joel Halldorf 207

Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder

En replik till Joel Halldorf

Natalie Lantz, Petter Spjut & Ola Wikander 231

Eschatology in Africa

The Imperative of a Transformative Social Praxis

Elias Kifon Bongmba 245

Voices from the Holocaust

The Story of the Ravensbrück Archive

Robert D. Resnick 267

Recensioner

. 282

Peter Halldorf, *Alla himlens fåglar har flytt: Profeten Jeremia i sin egen tid och i vår*

Göran Eidevall 282

Simo Heininen, *Mikael Agricola: Hans liv och verk*

Mia Korpiola 283

Anssi Ollilainen, *Bo Giertz om prästämbetet: Uppdragets teologi*

Jakob Evertsson 285

Magdalena Waligórska & Tara Kohn (red.), *Jewish Translation – Translating Jewishness*

Natalie Lantz 287

Ledare

SAMUEL BYRSKOG

I våras hade teologiska fakulteten i Lund glädjen att utse två nya hedersdoktorer och STK kan nu i det fjärde numret för året presentera bearbetade versioner av de föreläsningar som de höll dagen innan promotionen den 25 maj 2018. Elias Kifon Bongmba, teolog och afrikanist verksam vid Rice University i Houston, Texas, föreläste om ett afrikanskt och specifikt lokalt perspektiv på eskatologi och utmanade åhörare angående eskatologins sociala dimension, att gå från förutsägelse till handling i väntan på ny skapelse. Robert D. Resnick, ordförande i samlingskommittén för Ravensbrückarkivet vid Universitetsbiblioteket i Lund och engagerad i arbetet mot antisemitism, gav personligt färgade berättelser om sitt engagemang i och framväxten av Ravensbrückarkivet, med en vädjan att aldrig låta rösterna från de kvinnor och barn som arkivet vittnar om tystna. I båda dessa föreläsningar spränger hedersdoktorerna de akademiska murarna och lyfter blicken mot den värld som fakultet och universitet vill förstå, förklara och förbättra. Där vill vår fakultet vara med.

STK fortsätter också debatten om bibelvetenskapen – exegetiken. Som få andra discipliner skapar det analytiskt kritiska studiet av Bibeln diskussioner om dess uppgift och relevans. Så har det varit från den moderna bibelvetenskapens begynnelse. De som allra intensivast studerar texterna i den hebreiska och grekiska bibeln granskas kanske just därför att deras detaljarbete av många anses centralt och omistligt. Det är glädjande att diskussionen fortsätter.

De första två artiklarna i detta nummer handlar om bibelvetenskapens uppgift och relevans i dag. Kyrkohistorikern Joel Halldorf ger en profilerad argumentation för att bibelvetenskapen bör komplettera sin historisk-kritiska fokusering och genom medveten allegorisk tolkning öppna upp för en kristen teologisk reflektion och därmed försvara sin plats som teologisk

disciplin. Natalie Lantz, Petter Spjut och Ola Wikander, tre exegeter med kompetenser även utanför studiet av Bibeln, avfärdar Halldorfs presentation av bibelvetenskapen och argument för den allegoriska tolkningens roll som förenklad. De pekar på att den konfessionsfria bibelvetenskapen befriar oss från att bara studera oss själva och vår egen tradition och ser den som en relevant röst i den mångfacetterade *agoran* just eftersom den möjliggör intersubjektiva samtal och höjer oss över nutidens segmenterade och traditionsbundna partikularism till ett mångflödande hav av text-, religions- och teologihistoria.

Var och en må ta ställning i debatten. Återigen handlar den om världen utanför det strikt akademiska. Det är svårt att förhålla sig neutral, och det är så det ska vara. STK vill främja samtalet, frammana olika synpunkter och hjälpa oss till välgrundade religionsvetenskapliga och teologiska hållpunkter. ▲

Exegetik, teologi och allegori

JOEL HALLDORF

Joel Halldorf är docent och lektor i kyrkohistoria vid Enskilda högskolan Stockholm.

joel.halldorf@ehs.se

Vad är universitetet för en plats, och vilka samtal är möjliga att föra där?¹ Den frågan ligger i botten för den följande diskussionen om förhållandet mellan exegetik och teologi. Det handlar alltså inte enbart om bibelvetenskapen, utan de frågor som här berörs är också aktuella i andra humanistiska och teologiska ämnen. Exegetiken kännetecknades länge av ett fokus på historia, vilket kommit till uttryck genom arbetet med historisk-kritiska metoder, och den prioritet som detta sätt att läsa hade. Att detta är ett viktigt perspektiv ifrågasätter jag inte – även om vissa tolkningar av metoden och dess underliggande axiom kan diskuteras. Detta borde emellertid inte, menar jag, vara det enda sättet att tolka bibeltext inom exegetiken. Vid sidan om de litterära, receptionshistoriska och antropologiska metoder som nu är allmänt accepterade inom fältet borde det också vara möjligt att läsa bibeltexter teologiskt, och att genom konstruktiva teologiska tolkningar bidra till det teologiska samtalet i akademi, kyrka och samhälle. Redan i dag betraktar somliga detta som en självklarhet, medan andra är tveksamma

1. På tal om samtal: I arbetet med denna text har jag haft stor glädje och nytta av samtal med och synpunkter från en rad akademiker, inte minst exegeter. Det gäller Petter Spjut, Frida Mannerfelt, Ola Wikander, Samuel Rubenson, Stephan Borgehammar, Rikard Roitto och inte minst min värderade kollega vid Teologiska högskolan Stockholm, Thomas Kazen. Jag tror att ingen av dem delar min uppfattning i allt som rör denna artikels innehåll, och just därför har deras synpunkter varit så värdefulla.

– det senare är ofta uttryck för en generell tveksamhet till att teologi i denna mening har i akademien att göra.

Jag menar dessutom att allegoriska tolkningar, till exempel kristologiska läsningar av den skriftsamling som i kyrkorna benämns som Gamla testamentet, är en möjlig form av teologisk läsning. Den vidare ambitionen i denna text är att överbrygga den olyckliga klyfta mellan historia och hermeneutik som vidlåter humaniora i stort; den som teologen och historikern Hans Boersma har kallat för ”the historicizing of the humanities”.²

Textens struktur är följande: Först beskriver jag och diskuterar förutsättningarna för historisk-kritisk exegetik. Syftet här är inte att ifrågasätta detta sätt att arbeta, utan visa att det är ett arbetssätt som följer vissa regler och ramar. Det är med andra ord en hermeneutisk modell, något som diskussionerna kring ramverket är en påminnelse om. Därefter diskuterar jag förutsättningarna för teologiska tolkningsmodeller, särskilt allegori. Mitt argument är att teologisk tolkning tillsammans med – inte i stället för – historisk-kritisk exegetik borde vara ett möjligt sätt att tolka texter inom bibelvetenskapen.

Bibeln i den moderna exegetiken

Bibeln är som bekant inte en bok utan många, men binds samman till en bok för att kyrkan under de första århundradena identifierade dess böcker som en enhet. Den teologiska orsaken till att dessa skrifter blev kanoniska var att de på ett särskilt sätt ansågs vittna om Guds uppenbarelse. Så har de också lästs under större delen av historien.

Framväxten av den moderna exegetiken på 1700- och 1800-talen ändrade emellertid detta. Exegetiken blev en modernt vetenskaplig disciplin under inflytande från upplysningens idéer. Liksom andra delar av den akademiska teologin fann ämnet sin form på de tyska universiteten under 1700-talet, formade av kraven på att anpassa sig till ”det moderna förnuftet”.³ I sin studie av protestantisk teologi på de tyska universiteten karaktäriserar historikern Thomas Albert Howard den kände exegeten Johann Salomo Semler (1725–1791) och hans arbete på följande vis:

Semler brought an Enlightenment-derived view of reason to bear on the practice of biblical interpretation, and became the first major German critic to apply historical-critical methods to the study of the biblical canon [...] and thereby he laid the basis for the priority of historical

2. Hans Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*, Grand Rapids, MI 2017, 275.

3. Se Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006.

exegesis over dogma, the hallmark of later, nineteenth-century historicist biblical interpretation.⁴

Inspirerade – ibland pressade – av tidens ideal sökte humanister och teologer, inklusive exegeter, metoder för att objektivt slå fast vetenskapliga sanningar.⁵ Textforskare skulle arbeta som naturvetare: använda metoder för att nå objektiva resultat.⁶ Metoden blev en garant för objektiviteten, eftersom den uppfattades göra resultatet oberoende av forskaren. Vetenskaplig kunskap ansågs kännetecknas av att den var repeterbar och intersubjektivt prövbar – det vill säga undersökningarna skulle kunna upprepas av olika forskare med samma resultat. Det var alltså detta som metoden skulle möjliggöra.⁷ Genom utvecklingen av historisk-kritiska metoder hoppades historiker och exegeter att ställa sina discipliner på samma fasta grund som naturvetarnas.⁸

Vad var då målet för sökandet – vilken slags kunskap sökte man? Fokus låg till en början på ursprunglighet: författarens intention, de egentliga historiska händelser som texten återspeglar, den mest ursprungliga texten och/eller de första hörarnas förståelse av texten. Metoderna för att svara på dessa frågor var text-, käll-, form- och redaktionskritik. Exegetiken ville svara på den fråga som historikern Leopold von Ranke (1795–1886) gjort till den centrala i historievetenskapen: frågan *wie es eigentlich gewesen* – vad som egentligen hade hänt. Textens historiska mening, författarintentionen, uppfattades både som dess budskap och betydelse. ”Skriften har en mening”, proklamerade Benjamin Jowett (1817–1893), professor i grekiska vid Oxfords universitet, år 1861, ”den mening som orden hade för den profet eller evangelist som först yttrade eller skrev dem, till de hörare eller

4. Howard, *Protestant Theology*, 99–100.

5. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 2004, 3: ”The logical self-reflection that accompanied the development of the human sciences in the nineteenth century is wholly governed by the model of the natural sciences. [...] The human sciences (Geisteswissenschaften) so obviously understand themselves by analogy to the natural sciences that the idealistic echo implied in the idea of Geist (‘spirit’) and of a science of Geist fades into the background.”

6. Jämför Joseph Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis: The 1988 Erasmus Lecture”, *First Things*, 26 april 2008, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2008/04/biblical-interpretation-in-crisis>, besökt 2018-09-21: ”In fact, at the heart of the historical-critical method lies the effort to establish in the field of history a level of methodological precision which would yield conclusions of the same certainty as in the field of the natural sciences.”

7. Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, 27: ”Science is concerned with objective truth, that is, with truth inhering in the object of knowledge. Such truth is independent of whoever observes it, and it is precisely this that the use of the experimental method seeks to achieve. As we have seen, the experimental method seeks to elide the experimenter by the principle that experiment must be repeatable by other experimenters.”

8. Louth, *Discerning the Mystery*, 7–11.

läsare som först tog emot orden”.⁹ Hundra år senare formulerade sig exegeten David L. Baker i samma anda: ”The biblical text has only one meaning, its literal meaning, and this is to be found by means of grammatical-historical study.”¹⁰

En viktig del i detta projekt var separationen mellan text och dogmatik. Det ansågs nödvändigt eftersom det kyrkliga dogmat inte uppfattades som förenligt med varken rationalitet eller objektivitet. Tidigare hade traditionerna betraktats som vägar till kunskap, nu uppfattades de som hinder – och de ersattes av metod. Jowett menade att den moderna uttolkaren ska ”clear away the remains of dogmas, systems, controversies, which are encrusted upon [the words of Scripture]”. På så sätt ska han eller hon ”enable us to separate the elements of doctrine and tradition with which the meaning of Scripture is encumbered in our own day”.¹¹

Slutligen kännetecknades den historisk-kritiska exegetiken från denna tid av att inte bara själva arbetet med texten skulle kännetecknas av vetenskaplighet, utan också den värld som texten talade om. Mirakler underkändes med denna motivering: eftersom de inte kunde verifieras eller repeteras ansågs de inte höra till en så kallad vetenskaplig världsbild.¹² Utgångspunkten var därför att de inte kunde ha hänt, alternativt att de inte var något som forskaren kunde ta hänsyn till i sitt arbete.¹³

Den här typen av historiska frågor och metoder hade en dominerande ställning inom exegetiken fram till omkring 1970-talet. Då kompletterades de genom utvecklingen av andra metoder och teoretiska perspektiv. Förutom de metoder som fokuserade på världen bakom texten – de historiska frågorna – tillkom perspektiv och metoder som fokuserade på vad som skedde i texten. Genom litterära metoder, narrativ analys eller ideologiska, sociologiska och kulturanthropologiska perspektiv studeras den värld som texten, som den nu föreligger, gestaltar. Dessutom har texternas ideologiska potential diskuterats genom exempelvis feministiska och postkoloniala läsningar.¹⁴ Det är i linje med denna breddning av bibelvetenskapen som jag här

9. Citatet lyder i original: ”First, it may be laid down, that Scripture has one meaning – the meaning which it had to the mind of the Prophet or Evangelist who first uttered or wrote, to the hearers or readers who first received it.” Benjamin Jowett, ”On the Interpretation of Scripture”, i John William Parker (red.), *Essays and Reviews*, London 1861, 378.

10. Citerat i Boersma, *Scripture as Real Presence*, 16.

11. Jowett, ”On the Interpretation of Scripture”, 338–339.

12. Den skotske filosofen David Hume (1711–1776) argumenterade för en skeptisk hållning till mirakler i sin bok *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), vilken satte tonen för samtalet bland intellektuella i västvärlden.

13. För ett samtida perspektiv på frågan om relationen mellan mirakel och historieforskning, se Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt*, Skellefteå & Örebro 2011, 115–128.

14. För exempel på hur denna ökade metodiska rikedom fått inflytande på svensk exegetik,

argumenterar för teologiska läsningar som ytterligare en möjlighet – inte på bekostnad av andra metoder och perspektiv, utan tillsammans med dem.¹⁵

Postmodern hermeneutik har lärt oss att en texts mening inte bara har med själva texten att göra, utan också med världen framför texten: det rum som texten läses i. Den historiskt inriktade exegetiken kan utifrån detta beskrivas som ett rum som ger vissa ramar för tolkning. Rummet har fyra väggar: (1) sökande efter historiska resultat (författarintentionen eller världen bakom texten), (2) metod som vägen till kunskap, (3) en skepsis mot traditionen och slutligen (4) avvisandet av mirakler. Det här är ett viktigt sätt att arbeta vetenskapligt med bibeltexter, men det är inte det enda sättet utan en av flera möjliga hermeneutiska modeller. Min avsikt med att diskutera förutsättningarna för detta sätt att arbeta är att visa att historisk-kritiskt arbete inte är någon ”neutral” eller ”objektiv” metod. Detta innebär emellertid inte, som jag ser det, att detta sätt att arbeta skulle vara mindre legitimt, eftersom all tolkning bygger på hermeneutiska väg- och perspektival.

se Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet: Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och bibelns berättelser*, Hedemora 2006, där bibeltexter läses i ljuset av skönlitteratur, eller Mattias Huss, *Vetekornets väg: Utblottelse hos Dostojevskij och i romanen Bröderna Karamazov*, Skellefteå 2008. Andra exempel är James Kelhoffer som arbetar med antropologiska metoder, Göran Eidevall som tar hjälp av metafor-teori i sin forskning och Rikard Roitto som arbetar med kognitionsvetenskapliga perspektiv.

15. Professor Samuel Byrskog har initierat en intressant diskussion på detta tema i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, med repliker från docenterna Petra Carlsson och Björn Vikström. Byrskog beskriver sitt projekt som ett försök att balansera ”nu och då” – det vill säga en balans mellan ”en förenklad text- och historiesyn” som bara hänvisar till ”så står det” och de som ”hävdar att texternas historiska mening och betydelse är irrelevant”. Medelvägen mellan dessa positioner beskriver han som att på ett metod- och teorimedvetet sätt ”ge bibelns texter mening och relevans”. Målet är ”en hermeneutiskt medveten dialog med de gamla texterna” som ”bidrar till kyrkans och teologins försök till medveten bibeltolkning och bibelbruk”. Aktörerna i denna process är texten och tolkaren. Samuel Byrskog, ”Metoder och möjligheter i nytestamentlig exegetik”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 65–73. Något som saknas här är traditionssammanhang, vilket Vikström är inne på i sin replik. Björn Vikström, ”Tolkningar och vittnesmål”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 173–175. På detta svarar Byrskog genom att betona värdet av att skilja på text och tradition, något som i bibelvetenskapen innebär att man kan arbeta utan hänvisning till särskilda konfessioner: ”Den textsyn som jag antydde ovan är i linje med tanken på texter som vittnesbörd, men inte så att den förutsätter en pågående uppenbarelse i traditionen och bland mänskliga vittnen utan så att texterna som historiska och litterära texter är vittnesbörd om människor som menade sig ana det gudomliga i det mänskliga, om religiösa gränserfarenheter.” Samuel Byrskog, ”Texten som väg och vittnesbörd”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 176. Carlsson kritiserar Byrskogs ensidiga betoning på sökandet efter en sanning bakom texten – ”dold bakom orden, bortom översättningarna, bakom de retoriska knepet och historieskrivningen”, som hon skriver. Mot denna historisering av sanningsbegreppet ställer Carlsson en syn på sanning som något som formuleras här genom en dialog i rummet (gemenskapens betydelse) och över tid (text, historisk reception eller tradition, och samtida läsare). Petra Carlsson, ”Vad är sanning?”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 171–172. Det finns beröringspunkter mellan såväl Carlssons som Vikströms kritik och den diskussion kring exegetik och historisk forskning som jag framför i denna artikel. Det gäller både traditionens plats i texttolkningen och idén om vilket slags sanning som det är legitimt att i ett akademiskt sammanhang söka och samtala om.

Den okände Jesus inom de fyra väggarna

Ett exempel på en bok som kommit till innanför den historiskt inriktade exegetikens fyra väggar är Cecilia Wasséns och Tobias Hägerlands i många avseenden utmärkta arbete *Den okände Jesus*. Bokens *sitz im Leben* blir tydlig i inledningen, då författarna redogör för hur de ser på förutsättningarna för sitt arbete:

I denna bok utvärderar vi vad som kan vara historiskt troligt och vad som måste vara en annan sorts berättelse [om Jesus]. För 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. De flesta av oss har nog en naturligt kritisk attityd till mirakel och uppfattar inte historier som dessa som beskrivningar av något som faktiskt hänt.¹⁶

Här beskrivs säker historisk kunskap – ”vad som kan vara historiskt troligt” – som det eftersträfvansvärda resultatet av forskningen. Dessutom finns en skepsis mot mirakler. Wassén och Hägerland menar att det som inte kan verifieras med historisk metod inte heller har hänt: Bibelns mirakelberättelser är inte ”beskrivningar av något som faktiskt hänt”, som de skriver. Hur ser vägen till kunskap då ut? Författarna fortsätter:

Hur kan man veta om kvinnorna var där när Jesus dog eller inte? Här använder sig forskare av olika metoder [...] En grundläggande princip för historisk forskning om Jesus är att vi måste behandla evangelierna från ett kritiskt perspektiv, precis som vi gör med annan antik litteratur.¹⁷

Här finner vi den andra väggen: metoden som en väg till kunskap. Slutligen betonas även vikten av att hålla ett avstånd till traditionella kyrkliga utläggningar av Bibeln:

En av de största utmaningarna för oss idag för att komma åt den tidiga historien kring Jesus är att försöka bortse ifrån 2000 år av kristen historia och gå bortom den bild som vuxit fram i kyrkan av Jesus som grundaren till kristendomen.¹⁸

16. Cecilia Wassén & Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades*, Stockholm 2016, 12.

17. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 12.

18. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 13.

Historisk kunskap som resultat, metod som vägen till resultat, och mirakler och tradition som något som måste pareras eller avvisas för att man ska kunna nå resultatet. Detta är som sagt ramarna för den historisk-kritiska exegetiken, inklusive Wasséns och Hägerlands arbete.

Diskussion av det historisk-kritiska ramverket

Att det historisk-kritiska arbetssättet inte bara är legitimt utan ett viktigt sätt att arbeta med text formuleras ur teologisk synpunkt av påve Benedikt XVI. I sin bok om Jesus skriver han att den historiska metoden

just utifrån teologins och trons inre väsen är och förblir en oeftergivlig dimension i det exegetiska arbetet. Ty för den bibliska tron är det väsentligt att anknyta till verkliga historiska skeenden. Den berättar inte historia som symbol för utomhistoriska sanningar utan den grundar sig på en historia som har tilldragit sig på denna jorden. Denna *factum historicum* är för tron inte ett utbytbart chiffer, utan utgör den konstitutiva grunden.¹⁹

Det finns emellertid några aspekter kring ramverkets utformning som inte bara kan utan bör diskuteras, också som en del i utvecklingen av historisk-kritisk metod. En sådan kritisk diskussion utgör som sagt inget underkännande av metoden i sig, men är en påminnelse om att detta är en av flera möjliga hermeneutiska tolkningsmodeller.

Benedikt har själv initierat en sådan diskussion, men då under namnet kardinal Ratzinger, i sin Erasmus-föreläsning från 1988. Med den inflytelserike 1900-talsexegeten Rudolph Bultmann (1884–1976) som exempel visar Ratzinger hur exegeten påverkar exegetiken genom att ofrånkomligen ta med sig vissa filosofiska axiom till undersökningen. Detta underminerar föreställningen om att metoden garanterar ett resultat som är oberoende av den som utför undersökningen.

Ratzingers iakttagelse är däremot helt i enlighet med Heisenbergs osäkerhetsprincip, som säger att resultatet också av naturvetenskapliga experiment påverkas av den eller de som utför experimentet. Att samma sak sker inom textforskningen borde inte förvåna. Ratzinger skriver: ”Every exegesis requires an ‘inter,’ an entering in and a being ‘inter’ or between things; this is the involvement of the interpreter himself. Pure objectivity is an absurd abstraction.”²⁰ I utforskandet av hur detta tar sig uttryck i Bultmanns exeges

19. Benedikt XVI, *Jesus från Nasaret: 1. Från dopet i Jordan till Kristi förklaring*, Skellefteå 2007, 10.

20. Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis”.

pekar han först på dennes nära relation till Martin Heideggers (1889–1976) existentialfilosofi:

If Rudolph Bultmann used the philosophy of Martin Heidegger as a vehicle to represent the biblical word, then that vehicle stands in accord with his reconstruction of the essence of Jesus' message. But was this reconstruction itself not likewise a product of his philosophy? How great is its credibility from a historical point of view? In the end, are we listening to Jesus or to Heidegger with this approach to understanding?²¹

Men det stannar inte där, utan det finns flera antaganden som formar snarare än följer av Bultmanns exegetiska forskning: teorin om det enkla ordet som det mest ursprungliga, betoningen på diskontinuitet mellan detta ord och den senare traditionen, samt idéer om ett antal grundläggande konflikter: ord mot kult, eskatologi mot apokalyptik, profetiskt mot legalistiskt, judiskt mot hellenistiskt och slutligen lag mot evangelium.²²

Avsikten här är inte att gå på djupet i denna diskussion, utan bara att lyfta fram det faktum som få i dag torde invända mot – även om inte alla drar samma slutsatser av det – nämligen att exegeten påverkar exegetiken, även då man arbetar med en metod som är tänkt att vara objektiv och garantera intersubjektiv prövbarhet. Slutsatsen av detta är inte relativism eller resone-mang i stil med att eftersom ingenting är objektivt är en slutsats lika god som en annan. Det bör istället leda till ökad transparens och en kritisk och självkritisk reflexion kring hermeneutiska axiom och utgångspunkter.

En annan aspekt av ramverket gäller förhållandet till mirakler. Att den historisk-kritiska forskningen inte kan bevisa om ett mirakel skett eller ej är det få människor som skulle invända mot – det har inte bara med metoden att göra, utan också med det historiska materialets porösa karaktär. Men Wassén och Hägerland går längre än många andra när de av detta drar slutsatsen att det ”inte har hänt”. Mats Wahlberg, docent i systematisk teologi, har kritiserat dem för detta, och menar att deras slutsatser inte följer av empiri utan av en viss vetenskapsideologi, där naturen betraktas som ett slutet orsakssammanhang.²³ Diskussionen förs även inom exegetikämnet. Anders Runesson, professor i Nya testamentets exegetik, menar att mirakler ligger

21. Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis”.

22. Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis”.

23. Mats Wahlberg, ”Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 191–208. Se även Mats Wahlberg, ”Kristen tro visst förenlig med vetenskap”, *Dagen*, 10 februari 2017.

bortom vad historikern med sina metoder kan verifiera, samtidigt som han betonar att vetenskapen inte heller kan utesluta att de skett.²⁴

Inget av detta innebär ett underkännande av historisk-kritiskt arbete, men diskussionerna visar att metoden varken är klinisk, allvetande eller absolut. Detta talar för att den bör betraktas som ett bland flera möjliga perspektiv på texten.

Kanske är det mest signifikativa för metoden dess starka fokus på historia – världen bakom texten – men det är inte unikt för exegetiken utan vanligt inom humaniora, inklusive mitt eget ämne, kyrkohistoria. Hans Boersma har beklagat det faktum att ämnesexperter i dag allt mer sällan diskuterar de *frågor* som filosofer och teologer diskuterat tidigare i historien, utan i stället fokuserar på de historiska omständigheterna kring dessa diskussioner – en trend han kallar för ”the historicizing of the humanities”.²⁵ Att ägna sig åt deskriptiva undersökningar av historiska kontexter har blivit ett sätt att undvika normativa diskussioner kring existentiella spörsmål. I stället för att adressera frågan hur människan kan nå kunskap om Gud, studerar man hur Thomas av Aquino (1225–1274) menade att människan kunde nå kunskap om Gud. Patristikern Andrew Louth konstaterar att ”a gulf opens between history of philosophy and philosophy itself: philosophers need have no interest in the history of their subject and historians of philosophy certainly need not be philosophers”.²⁶ Tillämpat på exegetiken väcker detta frågan om exegeter, också i sitt akademiska arbete, kan vara teologiska bibelutläggare: är deras uppgift enbart att beskriva bibliska texters tal om Gud, eller kan de själva, inom sin profession som exegeter, bidra konstruktivt till det samtal som de historiska texterna deltar i?

Exegetik och teologi: tvårumsstänkandet

Under 1900-talet beskrev exegetiken sig ibland som ”teologins hembiträde”, och menade att arbetsfördelningen var den att exegeten klargjorde vad texterna betydde historiskt och sedan lämnade över till kyrkans teologer att avgöra hur texten skulle utläggas i dag. Den här uppdelningen menar professor James Kelhoffer är något som tillhör det förgångna.²⁷ Det finns emellertid exegeter som engagerar sig i teologiska diskussioner, men ser det som något som ligger utanför den bibelvetenskapliga forskningen – som en del

24. Runesson skriver om uppståndelsen: ”Det som är bortom tid och rum kan inte heller studeras som historiskt fenomen, eftersom ’historia’ definieras som det som händer *inom* tid och rum.” Runesson, *O att du slet itu himlen*, 117–118.

25. Boersma, *Scripture as Real Presence*, 275.

26. Louth, *Discerning the Mystery*, 14.

27. James Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne”, *Svensk exegetisk årsbok* 77 (2012), 55–70.

av ”tredje uppgiften” eller liknande. Det visar att frågan om den teologiska texttolkningens plats inom bibelvetenskapen inte är avgjord. En del välkomnar sådana samtal, medan andra helst ser att de förs utanför akademien.

Exegeten och pastorn Mikael Tellbe menar att hans arbete med Bibeln sker i tre olika rum:

Till vardags rör jag mig regelbundet mellan tre ”rum” där Bibeln står i centrum: klassrummet, kyrkorummet och forskarrummet – mellan skola, kyrka och akademi. [...] I kyrkorummet läser jag självklart Bibeln som att Gud talar och har ett angeläget budskap till vår tid genom bibelordet. [...] I mitt tredje rum, forskarrummet, påminner jag mig om vikten av att också kunna distansera mig till Bibelns texter och läsa dem som historiska dokument utan att låta mig färgas av en viss förförståelse som självklart måste styra mina tolkningar och slutsatser. Jag vill försöka lyssna till texterna utan att på förhand bestämma vad de måste säga för att jag ska tro på dem, något som kan vara lättare sagt än gjort.²⁸

Tellbe beskriver sig alltså som historiker i forskarrummet och teolog i kyrkorummet. Detta är med andra ord två olika tolkningsrum, med olika hermeneutiska förutsättningar. När han tar upp frågan om läsning av Gamla testamentet konstaterar han att den tidiga kyrkan läste dessa böcker kristologiskt: ”man såg mer eller mindre hela Jesu liv förutsagt i Gamla testamentet.”²⁹ Tellbe bejakar denna läsning, och kallar den för ”en *kristen* läsning av Gamla testamentet”, buren av insikten att ”Gamla testamentet pekar bortom sig självt”.³⁰ Men betoningen på ”*kristen*” – Tellbe kursiverar ordet – indikerar att han menar att detta är en läsning som sker i kyrkorummet snarare än forskarrummet. Antagandet om att Gamla testamentet uppenbarar Kristus går ju emot föresatsen att i forskarrummet ”lyssna till texterna utan att på förhand bestämma vad de måste säga”. Här finns med andra ord ett tvårumsstänkande som kräver att exegeten byter hatt och tankesätt när hon rör sig mellan det kyrkliga och det akademiska rummet. (Det kan tilläggas att syftet med att påpeka detta givetvis inte är att kritisera en enskild exeget, utan att visa hur reglerna för det bibelvetenskapliga samtalet kan uppfattas inom ämnet i dag.)

Samtidigt bär exegetiskt skolade teologer givetvis med sig insikter, i många fall värdefulla sådana, från det akademiska rummet till det teologiska.³¹ Det

28. Mikael Tellbe, *Vad menar vi med att Bibeln är Guds ord?*, Örebro 2015, 13–14.

29. Tellbe, *Vad menar vi*, 129.

30. Tellbe, *Vad menar vi*, 130.

31. Jämför Boersma, *Scripture as Real Presence*, 276: ”In practice, the gap between, say, the

är också så att de metoder och perspektiv man arbetar med i akademien påverkar teologin. Det gäller till exempel kritiken av traditionella teologiska tolkningar: den historiska exegetikens strävan efter att frigöra texten från traditionella tolkningar har fått en fortsättning i en del exegetiska teologers ambition att revidera traditionella tolkningar över huvud taget – ofta baserat på nya, historiska och ”avteologiserade” läsningar av texten.³² Detta är en orsak till den närhet som funnits under 1800- och 1900-talet mellan historisk-kritisk exegetik och så kallad liberalteologi: båda ”plädera[r] för ett fritt, av kyrkans dogmer obundet sanningssökande”, för att citera *Nationalencyklopedins* definition av liberalteologi.³³ Relationen går tillbaka till det sena 1800-talet, då liberalteologin var nära förbunden – ja, till och med kan definieras med hänvisning till – projektet att finna ”den historiske Jesus” bortom vittnesbörden om trons Kristus, och sedan anpassa förkunnelsen till dennes budskap.³⁴

Anders Runesson menar att det finns en risk för att historisk-kritisk exegetik sätter gränsen för teologin, i stället för att utgöra en förutsättning för teologisk reflexion: ”vi tenderar att likställa historiska fakta och förklaringsmodeller med *hela* sanningen om den verklighet som vi lever i; ett sådant förfarande förvandlar dock historieforskningen till en livsåskådning.”³⁵ Runessons resonemang gäller här uppståndelsen som historia och teologi, men skulle kunna tillämpas generellt. Man kan till exempel jämföra med hur Höga Visan betraktas inom den moderna exegetiken. I läroboken *Bibelkundskab* skriver författarna att boken traditionellt lästs allegoriskt, som en lovsång till kärleken mellan Kristus och församlingen, och avvisar en sådan tolkning med hänvisning till historien: ”Inden for nyere forskning dominerer dog den opfattelsen, at Højsangen handler om kærligheden mellem mand og kvinde og ikke om forholdet til Gud, der slet ikke nævnes i Højsangen.”³⁶ Nyckelordet här är ”ikke”: det faktum att Höga Visan

history of New Testament exegesis and the exegetical practice itself is rarely absolute.”

32. Jämför Byrskog, ”Metoder och möjligheter”, 74, som skriver: ”Genom att bibelvetenskapen också tar fram texternas och den bibliska historiens speciella karaktär och öppenhet förser den kyrkan och teologin med hermeneutiska potentialer till nytolkning.” Även om detta inte är det enda perspektiv som Byrskog lyfter i sin artikel, så är det en bra sammanfattning av hur exegeter ofta betraktat sitt teologiska bidrag: som ett sätt att utmana traditionens läsningar genom historiska resultat.

33. Ragnar Holte, ”Liberalteologi”, *Nationalencyklopedin*, vol. 12, Höganäs 1993, 265.

34. Jämför Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik”, 59, som kommenterar att ”uppkomsten av den så kallade ’historisk-kritiska metoden’ under 1800-talet innebar att Nya testamentets exegetik inte sällan formade sin identitet i motstånd mot traditionella trosuppfattningar baserade på tvivelaktiga bibeltolkningar”.

35. Runesson, *O att du slet itu himlen*, 118.

36. Else Kragelund Holt & Kirsten Nielsen, *Bibelkundskab: Introduktion til Det Gamle Testamente*, 2:a uppl., Århus 1999, 262.

ursprungligen var en kärlekssång för bröllopsfester och liknande gör enligt författarna att den inte kan betyda något annat. Här hör vi ekot av Jowett: texten har bara en mening, den historiska. Historiska fakta blir då inte en grund för vidare teologisk reflexion, utan sätter en gräns för den.

Bibeln i den tidiga kyrkan

Förhållandet mellan exegetik och teologi var inte heller oproblemiskt under kyrkans första århundraden. Till diskussionerna hörde både vilka skrifter som skulle räknas som kanoniska och hur dessa skulle tolkas. De skrifter som kom att ingå i Bibeln betraktades som helig skrift för att de ansågs vittna om Guds uppenbarelse – den uppenbarelse som nådde sin kulmen i Kristus. Tidigt uppstod emellertid en diskussion i relation till de hebreiska texterna – de som Nya testamentet identifierar som ”skriften”. Vissa menade att de beskrev en annan gud än den Jesus vittnade om, och hävdade därför att de borde utgå ur kanon.

Irenæus av Lyon (130–202) hörde till dem som försvarade dessa texters plats i kanon och han gjorde det med hänvisning till att de djupast sett vittnade om Kristus. Nyckeln till denna omläsning fick han av Jesus själv, enligt vad Lukas berättar i 24:27: ”Och med början hos Mose och alla profeterna förklarade han för dem vad som står om honom överallt i skrifterna.”³⁷ Gamla testamentet ansågs vittna om den sanning som blev uppenbar i Kristus. Som Augustinus (354–430) formulerade det: ”Nya testamentet är i Gamla testamentet förvarat, Gamla testamentet är i Nya testamentet förklarat.”³⁸ För dem som läste texten med Kristus som lins eller hermeneutisk nyckel framstod detta som uppenbart: Sonen var antydd, förebådad, ja, närvarande i Isaks offer, den brinnande busken, kopparormen i öknen och så vidare.³⁹ Denna läsning gjorde det möjligt för den tidiga kyrkans teologer att hålla ihop Bibeln till en helhet: de olika böckerna, och inte minst de två huvuddelarna – det vi känner som Gamla och Nya testamentet – hängde ihop genom att de vittnade om en och samma verklighet. Denna enhet var grunden till idén om att ”text tolkar text”: kanon var varje enskild texts kontext.⁴⁰

37. Se även Joh. 5:39, där Jesus säger: ”Ni forskar i skrifterna därför att ni tror att de kan ge er evigt liv. Just dessa vittnar om mig.”

38. Citatet återfinns i denna svenska översättning hos Tellbe, *Vad menar vi*, 130. På latin lyder orden ”in vetere novum latet, in novo vetus patet” och kommer från *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73.

39. Jämför Boersma, *Scripture as Real Presence*, 15, där han skriver om Irenæus: ”The principle of recapitulation means that for Irenæus the proper way to read the Old Testament is with the question in mind: How does this passage speak about Christ?”

40. Baksidan av denna process var den kamp om kanon mellan kristendom och judendom som den ledde till. Den var allt annat än vacker och ledde till att en rad kristna teologer

Denna enhet framgick inte alltid genom en så kallad bokstavlig läsning, utan ibland krävdes att man även sökte efter textens andliga mening.⁴¹ Metoden för detta var allegorisk läsning. Allegori är ett begrepp som har getts flera olika definitioner. Den etymologiska betydelsen är ”att säga något annat”, av det grekiska verbet för ”att tala offentligt” och adjektivet *allos*, som betyder ”annat”. I retoriken användes det bland annat om metaforer, talesätt och ironi – samtliga exempel där språket har en annan betydelse än den rent bokstavliga; den som säger ”Gud är min klippa” menar exempelvis inte nödvändigtvis att Gud är en stor sten. Allegorisk tolkning innebär på motsvarande sätt att man söker efter en betydelse som kan gå utöver den rent bokstavliga, exempelvis genom att man tolkar ökenvandringen i Andra Moseboken som en bild för ett stadium i människans livsvandring, eller klippan som följer israeliterna genom öknen som en bild av Kristus (jämför 1 Kor. 10:4).⁴²

Under de första århundradena fanns en diskussion mellan teologer från Alexandria och Antiokia kring den allegoriska tolkningens legitimitet. Frances Young har emellertid klargjort att de kritiska antiokenarna inte avvisade sökandet efter en texts djupare, andliga innebörd. Vad de vände sig mot var en typ av allegorisk läsning som gav texten olika, parallella innebörder. Alexandrinarnas tal om flera betydelser förstörde textens integritet: en text hade, enligt Antiokia, en mening.⁴³ Detta uteslöt emellertid inte att Kristus kunde uppenbara sig i Gamla testamentet – då var detta textens mening. Young kallar detta, med hänvisning till Erich Auerbach (1892–1957), för en ”figurativ tolkning” och menar att detta sätt att läsa texter var en självklar hermeneutik i den tidiga kyrkan.⁴⁴

Allegorin har emellertid haft dåligt rykte bland moderna teologer. Det har gjorts försök att rädda den kristologiska läsningen av Gamla testamentet och samtidigt distansera sig från allegorin genom att införa begreppet ”typologi”, men som Young visat är det inte möjligt att upprätthålla någon rimlig distinktion mellan de två begreppen.⁴⁵ Här använder jag begreppet allegori om sökandet efter en bibeltexts mening på en metaforisk nivå, det

underkände judisk hermeneutik och bibeltolkning och till en utveckling av vad som kommit att kallas ”ersättningsteologi”. Se Jesper Svartvik, *Bibeltolknings bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*, Stockholm 2006.

41. För bokstavlig läsning i den tidiga kyrkan, se Boersma, *Scripture as Real Presence*, 27–55.

42. Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 2002, 176–178.

43. Young, *Biblical Exegesis*, 169–176, 183–185.

44. Young, *Biblical Exegesis*, 154, 259.

45. Young, *Biblical Exegesis*, 152: ”Ancient exegetes did not distinguish between typology and allegory, and it is often difficult to make the distinction, the one shading into the other all too easily.”

vill säga på en annan nivå än den rent bokstavliga.⁴⁶ Jag menar också att för att undvika rent godtycke, så är en förutsättning för allegorisk läsning i akademien att den sker utifrån någon tradition eller teori. Till exempel att man läser texten i dialog med psykoanalytisk teori, andra litterära verk eller teologiska traditioner: romersk-katolsk, luthersk, ortodox, pentekostal, feministisk och så vidare. Den allegoriska läsningen kan men behöver alltså inte vara teologisk.⁴⁷

Ibland har allegorisk tolkning beskrivits som en godtycklig, oärlig form av läsning – ett slags spel med texten som kan få en text att betyda vad som helst, och som gärna använts för att dribbla bort obekväma texter. Men Henri de Lubac (1896–1991) har konstaterat att även om ett sådant vårdslöst sätt att hantera texten är möjligt, så är det inte detta vi finner hos de stora tidigkristna bibelutläggarna:

Origen is consistently sober and respectful towards the text he has chosen to comment upon. Of course it is possible to play with Scripture as one would with a toy, or to play on "spiritual meanings." But if we are looking for this kind of amusement, we shall have to knock on another door than Origen's. For Origen, as for his equals, Scripture is always the Word of God, and not merely in general but here and now.⁴⁸

Allegorisk tolkning är alltså inte ett godtyckligt spel, utan en praktik med tydliga ramar som kräver både disciplin och bildning. Origenes (ca 185–ca 254), Gregorios av Nyssa (ca 334–ca 394) och Augustinus betonar alla vikten av att först klargöra textens bokstavliga mening.⁴⁹ Det gällde, som Augustinus skriver i *De doctrina christiana*, att studera översättningar – helst grundspråken – ta reda på ords och uttrycks betydelse och förstå vad de betydde i sitt sammanhang. Den ideala uttolkaren beskrivs på följande vis:

Han är utrustad med språkkunskaper, så att han inte blir hindrad av okända ord och uttryck. Likaså är han rustad med kunskaper om vissa

46. I den medeltida så kallade *quadriga* (den fyrfaldiga tolkningen) var allegorin en av tre andliga betydelser i texten, närmare bestämt ordets tillämpning på kyrkan. De övriga två var den tropologiska (moraliska) tolkningen och den anagogiska, som syftade på de yttersta ting. Vid sidan om dessa tre fanns även den bokstavliga läsningen. Se till exempel Alf Härdelin, *Munkarnas och mystikernas medeltid: Tjugofyra kapitel om teologi, spiritualitet och kultur*, Skellefteå 1996, 84–90.

47. Som påpekas av Natalie Lantz, "Dödahavsruellarnas demoner drabbar oss alla", *Expressen*, 17 januari 2018, läste psykoanalytikern Ludvig Igra (1945–2003) "uttåget ur Egypten som en psykologisk exodus: en frigörelse genom själslig ökenvandring". Detta uppfattar jag som en allegorisk läsning utifrån psykoanalytiskt perspektiv.

48. Henri de Lubac, *Scripture in the Tradition*, New York 2001, 5.

49. Boersma, *Scripture as Real Presence*, 27–55.

nödvändiga ting, så att han förstår deras innebörd och egenskaper när de används i metaforisk betydelse. Med hjälp av tillförlitliga handskrifter, som ställts till förfogande genom ett skicklig och flitigt emandationsarbete, skall han så rustad gripa sig an med att undersöka och lösa de oklara ställena i Skriften.⁵⁰

Detta är inte instruktioner för en godtycklig och lättjefull lek – tvärtom. Bildning, goda hjälpmedel och ett hårt och metodiskt arbete var grundförutsättningar för att förstå Bibeln. Dessutom begränsades allegorin av ”trons regel”. Texten kan med andra ord inte betyda ”vad som helst”, utan läses för att förstå den sanning som framträtt som allra klarast i Kristus.⁵¹ En sådan läsning beskrivs inte bäst som godtycklig, utan som teologisk.

Det finns givetvis, precis som hos Bultmann, filosofiska grundantaganden bakom detta sätt att läsa. Hans Boersma har visat hur denna hermeneutik bottnar i en särskild metafysik, nämligen den kristet platoniska. Enligt denna pekar de jordiska tingen mot en gudomlig verklighet, eftersom de deltar (*participate*) i denna gudomliga verklighet. Det är den syn på tillvaron som Paulus ger uttryck för i Rom. 1:20: ”Ty alltsedan världens skapelse har hans osynliga egenskaper, hans eviga makt och gudomlighet, kunnat uppfattas i hans verk och varit synliga.” Samma princip gäller för Skriften: de konkreta, jordiska tingen pekar mot en gudomlig verklighet. Origenes skriver:

But this relationship [between earthly and heavenly things] does not obtain only with creatures; the Divine Scripture itself is written with wisdom of a rather similar sort. Because of certain mystical and hidden (*occulta et mystica*) things the people is visibly led forth from the terrestrial Egypt and journeys through the desert, where there was a biting serpent, and a scorpion, and thirst, and where all the other happenings took place that are recorded. All these events, as we have said, have the aspects and likeness of certain hidden things.⁵²

Konkreta händelser och föremål i Bibeln pekar alltså enligt detta mot det himmelska, och har till syfte att leda människor mot Gud.

Precis som i den moderna exegetiken, så ramades bibeltolkningen i den tidiga kyrkan in av fyra väggar. Bibeln uppfattades som en bok. Den lästes kristologiskt med uppmärksamhet på Guds uppenbarelse. Den metod man använde sig av var allegorisk läsning, vilken förutsatte ett noggrant studium

50. Augustinus, *Tolkning och retorik: De doctrina christiana*, Skellefteå 2006, 97.

51. Se Augustinus, *Tolkning och retorik*, 118.

52. Citerat i Boersma, *Scripture as Real Presence*, 5.

av textens bokstavliga mening. Trons regel – eller traditionen, om man så vill – satte de konkreta ramarna för tolkningsmöjligheterna. Konsekvensen av detta tydliga ramverk är att allegorin alls inte, som det ofta påstås, är spretig och godtycklig. Tvärtom påpekar Boersma att de patristiska kommentarerna till Bibeln är ”remarkably homogenous”. Givetvis finns viss variation, men det generella mönstret är tydligt: alla söker och finner Kristus i texten.⁵³

Teologi och akademi

Här har med andra ord två rum identifierats, där Bibeln placeras innanför olika ramar och därmed läses med olika hermeneutiska förutsättningar. Det första är den moderna exegetikens rum, och det andra den tidiga kyrkans. Enligt somliga har det första rummet en plats på akademien, medan det andra enbart bör finnas i kyrkan. Frågan är om det är möjligt för det andra rummet att också få plats på universitetet? Kan man läsa bibeltexten teologiskt också här – det vill säga läsa den i kontinuitet med hur den har lästs inom olika kyrkliga traditioner?⁵⁴

Jag skulle vilja bryta ner den här frågan i två delar, där den första rör möjligheten att läsa och diskutera Bibeln teologiskt konstruktivt – och inte bara historiskt deskriptivt – inom akademien, för att sedan gå vidare till att diskutera möjligheten att också inkludera allegoriska tolkningar. Det är fullt möjligt för en läsare att acceptera den första delen av detta argument och avvisa den andra.

Ur ett vetenskapsteoretiskt perspektiv finns rika möjligheter att argumentera för att teologiska läsningar är möjliga. Precis som det är möjligt att läsa exempelvis Ruts bok ur feministiska eller queerteologiska perspektiv, borde det vara rimligt att läsa texter med *regula fidei* – trons regel – som glasögon.⁵⁵ En tradition fungerar i detta fall som ett slags metateori, jämförbar med feministisk teori, queerteori, psykoanalytiska läsningar och så vidare. En möjlig invändning mot detta är att teologiska perspektiv är problematiska eftersom de förutsätter en konfessionell hemhörighet hos forskaren. Visserligen är det inte helt nödvändigt: man kan, i teorin åtminstone, tänka sig att en forskare läser en text kristologiskt utan att själv vara övertygad om att det är en riktig läsning. Men även om det i praktiken är så att teologiska tolkningar av bibeltexter sker utifrån tolkarens specifika horisont, det vill

53. Boersma, *Scripture as Real Presence*, 277.

54. Denna fråga har bland annat ställts av den så kallade kanonkritiken, representerad av Brevard Childs. Genomslaget för detta har, såvitt jag kunnat se, varit begränsat i svensk exegetisk forskning. Såvitt man kan bedöma av rubrikerna i *Svensk exegetisk årsbok* finns ingen artikel på temat kanonkritik eller någon diskussion av Childs sedan hans undersökningar publicerades på 1970-talet.

55. För en queerläsning av Ruts bok, se Malin Ekström, *Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli: En queerteoretisk analys av Ruts bok*, Uppsala 2011.

säga dennes konfessionella tillhörighet, behöver inte heller det vara ett problem.

Till att börja med: om man ser detta som ett problem, då betyder det att diskussioner kring värderingar helt måste avvisas från universitetet. Konsekvensen blir att denna institution förvandlas till ett slags laboratorium där enbart empiriskt verifierbara fakta kan bli föremål för debatt. Detta innebär att det tillstånd som Boersma beskrivit som ”the historicizing of the humanities” permanentas och att den som vill föra samtal om värderingar får försöka finna andra platser där sådana konversationer är möjliga. I praktiken innebär detta emellertid inte att samtalet på universitetet blir neutralt, utan att de ideal som kan smugglas in under skenet av neutralitet och objektiv mätbarhet kommer att dominera. Ett exempel på detta är nationalekonomi, där BNP-tillväxt är ett tydligt mätbart mål, men inte det enda möjliga. Vill man förorda andra mål för ekonomin behöver man emellertid kunna föra en diskussion kring etik, värderingar och prioriteringar.⁵⁶ Detta bygger i sin tur på att man har ett rationalitetsbegrepp som möjliggör diskussioner om andra saker än enbart hårda fakta, också sådant som moral, metafysik, filosofi, etik och estetik.⁵⁷ Samma sak gäller exegetiken: historiska fakta har något konkret och närmast mätbart över sig, men behöver inte vara det enda möjliga samtalsämnet. För att kunna diskutera andra aspekter behövs emellertid ett vidare rationalitetsbegrepp.

Helt omöjligt kan det inte vara att föra teologiska samtal i akademien, eftersom det sker inom andra discipliner på universitetet. I systematisk teologi, exempelvis, anses det möjligt att inte bara historiskt och deskriptivt undersöka vad andra har tyckt, utan också beskriva, värdera och själv formulera konstruktiva möjligheter. Redaktörerna till läroboken *Systematisk teologi*, samtliga professorer i ämnet, beskriver ämnets identitet som att ”inte bara återge vad andra uttryckt av teologiskt intresse. Som kritiskt reflekterande vetenskap om människans religion har teologin också en egen röst och kan mycket väl resonera om hur vi skall tala om Gud på ett fruktbart sätt i dag”. En sådan konstruktiv diskussion begränsas inte till att presentera ett antal möjliga tolkningar som läsaren själv får välja mellan, utan ”till uppgiften hör också att kritiskt diskutera varför ett alternativ är att föredra framför ett annat”.⁵⁸

56. Kate Raworth, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*, London 2017, 31–60.

57. Jag uppfattar detta som ett av Jayne Svenungssons ärenden i hennes installationsföreläsning, publicerad som Jayne Svenungsson, ”Med sinne och smak för det oändliga: Om att återge religionen dess rätta plats”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 91 (2015), 146–153.

58. Mattias Martinson, Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson, ”Inledning”, i Mattias Martinson, Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi: En introduktion*,

Precis som den systematiska teologin ger utrymme för undersökningar som inte bara återger vad andra har tyckt, utan för normativa teologiska resonemang, borde exegetiken kunna bejaka teologiska resonemang kring bibeltexter. Det handlar i så fall inte om att tillföra något nytt till akademien, utan om att en typ av resonemang som redan förekommer på universitetet får en naturlig plats också i bibelvetenskapen.⁵⁹

En sista anmärkning kan vara nödvändig för att undvika missförstånd. Teologi i kyrklig mening formuleras i praktiken genom en syntes av Bibeln, tradition, erfarenhet, förnuft, kontext och så vidare. Därför är det inte tillräckligt att exegeter deltar i det teologiska samtalet genom att redogöra för exempelvis paulinsk, johanneisk eller lukansk teologi utifrån vad man uppfattar är i linje med författarintentionen i dessa corpus. Detta är teologi bedriven utifrån principen *sola scriptura*, vilken såväl den konkreta historien som den filosofiska hermeneutiken visat vara ohållbar.⁶⁰ En exegetik som fullt ut vill bli en del av det teologiska samtalet måste också våga sig på att göra syntesen.

Läsningar som enbart utgår från författarintention riskerar att skapa en klyfta mellan Gamla och Nya testamentet, eftersom Gamla testamentets plats i kyrkan vilar på en kristologisk läsning av texterna, det vill säga en allegorisk läsning som går utöver det historiska sökandet efter författarintention. Det blir därför nödvändigt att gå vidare i argumentationen, och hävda att Bibeln inte bara bör kunna läsas teologiskt inom exegetiken, utan att den mer specifikt också bör kunna tolkas allegoriskt.

Allegorins återkomst

För att en allegorisk läsning av Bibeln ska kunna bejakas inom akademien behöver denna först få ett filosofiskt sammanhang, så att den inte framstår som godtycklig, på gränsen till vidskeplig.

I den tidiga kyrkan talade man om att texten hade flera meningar – till sist enades man om fyra – av vilka den bokstavliga meningen var en.⁶¹ En del historisk-kritiska exegeter har däremot, som vi såg, reducerat meningen till en enda: den historiska, eller författarintentionen. Det är uppenbart att det

Stockholm 2007, 15–16.

59. Såvitt jag kunnat förstå av samtal med svenska exegeter menar en del att detta redan i dag både är möjligt och förekommer, medan andra är mer skeptiska.

60. Inte heller Byrskogs förslag till teologisk hermeneutik undkommer denna lutherska tendens, eftersom det i praktiken endast tycks finnas enskilda texter, tolkare och metoder i hans projekt – inte tradition eller tolkningsrum. Se Byrskog, ”Metoder och möjligheter”, 65–73. För *sola scriptura* som praktiskt och filosofiskt omöjlig princip att arbeta efter, se Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, MA 2012, 86–109.

61. De övriga tre var tropologisk, anagogisk och allegorisk. Jämför not 45.

äldre perspektivet harmonierar bättre med den syn på text och mening som vuxit fram inom filosofi och litteraturvetenskap under 1900-talet. Man kan påminna sig om Martin Heideggers ord om att texter bär på ett överskott av mening som avslöjas av läsningar i nya kontexter, eller Olof Lagercrantz (1911–2002) konstaterande – som han stöder på Wolfgang Iser (1926–2007) och Joseph Conrad (1857–1924) – att ”femtio procent av en bok är skriven av läsaren”.⁶²

Den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer (1900–2002) har i denna anda beskrivit förståelse som en horisontsammansmältning där mening uppstår i mötet mellan text och läsare: läsaren uppfattar en text som meningsfull genom att relatera den till sina egna erfarenheter. Det är så en läsare går i dialog med texten och om en sådan dialog inte uppstår blir texten stum och läsaren lär lägga boken ifrån sig – såvida hon inte måste studera den på grund av att en examination ligger runt hörnet! Den hermeneutiska processen är subjektiv i Søren Kierkegaards (1813–1855) förståelse av ordet: inte godtycklig men däremot beroende av subjektets möte med texten.⁶³ ”Vi förstår annorlunda, om vi alls förstår”, som Gadamer formulerat det.⁶⁴

Detta relaterar i sin tur till frågan om relationen mellan språk och verklighet. Såväl filosofer som teologer kan tala om tillvarons oändlighet – djup i världen och människan som våra ord inte fullt ut kommer åt. Slutsatsen av detta kan vara nihilism, eller att betrakta alla språkhandlingar som meningslösa. En annan tolkning är att språket kan tränga ner i djupen genom sin förmåga att vara metaforiskt, figurativt – eller allegoriskt. Allt språk är i någon mening bildspråk, eller möjligen: det krävs bildspråk åtminstone för att tala om det som egentligen inte kan beskrivas. Det särskilda med de bibliska berättelserna blir då inte deras metaforiska karaktär, utan att just dessa texter – åtminstone enligt den kristna traditionen – pekar mot en gudomlig verklighet. Frances Young kallar denna särskilda form av allegori för sakramental:

The biblical narratives, read imaginatively rather than literally, but accorded an authority greater than the merely metaphorical, can become luminous of a divine reality beyond human expression. This is not so much allegorical as sacramental.⁶⁵

62. Olof Lagercrantz, *Om konsten att läsa och skriva*, Stockholm 1985, 8.

63. Louth, *Discerning the Mystery*, 27, 102–103.

64. Citat hämtat från Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Stanford, CA 1987, 96. Min översättning.

65. Young, *Biblical Exegesis*, 143–144.

För Origenes, Gregorios av Nyssa och Augustinus stod sökandet efter textens allegoriska referenser inte i motsats till arbetet med att slå fast historiska fakta. Samma uppfattning präglar 1900-talets hermeneutik. Gadamer skriver:

The legal historian [...] has his “methods” of avoiding mistakes, and in such matters I agree entirely with the legal historian. But the hermeneutic interest of the philosopher begins precisely when error has been successfully avoided.⁶⁶

Hos Gadamer finns en distinktion mellan information eller fakta och andra typer av mening – men dessa ställs inte emot varandra. Information är objektiv, det vill säga det är en kunskap som finns i objektet. Det kan handla om textens datering, tillkomsthistoria och så vidare. Men man är inte färdig med en text när man har slagit fast nödvändiga fakta – det är i stället förutsättningen för en annan aspekt av arbetet, nämligen sökandet efter textens teologiska eller existentiella djup.

Andrew Louth skiljer, i filosofen Gabriel Marcel (1889–1973) efterföljd, på problem och mysterium. Ett problem är ett hinder som jag kan ta mig förbi genom att enkelt flytta på det: exempelvis genom att slå upp ett ord som jag inte förstår. Ett mysterium däremot kan inte lösas, utan är något att meditera över och låta sig uppslukas av. Allegori är med denna bild inte en metod för att lösa tekniska eller lingvistiska problem i texten, utan ett sätt att röra sig mot textens ontologiska horisont – mot mysteriet.⁶⁷ Allegori är, skriver Louth, ”a way of holding us before the mystery which is the ultimate ‘difficulty’ of the Scripture”. Denna läsning har i en del kristna traditioner benämnts *lectio divina*, eller andlig läsning.⁶⁸

Att ställa den andliga läsningen mot den bokstavligen, så att den förra upplöser den senare, är ur teologisk synpunkt ett slags doketism: en förnekelse av inkarnationens eller sakramentets kroppsliga sida. En rikare historisk kunskap om texten innebär att associationsmöjligheterna blir fler, inte färre, vilket möjliggör nya teologiska – inklusive allegoriska – tolkningar.⁶⁹ Man kan likna relationen mellan dessa två läsningar med en bild från jordbruket: om det historisk-kritiska arbetet med en text liknar att rensa ett fält från sten och ogräs – att förflytta hindren, med Marcel's bild ovan – så är

66. Gadamer, *Truth and Method*, xxx.

67. Louth, *Discerning the Mystery*, 68, III.

68. Se Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, New York 1961.

69. Exempel på detta ges i Louth, *Discerning the Mystery*, 129.

det hermeneutiska sökandet efter mening arbetet med att beså fältet, så att texten kan bära frukt.

Att bejaka allegorin kan alltså ses som en naturlig följd av 1900-talets insikter inom hermeneutiken. I jämförelse med en del postmoderna läsningar framstår förmoderna teologer som återhållsamma och nyktra, eftersom de begränsade betydelsenivåerna till fyra, och dessutom betonade vikten av att alltid ta hänsyn till den bokstavliga nivån. Den allegoriska läsningen blir en medelväg mellan den moderna reduceringen av textens mening till historia och postmodern relativism. Den teologiska meningen ställs inte i motsats till historia, utan detta blir två olika men relaterade former av mening. Denna förståelse av texten innebär att det gap som öppnat sig mellan historia och hermeneutik överbryggas.⁷⁰

För att återvända till Höga Visan finns det inget som hindrar att man både betraktar denna som ursprungligen en – eller flera – bröllopsånger och som en allegori över kärleken mellan Gud och människa, eller mellan Kristus och kyrkan. Tvärtom ligger det något teologiskt värdefullt i upptäckten av att den vardagliga kärleken mellan man och kvinna har en analogisk likhet med Guds kärlek till människan. Människorna skriver kärlekssånger, men upptäcker med tiden att dessa också uttrycker något om relationen mellan Gud och människa. Teologen Paul J. Griffiths menar i sin kommentar till boken att det är naturligt och riktigt för kyrkan att läsa Höga Visan teologiskt, men att detta inte är orsak att negligera den bokstavliga läsningen:

Four principal candidates have emerged among Jews and Christians as answers to the question of who the Song's human beloved figures [are]. Sometimes, even often, these answers have been given in a flatfooted allegorical way, as if, once the beloved figured by the Song has been identified, the human beloved of the Song [...] can be left aside, having performed her figuring function and then having nothing left to do. This way of reading dissolves the figuring into the figured and leads all too easily into a dissolution of the text's surface, and even of its very words, into some deeper or higher meaning. On this allegorical view, the human beloved and the eroticism of the text vanishes, is neutered

70. Ratzinger, "Biblical Interpretation in Crisis", formulerar uppgiften på följande vis: "Certainly texts must first of all be traced back to their historical origins and interpreted in their proper historical context. But then, in a second exegetical operation, one must look at them also in light of the total movement of history and in light of history's central event, Jesus Christ. Only the combination of both these methods will yield understanding of the Bible. If the first exegetical operation by the Fathers and in the Middle Ages is found to be lacking, so too is the second, since it easily falls into arbitrariness. Thus, the first was fruitless, but the rejection of any coherence of meaning leads to an opinionated methodology."

and absorbed. *Better, certainly more fully Christian, is to read in such a way as to preserve both the text's figures and what they figure.*⁷¹

Det finns alltså inte, menar Griffiths, någon motsättning mellan historia och allegori. Det är fullt möjligt att både bevara en texts historiska integritet och diskutera dess hermeneutiska potential utifrån olika kyrkliga traditioner – eller för den delen utifrån judiska, muslimska eller ideologiska perspektiv.

En aspekt av oron kring teologiska samtal i akademien liksom i samhället i stort är att de rör personliga och subjektiva saker som inte kan diskuteras brett och offentligt. Hur falsifierar man exempelvis påståenden som hör hemma i specifika traditioner? Allegoriska tolkningar kan falsifieras på två sätt, eftersom de relaterar både till bokstaven – den historiska dimensionen – och en tradition. Det kan ske antingen genom en historisk-kritisk läsning som visar att den figurativa tolkningen bygger på ett missförstånd av bokstaven – till exempel att Mose inte alls bär horn efter sitt möte med Gud på berget, som vissa översättningar antagit, utan i stället en slöja för ansiktet. Eller genom en diskussion kring tolkningens lämplighet utifrån tradition, trosbekännelse och *regula fidei* – eller i relation till andra ideologier, teorier och erfarenheter. Det vill säga den typen av konstruktiva och normativa diskussioner som förs inom ämnen som systematisk teologi och religionsfilosofi.

Bibelvetenskapens relevans

Den allegoriska tolkningen kan beskrivas som en form av kristen relevans-tolkning genomförd inom ett ramverk definierat av en kyrklig tolkningsgemenskap. Det innebär en konfessionalitet som utmanar en del akademiska instinkter, men mening är alltid kontextuell: att tala om en ”allmänmännisklig” mening är oftast ett sätt att göra de egna erfarenheterna till norm.

Bibelvetenskapen har allt att vinna på att inkludera teologisk texttolkning i disciplinen, eftersom det innebär att ämnet dras närmare både kyrka och teologi. Avståndet till dessa har beskrivits som ett av ämnets stora brister, mest bekant formulerat av Gustaf Wingren (1910–2000) i *Tolken som tiger*.⁷² Avståndet är ingen slump, utan en följd av de ramar som den moderna exegetiken arbetat inom. Till exempel: om man principiellt utesluter Guds ingripande ur ekvationen innebär det att texten läses som ett resultat av rent mänskliga processer, vilket är en läsning som kolliderar med kyrkans tolkning av Skriften som en berättelse om relationen – mötena – mellan Gud och människa. Att ta bort Kristus ur Gamla testamentet med hänvisning till

71. Paul J. Griffiths, *Song of Songs*, Grand Rapids, MI 2011, xxxviii–xxxix. Min kursivering.

72. Gustaf Wingren, *Tolken som tiger: Vad teologin är och vad den borde vara*, Stockholm 1981.

att sådana läsningar är "eiseges" är en markionitisk teologi i modern form som innebär att denna del av Skriften svårligen kan läsas som kyrkans bok.

Bibelvetenskapen bör ägna sig åt historiska frågor, men om den enbart vill ägna sig åt detta kan den visserligen försvara sin plats som akademisk disciplin, men det blir svårare att förklara varför den ska finnas på en teologisk institution och inte på en klassisk, litteraturvetenskaplig eller historisk. Likaså vore det naturligt för kyrkorna att fråga sig varför pastorer och präster ska lägga så mycket tid av sin utbildning på att lära sig att läsa Bibeln på ett sätt som de har ganska lite glädje av i sin framtida uppgift som själavårdare och predikanter – det vill säga om inte kopplingen mellan historia och teologi explicit bejakas inom ämnet.

Den slutsats man ska dra av detta är inte att alla exegeter och bibelvetare ska vara kyrkliga teologer – det vore en inskränkning av akademien som *agora*: en mötesplats av perspektiv, en roll som kanske aldrig varit angelägnare än i denna tid av växande mångkultur och ett allt mer polemiskt samtalsklimat. Vad det handlar om är ämnets identitet, närmare bestämt den principiella frågan om öppenhet för teologiska läsningar inom exegetiken för dem som önskar att utforska detta. Det handlar inte om att stänga torget, utan tvärtom om att öppna upp det, så att fler läsningar än enbart den historiska kan få rum. ▲

SUMMARY

This article argues that theological and allegorical readings of the Bible should be possible to conduct within the field of biblical studies. When exegesis found its place at the modern university in the 1800s, historical-critical methods dominated. While this represents an important part of exegetical work, the development of a wider array of methods since the 1970s shows that further perspectives are possible. Historical-critical method is a hermeneutics based on four assumptions: (1) The priority given to the search for historical information, (2) method as the way to knowledge, and (3) scepticisms towards tradition and (4) miracles. But this hermeneutics should be seen as one of several possible, and theological interpretations of biblical texts should also be part of the conversation on the meanings of texts. Theological discussions are common in other disciplines, such as systematic theology. Feminist readings of Scripture also point to the possibility of conversations on the meanings of texts when read within philosophical or theological traditions. Allegorical reading is not, as is often claimed, arbitrary. Allegory is a theological reflection that treats the text as a metaphor and interprets it within a framework defined by an ecclesial, theological, and/or philosophical tradition. Further,

patristic theologians such as Origen and modern scholars such as Paul J. Griffiths emphasize the continuity between the historical and the allegorical meaning of the text. The acceptance of theological readings, including allegory, would represent a widening of the field of biblical studies and help it defend its identity as a theological discipline.

Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder

En replik till Joel Halldorf

NATALIE LANTZ, PETTER SPJUT & OLA WIKANDER

Natalie Lantz är doktorand i Gamla testamentets exegetik vid Uppsala universitet.

Petter Spjut är doktorand i Nya testamentets exegetik vid Uppsala universitet.

Ola Wikander är docent och lektor i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet och Pro Futura-forskare vid Swedish Collegium for Advanced Study, Uppsala.

natalie.lantz@teol.uu.se – petter.spjut@teol.uu.se – ola.wikander@ctr.lu.se

De exegetiska ämnena intar en särskild ämnes- och målgruppsöverskridande roll inom akademien, vilket gör att deras uppgifter och betydelse är – och bör vara – under ständig debatt.¹ Kyrkohistorikern Joel Halldorf frågar sig vilka samtal som är möjliga att föra inom exegetiken och sätter fingret på aktuella knäckfrågor om Sveriges bibelvetenskapliga utbildningars identitet inom akademi och samhälle: Var ska bibelvetenskapen positionera sig bland humanistiska och teologiska ämnena? Vilka avnämargrupper ska bibelvetenskapen tjäna? Vilken är bibelvetarens uppgift?

Vi presenterar här vår replik till Halldorfs reflektioner och visioner kring bibelvetenskapens metoder och nytta.² Halldorf erbjuder, menar vi, en grovt förenklad syn på vad historisk-kritisk forskning innebär och

1. Ola Wikanders bidrag till denna artikel har tillkommit som del av hans arbete i Pro Futura Scientia-programmet, finansierat av Riksbankens Jubileumsfond i samarbete med Swedish Collegium for Advanced Study.

2. Vi som författat denna replik omnämns i Halldorfs artikel. Spjut och Wikander tackas för sina synpunkter i not 1 och Lantz citeras i not 47.

presenterar historisk forskning som någonting som står i motsättning till teoretiska utvecklingar under 1900-talets senare hälft, något vi ser som felaktigt. Vidare vill vi trycka på kontextens betydelse och faran i exegetiskt arbete som bygger på normativt teologiska premisser. Vi menar att den avkonfessionaliserade bibelvetenskapen är förutsättningen för att kunna delta i den internationella forskningsmiljön.

Den normativa teologins återkomst inom bibelvetenskapen

Halldorf vill se att bibelvetenskapen inkluderar teologisk texttolkning – ”en form av kristen relevanstolkning genomförd inom ett ramverk definierat av en kyrklig tolkningsgemenskap” (228) – för att därigenom dra ämnet närmare både kyrka och teologi. Halldorf vill ”röra sig mot textens ontologiska horisont – mot mysteriet” (226) genom allegoriska tolkningar. När textens information har fastställts (datering, tillkomsthistoria och så vidare) går det enligt Halldorf att påbörja ”sökandet efter textens teologiska eller existentiella djup” (226), ett hermeneutiskt sökande efter mening för att ”beså fältet, så att texten kan bära frukt” (227).

Vi förhåller oss skeptiska till Halldorfs syn på bibelvetenskapens uppgift. Lika lite som en utbildning i statsvetenskap bör förse särskilda politiska partier med skraddarsytt idéinnehåll, bör bibelvetenskapen förse specifika samfund med värderande tolkningar om hur vissa religiösa församlingar ska tala om Gud. Den statligt finansierade forskningsmiljön tjänar hela samhället, och en viss konfessionell hemvist bör inte definiera en hel disciplin, såsom fallet tidigare varit i Sverige när teologin hade tyngdpunkt på studier relaterade till kristendomen i protestantisk tradition.

Halldorf har alldeles rätt i att den moderna exegetiken vuxit fram ur protestantisk akademisk teologi som präglats av upplysningens förnuftsideal. Den stereotypa urexegeten var en tysk protestant som använde en i viss mening nästan förment naturvetenskaplig lupp för att söka vetenskaplig kunskap om de texter han vördade i sin kyrkliga hemvist. I dag ser det väldigt annorlunda ut: nu präglas exegetiken av en mångfald av profiler som speglar det globala och mångkulturella forskarsamhället. Sekulära och praktiserande judar, ateister och agnostiker är nu en självklar del av exegetiken. Denna mångfald är möjlig just därför att bibelvetenskapens terminologi och arbetssätt är avkonfessionaliserade. Vi bibelvetare kommunicerar på ett konfessionslöst vetenskapligt språk för att möjliggöra en forskningsmiljö som tjänar alla som är intresserade av studier av litteratur som relaterar till kanontraditionerna, oavsett andlig orientering. Den här demokratiseringen av bibelvetenskapen vill vi bevara och stärka ytterligare.

Vilken bibel studerar Halldorf?

Det tar ett tag innan vi förstår att Halldorf använder ”Bibeln” som teknisk term utan att klargöra vilken kanontradition han menar. Inte med ett ord nämner Halldorf exegetikens själva förutsättning: filologin. Eftersom vi inte vet vilka bibeltraditioner Halldorf vill använda för sina teologiska läsningar blir det svårt att bemöta de problem som onekligen uppstår då grundspråken blandas in i ekvationen. Vi får anta att Halldorf vill knyta an till den kyrkliga receptionshistorien och de hermeneutiska metoder som förevigats genom fornkyrkospråken. Risker blir att studiet av den judiska hermeneutiken, traderad genom rabbinsk litteratur på hebreiska och arameiska, hamnar i skymundan. Till sist framgår det med all önskvärd tydlighet vad det är för någon bibel Halldorf hänvisar till – nämligen sin egen, kristna bibeltradition (dock ännu oklart vilken översättning):

Läsningar som enbart utgår från författarintention riskerar att skapa en klyfta mellan Gamla och Nya testamentet, eftersom Gamla testamentets plats i kyrkan vilar på en kristologisk läsning av texterna, det vill säga en allegorisk läsning som går utöver det historiska sökandet efter författarintention. (224)

En bibelvetare som studerar den hebreiska bibeln utgår vanligtvis från *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vilken kanske jämförs med *Biblia Hebraica Quinta* och material som publicerats i de pågående arbetena med nya kritiska bibelutgåvor: *The Oxford Hebrew Bible Project* eller *The Hebrew University Bible Project*. Den som ägnar sig åt studier av Septuaginta har naturligtvis en grekisk utgåva och så vidare. Som kyrkohistoriker går det möjligen att utgå från att ”Bibeln” betecknar en viss kristen bibel, men så är inte fallet inom bibelvetenskapen, där en mer precis terminologi gör det möjligt för kollegor från hela världen att studera samma texter.

Bara i detta visar Halldorf att han underförstått begränsar sig till *en* tradition som den självklara, vilket gör det omöjligt att föra ett samtal utan att bli representant för en trostradition – en situation där den som avviker till och med riskerar att få heresiologiska etiketter slungade efter sig. ”Att ta bort Kristus ur Gamla testamentet med hänvisning till att sådana läsningar är ‘eiseges’ är en markionitisk teologi i modern form som innebär att denna del av skriften svårligen kan läsas som kyrkans bok”, skriver Halldorf (228–229). Uttryck som ”markionitisk” är helt inomkonfessionella och kan i vetenskapliga sammanhang inte spela någon annan roll än som deskriptiva epitet för rent historiska rörelser. Anklagelsen om ”markionitisk teologi” är lika anakronistisk som det skulle vara att anklaga Herakleitos (ca 540–ca 480

f.v.t.) för att vara ”omarxistisk”. Denna typ av frågeställning har helt enkelt ingen bäring på ett kontextualiserande studium av en antik textsamling – inte på grund av ett uteslutande intresse för den ”historiska frågan” utan på grund av nödvändigheten att läsa texterna i ljuset av deras kontext och inte utifrån senare tiders värderande bedömningsgrunder (om forskaren inte uttalat studerar receptions historia utan ontologiska sanningsanspråk).

Kontextens kritiska blick

Vi vill i denna del nyansera Halldorfs förenklade framställning av de historisk-kritiska forskningsfälten. Eftersom Halldorf tar avstamp i 1800-talet gör vi detsamma – för att därifrån röra oss framåt i tiden och visa hur historisk-kritisk forskning har utvecklats sedan dess. Vi ställer oss kritiska till Halldorfs likställande av historisk-kritisk forskning med sökandet efter en författarintention – en syn som inte bara är föråldrad utan även grovt generaliserande. Halldorf presenterar också historisk-kritisk forskning som någonting som står i ett motsatsförhållande till det sena 1900-talets teoretiska utvecklingar. Även denna framställning bemöter vi. Avslutningsvis diskuterar vi kontextens betydelse för vårt forskningsfält.

1800-talets problematiska arv

Halldorfs problematisering av exegetens verksamhet tar avstamp i en diskussion av 1700- och 1800-talens vetenskapliga ideal. Som Halldorf påpekar utmärktes denna period av en upptäckaranda: likt biologens artbestämningar inordnades religionerna i stamtavlor och hierarkiska relationer.³ I en tid präglad av vetenskaplig optimism hystes stor tilltro till historikerns förmåga att återskapa, täppa till luckor och uppdaga det förgångna ”som det verkliga var”. Vem var den *riktige* kung David? Vad menade Paulus *egentligen*?

Mer än hundra år senare har vi nu en hälsosam distans till denna eras forskning – en tillräcklig sådan för att kunna erkänna vikten av denna tids forskargärningar, trots att vissa av dess vetenskapliga ideal i dag är föråldrade. Den kända formuleringen av Leopold von Ranke (1795–1886) citeras i dag oftast med en ironisk anstrykning. En betydande del av den religionshistoriska forskningen under 1900-talets senare hälft och det tidiga 2000-talet har bestått i att omvärdera 1800-talets tolkningar och indelningar.⁴ Poststrukturalistiska teoribildningar har betonat forskarens förförståelse

3. Louis Henry Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905. Jordans bok är inte bara en kartläggning över 1800-talets religionsvetenskapliga arbete, utan också ett dokument över det tidiga 1900-talets attityder till komparativ religionshistoria.

4. Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996; Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago 1999; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005; Anders

och eget sociala sammanhang, såväl som vikten av att skilja mellan historia (forskarens rekonstruktion av det förflutna) och det förflutna (som är oåtkomligt).⁵ En växande kritik mot essentialism och tidigare generationers fixering vid ursprung har också bidragit till en viss förskjutning i forskningsintressen, där större fokus läggs på idéer, retorik och rivaliserande diskurser.⁶

När Halldorf kritiserar 1800-talets jakt efter textens ”sanna” och singulära mening – som i de flesta fall är mer eller mindre synonym med författarens intention – är han i gott sällskap (åtminstone om bibelvetare inkluderas i definitionen av ”gott sällskap”). Det är få samtida bibelvetare som skulle karaktärisera sitt historiska arbete som jakten efter textförfattarnas intentioner. Naturligtvis går det också att hitta mer samtida exempel på ett essentialistiskt och författarintentionorienterat tolkningsideal inom bibelvetenskapen, men dessa röster är knappast i majoritet. I sitt inlägg lyfter Halldorf fram David L. Bakers högst problematiska uttalande om Skriftens singulära mening. Ett mer aktuellt exempel är David I. Yoons kritik mot användningen av intertextualitet inom bibelvetenskapen och vurmande för en mer klassisk, författarorienterad, syn på textens mening.⁷ Det är dock talande att Yoons artikel är tillkommen i en polemisk kontext, som en kritik av en teoribildning som, enligt hans mening, blivit alltför populär och håller på att ta över en stor del av fältet.

Historisk-kritisk forskning och ”nyare” perspektiv och metoder

Även om vi delar Halldorfs kritik mot de essentialistiska och författarorienterade tolkningsideal som karaktäriserade 1800-talets och det tidiga 1900-talets forskning, menar vi att Halldorf är orättvis i sin karaktärisering av dagens historisk-kritiska forskning. Som James A. Kelhoffer påpekar i sin installationsföreläsning är beteckningen ”historisk-kritisk” en så bred term att det är bättre att i plural och i adjektivisk form tala om ”historisk-kritiska [...] tillämpningar av diverse metoder”.⁸

Halldorf uppvisar däremot en snävare förståelse av historisk-kritiskt arbete, vilket han likställer med sökandet efter författarens intention och

Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden 2009; Elizabeth A. Clark, *Founding the Fathers: Early Church History and Protestant Professors in Nineteenth-Century America*, Philadelphia, PA 2011.

5. Keith Jenkins, *Re-Thinking History*, London 1991, 6–12.

6. Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, MA 2004, 156–185.

7. David I. Yoon, ”The Ideological Inception of Intertextuality and Its Dissonance in Current Biblical Studies”, *Currents in Biblical Research* 12 (2013), 72–73.

8. James A. Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne med relevans för andra ämnen”, *Svensk exegetisk årsbok* 77 (2012), 63.

”världen bakom texten” (211). Halldorfs framställning ger med andra ord intrycket av att villkoren och målen för historisk-kritiskt arbete inte nämnvärt har förändrats under de senaste 150 åren. Fokus för ett historisk-kritiskt studium är nämligen i lika hög grad ”världen *kring* texten”, där studiet av den idé- och religionshistoriska kontexten visar på tolkningsbottnar som ett nutidsorienterat, konfessionsorienterat studium helt riskerar att dölja.

I sitt inlägg uppmärksammar Halldorf den metodologiska och teoretiska mångfald som präglat bibelvetenskapen från 1970-talet och framåt – och det är vi naturligtvis glada för. Det är däremot olyckligt att Halldorf presenterar dessa utvecklingar som någonting radikalt annorlunda än historiska studier, snarare än metoder och perspektiv som kan tillämpas inom ramarna för ett historisk-kritiskt arbete.⁹

Att sociologiska perspektiv och metoder som sätter fokus på makt, samhälle och grupp går utmärkt att tillämpa vid historiska studier är kanske inte någon överraskning. Detsamma gäller antropologi och ideologikritiska studier. Queer- och genusperspektiv samt feministisk kritik kan bidra till nya ingångar, frågeställningar och tolkningskategorier *vid historiska studier*. Många litteraturvetenskapliga perspektiv gifter sig synnerligen väl med kontextualiserande arbete. Intertextuella studier står inte på något sätt i motsättning till historiska studier. Läsarorienterade perspektiv, såsom *reader-response* och ny filologi, snarast förutsätter kontextualiserande arbete.¹⁰

Här skiljer sig exempelvis feministisk kritik från Halldorfs allegoriska läsning. Sådana perspektiv kan användas för att synliggöra genusaspekter i en viss historisk kontext och därigenom berika analysen av en text inom ramen för historisk-kritiskt arbete. Normativa studier av allegoriskt material förutsätter en specifik ontologisk världssyn hos läsaren, vilken medför sanningsanspråk som varken går att verifiera eller falsifiera genom kontextualiserande arbete. Feministisk kritik skiljer sig från detta, i det att man inte behöver vara feminist för att utvärdera eller kritisera tillämpningen av ett genusanalytiskt perspektiv.

Halldorf nöjer sig dock inte med att ställa historisk-kritisk forskning i motsatsförhållande till det sena 1900-talets teoretiska utvecklingar. Han positionerar också förmoderna teologiska perspektiv som ett stadigt

9. För dessa ”nyare” perspektiv som analytiska verktyg vid historiska studier, se Clark, *History, Theory, Text*, 156–185; Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik”, 64.

10. Se exempelvis Jörg Frey, ”Between Torah and Stoa: How Could Readers Have Understood the Johannine Logos?”, i Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper & Udo Schnelle (red.), *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013*, Tübingen 2016, 189–234.

mittenalternativ, mellan reduktionistisk historievetenskap och ”postmodern relativism”:

Att bejaka allegorin kan alltså ses som en naturlig följd av 1900-talets insikter inom hermeneutiken. I jämförelse med en del postmoderna läsningar framstår förmoderna teologer som återhållsamma och nyktra, eftersom de begränsade betydelsenivåerna till fyra, och dessutom betonade vikten av att alltid ta hänsyn till den bokstavliga nivån. *Den allegoriska läsningen blir en medelväg mellan den moderna reduceringen av textens mening till historia och postmodern relativism.* Den teologiska meningen ställs inte i motsats till historia, utan detta blir två olika men relaterade former av mening. Denna förståelse av texten innebär att det gap som öppnat sig mellan historia och hermeneutik överbryggas. (227, vår kursivering)

Problemet med Halldorfs framställning är att den förminskar konflikten mellan poststrukturalistiska strömningar och religiös essentialism. Den poststrukturalistiska kritiken riktade sig nämligen inte bara mot vetenskaplig positivism utan också mot teologiska sanningsanspråk. I sin paradigmatiske stridsskrift ”La mort de l’auteur” (”Författarens död”) kallar Roland Barthes (1915–1980) separationen mellan text och författare för en ”anti-teologisk” utveckling – en motpol till protestantismens betoning på textens beständighet och singulära mening.¹¹ Med författarens död blir läsaren fri att själv bestämma vad texten betyder. Som Halldorf påpekar kom dessa teoretiska strömningar, trots sin kritik mot essentialism och jakten på en djupare mening, att öppna upp för konfessionella läsningar med singulära sanningsanspråk. Det föreligger i själva verket en djup motsättning mellan poststrukturalismens tolkningspluralism och den teologiska essentialismens jakt efter ”textens teologiska eller existentiella djup” som döljer sig bakom de bibliska texterna (226). Som Bruce Lincoln skriver, studerar religionsvetare det temporära och kontextuella – den mänskliga drivkraften i utformandet av diskurser om det eviga och transcendentia.¹² Därigenom är historisk-kritisk forskning faktiskt mer kompatibel med poststrukturalistiska strömningar än med religiös essentialism eftersom att den undersöker idéer om den gudomliga verkligheten snarare än denna verklighet i sig.

Ett uttalat konfessionellt perspektiv omöjliggör dessutom en intersubjektiv diskussion för dem som inte delar de ontologiska grundantaganden

11. Roland Barthes, ”The Death of the Author”, i Stephen Heath (red.), *Image, Music, Text*, New York 1968, 146–147.

12. Bruce Lincoln, ”Theses on Method”, *Method & Theory in the Study of Religion* 8 (1996), 225.

som en viss skribent håller sig med; alltså skulle en sådan metodik – utöver de uppenbara vetenskapsteoretiska problemen – aktivt motarbeta möjligheten till den *agora* Halldorf efterlyser. Den skulle nämligen begränsa den exegetiska diskussionen till en viss delmängd av forskarna, nämligen de som har samma konfessionella grundsyner. Ett uttalat konfessionellt perspektiv är inte bara fråga om ett metodval – utan om dogmatik. Visst är det möjligt att rent teoretiskt tänka sig en mångfald olika konfessionella perspektiv som så att säga ”tävlade” även inom akademien, men denna tänkbara möjlighet faller på två uppenbara punkter: (a) de olika konfessionella grupperna skulle inte ha något gemensamt språk för att tala *med varandra* om bibelforskning och (b) vissa konfessionella inriktningar skulle ”vinna” av rent numerära skäl, på grund av hur representationen ser ut på svenska teologiska utbildningar. Detta, återigen, helt bortseende från att konfessionella läsningar av den typ Halldorf föreslår bryter den vetenskapliga demarkationens gränser. Halldorf frågar varför teologer ska läsa historisk-kritiskt baserad exegetik. En motfråga kunde vara: varför skulle statliga universitet betala för uttalat konfessionell ideologiproduktion av det slag Halldorf skisserar?

Halldorf framställer en teoretisk möjlighet att kristologisk bibelutläggning inom universitetet skulle kunna genomföras även av en icke-kristen forskare. Det skulle naturligtvis gå att göra som ett slags tankeövning, men den skulle helt skilja sig till sin natur från de övrigt metodologiska perspektiv som ämnet förfogar över, i och med att denna tankeövning i så fall innebär att forskaren måste ”simulera” en ontologisk position som han eller hon själv inte delar, en situation som faktiskt är ganska ohållbar som bas för ett vetenskapligt samtal. Varför skulle han eller hon över huvud taget ge sig in på denna övning? Problemet med bristen på intersubjektivitet blir om möjligt ännu mera påtagligt, eftersom den ena parten då indirekt skulle påtvinga den andra sin (utomvetenskapliga) ontologiska hållning.

Behovet av kontext

Halldorfs kritik mot historisk-kritisk forskning är emellertid inte fullkomligt substanslös. Bibelvetenskapens gränser är fortfarande en känslig och omdebatterad fråga som vi bör fortsätta att aktualisera. Ska vi låta senare tiders kanonindelningar diktera villkoren för vilken litteratur vi studerar – eller bör vi även inkludera annat judiskt och kristet material som tillskrevs en auktoritativ status? Vilket utrymme ska receptionsstudier ha inom bibelvetenskaplig forskning? Finns det en tidpunkt då bibelvetenskapen inkräktar på rabbiniska studiers eller kyrkohistoriens revir? Är tillkomstkontextens företrädare verkligen en oskyldig föreställning? Eller vilar här, som Halldorf

föreslår, en outtalad uppfattning om att studier av en texts ursprung kan uppenbara dess *sanna* mening?

Halldorf är inte ensam om att ställa denna fråga. Vi finner den också utförligt diskuterad i bland annat Brennan Breeds bok *Nomadic Text*. Gränsen mellan ”original” och reception, skriver Breed, är relativt godtycklig: så snart ett färdigt verk lämnar författarens penna har det inträtt i receptions-världens domäner.¹³ Utifrån Breeds argumentation blir Hesekiels ursprungskontext varken en mer eller mindre legitim avgränsning än att exempelvis undersöka samma verk i ljuset av 200-talets kontext. Gränsdragningar, skriver Breed, är i någon mån oundvikliga, men samtidigt långt ifrån självklara.

Breeds iakttagelser utmynnar dock inte i ett avståndstagande från historisk-kritiskt arbete, utan snarare i ett bejakande av kontextens nödvändighet. Detta gäller framför allt litteratur med en auktoritativ status – ”nomadiska texter” som vandrar från generation till generation och tolkas på olika sätt i olika historiska kontexter.

Om man närmar sig ett verks tillkomsttid som en av flera möjliga kontexter att studera, behöver man inte alls, som Halldorf antyder, fastna i tolkningsessentialism och författarintentionssökande. En del av kritiken mot författarintention bottenar i dess romantiska syn på författarskap och betoning av personers bärande idéer, vars psykologi och motiv på något vis utgör en tolkningsnyckel för vad texten egentligen betyder. Att gräva i en död persons inre känsloliv och erfarenheter för att därigenom blottlägga ledtrådar till textens egentliga mening är av uppenbara skäl problematiskt – i synnerhet när texterna i sig är de enda spår vi har av dessa författare. Men att exempelvis tala om en specifik deuteronomistisk teologi förutsätter inte författarintention. Det handlar snarare om att försöka förstå en rad föreställningar i en specifik historisk kontext, utifrån den tidens materiella förutsättningar och kollektiva idéer.

Allegorier och bibelvetenskaplig forskning

Det råder inget tvivel om att studiet av allegoriska tolkningar berikar bibelvetenskaplig forskning. Att studera allegoriska läsningar ger fascinerande insikter i hur texter lever vidare och tolkas radikalt annorlunda utifrån de nya kontexternas sociala, kulturella och materiella förutsättningar. Men det handlar alltså då om att *studera* allegorier och inte om att *göra* allegorier –

13. Brennan W. Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*, Bloomington, IN 2014, 3. För en problematisering av begreppet original utifrån manuskriptläget, se Bernard Cerquiglini, *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, Baltimore, MD 1999; Thomas Götselius, *Sjärens medium: Skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500*, Göteborg 2010. I sin läsvärda avhandling diskuterar Götselius tryckpressens betydelse för föreställningen om textens inneboende mening.

lika lite som vetenskapliga studier av bibeltext kan handla om att *producera* bibeltext.

Det finns talrika exempel på hur allegoriska tolkningar studeras inom ramen för bibelvetenskaplig forskning. Gemensamt för dessa är dock ett fokus på kontext, oavsett om studien avser allegoriska tolkningsmönster bland 300-talets asketiska tänkare,¹⁴ etablerandet av rabbinisk tolkningsauktoritet,¹⁵ eller anti-judisk retorik i tidig kristen bibeltolkning.¹⁶

Vad skiljer då denna typ av studier, som redan existerar inom bibelvetenskaplig forskning, från de allegoriska studier som Halldorf vill införa? Medan en historiskt orienterad studie undersöker allegoriska tolkningar utifrån specifika kontexter, förflyttar Halldorf det kontextbundna ur sitt historiska sammanhang in i samtiden. Forna tiders uttolkare upphör att vara studieobjekt och blir i stället föremål för *imitatio*.

Teologiskt normativa studier förutsätter också helt andra frågeställningar än vid historiskt arbete. När vi som historiker närmar oss allegorisk bibeltolkning är inte frågan huruvida Filon av Alexandria (ca 25 f.v.t.–ca 40 v.t.), *Barnabasbrevet*, *Eikhah Rabbah*, Origenes (184–253) eller *Pistis Sophia* har rätt eller fel i sina respektive utläggningar av auktoritativa skrifter. Inte heller intresserar vi oss för hur de skulle kunna användas pastoralt. I stället för att normativt bedöma tolkningarnas giltighet strävar vi efter att förstå dem bättre utifrån ett specifikt historiskt sammanhang. Vilka problem erbjuder den allegoriska läsningen svar på och hur svarar dessa mot denna tidsperiods teologiska debatter? Vad kan tolkningarna säga oss om denna tids ideal? Vad händer när en viss passage läses kristologiskt – eller rabbino-centriskt? Vilken teologi är det som premieras – och på bekostnad av vilka andra rivaliserande läsningar? Vad fick tolkningarna för sociala konsekvenser?

Halldorfs förslag omöjliggör en sådan kritisk blick på det förflutna. Det finns en fara i att standardisera den tidiga kyrkans allegoriska läsningar utan att ta hänsyn till deras historiska kontext. Efter att kristna teologer genom allegoriska läsningar hade argumenterat för att judarna gått miste om sitt arv och systematiskt vantolkat sina egna auktoritativa texter, var steget inte långt till en uppviglande, mordiskt anti-judisk retorik. Det finns

14. Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, NJ 1999.

15. Naftali S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia, PA 2013.

16. Daniel Boyarin, "The Subversion of the Jews: Moses's Veil and the Hermeneutics of Supersession", *Diacritics* 23:2 (1993), 16–35; David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York 2013, 87–135. För andra studier av allegorisk tolkning, se Paula Fredriksen, "Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel", i Jon Whitman (red.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden 2000, 125–152; Clare K. Rothschild, *New Essays on the Apostolic Fathers*, Tübingen 2017, 191–212.

otaliga exempel på denna tendens. Vi hittar den bland annat hos Johannes Chrysostomos (347–407) som utifrån Jeremia 31:18 och Hosea 4:16 sluter sig till att Israels folk inte ens är värdiga att kallas människor och bör slaktas som de nötkreatur de är:

Och sådana dumma djur, som inte duger till arbete, blir lämpliga för slakt, vilket även dessa [judar] fått uppleva, då de gjort sig själva obrukbara till arbete och blivit passande för slakt. Därför sade också Kristus: Mina fiender, som inte ville ha mig till kung över sig, för dem hit – och slakta dem!¹⁷

Halldorf vill att bibelvetenskapen ska acceptera kristologiska läsningar av den hebreiska bibeln som normerande och menar att ”markionitisk teologi i modern form” bidrar till att ”denna del av Skriften svårligen kan läsas som kyrkans bok” (229). Som redan har framgått är etiketten ”markionitisk” historiskt sett laddad med uppfattningen att judiska läsningar av den hebreiska bibeln är heretiska. Markion (ca 85–ca 160) ville se en separation mellan den hebreiska bibeln och Nya testamentet, därför att han ansåg den förra vara köttets skrift och den senare andens skrift. Justinus Martyren (ca 100–ca 165) höll med Markion om att lagen, uttolkad bokstavligen, var köttslig. Gud hade gett lagen denna form eftersom judarna var inkapabla att förstå en mer andligt utformad lära. En allegorisk läsning av den hebreiska bibeln skulle frigöra dess andliga lära. Markions anti-judiska attityd gjorde att han själv blev anklagad för att läsa den hebreiska bibeln på samma sätt som judarna. I Tertullianus (ca 160–ca 225) *Adversus Marcionem* blir den anti-judiska retoriken ett verktyg för att anklaga oliktänkande kristna: Tertullianus vill att heretikern Markion ska sluta låna sitt gift från juden.¹⁸

Vi förstår naturligtvis att Halldorf inte har samma inställning till Markion som Tertullianus hade, men vi vill ändå varna för användningen av etiketter som bär på ett mörkt arv från antiken.

17. Τὰ δὲ τοιαῦτα ἄλογα, πρὸς ἐργασίαν οὐκ ὄντα ἐπιτήδεια, πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδεια γίνονται. Ὅπερ οὖν καὶ οὗτοι πεπόνθασιν καὶ πρὸς ἐργασίαν ἀχρήστους ἑαυτοὺς καταστήσαντες, πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειοι γέγονασιν. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν· Τοὺς ἐχθροὺς μου, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ’ αὐτῶν, ἀγάγετε ὧδε, καὶ κατασφάζετε αὐτούς. Johannes Chrysostomos, ”Adversus Judæos Orationes”, i Jacques Paul Migne (red.), *Patrologie Coursus Completus, Series Graeca: 48. S. Joannes Chrysostomus*, Paris 1862, 846. Vår översättning av den grekiska texten. För en mer utförlig diskussion av anti-judiska tendenser i Chrysostomos bibeltolkning, se Nirenberg, *Anti-Judaism*, 112–117.

18. Se Nirenberg, *Anti-Judaism*, 97–106; Tertullianus, *Adversus Marcionem* 3.8.

Kritik av Halldorfs kriterier

För att undvika godtycklighet vid det normativa studiet av allegorier ställer Halldorf upp två kriterier för att verifiera respektive falsifiera studenternas försök till allegoriska tolkningar. I ett akademiskt sammanhang blir Halldorfs båda kriterier högst problematiska.

Halldorfs första kriterium, att använda ursprungskontexten för att verifiera eller falsifiera senare tolkningar, låter misstänkt lik den essentialistiska och författarintentionsorienterade skola som Halldorf själv dömer ut som föråldrad. Eftersom den hornbeprydde Moses är resultatet av ett språkligt tolkningsfel menar Halldorf att vi automatiskt kan diskvalificera denna läsning.

Detta angreppssätt är exempelvis inte kompatibelt med läsarorienterade perspektiv, som *reader-response* och ny filologi, där fokus ligger på de versioner som faktiskt kommit att läsas och traderas. Om fokus ska ligga på senare kontexters läsning och tolkning av specifika passager kan vi inte diskvalificera dessa läsningar och bevarade manuskriptvarianter med hänvisning till vad en författare eller redaktör ursprungligen avsett. Halldorf säger därför i praktiken emot sig själv, vilket återigen antyder den specifikt reformatoriskt-kristna kanonföreställning han stöder sig på.

Halldorfs andra kriterium – att använda ”tradition, trosbekännelse och *regula fidei*” som test för en föreslagen tolkning (228) – leder uppenbart till en stor risk för ren subjektivism, eftersom ”traditionen” är ett så oerhört otydligt begrepp, som använts på helt olika sätt även i olika kyrkliga sammanhang. Och återigen, och allra viktigast: ett sådant kriterium omöjliggör ett samtal med människor utanför ”traditionen”, vilket bryter de allmänt vedertagna principerna för vetenskaplig diskussion. Det finns oss veterligt ingen annan vetenskapsgren där ”tradition” är ett kriterium för sanning. Varför skulle just bibelvetenskapen få hålla sig med ett eget och så nebulöst sanningskriterium?

Vi har alltså svårt att se det vetenskapliga värdet i teologiskt normativa studier av allegoriska tolkningar, eftersom det inte tillför någon ny kunskap utan enbart syftar till att slussa in studenterna i en trostradition.

Bibelvetenskapens relevans

Här är det viktigt att betona att det finns bibelvetenskap och att det finns bibelvetare. Vad vi bibelvetare sysslar med på vår fritid är upp till oss. Men bibelvetenskapen som miljö har skyldigheter i samhället. Halldorf noterar korrekt att det finns ”exegeter som engagerar sig i teologiska diskussioner, men ser det som något som ligger utanför den bibelvetenskapliga forskningen – som en del av ’tredje uppgiften’ eller liknande” (215). Vi menar att en

forskningsmiljö byggs av de individer som är engagerade däri och att det i förlängningen finns en reciprocitet mellan de intressegemenskaper som de ingår i och deras seminariemiljö. Därför är det viktigt att motverka återgången till en homogen miljö.

I det mångkulturella samhället utläggs auktoritativa skrifter i synagoga, kyrka och moské, översatta verser från de antika kanontraditionerna citeras i dagspress och används som inspirationskällor för författare och konstnärer. Dessa texters teologiska innehåll diskuteras såväl i nyandliga som humanistiska cirklar, hos tankesmedjor, hedningar eller i politiska samlingar. Samtiden är rik på tolkningar och som forskare är det därför outhärligt att kunna tala om i vilken kontext en viss tolkning har tillkommit. Detta för att inte använda sin forskartitel för att standardisera sin teologiska tolkning av en text utifrån sin egen religiösa tradition. Att lägga ut texten kring hur man ser Jesus Kristus uppenbara sig i Gamla testamentet får en helt annan tyngd när ett sådant påstående undertecknas av någon med en akademisk titel från ett statligt universitet. Under forskarflagg kan man på så vis bedriva apologetik eller missionsverksamhet på bästa sändningstid. Den enskilda forskaren måste, menar vi, vara transparent med vilken hatt man för tillfället har på sig.

Halldorf frågar sig som sagt varför teologiska utbildningar ska innehålla historisk-kritisk exetik. Svaren är många: för att skaffa ett obundet perspektiv på den tradition man eventuellt står i, för att läsa de texter man eventuellt anser auktoritativa på ett sätt som visar ytterligare och kanske okända tolkningsbottnar, för att förstå bakgrunden till de texter man kanske menar vara så viktiga för en själv. Och kanske viktigast: för att öppna en möjlighet att tala om dessa obeskrivligt inflytelserika texter med människor av många bakgrunder, med det historisk-kritiska studiet som ett gemensamt språk som gör intersubjektiviteten möjlig. Halldorf efterlyser en *agora* – det är just det som den historisk-kritiska metodiken möjliggör. Den kan lyfta oss bortom våra snävt subjektiva och traditionsspecifika perspektiv, upp mot bibelvetenskapens relevans för översättning, kulturdebatt, förståelse av dagens religiösa rörelser, insikt i politiska strömningars historia och så vidare. Och främst av allt: den låter oss faktiskt studera *texterna* – och inte bara oss själva. Den höjer oss över nutidens segmenterade partikularism till ett mångflödande hav av text-, religions- och teologihistoria. Den låter oss se bortom traditionsgränser och samfundsbaserade murar. Just det historisk-kritiska studiet kan visa bibelvetenskapens relevans, genom att låta texternas kontext (som skiljer sig så starkt från våra egna) stå fram i all sin glans – eller glanslöshet. Det gör det textuella objektet och forskarsubjektet till två dialektiska parter i en diskussion, där ingendera står i ett

vakuum utan alltid avspeglar just en *historisk* kontext. Och just detta visar hur *relevant* den historisk-kritiska bibelforskningen är: den låter dessa så oerhört inflytelserika texter bli speglar både för sin egen tid och för vår egen. Och det är inte så illa! ▲

SUMMARY

The exegetical subjects have a particular interdisciplinary role within academia, implying that their responsibilities and significance are – and should be – under constant debate. In his article, church historian Joel Halldorf, argues for the overt use of theological interpretations (in the narrow sense of "normative theology") in the exegetical discipline. Halldorf thereby highlights some current key issues concerning the identity of biblical studies in Sweden, both in academia and in society: Where should the discipline be positioned in relation to humanities and theology? Which target groups should be catered to? What is the task of the biblical scholar? Here we present our reply to Halldorf's reflections and visions about the methods and significance of biblical studies. According to us, Halldorf offers an oversimplified view of what historical-critical research means and presents historical research as something utterly contrary to the theoretical developments of the latter half of the twentieth century. This, we argue, is a misrepresentation of the boundaries of these theoretical currents. Furthermore, we want to highlight the importance of context-oriented interpretations of textual traditions from antiquity, as well as the danger inherent in conducting research without consideration to historical context. We argue that the non-confessional nature of biblical studies is in fact a prerequisite for participation in an international and multifaceted research milieu.

Eschatology in Africa

The Imperative of a Transformative Social Praxis

ELIAS KIFON BONGMBA

Elias Kifon Bongmba holds the Harry and Hazel Chavanne Chair in Christian Theology and is professor of religious studies at Rice University.

bongmba@rice.edu

The strong Akamba (and African) interest in a futurist Eschatology may partially be an unconscious attempt to find a spiritual homeland beginning here and now in this life, but not knowing how to find it they revert to a largely mythical future which may be no more than a shallow veneer of escapism.¹

Introduction

Eschatology remains a fascinating theological concept and theologians continue to devote a significant amount of time and labour to understand it, because it is important for thinking about the future.² While many Christians might not bother about the theological subtleties of the debate, they remain interested, because eschatological discourse concerns the destiny of

1. John S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background: A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts*, Oxford 1971, 125.

2. This essay is a revised version of the lecture given by the author on the occasion of him being awarded an honorary doctorate by the Faculty of Theology at Lund University in 2018. I want to thank the Faculty of Theology at Lund University for the honour they have bestowed on me and also Professor Samuel Byrskog, Angela Byrskog, Professor Fredrik Lindstöm, Professor Mika Vähäkangas, and Professor Auli Vähäkangas for their hospitality and assistance during my stay in Lund. Further, I want to thank Martina Prosén and Mika Vähäkangas for many years of collaboration and for reading and commenting on this essay, and Martin Nykvist for his editorial insights that have strengthened this essay.

the created order. Themes associated with eschatology, such as death, the return of Christ, judgment, rewards, heaven, and hell, fascinate and frustrate people, because we have only a limited imagination of the “other world.” Studies of eschatology link it to apocalyptic literature. Eschatology has generated millennialisms that have been escapist. Millennialism has become deadly when people were coerced to end their lives in the belief that the end time had arrived. Terms related to eschatology, such as apocalypse and Armageddon, mirror a catastrophic end of the world as we know it, even if eschatology promises a transformation into a better world.

In this essay, I present a limited discussion of eschatology in dialogue with John S. Mbiti’s *New Testament Eschatology in an African Background*. In his major study of the subject, Mbiti lamented the fact that the African Inland Mission (AIM), who carried out missionary activity and planted churches in the Akamba area of Kenya, ignored local ideas and articulated an eschatological vision that largely ignored local beliefs. The AIM used its teachings and music to promote ideas of a coming world, where Christians will be with Jesus and non-Christians would be condemned to eternal damnation.

I will discuss briefly Mbiti’s views in *New Testament Eschatology* and recent developments in eschatological thought that offer alternative visions of the end times to emphasize the notion of otherness in eschatological discourse. I will discuss eschatology and otherness in the writings of Cameroonian theologian and philosopher Fabien Eboussi Boulaga (1934–2018) and the Swedish theologian Jakob Wirén. In the last section of the essay, I argue that the right attitude to eschatology is to engage in a transformative social praxis. I argue that Matt. 25:31–46 suggests a richer eschatological orientation that is grounded in a transformative praxis today. Furthermore, I argue that practices that take otherness seriously, including all life forms and the environment, grounds eschatological thought in its rightful place, because eschatology is an orientation towards the destiny of a planet and a universe that humans share with others.³

My goal is two-fold: first, to continue a conversation started by Mbiti on eschatology in the African context and second, to affirm Boulaga’s claim that Jesus’ speech on the *parousia* “is also a judgment [which] pronounces, expresses a set of transformations, a complexus of effects to be produced in the area of behavior and attitudes, and institutions.”⁴ In other words, I hope

3. Margaret A. Farley & Serene Jones (eds), *Liberating Eschatology: Essays in Honor of Letty M. Russell*, Louisville, KY 1999. See Jakob Wirén, *Hope and Otherness: Christian Eschatology and Interreligious Hospitality*, Leiden 2018; Jerry L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008; John C. McDowell & Scott A. Kirkland, *Eschatology*, Grand Rapids, MI 2018.

4. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianity Without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity*, Maryknoll, NY 1984, 105.

to reaffirm that eschatology is central to the Christian proclamation because it calls for a praxis that reaffirms Jürgen Moltmann's claim that "Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present."⁵ To accomplish that, I discuss briefly practices that could restore our common habitat and make it possible for the ecclesial community to carry out its obligations to feed the hungry as part of a lifestyle oriented towards the future.⁶

Mbiti on New Testament Eschatology

Mbiti's *New Testament Eschatology* was a revision of his doctoral dissertation *Christian Eschatology in Relation to the Evangelization of Tribal Africa*, presented at Cambridge University in 1963.⁷ In what remains the most substantial discussion of biblical eschatology in the African context, Mbiti discussed the encounter between Christian views on eschatology and Akamba beliefs; a patrilineal descent and exogamous people organized into clans, then gates, houses, and family units in Kenya. Mbiti argued that Christianity is "intensely eschatological," and that the AIM preached an eschatology that focussed on the end times. The AIM missionaries ignored Akamba beliefs on life, death, "the departed, the spirits, and the hereinafter."⁸ Mbiti outlined Akamba beliefs and the teachings of the interdenominational AIM that worked among the Akamba, a deeply religious people whose religious world changed significantly when Johann Ludwig Krapf (1810–1881) arrived as a missionary. Other missionaries arrived in the area after the construction of the Mombasa–Kampala railroad.⁹ Mbiti's excursions included a discussion of the materialistic and sacramental language on eschatology in the New Testament.

Mbiti's analysis of time in Akamba thought – in which he argued that the Akamba discuss time mostly with reference to past events, current events, and those that will happen soon – was a captivating part of the book. The things that have not taken place are part of a long future. Time for the Akamba is two-dimensional, constituted by a distant past and an active

5. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, New York 1975, 16.

6. Ted Peters argues: "The future actualizes a potential that is already present, just as a cherry tree actualizes the potential that is already in the stone or seed we plant in the ground." Ted Peters, *God – The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*, Minneapolis, MN 1992, 308.

7. John S. Mbiti, *Christian Eschatology in Relation to the Evangelization of Tribal Africa*, Cambridge University PhD thesis, 1963.

8. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 2. In this essay, I will not discuss the background of the Akamba people since so much has changed among the Akamba and in Kenya in general since Mbiti's study was published.

9. Roland Oliver, *The Missionary Factor in East Africa*, London 1952, 6.

present. Emphasizing the past gives the Akamba a backward orientation to history from which they derive ideas about creation: origins of humanity, cultures, and the formation of societies.¹⁰ These beliefs are part of Akamba mythology. These claims require new critical analysis today, especially because Mbiti claimed that “human life follows also another rhythm which knows neither end nor radical alteration [...] birth, initiation, marriage, procreation, old age, death and entry into the company of the departed.”¹¹ People who die move into the past and will be removed from the living after five generations. Therefore, Africans pour libations to keep the memory of the dead with them for a long time. He argued that the Akamba lack a concept of the end of the world and eschatology similar to the New Testament background.

Mbiti distinguished between end time views in Jewish apocalyptic literature and Christian eschatology, arguing that the incarnation of Christ opened a future dimension and made eschatology a Christological event.¹² Apocalyptic literature at the time described a former age as a challenging one because of the many sorrows people faced, but the literature anticipated an age that would usher in the reign of God. The Christological phenomenon also ushers in a new age.¹³ According to Mbiti, scholars ranging from Charles Harold Dodd (1884–1973) to Oscar Cullmann (1902–1999) failed to emphasize the end as the consummation of all things.¹⁴ Mbiti returned to time, again stating that “time is an intensely Christological phenomenon. Any departure from it is bound to do injustice to New Testament Eschatology.”¹⁵ The incarnation of Jesus connected two significant time periods: the one before the coming of Christ and the period after the resurrection, which inaugurated the expectation of Christ’s return. With Jesus then at the centre of New Testament eschatology, God’s promises to humankind would finally be fulfilled. Paul preached a futuristic eschatology which “takes on cosmic

10. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 23–24.

11. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 29.

12. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 32.

13. See also Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 92. Cited in Mbiti, *New Testament Eschatology*, 52.

14. See Ernst von Dobschütz, *The Eschatology of the Gospels*, London 1910; Charles Harold Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1953; Charles Harold Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1936; Charles Harold Dodd, “The Mind of Paul: A Psychological Approach”, *Bulletin of the John Rylands Library* 17 (1933), 91–105; Mbiti, *New Testament Eschatology*, 34–35; Thomas Walter Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1975; Charles Harold Dodd, *The Coming of Christ: Four Broadcast Addresses for the Season of Advent*, Cambridge 1951; Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia, PA 1963; Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh 1957; T. Francis Glasson, *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine*, London 1945, 151–156; John A.T. Robinson, *Jesus and His Coming*, New York 1957.

15. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 38.

scope embracing the entire creation in the purpose of God's redemption." New Testament eschatology has a duality about it because Jesus is the beginning of a new age that will be consummated in the future when he makes all things new. He was "the completion of the new creation; the omega" and had given the Holy Spirit as a guarantee of the eschatological promise.¹⁶

Eschatology in the Teachings of the African Inland Mission

The AIM's futuristic eschatology emphasized "the personal, visible and pre-millennial return of the Lord Jesus Christ; the literal resurrection of the body; the eternal blessedness of the saved, and the eternal punishment of the lost."¹⁷ The teachings, practices, and music of the AIM demonstrated a rigid eschatological orientation which Christians would know was at hand because of signs such as famines, wars (and rumours of wars), the preaching of the Gospel to all parts of the world, and the return of the Jews to Palestine. Mbiti argued that the AIM used local terms which promoted a futuristic eschatology, such as *Yesu nukauka*, which means "Jesus will come" (far or remote future tense), *Yesu nukuka*, which means "Jesus will come" (using the immediate or near future tense), and *Yesu akauka (akooka)*, which means "Jesus will come" (indefinite future or indefinite near future).

Additionally, the prevailing views of eschatology emphasized its material dimensions through its emphasis on rewards, cities, country, eating and drinking, tears, pain, and that life was to be lived in concrete places like heaven or hell. The heavenly life made possible by Jesus was also discussed in the broad context of church life. Eschatological hope in the AIM was lived through baptism and the Eucharist. But Akamba and other African sacrifices lacked symbols, like baptism, which is a sign that a person has accepted God's judgment and received forgiveness of sins. Baptism signifies death to the old self and acceptance of new life through the resurrection of Jesus. Jesus linked the cross and eschatology when he introduced the Eucharist in an eschatological setting. The AIM promoted eschatology through its curriculum of the catechumen and out of the 211 AIM hymns, 90 were translated versions of American and English eschatological hymns. Mbiti criticized the futurist approach because it was escapist. Therefore missionary teachings to the Ukambani hindered a sacramental understanding of eschatology.¹⁸

Further, Mbiti argued that Akamba views of the spiritual world emphasized several modes of being: God the creator and sustainer of life, *Aimu*,

16. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 43–45.

17. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 51.

18. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 88, 125–126.

the living dead, humanity, animals, plants, and other objects that do not have life. Expressions of cultural and moral values respect all these modes of being. Death in the Akamba community is seen as a call to join your ancestors. Death is described as a river that carries things away. It is the ultimate homegoing. Death is a summons, an emptying out of the soul, eternal sleep, withering away, passing away, answering the call, and rejecting people (those still alive). Death is a loss to living relatives. People also describe death as a miscarriage, the end, coming to the end of one's breath, to depart, leave, and forsake all things, to collapse in ruins, and to become God's property.¹⁹ Death transposes these elements from the physical to the spiritual and one joins the ancestors and continues to care for those who remain on earth.

Despite these compelling images of death as a departure into the future, Mbiti emphasized that Akamba time lacked a teleology and its eschatology could best be described as a "deteriology," because at death God does not recreate what has started to deteriorate.²⁰ Readers today might find that puzzling because death rituals in African communities emphasize that the dead person is on a journey to the land of the ancestors. Mbiti pointed out that Christ is the gateway to the spirit world which one enters through the waters of baptism and where one anticipates a substantive life with God in the future. The Holy Spirit is a witness to this teleological orientation made possible by the death and resurrection of Jesus. The AIM taught that faith in Jesus offered security for believers and that Christians had no reason to consult witches and diviners.

According to Mbiti, the AIM used biblical texts about these issues in an uncritical manner. For example, the idea of demons was not known among the Ukambani, and New Testament terms did not correspond to Akamba terms, such as *Aimu*, spirits. Missionaries should have emphasized faith in Jesus instead of condemning spirits and demons because the sacraments assure Christians that they already have a taste of the life they will live in the next world. The gateway to that world is participation in the sacraments of the church. Akamba traditional beliefs lacked the Eucharist and their gifts to the ancestors lacked the force of the Eucharist, which unites Christians with all the saints.²¹

Readers today would question why the Akamba do not experience a oneness with the ancestors, since Mbiti argued that Akamba beliefs about the living dead could be appropriated for good by the church. Why was it necessary to "transpose the tribal spirit world into a Christian one"? These are

19. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 121–129.

20. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 139.

21. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 155.

challenging questions, but I should note that Mbiti was correct in claiming that the Christian message did not penetrate the spirit world of the Akamba: “It will for a long time remain on the surface, incapable of providing a radical and all-embracing meaning to the total *Weltanschauung* of the people.” Reading the text today, one appreciates its detailed analysis of Akamba beliefs and the comparisons, but it is not clear why Mbiti thought the world of the spirits in Akamba thought was dangerous, even if one appreciated his Christocentric approach to eschatology.²²

The Resurrection as Corporate Eschatology

Although people die as individuals, corporate eschatology addresses the uniting of all believers at the end times when they meet Christ. Mbiti pointed out that in Akamba beliefs, the dead also live in the next life and the folktale myths of the Akamba document these beliefs. However, Mbiti argued that Africans lost their gift of immortality and had nothing to replace it with. Myths point to the *tene* period and are not future looking. The AIM’s futuristic eschatology emphasized a literal resurrection of the body, the gathering of the saved, and damnation for unbelievers.²³ The AIM taught eschatology in its hymns that comforted people on the grounds that believers who die before the *parousia* will reunite with all believers when Jesus returns to take the saints home.

Corporate resurrection includes all creation. Irenaeus (c. 140–c. 202) was the first person who described the complete restoration of the created order when he argued in *Adversus omnes haereses* that “this created order must be restored to its first condition and be made subject to the righteous without hindrance.”²⁴ Augustine (354–430), in *De civitate Dei* XX–XXII, gave a definitive theological perspective. The final goal of resurrection is a new existence in the presence of God when all things will be put under the control of God. It is then that believers relinquish individuality, get new names, and enjoy a face-to-face relationship with God. Those who reject Christ will be excluded and punished with eternal damnation.²⁵

Mbiti concluded his argument by noting that the New Testament does not, as people generally assume, restrict its teaching to a three-dimensional view of time. The Akamba on their part stress a two-dimensional view of time. Neither of them are absolute positions and this calls for a greater appreciation of the Christological perspective of New Testament eschatology

22. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 155.

23. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 159.

24. Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*, Oxford 1969, 99.

25. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 176, 179.

that is realized now but will be consummated when Jesus returns for the church. What is realized now would be consummated in the future, since a Christological approach to eschatology overcomes temporal limitations.²⁶ But the backward-looking Akamba concept of time lacked the teleology of Christian eschatology and the newness it brings. Mbiti noted parallel beliefs in African and Hebrew cultures, which can lead to a fruitful comparative study, but he emphasized that the New Testament offers a distinct worldview with no parallels in African cultures. Though rich in symbols, the Akamba did not see symbols as mostly carriers of theological meaning. Mbiti argued that the sacraments are areas where Africans could make a theological breakthrough. Ceremonies and initiation rites which humanize children offer areas where New Testament eschatology could be meaningful to Africans. African thought emphasizes the spirit world and these insights from the African worldview could be used to build a broad view of the “communion of saints” and establish a connection between the living and the dead. However, Mbiti maintained a Christocentric view and argued that the resurrection has no parallels in African thought, because it points to a consummation of faith in Christ as an eschatological event when God will bring all things into the presence of God.

Mbiti expressed hope for a *Theologia Africana* that would be grounded in biblical theology and ecumenism and would engage African religion and philosophy as well as reflect a theology of the living church in Africa. As a prolepsis to what would come (or already was), Mbiti warned that “prayer and piety alone will not do the task which rightly belongs to the realm of theology.”²⁷ What was important for such theology was its Christological import, because theology stands or falls with its relationship to Christology.

Reception of Mbiti's Thesis

The reception of Mbiti's work ignored his rich eschatological reading of the practice of the AIM and criticized his discussion of time. In an earlier reading, I engaged in this criticism, but when returning to the text, I recognize that, theologically, this was an original programmatic text that laid out how the AIM missed opportunities to articulate an eschatological vision.²⁸ Valentin-Yves Mudimbe located Mbiti's work in the category of African scholarship that challenged and rejected western anthropological approaches to African *weltanschauungen*. Dismas A. Masolo argued that

26. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 182.

27. Mbiti, *New Testament Eschatology*, 190.

28. See Elias Bongmba, “Eschatology: Levinasian Hints in a Preface”, in Tamara Cohn Eskenazi, Gary A. Phillips & David Jobling (eds), *Levinas and Biblical Studies*, Atlanta, GA 2003, 75–90.

Mbiti's thesis "limited the omnicomprehensivity and omniextensivity, which, to our understanding, go beyond any temporal limitation."²⁹ Kwame Gyekye, in a review of Mbiti's *African Religions and Philosophy*, argued that the Akan people also conceive of God as an infinite being, and the very idea of infinity includes the perception of the future as actual time.³⁰

Jesse N.K. Mugambi, arguing from a cosmological perspective, has pointed out that Africans understand the idea of an integrated visible and invisible universe and that Christian eschatology from this viewpoint is irrelevant.³¹ Kwame Bediako (1945–2008) argued that Mbiti's work did not stress time as much as present a Christological orientation of time and eschatology which should not be subjected to temporal limitations.³² Robert S. Heaney has undertaken a substantive theological analysis of Mbiti and argues that he challenged missionary eschatology that emphasized an individualized view of the future and a premillennial return of Christ that did not reflect the Christology of the New Testament.³³ A. Scott Moreau argued that Mbiti's work was "western produced" and that Mbiti's western training distanced him from traditional thought, an idea many students of Mbiti would question since Moreau also claims that one of the strengths of the work was Mbiti's ability to make readers have a glimpse of African thought patterns.³⁴ But one must question the idea that articulating African thought in an academic setting necessarily takes it out of context as Moreau indicates. While there are differences between African and Western thought, to claim that they are so distinct that any attempt to see points of convergence is wrong constitutes, in my view, a category mistake.

Changing Perspectives on Eschatology

Mbiti's work on eschatology avoided dispensational eschatological views which promoted millennialism. Central to those discussions was emphasis on premillennialism, which advanced the view that Christ would come before the establishment of the thousand-year reign. Postmillennial views promoted the view that Christ would return after the thousand-year rule and amillennialism was the position that there would be no thousand-year

29. Dismas A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington, IN 1994, III.

30. Kwame Gyekye, "[Review of] John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*", *Second Order: An African Journal of Philosophy* 4:1 (1975), 86–94.

31. Jesse N.K. Mugambi, *African Christian Theology: An Introduction*, Nairobi 1989, 143.

32. Kwame Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Carlisle 1992, 306–307, 327–328.

33. Robert S. Heaney, *From Historical to Critical Post-Colonial Theology: The Contribution of John S. Mbiti and Jesse N.K. Mugambi*, Eugene, OR 2015, 63.

34. A. Scott Moreau, "A Critique of John Mbiti's Understanding of the African Concept of Time", *East Africa Journal of Evangelical Theology* 5:2 (1986), 40.

reign, but the world goes straight to the judgment at the end of time. Later studies of eschatology have shifted from a programmatic project emphasizing millennialism to highlight divine action that moves history forward to a fulfillment. Moltmann's *Theology of Hope* revolutionized eschatological thought in arguing that eschatology could no longer be relegated to teachings about the last day, but should become central to Christian proclamation because it is a "doctrine of Christian hope." Hope is grounded in Christ and should be stated in "contradiction to our present experience of suffering, evil, and death." Thus the church is called to live with hope for our world. Moltmann's shift in the eschatological analysis focussed on lived experience in anticipation of the work of the God of hope whose revelation constantly enacts the future and, in that way, creates history.³⁵

Evangelical theologian Stanley J. Grenz emphasized a Trinitarian theology and talked of the eschatological orientation as an anticipation of the future that is being shaped and transformed by breakthroughs in science and technology.³⁶ Grenz also argued that such a view of eschatology makes the ecclesial community agents of reconciliation because all human beings bear the *imago Dei* and must not be treated as less than others but should be prioritized in the quest for social justice. Grenz's theology addresses an *oikumene*, God's household that still inhabits the earth, which is besieged by environmental challenges.³⁷ Speculations about the new heaven is replaced with an emphasis on the connectivity of God's people in the body of Christ, the church, where conformation to the image of Christ makes one part of the eschatological community.³⁸ The Christian community is moving towards fulfillment of the *imago Dei* and believers are invited to live in ways that expand the love of God.³⁹ Eschatology, then, is not an escape into a world where the streets are paved with gold.⁴⁰

Eschatology and the Question of the Religious Other

Reading Mbiti today one is struck by the fact that Akamba beliefs and conceptions of the future are inconsequential, especially since Mbiti

35. Moltmann, *Theology of Hope*, 16, 19.

36. Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God*, Nashville, TN 1994, 743.

37. Stanley J. Grenz, "A Theology for the Future", *American Baptist Quarterly* 4 (1985), 257–267.

38. Stanley J. Grenz, "The Community of God: A Vision of the Church in the Postmodern Age", *Crux* 28:2 (1992), 24–25; Stanley J. Grenz, "Jesus as the *imago Dei*: Image-of-God Christology and the Non-Linear Linearity of Theology", *Journal of the Evangelical Theological Society* 47 (2004), 623.

39. Grenz, *Theology for the Community of God*, 224.

40. Stanley J. Grenz, *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century*, Downers Grove, IL 1993, 137–148.

remains one of the most eloquent champions of indigenous religions. His later critical studies of indigenous religions and their teachings about God tell a different story from his text on eschatology, where Mbiti ignored or dismissed perspectives of the religious other. Jakob Wirén discusses hope, otherness, and interreligious hospitality as central ideas of eschatology from a theology of religions. Wirén articulates a critical appreciation of otherness and hospitality to engage in “inter-hope dialogue.”⁴¹ He returns to *Lumen gentium*, which indicated that others who desire God might attain salvation even if they do not know Christ.⁴² Scholars therefore ought to articulate an eschatological vision that recognizes a religious other using language that makes room for a religious other who should not be assimilated into one’s own position.⁴³

Wirén argues that feminist thought and postcolonial theory have unveiled the politics of eschatological discourse, creating space for a religious other who also carries the *imago Dei*. The illuminating perspectives of Moltmann, Joseph Ratzinger, Mujtaba Musavi Lari (1925–2013), Wolfhart Pannenberg (1928–2014), and Karl Rahner (1904–1984) all emphasize the special place Christians and Jews have in the divine economy and therefore lacks the inclusivity needed for a broad eschatological vision. Wirén then argues that linguistic hospitality invites theologians to exhibit eschatological openness devoid of totalizing the other.⁴⁴ No religious tradition has a complete understanding of the end time.⁴⁵ One should not Christianize the religion of the other with Christ who returns as judge.

Eschatology as the Transgression of Limits

Eschatology then must be inclusive yet transgress traditional religious limits and the boundaries we have set. Fabien Eboussi Boulaga has argued that the eschatological principle examines “the form and content of what Jesus proclaims.”⁴⁶ Jesus frequently spoke about the *parousia*, indicating that it was near and urging listeners to watch for it. According to Boulaga, Jesus’ words was a judgment which introduced transformations that affect the behaviour of individuals and institutions. The final judgment of Christ is

41. Wirén, *Hope and Otherness*, 1. Wirén begins with an excellent survey of some of the main positions on interreligious dialogue and theology of religions.

42. See *Lumen gentium: Dogmatic Constitution on the Church*, § 16.

43. Wirén, *Hope and Otherness*, 33–34.

44. Wirén, *Hope and Otherness*, 234, 241.

45. See for example Douglas J. Davies, *Death, Ritual, and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites*, London 1997, 19; Werner G. Jeanrond, *Call and Response: The Challenge of Christian Life*, New York 1995, 50

46. Boulaga, *Christianity Without Fetishes*, 105.

an eruption of Christ in history that announces the end of the world as humanity has made it:

Human beings have erected their world by the opposition and struggle between man and woman, master and slave, rich and powerful, instructed and ignorant, saint and sinner. The proclamation and practice of the end unveil the provisional character of the hierarchies, institutions, and values, which sin – the overestimation or fear of oneself and of what *is* – transforms into ultimate, final realities.⁴⁷

Eschatological activity is “deconstruction and deconditioning” that relativizes prevailing ideologies and existing institutions and their implicit interests. Eschatology blurs the differences between life and death, brings the transcendent close to us, and removes divisions, turning things upside down so that “prostitutes go before the ‘just’ into the kingdom.” Boulaga offers a deeper understanding of the love of God as mediated in Christ, who broke all social roles to create the eschatological community. This vision calls on the ecclesial community to live their eschatological expectation in social relations with others. The coming age must not be used to send ambassadors of Christ (missionaries) to different parts of the world to convert others to join the great meeting with Jesus: “At the bottom, the eschatological principle signifies that there are no more intermediaries. God is present right here, referring men and women to the divine mystery by referring them to their proper reality.” Promoting the common humanity that all people share is the best proclamation of the eschatological God. The children of God are called to the work of liberation in the name of the God who “dies now in the clash of civilizations, in the violence of history that has never declared the glory of God to everyone the way the heavens do, with their seasons and astral revolutions.” Boulaga includes all gods, arguing that “the divinities are among the elements that differentiate one group from another – where God, when all is said and done is the principle of exclusion and is transformed, in conflict or competition, into a principle of intolerance and elimination.”⁴⁸ This is an indictment of a false religiosity that promotes God and an eschatology that ignores present human and ecological conditions.

Why would one throw away the gods in a discourse of the eschaton? Boulaga argues: “Human destiny has been fixed once and for all, and the gods are either accomplices or impotent witnesses of this fact, this fatality.” The portrait of human destiny by Boulaga emphasizes a divine role in it and

47. Boulaga, *Christianity Without Fetishes*, 105.

48. Boulaga, *Christianity Without Fetishes*, 106–107, 109.

Jesus calls people to a community that knows differences but practices no divisions and discriminations. Faith involves accepting the “creative autonomy of the human being as a gift, as real sharing in the Spirit who works in [...] the world and renews its face, a real sharing in the force of illumination that creates the shoreless universe.” The parenthood of God must be known from the premise that “the eschatological God is mediated by the humanity of human beings in act and exercise.” Boulaga invites all to “an original way of being-in-the-world, of being in society, of creating community.” These are not exclusive communities waiting to be whisked away “in a moment, in the twinkling of an eye.”⁴⁹ While such a community is always local, it is not exclusive, but should manifest an openness, “a self-implementing negation of its closing.” This task is possible because the conversion experience establishes the basis for that kind of society where the self is limited to the “true conditions of action in the world.”⁵⁰

Therefore one must treat his or her neighbour as the manifestation of the “God-who-is End in the affairs of every day.” The reign of God is a new creation and humans should strive to deliver themselves from the flesh and the world in order to rediscover the original self. The eschatological community is one of brothers, sisters, and friends. God’s gratuity eschews all discriminations because eschatological life is an inversion of relationships and power that is deployed for unconditional service and love. Self-limitation of the community is its radical openness. While Jesus did not abandon his Jewish roots and resources, he also demonstrated that a thriving community in the eschatological sense is one that is open to others.⁵¹ Conversion is conversion to service and calls for a reworking of the community from within to transform old relationships and turn them into the “emancipation of all destiny.”⁵² Boulaga’s model of eschatology rejects all forms of discrimination, remains open to others, and is grounded in transformative service that ushers in the eschatological spirit. It is a model that avoids speculation on themes we do not fully understand, but grounds eschatology in everyday life-in-the-community.

49. This is a line from the well-known Christian hymn “It Could Happen in a Moment.”

50. Boulaga, *Christianity Without Fetishes*, 108–111.

51. According to Boulaga, “the new community must surmount, in its own interior, the divisions and discrimination that are tearing Israel apart. It must base itself on some principle other than convergence of might. It must realize a society of brothers and sisters and friends, where authority is service without compensation.” Boulaga, *Christianity Without Fetishes*, 116.

52. Boulaga, *Christianity Without Fetishes*, 111, 114, 116–117.

Eschatology: From Prediction to Praxis

The focus on eschatology and otherness calls for a departure from the predictive nature of eschatology, which speculates on the time when Christ will return to take the church to be with him, to be followed by judgment, rewards, punishment, and the transformation into a new world, to an engagement in action that makes the coming of a new creation possible. In the famous eschatological discourse in Matt. 25:31–46, Jesus offered suggestions on how one could move from prediction to praxis. The discussion about what will take place when the Son of Man returns at the end time is preceded by two parables about the kingdom of God. In the first parable, ten virgins anticipating the return of the bridegroom are grouped into two: five of them were prepared and had oil for their lamps and were ready to meet the bridegroom if he comes at night, and the other five did not have oil and when the bridegroom arrived it was too late, because they could not get oil in time for the wedding party.

In the second parable, Jesus talks about a man who gave his servants some money to manage. The first two traded with the money and gained a hundred full, the third did not do anything, but more importantly kept the money and returned it to the master, saying he knew the master was a hard man. The master rewarded the other two, but took the money away from the one who failed to trade and gave it to the one who had ten talents. The text adds that the lazy servant is thrown out into the darkness, where he will weep and grind his teeth. The first parable is about preparedness and suggests that the followers of Jesus should be prepared for the return of Christ. The second takes the argument further, one should not only be prepared, but should be faithful in everything they have responsibility over. It is at the end of these two parables that Jesus discusses what will happen when he returns. Jesus announces that when he comes in glory, accompanied by his angels, he will sit on the throne and all nations will gather before him and he will judge the nations.

I will not get into the technical details of the text or the apocalyptic interpretations of it. I want to briefly highlight a praxis-oriented view of eschatology.⁵³ Matt. 25:31–46 has unresolvable questions as to who Jesus is addressing. Jesus pointed out that he would come; all nations of the world would gather and there would be a judgment after which some will enter into the reign of God and others would be excluded. There is no indication that they will be punished or rewarded based on whether they have believed in Jesus. They will be judged based on what they have done, not to Jesus, but to other people. Those who enter the reign of God with Christ do so

53. David C. Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge 1996, 2.

because they gave food to the hungry and water to the thirsty, welcomed strangers, provided clothing to those in need, looked after the sick, and visited those who were in prison, but some did not do these things.

These kinds of services were key in the theology of the social gospel.⁵⁴ Ulrich Luz is correct in asserting that this text indicates that “the outcome of the judgment is dependent on love of those who suffer rather than on commitment to Jesus.”⁵⁵ The implications to me for an eschatology for Africa today is for the ecclesial community to adopt an eschatological orientation grounded in a praxis that makes the world a better place. This implies a praxis that goes beyond soup kitchens, and instead works to alleviate the conditions that make soup kitchens a necessity. Eschatology is an invitation to maintain an active intersubjective engagement with the other and exude the presence of God in daily life.

Eschatological Hope and the Challenge of Feeding the Hungry

Jesus directly linked admission into the reign of God with providing food for those who are hungry. The challenge of feeding the hungry today is real, even when we live in one of the most prosperous times that humankind has known. In response to a world in need, African churches need to work toward an eschatological vision that takes seriously the severe food crisis the continent faces. The Cameroonian theologian Jean-Marc Éla (1936–2008) said many years ago that “the granary is empty.” He charged: “Our churches today expose us to the dangers of atheism each time we celebrate the Eucharist in areas where no one is working to create conditions that would allow hungry people to feed themselves.” Éla mapped both the colonial and postcolonial conditions which had promoted hunger even in a context when Africa was redefining evangelism and church growth and the poor were accepting the Word of God and working to alter the structures that conflict with the plan of God. It is in this context that Éla called for a “ministry of the granary,” because “today the question of food must again become the center of daily life—starting from an African culture that is based on granaries, and dynamics of the revelation as it is read in Genesis through Matthew.” Éla’s question “how can we speak of the Lord of life, knowing full well that famine is the messenger of death?” remains valid today. When Éla tried to speak the Word of God, an elderly man interrupted him and said, “once upon a time God talked to people, but now he has fallen silent, and he has left us prey to hunger, sickness, and death.”⁵⁶

54. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, New York 1917.

55. Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995, 129.

56. Jean-Marc Éla, *My Faith as an African*, Maryknoll, NY 1988, 87–88, 92–94.

What does *diakonia* look like in such a context? Since Éla published his book, the challenges have grown, and something must be done to feed the hungry across the continent who continue to go hungry because of violence, greed, the crisis of environmental degradation, and political and economic neglect from the political elites. African theologians and scholars of religion have addressed environmental issues and Christian earth keeping ministries for a long time.⁵⁷ Ernst M. Conradie has argued that in the Southern African region, scholars have addressed environmental concerns in four ways. First, some scholars have called for Christians to practice stewardship and conserve natural resources. To do this, scholars have called for a disciplined and balanced approach to development in all areas, and they encourage an approach to development that seriously considers wildlife and all-natural species and promotes biodiversity to curb environmental destruction. Conradie points to a history of environmental degradation during apartheid and uncontrolled urban development.⁵⁸ This approach has reminded human beings of the important role they can play as stewards of creation, because biblical teaching supports a responsible use and management of the created order.⁵⁹

The second approach to restoring the environment calls on Africans to restore ancestral land which has been handed down to this generation as a sacred trust. The idea of restoration speaks to problems caused by deforestation, desertification, and the erosion of soil and water resources through human activities that have not included a sustainable focus to maintain the fragile ecosystem. The challenge given to the Christian community here is to work hard to restore and manage the ecosystem that our generation has received as a gift from ancestors to use and keep for future generations. This perspective emphasizes the sacredness of the environment, a perspective that is supported by African traditional religious beliefs and symbolic

57. Ernst M. Conradie, "Approaches to Religion and the Environment in Africa", in Elias Kifon Bongmba (ed.), *The Routledge Companion to Christianity in Africa*, London 2016, 438–454. See also Ernst M. Conradie, "Christianity and the Environment in (South) Africa: Four Dominant Approaches", in Len Hansen (ed.), *Christian in Public: Aims, Methodologies, and Issues in Public Theology*, Stellenbosch 2007, 227–250. I am indebted to Conradie for most of the literature cited in this section.

58. Conradie, "Approaches to Religion", 439. See also Jacklyn Cock & Eddie Koch (eds), *Going Green: People, Politics and the Environment in South Africa*, Oxford 1991; Mamphele Ramphela & Chris McDowell (eds), *Restoring the Land: Environment and Change in Post-Apartheid South Africa*, London 1991.

59. For perspectives on sustainable development, see David N. Field, "The Ethics of Sustainable Development", in Louise Kretzschmar & Len Hulley (eds), *Questions about Life and Morality: Christian Ethics in South Africa Today*, Pretoria 1998, 219–229; David N. Field, "Snakes in an African Eden: Towards a Theological Ethic for Ecotourism and Conservation", *Scriptura* 69 (1999), 163–180; David N. Field, "Stewards of Shalom: Toward a Trinitarian Ecological Ethic", *Quarterly Review* 22 (2002), 383–396.

worldviews.⁶⁰ The goal for many who take this approach is to restore balance in the ecosystem, which must be used conservatively and with concern for all life forms, since all life is sacred and the ecosystem itself is filled with the presence of God.⁶¹

Third, the call for sustainable development is no longer a liberal idea that is aimed at stalling economic development. It is an invitation and a mandate to act in ways that will build the ecosystem and save it from the pillaging and destruction that has put every inhabitant of this planet at risk. Sustainable development is no longer only a buzzword but an eschatological vision that reminds humans that we are responsible for the management of the ecosystem. The African church cannot be neutral in this conversation because of the realities of desertification, ecological decline, and an increasing shortage of food due to climate change.⁶²

The final approach calls for religious communities to work for environmental justice. Conradie argues promoting environmental justice calls on faith communities and nations to take actions that would improve the working conditions in factories and mines: eliminate toxic waste, provide safe drinking water, promote basic hygiene, equip hospitals with medicines and supplies that will treat diseases, maintain excellent sanitation in villages, towns, and cities, work to stop deforestation, and protect the most vulnerable citizens by addressing the imbalance of neoliberal economic policies.⁶³

Speaking about earth care in his first encyclical, *Laudato si'*, Pope Francis invited everyone, regardless of creed, class, or culture, with these words:

60. Yaw Adu-Gyamfi, "Indigenous Beliefs and Practices in Ecosystem Conservation: Response of the Church", *Scriptura* 107 (2011), 145–155; Robert Owusu Agyarko, "Inculturation Theologies – Is the God Who Saved Us the Same as the One Who Created Us?", in Ernst M. Conradie (ed.), *Creation and Salvation: 2. A Companion on Recent Theological Movements*, Berlin 2012, 316–321; Tsehai Berhane-Selassie, "Ecology and Ethiopian Orthodox Theology", in David G. Hallman (ed.), *Ecotheology: Voices from South and North*, Geneva 1994, 155–173; Leonidas Kalugila, "Old Testament Insights and the Kagera Region, Tanzania", in Jesse N.K. Mugambi & Mika Vähäkangas (eds), *Christian Theology and Environmental Responsibility*, Nairobi 2001, 82–95; Marthinus L. Daneel, *African Earthkeepers: 2. Environmental Mission and Liberation in Christian Perspective*, Pretoria 1999; Marthinus L. Daneel, "Earthkeeping Churches at the African Grass Roots", in Dieter T. Hessel & Rosemary Radford Ruether (eds), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Cambridge, MA 2000, 531–552; Steve De Gruchy, "Some Preliminary Theological Reflections on the New Partnership for Africa's Development (NEPAD)", *Bulletin for Contextual Theology in Africa* 8:2–3 (2002), 64–68.

61. Eugene Wangiri, "Urumve Spirituality and the Environment", in Mary N. Getui & Emmanuel Obeng (eds), *Theology of Reconstruction: Exploratory Essays*, Nairobi 1999, 71–89.

62. Eunice Kamaara, "Justice for Sustainable Development: An African Christian Theological Perspective on the Global Environment", *Bulletin for Contextual Theology in Africa* 8:2–3 (2002), 54–58; J.J. Kritzing, "The Ecological Crisis: Mission, Development and Ecology", *Missionalia: Southern African Journal of Missiology* 19 (1991), 4–19.

63. Conradie, "Approaches to Religion", 443.

“Let us pray that everyone can receive its message and grow in responsibility toward the common home that God has entrusted to us.”⁶⁴ *Laudato si’* unequivocally focusses on the environment and builds on and develops Francis’ concern about climate change and environmental degradation. Before *Laudato si’*, Francis called for an ecological conversion to make ourselves those who will protect the created order of God. On 21 May 2014, he said: “Creation is not a property, which we can rule over at will; or, even less, is the property of only a few: Creation is a gift, it is a wonderful gift that God has given us, so we can care for it, and we use it for the benefit of all, always with great respect and gratitude.”⁶⁵ Christians are called to the vocation of protection: protecting our lives, each other, and this earth, which is home to all. Francis also pleaded:

Please, I would like to ask all those who have positions of responsibility in economic, political and social life, and all men and women of goodwill: let us be “protectors” of creation, protectors of God’s plan inscribed in nature, protectors of one another and the environment. Let us not allow omens of destruction and death to accompany the advance of this world! But to be protectors, we also have to keep watch over ourselves! Let us not forget that hatred and envy and pride defile our lives!⁶⁶

Laudato si’ is a bold statement which defines where we are with what Francis calls our common home.⁶⁷

Francis articulates the gospel of creation, grounds the current ecological crisis in human causes, deepens our global perspective of the ecological crisis with the term “integral ecology” to present an encompassing view of ecology that includes all inhabitants of the common home we share, suggests actions that can be taken, and offers perspectives on ecological education and

64. Pope Francis, “Angelus”, 14 June 2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20150614.html, accessed 2018-11-01. *Laudato si’* was actually the second encyclical issued during his papacy, the first one, *Lumen Fidei*, was drafted by Benedict XVI.

65. “Francis: Caring for the Earth a Thank-You Note to God”, *National Catholic Reporter*, 22 May 2014, <https://www.ncronline.org/blogs/eco-catholic/francis-caring-earth-thank-you-note-god>, accessed 2018-11-01.

66. Pope Francis, “Homily”, 19 March 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html, accessed 2018-11-01.

67. I have drawn some of these comments from online discussions of the encyclical. See for example Jimmy Akin, “Pope Francis’s Environmental Encyclical: 13 Things to Know and Share”, *Catholic Answers*, 18 June 2015, <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/pope-franciss-environmental-encyclical-13-things-to-know-and-share>, accessed 2018-11-01.

spirituality. The 2015 United Nations Climate Change Conference made clear what the stakes are, especially for those who live in the so-called Global South, who, while calling on global justice in the question of environmental destruction, must not wait, but assume their responsibility.

Restoration of the created order must address the needs of the many in Africa who according to the Gospel of Matthew must be fed. The ecclesial community needs to pay close attention to developments in science and see science not as the opposite side of faith, but as a partner in developing the resources we need to sustain our habitat, livelihood, and work in restoring creation. Moltmann has argued that the cosmic dimension of eschatology reminds us of our responsibility in re-establishing order. A Christological and cosmic approach to eschatology calls for an openness to otherness in several dimensions. First, I think it requires a multidisciplinary approach to the understanding of our future orientation. In *Science and Wisdom*, Moltmann invites scholars to recognize the interrelationship that exists between the disciplines and to discontinue the hard distinctions that we have created between the humanities and the sciences. A holistic theology ought to inquire about “the future of the whole – its salvation or its doom.” As human beings, we are not against nature as an object which we must seek to understand, although we indeed must use all resources to understand, appreciate, and protect nature.⁶⁸ Therefore we are invited to continue searching for knowledge from all disciplines to improve not only our understanding of nature but increase our wisdom about how to respect nature and preserve it.

The destruction of nature and the environment is a critical eschatological concern because in the end, we must ask if we are partners in this project. According to Moltmann, “redemption is nothing but the restitution of the original, godly creation. [...] If we see redemption this way [...] we have a protological understanding of eschatology.”⁶⁹ Therefore an eschatological posture invites responsibility for the created order. We live at a time when the question of what is happening to our planet is the subject of much debate, and we have a leader of the United States who does not believe in climate change and the environmental challenges we face. Religious communities cannot afford the luxury of doubting that we have done damage to the ecosystem and cannot simply continue the destruction and expect some dramatic rescue. That is not the message of the eschatological discourse in Matthew.

68. Jürgen Moltmann, *Science and Wisdom*, Minneapolis, MN 2003, 6, 15.

69. Moltmann, *Science and Wisdom*, 34.

Regarding food production, I have argued that African faith communities must continue to lend their voices of support to scientific developments that enable a new type of crops, which can do well under challenging climatic conditions. Faith communities must increasingly pay attention to new developments in biotechnology that could open the doors to new techniques of production and high yielding seeds that could bolster food production to ensure food security in the African context. The debate has raged for a while now about technological developments that have given us genetically modified organism (GMO) seeds. Like many Africans, I know that we have to come up with different ways in which we could multiply five loaves of bread and two fish to feed the thousands, in addition to fasting and praying. If we are going to meet our eschatological quarter in feeding the hungry, we need a serious intervention that will use all the tools that science can offer to make sure that with limited land and space, we can still meet our food needs. It is not a lack of faith to say that we cannot merely pray our way through this. We must be open to new technologies that can help us contain environmental degradation, but also help us develop safe crops that we must grow to feed the inhabitants of our common home.

This is an old argument, but I bring it here in light of the eschatological imperative to establish intersubjective and sharing relationships with our neighbours. It would be wrong to imply that churches are not doing something about hunger in our world. One of the marks of the Christian tradition in the twentieth century has been relief work around the world. Some of the major organizations that have been instrumental in addressing poverty include Christian services like Bread for the World, World Vision, and Heifer International. These organizations have assisted people in low-income countries and worked side by side with people in different communities around the world to combat the scourge of hunger by making sure that no child goes hungry. Studies by Richard S. Maposa indicate that the United Church of Christ in Zimbabwe promoted agriculture as an essential part of its outreach in the country.⁷⁰

Since Africans embraced the green revolution of the 1960s and 1970s, the world has seen a population explosion and an environmental crisis that today calls for more creative ways of fulfilling the scriptural mandate to feed the hungry. The international community has debated GMO for over three decades and in 2001 the United Nations Development Programme lent its support to GMO, since it would reduce the malnutrition that affects millions of people.⁷¹ This report did not shy away from the controversies and

70. Richard S. Maposa, "The African Church and Development", in Elias Kifon Bongmba (ed.), *The Routledge Companion to Christianity in Africa*, London 2016, 424–437.

71. *Human Development Report 2001: Making New Technologies Work for Human*

concerns about the toxicity of these products and the harm they can cause the environment. Recently, the multinational corporation Monsanto was hit with a hefty fine because a worker who used their product developed cancer. One cannot dismiss these concerns. They should and must be taken seriously. Like the medicines we depend on, we must continue to support critical research that would improve these products, which hold so much promise in alleviating the food shortage we face.

The influential publication *Pambazuka* has raised severe concerns about the advocacy of GMO, arguing that it is too early for international organizations to be championing a new dawn and proposing a new quick fix for the African nations. *Pambazuka's* warning is clear and should also be placed on the table:

Rather than proposing techno-fixes to problems of agricultural development in Africa, donors could better assist in the development of rural infrastructures such as roads and water supplies, and education to empower the younger generation in the study of useful science. African farmers, along with peasants around the world, are seeking respect for their right to decide on what to plant and how to plant it, as well as what to eat and how.⁷²

This suggestion should be taken seriously, but I think this should not stop an investigation into a different variety of seeds that could give high yielding food products or survive under challenging climates. Opposition to Monsanto continues in Africa and should be an invitation to critical research that involves African universities.⁷³ Other voices in the debate have pointed out that GMOs are safe, especially the Water Efficient Maize that has received funding from agencies and foundations with a long track record in Africa, such as The Bill and Melinda Gates Foundation, the Howard G. Buffet Foundation, and the United States Agency for International Development.⁷⁴

Development, New York 2001, 48.

72. Nnimmo Bassey, "Alliance for a Green Revolution in Africa – A Blunt Philanthropic Arrow", *Pambazuka News*, 27 September 2007, <https://www.pambazuka.org/governance/alliance-green-revolution-africa-%E2%80%93-blunt-philanthropic-arrow>, accessed 2018-11-01.

73. Lorraine Chow, "5 Million Nigerians Oppose Monsanto's Plans to Introduce GMO Cotton and Corn", *EcoWatch*, 29 March 2016, <https://www.ecowatch.com/5-million-nigerians-oppose-monsantos-plans-to-introduce-gmo-cotton-and-1882200020.html>, accessed 2018-11-01. I thank my colleague at *Religious Studies Review*, Maya Rein, for calling my attention to this account.

74. My remarks here are taken from a keynote lecture I delivered at the University of Zambia and Justo Mwale University in 2016.

An eschatological vision that contributes to food sustainability can lend support to new ways of growing food, and we must all work with the technology to make sure that what is developed does not destroy the ecosystem and kill us. Current estimates put the population of the world in 2025 at over 8,5 billion with more than 80 percent of the people living in the Global South. In anticipation of the eschaton, Christians today, like those in the early church, cannot quarrel about who is getting service but must be the deacons who will use technology to restore the environment and increase productivity to promote an intersubjective engagement that prioritizes justice and security for all. We can reduce conflicts in our age and stop seeing them as signs of the end. The real sign to expect is the cultivation of an eschatological realism that recognizes the neighbour who needs food and shelter and takes care of him. That is how we do our part in making all things new. ▲

SUMMARY

In this article, I have looked at eschatology from an African perspective, as a way of continuing the dialogue which was started by John S. Mbiti. Mbiti's concern was to correct the miseducation he observed in the Akamba community when the missionaries planted an eschatological vision which ignored local traditions and focussed on heaven and hell and ignored liturgical practices and local perspectives on death and dying. I have argued that while some of the concepts of time and history which Mbiti articulated in his study might have overstated the reality of an African understanding of time and futurity, Mbiti also pointed out that the Christian tradition spent much time on other aspects of eschatology that did not make sense to the locals. While Mbiti's 1971 thesis might have been exclusionary because of its investment in the Christian tradition, Mbiti also was one of the most articulate defenders of African indigenous religious traditions and cultures. I have, moreover, raised questions about aspects of contemporary eschatology, arguing that at the core of the anticipation of a new order, the ecclesial community in Africa needs to shift its emphasis from speculations about the nature of heaven and who is going there to living in a manner that already expects eschatological fulfillment.

Voices from the Holocaust

The Story of the Ravensbrück Archive

ROBERT D. RESNICK

Robert D. Resnick is the chair of the Ravensbrück Campaign at Lund University Foundation.

arktandria@gmail.com

It has been a truly humbling experience and a time for great reflection being awarded this honorary doctorate.¹ At some level, I feel so underserving of this great honour. Because, for all the important work that has been done, there is so much more that remains undone.

I will dedicate this high honour to all of the oppressed peoples of the world who continue to suffer, and to all of those who have committed their lives to achieving greater justice, human rights, and dignity for all. And I pledge to continue doing my utmost to live up to this esteemed title, by redoubling my own efforts to make a difference in the lives of others.

I really struggled with what approach to take with my lecture. Not being an academic, I do not have original research or books I have authored that I can talk about. Instead, I thought it might be an interesting approach to share a series of narrative stories. Stories not only about the Ravensbrück Archive Project, but also about my personal journey that might help explain why my involvement with this project felt almost like the inevitable

1. This essay is a slightly revised version of the lecture given by the author on the occasion of him being awarded an honorary doctorate by the Faculty of Theology at Lund University in 2018. The author would like to acknowledge and express his gratitude to Dr. Alexander Maurits, Professor Samuel Byrskog, the distinguished members of the Faculty, and to all of the other esteemed guests, friends, and colleagues who attended the lecture.

convergence of my life's work in support of the Jewish people and my life-long relationship with Lund University.

New Beginnings at Lund University

My first story is about the journey that led me here. It began when I was a young 19 year old student at the University of California Berkeley, searching not only for new life experiences, but also, for ways to make better sense of a world in conflict.

It was 1971, the Vietnam War was raging, and what drew me to become one of the University of California's first ever foreign exchange students at Lund University was not only its world-class academic reputation, consistently ranked amongst the world's best, but also the well-known traditions, idealism, and core values of the Swedish people.

And, upon my arrival, as a stranger in a foreign land, I was quite comforted to be so warmly welcomed into the homes, into the lives, and into the hearts of so many new friends, and I did soon begin to see the world quite differently.

It also soon became clear to me that I was not here just to complete one academic year of studies, but to create a life-long relationship with the Swedish people, and with this great university. I cannot overestimate the impact that Lund University has had on my life and on the lives of so many others.

My Father's Journey

The next story began on 6 May 1919, in northeastern Poland, along the Bug River near Bialystok, in the little shtetl of Siemiatycze. "Shtetl" is Yiddish for the small, Jewish villages that once dotted Eastern Europe.

Founded in the sixteenth century by the Grand Duchy of Lithuania, Siemiatycze, like so many other shtetls, had suffered many invasions throughout the centuries, including the Swedish invasion of Poland in 1655. It was occupied many times by many armies, perhaps most notably by the Cossacks of the Russian Empire in 1807. By the end of the nineteenth century, Siemiatycze had a Jewish population of about 4,600, roughly 75 per cent of its entire population, and it also was beginning to be subjected to the violent anti-Jewish pogroms becoming so prevalent in the Russian Empire, and spreading rapidly to other regions of Europe as well.²

So on that fateful day of 6 May 1919, less than one year after Poland had finally regained its independence and formed its Second Republic,

2. "Siemiatycze", *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Siemiatycze>, accessed 2018-10-25.

Herman and Minnie Resnick gave birth to their third child, my beloved father Hyman Eugene.

Rzeźnik means butcher in Polish, and true to form, Herman was a kosher butcher, which apparently saved his and his family's lives, because he was supplying meat to the Polish army, which in turn was providing protection from the continuing pogroms. Yet, when the threat to his family finally became too much to endure, Herman used his savings to buy the family boat tickets to the so-called "New World."

In 1921, with little more than the clothes on their backs, the young Resnick family set sail for New York. My father was two years old, and no one in the family understood or spoke anything but Yiddish. After being processed through Ellis Island, they began the long journey over land to Los Angeles to open a kosher butcher shop and start their new life. And they became the first Resnicks in the phone book.

My Mother's Journey

Just about the same time that my father's family was preparing to leave Siemiatycze, about 400 kilometers away, a young woman named Helen Kuchevsky was living in Vilnius, now the capital and largest city in Lithuania.

While then a thriving centre of Jewish intellectual and religious culture, with over 100 synagogues and nearly half its population Jewish, Vilnius also at that time was experiencing growing and increasingly severe forms of violent antisemitism. According to Helen, after spending six months in hiding in the basement of her home, with her father Chayim, a respected synagogue cantor, her mother Leah, and her siblings, with nothing to eat or drink but potato peelings and water, she decided enough was enough for her, too. Her sister Mary, already in New York, sent two tickets, and Helen left her family and childhood home to set out with her youngest brother Samuel, on foot, on horseback, and using any and every other mode of transportation available, to make the long trek to Rotterdam, also to set sail for America.

In New York and barely twenty years old, Helen fell in love with an older Russian immigrant named Sam Kaplan, and they eloped to California, where they bought a chicken ranch and became, if not the first, one of the very first Jewish settlers in the city of Riverside. On 13 November 1925, Helen and Samuel gave birth to my mother Ann.

When the Second World War ended in 1945, my mother, then twenty years old, decided to move to Los Angeles to find herself a Jewish husband. On her second day in the city, she happened into my father's delicatessen,

and the rest is history. After seven dates in seven days in a row, he popped the question, and they got engaged. Perhaps in part because of the impression my father made when he picked her up in his shiny new Buick convertible, though far more likely due to his warm heart, generous nature, and huge smile.

After seven days in Los Angeles, Annie called her mother Helen with the great news, and what she heard back was: “Are you crazy?” Well, they were not crazy, and they were married six weeks later, raised four boys, and spent the next 55 years in love, until my father passed away.

My Lifelong Interest in the Holocaust

Fast forward to my early school days in Los Angeles in the 1950s, not that long after the war ended. One memory that really stands out from my childhood is how curious I was about why so many of my school friends’ parents spoke with thick accents and had numbers tattooed on their arms.

Like Mr. Belzberg, the kind hearted baker who would bring his delicious donuts home for all the neighborhood kids. Or Mrs. Splevin, who owned the local music store and taught us all how to read music.

I began asking why, and after I asked enough times, *some* of them started to finally open up and tell me *some* of their stories. Like Mr. Abram, who owned the local convenience store which I would visit almost daily to buy candy, but really just to listen to his unbelievable stories about life in Auschwitz.

I always thought that the most remarkable thing all the survivors had in common was that they managed to survive, because the stories they told me of what they had to do just to survive, at very young ages, were almost beyond belief:

- Having to say goodbye to their families and run away into the woods all alone;
- Having to accept as normal, being hunted and captured again and again;
- Being herded like animals into trains to death camps, often to jump out of those fast moving trains;
- Watching their siblings being shot in the street;
- Having nothing to eat or drink for days; and
- Arriving at death camps to witness and themselves be subjected to the worst atrocities ever committed on God’s green earth.

As I grew up, I became more and more fascinated with the Holocaust, and just loved to hear the survivors' stories – when they were willing to share them. Only later to understand why so many could not. Simply because they were just too painful. Like, for example, the elderly woman I went to visit in Oslo in 1974, who would only open 14 of the 15 steel chain locks on her door, and then open the door only wide enough to whisper to me, “there is nothing to talk about.”

In that same year, 1974, I also traveled to Israel for the very first time, to work on a Kibbutz and tour the country. I visited the Yad Vashem Holocaust Museum, and the Museum of the Diaspora at Tel Aviv University, and both of those visits answered fundamental questions I had been grappling with for a long time. At Yad Vashem, I saw pictures and testimonies that documented the atrocities of the Holocaust and I finally understood why it was so painful for many survivors to talk about their experiences.

And at the Museum of the Diaspora, I saw models of villages and communities from all over the world where Jews had migrated over a period of thousands of years, to escape persecution and create new lives, including shtetls like Siemiatycze, where my father was born. It was during that visit to the Museum of the Diaspora, that I finally understood, on a very personal level, why it is so important to have safe communities for our children to grow up in. I realized that, if not for all the sacrifices of prior generations, there would not even have been a Jewish culture for my generation in which to grow up.

At that moment, I made my own commitment to the Jewish people's most cherished legacy of “*l'dor va'dor*,” which is Hebrew for “from generation to generation.” My commitment was that during my lifetime, I too would find a meaningful way to contribute to the survival of the Jewish people, so that the next generation and the generation after them, also would have a community in which to raise their children.

When I returned to the United States, I immediately began searching for ways to make good on that commitment, and that journey led to my serving on the founding boards of several major Jewish organizations, my presidency of Kehillat Israel, the largest reconstructionist congregation in the world, the opening last year of the new Resnick Family Education Center at Kehillat Israel, which houses two Jewish schools at Kehillat Israel, and to my very proud involvement in Lund University's Ravensbrück Archive Project.

Why the Ravensbrück Archive Project

In the words of the well-known author and Holocaust survivor, Elie Wiesel (1928–2016): “For the dead and the living, we must bear witness,”³ and “to forget the dead would be akin to killing them a second time.”⁴

Today, the entire world is able to bear witness to the unveiling of one of the greatest untold stories of the Holocaust: what really happened to the women and children at Ravensbrück concentration camp, as told by them, in their own words, while those painful memories were still all too fresh in their minds. And today, the women and children of Ravensbrück finally have their voices back, after more than 70 long years of deafening silence.

Lund University’s Ravensbrück archive is one of the greatest missing links to understanding not only what occurred at Ravensbrück, but of the entire insidious plan the Nazis hatched to carry out their so-called “Final Solution” for all the women and children of the Holocaust. Because, as I learned when I visited the Ravensbrück camp three years ago, the SS had a broader plan. Not only to do the unspeakable things that they did there, but then to export those atrocities to other death camps where they could be done as well.

The Ravensbrück concentration camp, in that sense, became the lynchpin for the creation of more than 40 other Nazi death camps for women and children. Furthermore, the Ravensbrück camp staff included, not only more than 150 trained female SS guards assigned to oversee the prisoners, but also served as a training camp for over 4,000 female SS guards sent to other camps, including the women’s camp at Auschwitz, whose founding commandant was a former female head guard from Ravensbrück.

It is not hard to understand why this project is so important, both historically and morally. Neither is it hard to understand that for all of us who had the honour of working on this project, it was no casual undertaking – it was a mission. As the project began, it became so clear to every one of us that failure simply was not an option.

We recognized, early on, the importance of making this archive available:

- To the families whose questions have never been answered;
- To researchers to ensure that the world truly learns from and never repeats this tragic chapter in history; and
- To answer those Holocaust deniers who continue today to attempt to rewrite history so that it, in fact, can be repeated.

3. Elie Wiesel’s remarks on 22 April 1993, at the dedication ceremonies for the United States Holocaust Memorial Museum, which also has these words engraved in stone at its entrance.

4. Elie Wiesel, *Night*, New York 1985, xv.

Contents of the Ravensbrück Archive

The archive itself contains a collection of over 500 eyewitness testimonies, handwritten in Polish by Zygmunt Lakocinski (1905–1987), the courageous and committed professor of Polish language at Lund University who interviewed the survivors at the time of their arrival on the White Buses sent from Sweden to pick them up and bring them to Sweden. These interviews are the only known systematic collection of first hand witness accounts, of this type, recorded by survivors at the time of their liberation.

The archive also contains a treasure trove of artefacts, hand carried by the survivors from the camp, including original prisoner diaries, notebooks, correspondence, original artwork, photographs, drawings, poems, handwritten teaching aids for the children, and even a tiny mirror they made out of cardboard and glass shards, that allowed these women and children to see themselves again, and to remember they once had an identity other than a number tattooed on their arm by their captors.

In one of the witness testimonies, a survivor described how they risked being beaten within an inch of their lives to create these items, because it was their only source of hope. And hope was all they had left. The hope that if their spirits survived, then one day they might be able to reconstruct the lives that had been so cruelly stolen from them.

When the survivors boarded the White Buses, they brought these precious items they had created in captivity, each a testament to the strength and endurance of the human spirit. But that was not all. Thirsty and half starved, they also stopped to retrieve the original handwritten SS documents left behind by the Nazis when they fled, each of these, a testament to the crimes against humanity that had been committed against them.

Zygmunt Lakocinski and the Journey of the Archive

Those fateful words of Eli Wiesel, though not yet written, somehow must have been resonating in the thoughts, and most certainly in the heart, of Zygmunt Lakocinski, when he formed a committee, argued his case, obtained funding from the Swedish government, and set out to systematically document these first hand witness accounts. As more than 21,000 former concentration camp prisoners arrived through southern Sweden in the spring of 1945, he worked as an interpreter to help them get processed and resettled, and he collected their testimonies.

For safekeeping, Professor Lakocinski kept the archive in brown paper bags in his apartment until 1948, when the Cold War was intensifying. Sweden began to fear a Russian invasion, and Lakocinski began to fear the Russians would take the archive.

INSTYTUT ŹRÓDŁOWY
W LUND.

fil. dr. Zygmunt Łakociński
regatan 8, Lund, tel. 13168

Lund, April 21, 1948

Mr. Easton Rothwell
Vice-Chairman of the Hoover Institute and Library
on War, Revolution, and Peace,
Stanford University
California /USA/.

Dear Mr. Rothwell,

Thank you very much for your letter of January 15, 1948. Please excuse the length of time I have taken to answer. But there have been many conferences and technical details to discuss, before the transfer could be effected. Because of the unsettled state of the world we should be glad to dispatch our material as soon as possible.

We accept thankfully your proposal to take our collection of copies as a gift from our Institute, for payment of a part of the expenses in preparing these copies for the Hoover Library /fifty cents per ten typewritten pages/. We are sending through Nordiska Bokhandeln, Drottninggatan 7-9, Stockholm, a first instalment as soon as we received an answer from you. We should be pleased to receive \$ 100 before hand.

At the same time we wish to put our original files in security at your Institution as an open deposit. The details of the arrangements are contained in the enclosed contract. We hope the amendments will meet your approval.

Lastly I should like to ask you if it is possible to send you a small collection of documents as a closed deposit, not to be used by the general public but only available to a very limited number of officials of the Hoover Library. It is important that the contents should not be divulged to any persons other than those connected with the Polish Research Institute.

Thank you for your help, we appreciate it very much. I hope I shall hear from you in the near future.

Yours sincerely

Z. Łakociński

Zygmunt Łakociński
Chairman

Figure 1. Letter from Zygmunt Łakociński to Easton Rothwell

The Polish Research Institute in Lund
Polski Instytut Zrodlowy w Lund
c/o fil.dr. Zygmunt Lakocinski
Solvegatan 8, Lund, tel.13168

The Hoover Institute and Library
on War, Revolution, and Peace,
Stanford University, California, USA

Lund, April 21, 1948

Dear Sirs,

I have great pleasure in informing you that we would be willing to give your institution, in the form of a deposit, originals of the documents relating to the German concentration camps.

The above materials we wish to give in the form of an open deposit.

Our conditions would be the following:

1. The deposit as a whole shall remain the property of the depositors.
2. The depositors shall retain the right to dispose of the deposit as a whole, or in part, either personally or by persons authorised by them on paper.
3. The depositors shall have the right to make over the above deposit to any person or institution chosen by them.
4. On the death of the depositors they nominate as successors: 1. Mrs. Helena Dziedzicka, c/o E. Ocakowski, Pulawska 130, m.20, Warszawa, Poland. In the event of her death: 2. Mr. Witold Mars, 14, Warwick Avenue, London, W.2, England. In the event of his death: 3. Mrs. Krystyna Popiel, "Navarre," Firgrove, Cape, South Africa, -- after a special instruction by the Polish Research Institute we send these amendments.
5. On the death of the depositors and successors, if they have left no previous instructions nor any clause in their wills, the above deposit shall become the property of the Hoover Library on War, Revolution, and Peace.
6. The deposit may be made available to those Government institutions and American authorities as well as to those institutions and persons whom you supply with documentation on Polish affairs, except representatives of the Polish Communistic Government or any person maintaining friendly relations with this government.
7. Names and places of birth of the witnesses shall be kept secret until the year 1995, if the depositors, or their successors, v. supra, do not change this clause at an earlier date.
8. In case of war the deposit shall be protected as far as humanly possible against destruction.
9. The depositors reserve the right of copyright of the deposit.
10. At the end of twenty-five years from the date of deposit, these materials will either revert to the Hoover Library or this contract is to be reviewed.
11. If the Polish Research Institute withdraws this deposit from the Hoover Library, the Polish Research Institute shall pay the shipping costs.

For the Hoover Institute and Library
on War, Revolution, and Peace

Easton Rothwell
.....
Easton Rothwell, Vice-Chairman

For the Polish Research Institute
/Polski Instytut Zrodlowy/ in Lund, Sweden

Z. Lakocinski
.....
Zygmunt Lakocinski

Figure 2. Agreement between the Polish Research Institute and the Hoover Institute and Library

THE HOOVER INSTITUTE AND LIBRARY
ON WAR, REVOLUTION, AND PEACE



Stanford University
Stanford, California

H. H. FISHER, *Chairman*
C. EASTON ROTHWELL, *Vice-Chairman*
PHILIP T. McLEAN, *Librarian*

May 19, 1948

Dr. Zygmunt Lakocinski
Polish Research Institute
Solvegatan 8 a.
Lund, Sweden

Dear Dr. Lakocinski:

Thank you very much for your letter of April 21, outlining the details for making copies of your documents relating to German concentration camps available to the Hoover Library. I am enclosing a draft for \$100 which will enable you to start the work and begin shipping materials in the near future.

I appreciate very much your most kind offer of placing the original files in security at the Hoover Library as an open deposit. I have added to your draft contract two additional points: (1) a twenty-five year terminal date on the deposit after which the materials either become Hoover Library property or the agreement is reviewed, and (2) your acceptance of shipping costs from the Hoover Library if the materials are removed. I trust that these will meet with your approval. If so, would you please sign one copy of the contract and return it to us.

We should be quite happy to help preserve as a closed deposit the small collection of documents you mention, but it is advisable that I know something of the nature of these materials before committing the Library.

All of us greatly appreciate the kindnesses of the Polish Research Institute in making available to the Hoover Library these valuable materials.

Sincerely yours,

Easton Rothwell
Vice-Chairman

ER(A)fs
enc.

Figure 3. Letter from Easton Rothwell to Zygmunt Lakocinski

In 1948, Lakocinski signed an agreement to ship the archive to Stanford University's Hoover Institute, for safekeeping. The agreement contained a couple of telling provisions that are worth mentioning. The first was an agreement by Stanford University to honour the privacy agreements made with the witnesses, that for their safety, their identities would be kept secret for 50 years until 1995. The other provision was that if the archive was not reclaimed by Sweden within 25 years (before 1973), it would become the university's intellectual property.

In 1972, just one year before that alarm clock rang, Zygmunt Lakocinski's son, Martin Lakocinski, then working as the vice-consul general of Sweden, in the Swedish consul's office in Houston, sent a letter to the Hoover Institute, respectfully reclaiming the archive.

After its return to Lund, however, the archive was still subject to the privacy agreements with the witnesses, which ran until 1995. In 1995, when it seemed like this long lost archive might finally see the light of day, the university lawyers informed the Lund University Library that it also had to comply with Sweden's privacy laws, which required the consent of the survivors, or their heirs, prior to publication.

Once that hurdle was crossed, all that remained to do was to find the funding to launch the project. And the timing was perfect for the newly formed Lund University Foundation, which was looking for its first major project to adopt.

I was honored and excited to be asked to chair this project from the Foundation side, to create a campaign to raise public awareness of the existence of the archive, to convince the world of the importance of the Lund University Library's work, led by Professor Håkan Håkansson, to recover, preserve, organize, and publish it, and to organize a full scale campaign across the United States to fund the project.

As this work progressed, we never grew tired, and our sense of mission only grew. The tears of compassion, that were shed virtually every time we told the Ravensbrück story, soon enough became tears of joy, as we realized that this mission really would be accomplished, thanks to the selfless and tireless efforts of so many.

Inception and Status of the Ravensbrück Archive Project

In 2013, I was asked to join the board of trustees of the Lund University Foundation, and we were looking for a meaningful project to support at Lund University. You can imagine how I felt when I learned of the existence of the long lost Ravensbrück archive.

When I flew to Lund in January of 2014 to speak at the vice-chancellor's launch dinner for the university's 350 year jubilee celebration, I visited the Ravensbrück exhibit at *Kulturen*,⁵ and Professor Håkansson, the Ravensbrück Archive Project director, gave the vice-chancellor, the Lund University Foundation president, myself, and a few others a private viewing of the actual archive in the basement of the University Library.

It was so tough to fight back the tears, especially when Professor Håkansson so kindly allowed me to look through the SS prisoner transport list to see if I recognized any of my own relatives' names on it. At that moment, I knew for sure how important this project was, and that there was no turning back.

As I watched the Memorandum of Understanding between Lund University and the Lund University Foundation being signed by the university's vice-chancellor and the Foundation's president,⁶ I thought to myself, what better way for Lund to celebrate its proud 350 year history of contributions to humanity, and its core mission to create a better world, than to undertake this project, which was born at Lund University and will truly help heal the deepest wounds ever inflicted upon humanity.

I am very pleased to report that the University Library already has completed Phase 1 of the Ravensbrück Archive Project, and that:

- The voluminous documents and artefacts comprising the archive have all been inventoried and indexed;
- More than half of all the witness testimonies have been translated into English and all will be translated by the end of 2019;
- The University Library's new Ravensbrück archive website has been built and launched;
- Major parts of the archive have been photographed and uploaded to the website for public viewing;
- The website already has been visited thousands of times, and continues to be available to the public, at the click of a mouse; and
- Phase 2 of the project, to create a documentary film that can be sent to Holocaust Museums and educational institutions all over the world, is fully funded and well underway.

Perhaps the most remarkable thing about the victims was their demonstration of the resilience of the human spirit, and that they were always able to

5. *Kulturen* is a cultural and historical museum in Lund.

6. Per Eriksson was then the vice-chancellor of Lund University and Göran Eriksson (no relation to Per Eriksson) was then and as of today remains the chairman of the Lund University Foundation.

retain a sliver of hope throughout their unimaginable ordeal. Out of that hope grew the often heard survivor saying: *Never Again*.

As the survivors began the monumental task of healing and reconstructing their lives, another well-known survivor saying also emerged: “Forgive, but never forget.” The Ravensbrück archive will help all people, across the globe, to assure that the world does not ever forget, so that *Never Again* can anything like this happen. Anywhere. To anyone.

With this in mind, I am proud to share that the story of the Ravensbrück archive, and of Lund University’s work “For a Better World,” has been officially recognized and honoured by:

- The governing board of the County of Los Angeles, representing 10 million people;
- Members of both houses of the California Legislature, representing 35 million people; and
- The Congress of the United States of America, representing 350 million people.

Lessons Learned

As part of this journey, three years ago, I travelled to the Ravensbrück concentration camp with a dear friend from Israel, eerily similar to the way I visited Auschwitz 25 years ago with a group of Israeli school children. I wanted to view the camp first hand and meet with representatives of the German Brandenburg Foundation, which oversees the remains of all the former concentration camps in the German state of Brandenburg.

I spent quite some time with Dr. Sabine Arende, their chief researcher and archivist, a lovely person who welcomed us and gave us a personal tour of the camp, and their museum and archives.

As we were saying goodbye, I turned to Dr. Arende and said: “You are such a kind person, and an academic who has worked so many years studying what occurred here, I just want to ask you, how could this ever have happened?” She paused, looked down, and said, “I have thought about that very question every day for the last seven years, and I just don’t have an answer.”

While we may not have that answer, the world has learned some invaluable lessons that must never be forgotten. Because, as we all know, to forget the lessons of history is to risk repeating its most tragic mistakes.

We must *Never Again* allow the world to forget that the only real and enduring way to overcome differences between peoples of good will is to build bridges, not walls.

We must *Never Again* let the world forget how necessary it is to maintain a free exchange of ideas and a free press, and that positive change must come from the force of ideas, not from the force of arms.

We must speak out, and not allow the world to be misled by those who would create false moral equivalencies between Nazis and those opposing them. Because, contrary to what some would have us believe, there are no nice Nazis.

And perhaps the most important lesson of all. We must remain resolute, and always stand together to defend the common universal values we share, and always embrace and protect our most cherished traditions of human rights, diversity, and dignity for all.

I have always told my own children that the mark of a life well led is to leave the world a little better than you found it. In that regard, how fortunate are we at Lund University and the Lund University Foundation, through this project, to have found a calling that has been so transformative, that has brought such a profound sense of shared purpose and meaning to so many, and that is so clearly one of those rare opportunities in life where we had the privilege to help make right what the entire world knows, went so wrong.

As I said at the outset, there remains so much more to do, and so, it is very clear that our work has only just begun. ▲

SUMMARY

This article contains narrative stories about the origins and evolution of the widely acclaimed Ravensbrück Archive Project at Lund University, as well as my personal journey that led to my involvement in this project. The project resulted in the recovery, translation to English, digitization, and publication by the Lund University Library of one of the Holocaust's most unique archives. The Ravensbrück archive includes a collection of over 500 systematically collected eyewitness testimonies from survivors of the former Ravensbrück concentration camp (which primarily housed women and children), handwritten in Polish by Zygmunt Lakocinski, and a treasure trove of unique artefacts carried to Sweden by the survivors, including prisoner diaries, notebooks, correspondence, original artwork, photographs, drawings, poems, handwritten teaching aids for the children, and a tiny mirror made out of cardboard and glass shards. This long lost archive provides unique insights into the treatment of women and children in the Holocaust. I also offer my personal thoughts on the significance of this archive to the world, and why it was so important to give these women and children their voices back after 70 long years of deafening silence.

Peter Halldorf. *Alla himlens fåglar har flytt: Profeten Jeremia i sin egen tid och i vår*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2017. 798 s.

Det är svårt att karaktärisera Peter Halldorfs bok om profeten Jeremia i några få meningar. På utsidan framstår den som närmast monumental. På insidan möter läsaren ett rikt myller av information, intryck och infallsvinklar. Omfånget kan till viss del förklaras med att Jeremiaboken är den mest omfattande av alla de skrifter som ingår i Gamla testamentet. Till detta kommer att Halldorf valt att kombinera ett flertal perspektiv: nutid och dåtid, forskning och förkunnelse, pastoral vägledning och politisk reflektion.

En konsekvens av denna inbyggda mångfald är att olika tänkta målgrupper kommer att läsa boken på olikartade sätt. Några uppskattar säkert de partier som hjälper läsare med begränsade förkunskaper att sätta in Jeremiaboken i ett större sammanhang, som exposén över bibliska profetgestalter i kapitel 3 och 4 (s. 89–154) eller sammanfattningen av delar av Jerusalems historia i kapitel 19 (s. 543–582). Av lätt förklarliga skäl tycker jag, som yrkesverksam exeget, inte att de kapitlen var särskilt givande. Andra läsare sätter antagligen stort värde på de avslutande avsnitten i varje kapitel, samt bokens slutkapitel. Där erbjuds nämligen utläggningar av olika aspekter av kristen troslära, liturgiska traditioner och pastoral praxis, i anslutning till behandlade teman hos Jeremia.

För egen del fångades jag framför allt av det som jag uppfattar som kärnan eller huvudfäran i boken: en lång rad avsnitt (i kapitel 1–2 och 5–23) som sammantaget utgör en personligt färgad genomgång av Jeremiaboken, där Halldorf brottas med de utmaningar som denna profettext ställer en nutida läsare inför. Genremässigt befinner vi oss någonstans i gränslandet mellan teologisk bibelkommentar och inlevelsefullt återberättande. Författaren visar att han är inläst på modern exegetisk litteratur och redogör på ett insiktsfullt sätt för såväl den

egendomliga symbolhandlingen med höftskynket (Jer. 13:1–11; s. 366–370) som diskussionen kring den gudinna som kallas Himladrottningen (Jer. 44; s. 617–624). Men det som gör starkast intryck på mig är inte det strikt exegetiska innehållet, utan den existentiella dimensionen i framställningen. Peter Halldorf kryper in under skinnet på profeten och får oss att tänka och känna med Jeremia. Under läsningen lägger jag stundtals av de historisk-kritiska glasögonen och glömmmer diskussionen om vad i denna bibelboks mångfacetterade och idealiserade porträtt av profeten som kan anses historiskt tillförlitligt. Ur en narrativ synvinkel är ju Jeremia huvudperson i en fascinerande berättelse om politiskt och religiöst maktspel i Jerusalem under de årtionden som föregick den stora katastrofen år 587 f.v.t., då den babyloniska armén förstörde delar av staden, inklusive templet, och tvångsdeporterade delar av befolkningen. Halldorf lyckas levandegöra den berättelsen.

Jag uppskattar att Halldorf inte försöker tämja Jeremia genom att översläta problematiska inslag i bibeltexten eller modernisera profetens framtoning. Han kan ändå lyfta fram Jeremiabokens relevans för vår tid genom att betona att den profetiska polemiken grundas i ett patos som är riktat mot alla former av förtryck, orättvisa och exploatering. Bokens titel, *Alla himlens fåglar har flytt*, är ett citat från Jer. 4:25. Inte minst i det sjunde kapitlet (s. 223–254) är Halldorfs eget patos påtagligt, när han med utgångspunkt i Jeremias vision av en ekologisk katastrof diskuterar klimatkris och utrotning av djurarter. Här förenas fromhet och politisk aktivism: ”Uppoffring och generositet kan visa sig utgöra profetiska handlingar i en värld där påfrestningarna på miljön är så stora att vi riskerar att berövas jorden som en god plats att leva på” (s. 241).

Ett mått på bredden och djupet i ansatsen är att författaren för en dialog med så skilda tänkare och Jeremiatolkare som Augustinus (354–430), Daniel Berrigan (1921–2016), Walter Brueggemann, Martin Buber

(1878–1965), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Terence E. Fretheim, Abraham Heschel (1907–1972), Emmanuel Levinas (1906–1995), Origenes (ca 185–ca 254), Jayne Svenungsson och Simone Weil (1909–1943). Boken är tydligt präglad av en kristen grundsyn, där Jeremia förebådar Jesus och där texter och teman får en konkret tillämpning i kyrklig spiritualitet. Samtidigt präglas boken av en ekumenisk och religionsteologisk öppenhet som spränger trånga konfessionella gränser. Judiska tolkningsperspektiv tillåts komplettera och korrigera kyrkofäders och moderna kristna teologers läsningar. I kapitel 15 och 16 gör Halldorf upp med kristen triumfatorisk förbundsteologi (så kallad ersättningsteologi). Han problematiserar den skarpa åtskillnad som ofta gjorts mellan lag (Torah) och nåd (evangelium) och påpekar att detta lett till ”en karikering av judisk fromhet” (s. 458–459). Läsaren påminns om att själva idén om ett ”nytt” förbund ursprungligen är gammaltestamentlig. Kontinuiteten mellan judiskt och kristet lyfts fram i retoriskt pregnanta formuleringar:

Det nya förbundet innebär att något fullständigt nytt har skett – och samtidigt är inget förändrat. I Jeremias profetia beskrivs det nya i termer av att lydnaden mot Gud i framtiden inte ska handla om en yttre regel utan om en inre norm [...] Men det var avsikten redan med det första förbundet. (s. 489)

Trots innehållsrikedomen kan man alltid önska sig mer. Det finns några utmärkta appendix, men det hade också varit till stor hjälp med register. Jag noterar dessutom att en intrikat texthistorisk problematik bara nämns i förbigående, trots viss relevans för kristen bibelteologi. Septuaginta, den grekiska översättningen som används i Nya testamentet, representerar intressant nog en version av Jeremiaboken som skiljer sig avsevärt i både omfattning och ordningsföljd från den standardtext som översatts i Bibel 2000.

Peter Halldorfs bok om Jeremia är, sammanfattningsvis, resultatet av en imponerande arbetsinsats. Den är välskriven, informativ och engagerande. För mig blev den framför allt en påminnelse om profetböckernas potentiella relevans för aktuell samhällsdebatt.

Göran Eidevall
Professor, Uppsala

Simo Heininen. *Mikael Agricola: Hans liv och verk*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag. 2017. 395 s.

Simo Heininen, emeritusprofessor i allmän kyrkohistoria vid Helsingfors universitet, har skrivit många böcker om den finske reformatorn och bibelöversättaren Mikael Agricola (ca 1507–1557). Vem skulle vara bättre lämpad än han att skriva ett sammanfattande arbete om Agricolas liv och betydelse för reformationen i Finland och det finska skriftspråket? Boken summerar Heininens livsverk under fyra årtionden av Agricola-forskning och uppdaterar den tämligen begränsade litteratur som finns på svenska om Agricola. Ett av få exempel är den korta Agricola-artikeln i *Svenskt biografiskt lexikon*, skriven av Knut B. Westman (1881–1967) med bidrag av Karl Bernhard Wiklund (1868–1934), som utgavs för exakt hundra år sedan (1918).

Mikael Agricola: Hans liv och verk, översatt från den ursprungliga finskan av Nike Parland, är en reviderad och förkortad version av Heininens finska biografi som gavs ut 2007, i samband med 500-årsjubileet av Agricolas födelse. Boken har dock ajourförts med viss nyare forskning, bland annat Heininens egen monografi från 2008 om Agricolas randanteckningar till Gamla testamentet, Juhani Holmas doktorsavhandling *Sangen ialo Rucous* ("En tämligen ädel bön"; 2008) om Schwenckfeldarnas bönebok *Bekantnus der sünden* som källa för böner i Agricolas bönebok *Rucouskiria* från 1544 samt Otfried Czaiikas bok om Sveno Jacobi och hans bibliotek (2013).

Bokens struktur är klar och enkel. Den har en kort inledning (s. 7–9) – eller egentligen snarare ett företal – medan första kapitlets ”Erasmus och Luthers tidevarv” (s. 13–25) fungerar som ett slags inledning till perioden. För övrigt har boken en tudelad struktur som titeln indikerar: Agricolas liv behandlas först (s. 11–159) och hans verk sedan (s. 161–361). I slutet finner läsaren Mikael Agricolas liv i ett nötskal under rubriken ”Mikael Agricolas itinerarium” (s. 362–364) samt ett personregister.

Bokens inledning innehåller ingen egentlig frågeställning och varken källorna eller metoden presenteras för läsaren. Heininen konstaterar helt kort: ”Här har jag valt att berätta om Agricolas liv och hans verk, samt presentera de första böckerna som någonsin tryckts på finska” (s. 8). Han lämnar dock det finska språket som Agricola skrev utanför och konstaterar att ”det är en uppgift för filologer och lingvister”. Boken är lättläst och ger intrycket av en fackbok, men trots detta skulle jag snarare anse den vara en (forsknings)monografi av uppsummerande sort. Den baserar sig starkt på primärkällor samt litteratur och boken har 884 fotnoter. Nike Parlands nyanserade och kompetenta översättning av boken gör rättvisa åt Heininens rika språk och kompletterar läsoplevelsen. Det enda skönhetsfelet jag lade märke till var översättningen av det juridiska begreppet *perintöosa* (arvslott) till *laglott* (*lakiosa*).

I boken tar Simo Heininen itu med vissa gamla tvistiga frågor angående Agricolas tidiga liv, men utan att låta dem få en för dominerande roll. Mikael Agricolas födelseår är till exempel oklart. Han anses traditionellt vara född någon gång under tiden 1507–1510. Heininen diskuterar frågan och menar att ”trots att fixpunkterna är osäkra ter sig 1507 med beaktande av dem nog mer sannolikt” (s. 27–28). Som fader till det finska skriftspråket har Mikael Agricola länge i nationalromantisk anda betraktats som en äkta finsk hjälte. Agricola föddes dock i en svenskspråkig trakt i Torsby i Pernå, och hans modersmål har varit en mycket

omtvistad fråga – särskilt under början av 1900-talet, men även senare – mellan kyrkohistoriker och språkvetare. Heininen besvarar inte frågan direkt och tycks vilja ta avstånd från debatterna. Ändå verkar han antyda att Agricolas hem var svenskspråkigt men att gossen måste ha lärt sig finska som barn för att behärska språket så mästerligt. Heininen konstaterar emellertid försiktigt att ”i ljuset av den språkbegävnin som Agricola senare gav prov på är hans modersmål ändå av underordnad betydelse: han behärskade finska fullständigt, oberoende av om han hade lärt sig det redan i sitt barndomshem eller först längre fram i livet” (s. 31–32).

Som detta visar är Heininen i allmänhet sund och försiktig i sina källbaserade slutsatser. Bara på några detaljpunkter undrar jag om inte hans tolkning avlägsnar sig en aning för långt från källorna. När han diskuterar huruvida Mikael Agricola översatte *Visby sjörätt* till svenska nämner Heininen att han hade studerat juridik och språk (s. 352). Eftersom detta avser Agricolas möjliga universitetsstudier i juridik, försökte jag hitta i skildringen av Agricolas studieår i Wittenberg (s. 67–99) några källhänvisningar att han faktiskt skulle ha studerat juridik där, men sådana tycks inte finnas. Om Agricola lyssnade till Konrad Lagus (ca 1500–1546) föreläsningar, som Heininen antar (s. 82), kan dessa lika väl ha behandlat teologi som juridik, och i sina brev till Gustav Vasa (1496–1560) skrev Agricola att han studerat teologi och humaniora. Frågan verkar förbli öppen.

På ett annat ställe i boken diskuteras prästäktenskap (s. 51–52) och Peder Särkilax (d. 1529) tidiga äktenskap presenteras. Enligt Heininen var Särkilax ”den förste prästen i det svenska riket som, till Åbobornas oförställda häpnad, ingått äktenskap och tagit sin unga tyska brud med sig hem” (s. 51). Vi vet inte i vilken egenskap Margareta Corneliidotter – namnet tyder på att hon kan ha varit av tysk eller flamländsk börd – följde med Särkilax till Finland (om hon

ens gjorde det). Vi vet inte vilka löften som byttes mellan paret eller när – kronologin är oklar på grund av fåtaliga källor. Vad vi vet är att Peder Särkilax gjorde testamente till förmån för sin ”forsije Margrete Cornelij dotter” på sitt lösöre i maj 1524. För mannen som bevittnade detta på Tövsala prästgård var Margareta prästens hushållerska, inte en ”ung tysk brud”. Om förhållandet hade presenterats öppet som ett äktenskap skulle Särkilax troligen ha blivit exkommunicerad och Åbo-biskoparna hade varit tvungna att ställa honom inför rätta. Ändå kom det fram vittnesmål att Peder och Margareta ansågs (och var) lagligen trolovade. De tidiga präst-äktenskapen i Åbo verkar ha varit diskreta affärer som möjligtvis firades i en liten cirkel snarare än provokativa publika performancer som Olavus Petris bröllop i Stockholm.

Trots att Heininen i dessa få detaljer i mitt tycke kunde ha dragit en aning mindre långtgående slutsatser på basis av källorna, är boken i sin helhet mycket balanserad och dess argumentation trovärdig. Analyserna av Agricolas texter och källorna han brukade – som till exempel Schwenckfeldarnas bönebok – demonstrierar hur Agricolas reformation var humanistisk och en aning eklektisk. Dock stod han fast bakom Luthers tankar och den lutherska reformationens centrala dogm att inte gärningar utan Guds nåd öppnar portarna till paradiset. Heininen diskuterar grundligt Agricola som översättare och vi lär oss hur den ”ovanligt språkligt begåvade” Agricola jobbade samt att hans översättningar vittnar om att han demonstrerade ”själständighet och omdömesförmåga”. Även hans bibliotek analyseras.

Bokens layout är luftig och elegant. Boken är illustrerad med ett femtiotal färgbilder – bildkällorna är listade i boken (s. 394–395), men inte i detalj (till exempel anges bara Kungliga biblioteket, Riksarkivet och Nationalbiblioteket). Detta betyder att man inte vet i vilken arkivserie man hittar dokumentet eller från vilket manuskript bilden är tagen, vilket är beklagligt. Detsamma

gäller Heininens finska Agricola-biografi från 2007.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att den ledande Agricola-experten Heininens fina och mångsidiga biografi är ett mycket välkommet tillägg till den knappa Agricola-litteratur som finns tillgänglig på andra språk än finska. Boken kan varmt rekommenderas för alla som intresserar sig för svensk reformations-, idé- och kyrkohistoria.

Mia Korpiola
Professor, Åbo

Anssi Ollilainen. *Bo Giertz om prästämbetet: Uppdragets teologi*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2018. 437 s.

Prästen och biskopen Bo Giertz (1905–1998) var en av de mest inflytelserika teologerna i Sverige under 1900-talet. För den stora allmänheten har han antagligen blivit mest känd för sitt motstånd mot kvinnliga präster. Även om Giertz författade många böcker är han särskilt känd för sin bok *Stengrunden*, som utkommit i ett stort antal upplagor. Som son till en läkare och ateist började han själv studera till läkare i Uppsala men blev övertygad om att ateismen inte höll och kom i stället att läsa till präst. Sin teologi formulerade han i ett stort antal skrifter vilka även speglar diskussionerna i samtiden. Författarskapet gjorde honom känd i Sverige och bidrog till att Giertz, direkt från en komminister-tjänst, valdes till biskop 1949, vilket han verkade som fram till 1970.

Anssi Ollilainen har i en omfattande och innehållsrik avhandling undersökt Giertz teologi genom att granska hans antropologi, bibelsyn, ecklesiologi och syn på prästämbetet i en utvecklingsmässig analys och satt denna i relation till luthersk och ekumenisk ämbets-teologi. Särskilt läggs tonvikten vid Giertz teologi om prästämbetet. Boken är indelad i sex kapitel, varav kapitlet som behandlar prästämbetet är det mest omfattande. Material som används i avhandlingen är bland annat Giertz herdabrev,

prästvigningstal och tryckta ämbetsberättelser men även de böcker och artiklar som han publicerade. Forskningen har endast undantagsvis använt sig av de skrifter som publicerades av Giertz under 1950–1980-talen, vilket således är ett nytt grepp i relation till tidigare studier. Ett viktigt bidrag är här att avhandlingen på ett mer sammanhållet sätt undersöker Giertz teologi under hela hans aktiva tid. Därmed kan vi följa utvecklingslinjer och brytpunkter i hans tänkande kring olika teologiska frågor.

Jag kommer särskilt att uppehålla mig vid synen på ämbetet som Ollilainen utreder noggrant i sitt huvudkapitel. Predikouppdraget är utmärkande för Giertz tolkning av prästämbetet och visar att bibelordet står i främsta rummet och inte nattvarden som exempelvis hos Gunnar Rosendal (1897–1988). Att han så tydligt framhåller prästämbetet som grundat på gudomlig instiftelse menar Ollilainen har att göra med debatten om ämbetsreformen under 1950-talet, i vilken andra teologer hävdade ämbetets funktioner. Prästvigningen ses hos honom som överlägsen i förhållande till den inre kallelsen och prästen blir i denna evangelisk-katolska tolkning kallad och utsänd av Kristus vid prästvigningen. Samtidigt ses den inre kallelsen som mer central än församlingens val, vilket inte tillmäts någon nämnvärd betydelse. Giertz härleder heller inte prästämbetet ur det allmänna prästadömet, dopet är grunden för det senare men betoningen hos det förra ligger mer på tron än på dopet. Han pekar ständigt på skillnaden mellan allmänt prästadöme och särskilt prästämbete, vilket enligt Ollilainen visar på en avvikelse från en utbredd ekumenisk linje från *Lumen gentium* (1964) via *Faith and Order* i Leuven 1971 till ”Baptism, Eucharist and Ministry” (BEM; 1982). Dessutom avviker Giertz tydligt från den funktionella tolkningen av ämbetet som i Sverige företräddes av tongivande teologer som Ruben Josefson (1907–1972), Gustaf Wingren (1910–2000) och Per Erik Persson.

En intressant utvecklingsmässig linje som påvisas i boken är att Giertz under

1940-talet hade stort förtroende för biskopsämbetet men att han delvis förlorade detta under det kommande decenniet. Biskopsämbetet hade under 1800-talet fått utstå en omfattande kritik på grund av biskoparnas förmenta konservatism i riksdagen. Den antiklerikala kritiken mot det högre prästerskapet återkom i slutet av 1800-talet genom den tidiga socialdemokratien. Giertz kritiserar dock snarast ämbetet utifrån en konservativ position när han anför Bibelns och kyrkans tradition som argument mot den ämbetsreform som flera biskopar till hans besvikelse stödde. Som Ollilainen visar var det troligen stödet för ämbetsreformen som gjorde att Giertz ändrade sin inställning till biskopsämbetet. Reformen sågs nämligen av honom som ett tecken på en kris i Svenska kyrkan, relaterad till bibelsyn och tradition. Ett tydligt tecken på förändringen var den förskjutning som ägde rum i synen på relationen mellan präst och biskop. Giertz hävdade i *Kristi kyrka* (1939) att ämbetets delning var baserad på gudomlig rätt men i *Trons ABC* (1971) skrev han att den var baserad på mänsklig rätt. I det senare författarskapet betraktade Giertz, i motsats till BEM, inte biskopsämbetet som en helt nödvändig del av kyrkan även om han ansåg att det borde bevaras.

Avhandlingen har flera förtjänster varav några redan har nämnts. Även om den är innehållsrik är den samtidigt lättläst, vilket innebär att även andra än experter kan ta till sig dess innehåll. Den ger på ett överskådligt sätt en inblick i hur olika händelser och personer påverkade Giertz teologiska utveckling, vilken Ollilainen demonstrerar har eklektiska drag. Den stora mängd primärkällor av Giertz hand som används, särskilt efter 1940-talet, gör att forskningen bidrar med nya perspektiv och ett exempel är användandet av prästvigningstalen. Utvecklingen av Giertz teologi om prästämbetet i ett längre perspektiv ger viktiga nya perspektiv i förståelsen av hans ecklesiologi. En fråga som inställer sig vid en genomläsning av den stora textmassan är vad som är huvudärendet i

avhandlingen. Forskningsfrågan sägs vara att undersöka Bo Giertz teologi om prästämbetet, men huvudkapitlet om prästämbetet inleds först på sidan 221. Även om de inledande kapitlen ger viktiga ingångar i såväl Giertz teologi som i den bredare samhällskontexten kunde enligt min mening större tonvikt lagts vid just analysen av prästämbetet i relation till tidigare forskning. Författaren söker studera både Giertz teologi i dess helhet och hans syn på prästämbetet vilket ger ett något splittrat intryck. De biografiska elementen kunde även ha tonats ned något till förmån för den självständiga analysen och tydliggörandet av forskningsresultaten i relation till de teoretiska utgångspunkterna. Texten tenderar stundtals att bli en aning deskriptiv till sin karaktär, vilket förmodligen har att göra med att så mycket ska utredas och detta tror jag kunde ha avhjälpats genom en tydligare avgränsning. Trots dessa avslutande anmärkningar kan det konstateras att avhandlingen ger en mycket god ingång till Bo Giertz teologi och att Ollilainen med sin studie bidrar med flera helt nya forskningsresultat.

*Jakob Evertsson
Docent, Enköping*

**Magdalena Waligórska & Tara Kohn (red.).
Jewish Translation – Translating Jewishness.
Berlin: De Gruyter. 2018. 533 s.**

Den moderna hebreiska poesins store pionjär, Chajim Nachman Bialik (1873–1934), jämförde läsning via översättningar med att ”kyssa bruden genom en slöja”. Den judiska litteraturen spänner över årtusenden och mängder av språkvärldar: från antika pergamentrullar på arameiska till dagens litterära estrader i Warszawa, Buenos Aires och Tel Aviv. Texter som ursprungligen författades i judisk kulturmiljö på hebreiska, grekiska, judeo-arabiska, judeo-persiska, latino och jiddisch översätts ständigt till all världens tungomål. Även om undertecknad exeget kan hålla med Bialik om originalspråkets intimitet, ligger det i den judiska

litteraturhistoriens natur att berättelsens brud behängs med slöjor, vissa skirare än andra. Den judiska litteraturen är polyglott, så mycket är säkert. Men vad kännetecknar egentligen ”judisk litteratur”? Och om begreppet ”judisk litteratur” är svepande, hur kan man då tala om ”judisk översättning”?

Just frågan om begreppet judisk översättning öppnar *Jewish Translation – Translating Jewishness*. Innebär det att översättaren själv måste vara jude, verka i en judisk kulturmiljö eller ansluta sig till en särskild judisk översättningsfilosofi? Översättningsteoretikern Gideon Toury (1942–2016) menade att judisk översättning inte bara inbegriper arbeten kopplade till judiska språk, utan även översättningar mellan två icke-judiska språk, om textens ämne eller persongalleri uppvisar ”en judisk karaktär”. Naomi Seidman, professor i judiska studier, talar om en typisk judisk inställning till översättning: strävan efter att föra läsaren närmare källtexten. Föreliggande antologi lämnar dock skyndsamt frågan om översättnings ”judiskhet” därhän och låter sig ledas av sociologen Zygmunt Baumans (1925–2017) ord: ”Översättning är en process av självskapande och ömsesidigt skapande; [...] men om översättande skapar den översatta texten, översätter det också översättaren.”

I Baumans anda behandlar antologins författare översättning som en central judisk kulturell praktik och utforskar dess roll i diasporan och i byggandet av en judisk stat. Essäerna undersöker hur översättning gett näring till judisk kultur, byggt broar till den kristna och muslimska världen och definierat de flytande gränserna mellan judisk självuppfattning och den Andre. Eftersom översättning, med Baumans ord, utgör kulturernas mötespunkt och gränsland, syftar antologin till att utforska hur den använts som verktyg för att konstruera bilden av ”oss” och ”dem” – ett gränsöverskridande som tillåter både vänskapligt utforskande och fientligt intrång.

Essäerna sorteras under fyra delar, varav den första delen som behandlar biblisk

litteratur är anmärkningsvärt kortare än de övriga. Wojciech Kosior studerar hur den hebreiska termen *nefilim* (se 1 Mos. 6:4 och 4 Mos 13:34) framställs i Septuaginta och vill med sin studie blottlägga hur överföringen av ett enda begrepp från en språkvärld till en annan på samma gång klargör och grumlar dess innebörd. I antologins andra och sista essä på temat bibelöversättningar argumenterar Orr Scharf för att Martin Bubers (1878–1965) och Franz Rosenzweigs (1886–1929) översättning av den hebreiska bibeln vittnar om att de sökte utvidga läsekretsen och öppna upp för interreligiös dialog. Genom att inte ”förändra språket till tyska fraser och idiom”, menar Scharf att Bubers och Rosenzweigs bejakande av hebreiskans krångligheter syftade till att skapa resonans hos de judiska läsarna, samtidigt som den ger kristna läsare tillgång till den judiska bibeln. Scharf sätter Bubers och Rosenzweigs projekt i kontrast till en långdragen tolkningsförbittring, som innebär att ”troende såväl som forskare av olika konfessioner” har svårt att mötas över olika bibelöversättningar. Essän avslutas med en uppfriskande uppmaning:

Buber's and Rosenzweig's endeavour, though partially camouflaging its own agenda and motivations, offers Christian readers access to the Jewish Bible: providing a sense of its resonance in the Jewish ear and the Jewish mind, and an idea of how this resonance is linked to the long and vibrant history of Jewish Bible exegesis. At the same time, it offers a reminder that dialogue can, and sometimes should, include an agreement to disagree. (s. 59)

Antologins andra del fokuserar på översättningens ”gränsland och broar” och behandlar frågor om hur översättning kan skapa och upprätthålla gränser inom en grupp, samt ge näring åt kollektiva identiteter. Marek Tuszewickis bidrag handlar om växelverkan mellan icke-judiska språk och judisk magi. I öst- och centraleuropeiska texter från tiden

kring sekelskiftet 1900 kan vi läsa om judar som bar amuletter mot feber med namnet Jesus ingraverat. Besvärjelser översattes från olika språk och judiska helare mässade magiska ramsor på jiddisch eller ukrainska – eller en kombination av båda språken. Trots inlån av magiska praktiker från grannarna, fanns också ett stort mått av misstänksamhet: om grannen talade ett annat språk kunde misstankor om trolldom väckas. I många regioner sa judar besvärjelser eller gjorde den apotropeiska *fica*-gesten när de såg en romersk-katolsk eller ortodox präst. De magiska praktikerna skapade både gränser och broar till de omgivande kulturerna.

Essäerna i del tre sorteras under temat ”migration and inspiration” och fokuserar på judisk exiltillvaro, samt det sionistiska projektet och dess konsekvenser. Översättning kan vara en källa till social imitation, exempelvis genom att ändra judiska efternamn, men översättning kan också tjäna som en kreativ arena där man kan korsa gränser och omförhandla gruppens identitet. Antologins sista del behandlar judisk översättning och översättning av judiskhet i skuggan av *Shoah*. Dorota Glowacka undersöker översättningens roll i överlevandets läkningsprocess. På vilket språk lämnar man vittnesbörd om den yttersta grymheten? Översättning kan erbjuda den traumatiserade ett ”neutralt språk”. Glowacka menar att *Shoah* saknar nationellt språk, och att den translingvistiska horisont som kännetecknar vittnesmålen motverkar att något visst språk monopoliserar berättelsen om *Shoah*.

Antologin avslutas med ett appendix innehållande intervjuer med författare och översättare som reflekterar kring komplexiteten i att översätta upplevelserna av *Shoah* till ett litterärt språk. Det är ett överraskande tillägg som ”översätter” teori till praktik och därför blir högintressant för undertecknad, som också extraknacker som översättare av hebreisk skönlitteratur.

Jewish Translation – Translating Jewishness bjuder på fascinerande nedslag i den judiska översättningshistorien. Eller, åtminstone den

moderna historien, eftersom antiken och medeltiden knappt avhandlas alls, någonting som är egendomligt med tanke på den blomstrande översättningsverksamhet som då pågick. Bland de 22 författarna märks för övrigt bara en bibelforskare. Det är en lovvärd idé att tematiskt behandla judisk översättning som brobyggare, gränsdragare och konstruktör – såväl av egen identitet som den Andres. Men man misslyckas grundligt med att redogöra för den mer än två milenier långa historien av översättning som central judisk kulturell praktik. Jag kan leva med att översättningen till sin natur är beslöjad, men avtäck för all del hela den judiska översättningshistorien.

*Natalie Lantz
Doktorand, Uppsala*

Anne Burghardt & Simone Sinn (red.). *Reformatorische Einsichten zum Verhältnis von Theologie, Politik und Wirtschaft: Perspektiven aus der Weltweiten Ökumene.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 2018. 172 s.

Daniel Hjort. *Jesus the True Leader: The Biographical Portrait of Jesus as Leader in the Gospel of Matthew.* Lund: Lund University. 2018. 352 pp.

Stefan Larsson. *Tsangnyön Herukas sånger: En studie och översättning av en tibetansk buddhistisk yogis religiösa poesi.* Lund: Nordic Academic Press. 2018. 270 s.

Richard Pleijel. *Om Bibel 2000 och dess tillkomst: Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet.* Skellefteå: Artos & Norma bokförlag. 2018. 401 s.