

S|T|K INNEHÅLL 4 2019

Ledare

Samuel Byrskog 217

In memoriam Per Erik Persson (1923–2019)

Gösta Hallonsten 219

Doing the Rite Thing

Anne-Christine Hornborg 223

Kyrkohistoriens nu

Anders Jarlert 237

A Look behind the Scenes

Worldview in Dreams and Visions in the Ancient Near East and the Old Testament

Corinna Körting 255

Paul – Why Bother?

A Jewish Perspective

Mark D. Nanos 271

Recensioner

. 288

Lilian Calles Barger, The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology

Johannes Witkowsky Bengtsson 288

Domenic D'Ettore, Analogy After Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers

Jacob Astudillo 289

Richard Pleijel, Om Bibel 2000 och dess tillkomst: Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet

Ola Wikander 292

Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Årets fjärde nummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* innehåller ett antal speciella artiklar: en minnesteckning av en avliden kollega, två avskedsföreläsningar av nyligen pensionerade professorer och två föreläsningar av nya hedersdoktorer. De ger tillsammans en inblick i teologiska fakultetens historia och nutid.

Per Erik Persson, professor i systematisk teologi vid Lunds universitet 1963–1989 och i över tjugo år redaktör för STK, gick bort i hög ålder den 15 oktober 2019 och Gösta Hallonsten, sedermera även han professor i systematisk teologi i Lund, ger en initierad inblick i Perssons liv och gärning. Persson var aktiv vid vår fakultet och vårt universitet under hela sin akademiska karriär. Hallonstens minnesteckning vittnar på ett tänkvärt sätt om en person som med djupt teologiskt kunnande och bred erfarenhet ledde sitt ämne och den bredare akademiska verksamheten genom turbulenta brytningstider när det politiska landskapet och studenters starka engagemang krävde såväl känslighet för det historiska arvet som öppenhet mot framtiden. Ja, *requiescat in pace!*

Anne-Christine Hornborg och Anders Jarlert gav sina avskedsföreläsningar vid vår fakultet den 21 respektive 28 maj 2019. Hornborg var sedan 2012 professor i allmän religionshistoria och forskade över vida fält, alltid med visst fokus på den religiösa riten. I sin avskedsföreläsning tar hon med oss på en resa i riternas värld och illustrerar rikligen den mångfald som hon forskat och undervisat om. Jarlert var sedan 1999 professor i kyrkohistoria. Han producerade under många år omfattande forskning om modern kyrkohistoria, såväl institutionshistoria som fromhets- och spiritualitetshistoria, och tog administrativt ansvar som prefekt. Avskedsföreläsningen visar på hans avancerade teoretiska kunnande och källnära analyser och på hans

personliga engagemang för sitt ämne. Tack Anne-Christine och Anders för era bidrag till den teologiska fakulteten!

Det är som sig bör att fakulteten också ser framåt och knyter nya doktorer till sig. Corinna Körting och Mark D. Nanos promoverades till hedersdoktorer den 24 maj 2019 i Lunds domkyrka och höll sina föreläsningar dagen innan. Körting är professor i Gamla testamentet och främreorientalisk religionshistoria vid Hamburgs universitet och har profilerat sin forskning kring de bibliska texternas historiska bakgrund i Främre Orienten, deras bärande teologiska föreställningar och receptionshistoria. I sin föreläsning går hon bakom den bibliska scenen om drömmar och visioner i den hebreiska bibeln och låser upp den världsbild med centrum och periferi som skymtar fram utifrån det bakgrundsmaterial som hon så väl behärskar. Nanos är verksam vid University of Kansas och forskar om Paulus som representant för det första århundradets mångfacetterade och universalistiskt orienterade judendom, där frågan om icke-judens slutliga öde är viktig. I sin föreläsning framträder hans mångåriga arbete för att erövra en historiskt tillförlitlig bild om vem Paulus verkligen var och vad han ville. Vi välkomnar Körting och Nanos som hedersledamöter vid vår teologiska fakultet! ▲

In memoriam Per Erik Persson (1923–2019)

GÖSTA HALLONSTEN

Professor Per Erik Persson var under åren 1969–1990 redaktör för *Svensk Teologisk Kvartalskrift* och satte därmed sin prägel på denna tidskrift. STK hade grundats av Lundafakulteten 1925, och bland företrädarna fanns både hans egen lärare, Ragnar Bring (1895–1988), och den teolog som kanske betydde mest för Persson: Gustaf Aulén (1879–1977). På Perssons tjänsterum i gamla Theologicum på Sandgatan 1 hängde en bild av Aulén. I skriften *The Unique Character of Christian Faith* analyserade Persson på ett inkännande sätt Auléns teologi.¹ Persson hade påbörjat sina studier under lundateologins glansdagar och var präglad av denna, samtidigt som han i sin egen forskning vände sig till andra ämnen än den traditionella Lutherforskningen.

Per Erik Persson föddes i Jämjö, Blekinge och växte upp i ett småbrukarhem i Mellanskåne. Fadern var även predikant i Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och kallades till Karlshamn där Persson gick i läroverket. Persson studerade teologi i Lund med sikte på tjänst som kristendomslektor. Han avlade licentiatexamen 1953 och disputerade för doktorsgraden 1957. Ämnet för Perssons lic- och senare doktorsavhandling var förhållandet mellan uppenbarelse och förnuft hos den romersk-katolska kyrkans stora läroauktoritet Thomas av Aquino (ca 1225–1274). Inspirationen till detta studium kom troligen från Kristen Ejner Skydsgaard (1902–1990) i Köpenhamn som Persson lärde känna vid det nordiska studentmötet i Hillerød 1946. Skydsgaard var väl bevandrad i romersk-katolsk teologi och blev senare luthersk observatör vid Andra Vatikanconciliet. Persson tillbringade ett år hos Skydsgaard i Köpenhamn och sökte sig sedan till Paris, där han etablerade kontakt med Yves Congar (1904–1995) och andra ledande romersk-katolska teologer. Avhandlingen översattes 1970 till engelska och fick

1. Per Erik Persson, *The Unique Character of Christian Faith: The Relation between History and Faith as a Problem in the Theology of Gustaf Aulén*, Lund 1979.

betydelse för nytolkningen av Thomas efter Andra Vatikankonciliet.² Persson bidrog väsentligt till frigörelsen av Thomasläsningen ur den ny-skolastiska tvångströjan, något som David Burrell och Anna Moreland vittnade om vid Per Erik Persson-symposiet i Lund 2013.³ När Persson vid ett ekumeniskt möte i början av 1970-talet presenterade sig för den kände romersk-katolske teologen Avery Dulles (1918–2008), senare kardinal, sade Dulles: "Your Thomas-study is always on my desk."

Efter disputationen 1957 fortsatte Persson sin forskning som docent vid teologiska fakulteten och publicerade 1961 ett arbete om romersk-katolsk ämbets-teologi och dess influens på högkyrkligheten i Svenska kyrkan.⁴ Ämnesvalet var visserligen klart relaterat till den då aktuella frågan om kvinnliga präster i Svenska kyrkan, men att en akademisk avhandling framkallade en så livlig debatt i svenska tidningar som den gjorde tog uppenbarligen författaren med överraskning.

Med ett tredje arbete, nu om den östliga, ortodoxa teologin meriterade sig Persson för professuren i systematisk teologi som han sökte och fick 1963. Detta (opublicerade) arbete vittnade om en stor förtrogenhet hos författaren med den ekumeniskt alltmer betydelsefulla rysk-ortodoxa exilteologin.⁵ Dessutom tog han både i provföreläsningen och i installationsföreläsningen upp skillnaden mellan östlig, ortodox teologi och västlig. Med sina tre monografier hade Persson förberett sig väl för den roll han senare kom att spela i ekumeniska dialoger.

Systematisk teologi var tidigare en samlingsbeteckning för dogmatik, etik och religionsfilosofi. Fram till sin pensionering 1989 var Persson ämnesansvarig för undervisning och forskarutbildning i dogmatik med symbolik. Han var en omvittnat noggrann och uppskattad handledare och han hjälpte under sin professorstid fram ett tjugotal teologer till doktorsexamen. Hans forskarseminarium var välbesökt och diskussionerna livliga. På många sätt var Persson en mer aktiv handledare än vad som varit vanligt bland den äldre generationens professorer.

I det slutande 1960-talets turbulenta studentliv kom Persson att spela en viktig roll för politiskt radikala teologistudenter. När den Sydafrikanska

2. Per Erik Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, Oxford 1970.

3. David Burrell, "Creatio ex nihilo – On the Mutual Incorporation of Theology and Philosophy in Thomas Aquinas: An appreciation of *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 89:1 (2013), 4–8; Anna Moreland, "Comments on Per Erik Persson's *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 89 (2013), 9–11.

4. Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation: En kritisk analys av nyare ämbets-teologi*, Lund 1961.

5. Jämför Gösta Hallonsten, "Ex oriente lux? Recent Developments in Eastern Orthodox Theology", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 89 (2013), 31–42.

apartheidregimens Sverigeambassadör besökte Lund 1968 störde en grupp kristna studenter visningen av Domkyrkan genom att sjunga ”We Shall Overcome”. Några av studenterna åtalades för förgelseväckande beteende och professor Persson vittnade till deras försvar i rådhusrätten. Persson beredde också plats i sitt forskarseminarium för radikala teologer. Hans lärobok *Att tolka Gud i dag* skrevs för den nya teologutbildningen, men uppfattades av många även som programmatisk i den allmänna uppbrottssituation som rådde i kyrka och samhälle.⁶

Under sin professorstid var Persson mycket aktiv i utbildningsfrågor. Han var medlem i den utredning som reformerade teologutbildningen (den så kallade RUMO). De sju gamla examensämnena i teol. kand.-examen ersattes av fem övergripande ämnesområden. Här ingick nya discipliner som religionssociologi och religionspsykologi. Studiet avslutades med den så kallade ”tema-terminen”, där studenter i grupp behandlade ett ämnesövergripande och aktuellt tema. Persson var under en period dekanus för teologiska fakulteten och 1980–1983 prorektor för Lunds universitet. När Nils Stjernquist (1917–2000) avgick som rektor 1983 avböjde dock Persson att kandidera. Han var vidare ämnesrepresentant i i Humanistiska forskningsrådet och ledamot i Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, där han också under en tid var preses.

En viktig plats i Per Erik Perssons verksamhet som akademisk teologi in- tog arbetet för kristen enhet. Hans forskningsinriktning gjorde honom väl skickad att representera Lutherska världsförbundet i den första dialogkommissionen med den romersk-katolska kyrkan 1966–1972. Han var delegat vid flera av Kyrkornas världsråds generalförsamlingar och utgav i samband med Uppsala 68 introduktionsboken *Kyrkorna i världen*.⁷ Under många år deltog han i Faith & Order-arbetet och var med i Lima 1982 när det betydelsefulla dokumentet *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM) antogs. Engagemanget för ekumeniken behöll han livet ut, och talade under sin pensionärstid gärna om framsteg och bakslag i enhetsarbetet. När dokumentet ”Gemensam deklaration om rättfärdiggörelseläran” undertecknades 1999 av Lutherska världsförbundet och det Pävliga rådet för främjandet av de kristnas enhet hade jag förmånen att tillsammans med min lärare ge ut en svensk översättning med kommentarer.⁸ Detta dokument kunde skörda frukterna av ett arbete som Persson tidigt engagerat sig för. När Persson i slutet av 1990-talet promoverades till teologie hedersdoktor vid Köpenhamns

6. Per Erik Persson, *Att tolka Gud i dag: Debattlinjer i aktuell teologi*, Lund 1970.

7. Per Erik Persson, *Kyrkorna i världen: Ekumenik i dag*, Lund 1968.

8. Gösta Hallonsten & Per Erik Persson (red.), ... *att i allt bekänna Kristus: Den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran – tillkomst, texter, kommentarer*, Stockholm 2000.

universitet var det inte minst hans ekumeniska arbete som belönades. Den festskrift som gavs ut i samband med pensioneringen gavs symptomatiskt nog titeln *In unitatem fidei*, ett citat från Ef. 4:13.⁹

Perssons teologiska arbete drevs av en trohet till den lutherska bekännelsen, förenad med engagemanget för kristen enhet. Han var med sin familj aktiv i Lunds Allhelgonaförsamling och åtog sig en rad utrednings- och andra uppdrag för Svenska kyrkans räkning. Särskilt viktigt var det så kallade bekännelsearbetet under 1980-talets sista år, som bland annat resulterade i boken *Vad står Svenska kyrkan för?*¹⁰ Likaså gav Persson tillsammans med Lars Eckerdal ut en kommentar till Uppsala mötes beslut i samband med att 400-årsjubileet av denna för Svenska kyrkans identitet så avgörande händelse firades 1993.¹¹ Bland hans tryckta och opublicerade arbeten finns en stor mängd artiklar, föredrag, recensioner och inlägg som är direkt relaterade till samtida frågor inom Svenska kyrkan. Hans roll som kyrkligt engagerad teolog inom Svenska kyrkan var stor under 1900-talets senare årtionden.

Per Erik Persson fick ett långt och rikt liv. Han ställde det i tjänst åt kyrkan, teologin och akademien. Han kunde glädja sig åt en stor familj, många vänner och ett rikt akademiskt utbyte. In i det sista var han nyfiken och intresserad av vad som hände runt omkring honom. Teologiska fakulteten, hans elever och Lunds universitet minns med tacksamhet hans insatser.

Requiescat in pace. Et lux perpetua luceat ei. ▲

Bibliografi över Per Erik Perssons tryckta skrifter återfinns i:

Per Frostin et al. (red.), *In unitatem fidei: Festskrift till Per Erik Persson*, Lund 1989.

”Per Erik Persson – bibliografi 1988–”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 89 (2013), 47–49.

Per Erik Perssons opublicerade manus finns i handskriftssamlingen på Lunds universitetsbibliotek.

9. Per Frostin et al. (red.), *In unitatem fidei: Festskrift till Per Erik Persson*, Lund 1989.

10. Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson & Per Erik Persson, *Vad står Svenska kyrkan för?*, Stockholm 1989.

11. Lars Eckerdal & Per Erik Persson (red.), *Confessio fidei: Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse*, Stockholm 1993.

Doing the Rite Thing

ANNE-CHRISTINE HORNBERG

Anne-Christine Hornborg är professor emerita i religionshistoria vid Lunds universitet.

anne-christine.hornborg@ctr.lu.se

Denna artikel är en bearbetad version av min avskedsföreläsning, vilken hölls vid Centrum för teologi och religionsvetenskap på Lunds universitet i maj 2019. Artikeln uppehåller sig vid ämnet riter och ritualer och i den kommer jag att berätta om min vandring in i riternas värld, belysa riter i all sin mångfald, diskutera hur vi hittar det rituella språket, ge några performancebeskrivningar samt visa hur nya riter i dag designas för den moderna människan.

Hur argumenterar du mot en sång?

Min avhandling från 2001 satte First Nation-gruppen mi'kmaq i östra Kanada (Nova Scotia) i fokus och hur en etnisk grupp under 1990-talet försvarade ett berg de ansåg vara heligt, Kluskaps Mountain.¹ Detta berg hotades under min fältvistelse vid tiden av storskalig gruvdrift. I avhandlingen diskuterade jag heliga platser, kolonialism, historieskrivning, etnicitet och olika politisk-religiösa grupperingar inom gruppen (många är "bara" katoliker, några katoliker som blandar den kristna traditionen med mi'kmaq-traditioner, andra neotraditionalister som är mycket kritiska mot kristendomen). Genom ett omfattande studium av äldre texter lyckades jag

1. Anne-Christine Hornborg, *A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mikmaq Indians of Eastern Canada*, Lund 2001.

även fånga in vem den mytologiske Kluskap, som givit berget dess namn, var. På kanadensiska kartor heter berget Kellys Mountain, men detta ser mi'kmaq som ett uttryck för kolonialt tänkande där även platsnamn erövrats. Dessutom upplever de det som en hädelse, då engelsmännen gav berget dess namn efter en hembrännare som höll till i trakten.

Enligt mi'kmaq hade Kluskap fötts i Kluskaps Cave vid ingången till Kluskaps Mountain, rest omkring i provinsen och genom sina rörelser i landskapet skapat detta för att sedan återvända till födelseplatsen och resa ut över havet med ett löfte om att en dag återkomma och ge mi'kmaq återuppriktelse efter många hundra år som koloniserade. Som väktare av berget satte han vid ingången till grottan en släkting, Grandmother, och än i dag kan den äldre kvinnans ansikte tolkas in i den stenstod som vaktar ingången. Mi'kmaq-protesterna mot gruvdriften möttes i det vita samhället av förvåning – trodde mi'kmaq på denna sagofigur? Men både miljöorganisationer och lokalbefolkningen gjorde gemensam sak med mi'kmaq för att rädda berget från exploatering och att fraktas som väggrus till USA. Mi'kmaqs kamp fördes således tillsammans med andra, men protesterna möttes med motargument från myndigheterna och gruvbolaget och kampen blev segdragen.

Mitt i denna kamp valde så mi'kmaq en annan strategi än ordens. En grupp gick upp på berget och samlades vid en stor trumma för att genomföra en trumceremoni, bland annat sjöngs mi'kmaqs "Honour Song". Myndigheterna och gruvbolaget blev tagna på sängen – språk och argument kan alltid mötas med motargument, men som socialantropologen Maurice Bloch har sagt: "You cannot argue with a song."²

Min avhandling var inte fokuserad på rituella sammankomster hos mi'kmaq, trots att riterna ständigt var närvarande. Jag gjorde nog det misstaget många gör vid ritualstudier: riterna reduceras till uttryck för tankar och ideologier. Men några år efter min disputation fick jag fyra års forskning i det tvärvetenskapliga ämnet ritual studies, vilket blev en ögonöppnare för mig. Dessa år förändrade min forskning och begrepp såsom rit, ritual, rituella akter, embodiment och performancebeskrivningar sövde mig nu till natten. Riten fick ett eget vara och jakten på det rituella språket kunde börja.

Vad tänker vi på när vi hör ordet rit och ritual?

Rit och ritual associeras ofta med strikt formaliserade, ofta religiösa, handlingar, till exempel en högmässa i Svenska kyrkan eller en fredagsbön i en

2. Maurice Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?", *European Journal of Sociology* 15 (1974), 77.

moské. Deltagarna förutsätts gå dit för att bekänna eller leva ut sin tro. Men vad ska vi säga om följande två exempel hämtade från min fältforskning i Peru 2004?

Det första exemplet hämtar jag från min vistelse i inkahuvudstaden Cuzco i Peru. Hundratals åskådare samlades då i juli framför det stora soltemplet Coricancha för att se inkahärskaren genomföra en rit – *inti raymi* – till vintersolståndets ära (vi är på södra halvklotet). Inkahärskaren bars in på sin gyllene tron av bärare, då han är så helig att han inte ska nudda marken, grupper från hela Peru dansade sina folkdanser och solens jungfrur väntade på sin härskare med nybryggt majsöl som inka skulle offra på marken. Timmarna gick innan allt närmade sig sitt slut. En aymara- eller quechuatalande indian såg att jag inte tillhörde de lokala åskådarna och berättade stolt för mig: ”Estoy inca”, jag tillhör inkafolket. Det var bara en sak som inte stämde – inkariket krossades av spanjorerna 1532, då inkahärskaren Atahualpa mördades. Det jag nu bevittnade var ett skådespel med inhyrda skådespelare och dansare. Detta visste även mannen som stolt proklamerade sig som tillhörande inka – men trots medvetenheten om att det hela var ett skådespel så fanns det en stolthet i hans anspelning på det förflutna. Dagens fattigdom och kolonialism dolde något som nu visades upp, om än som en regisserad performance: ett stolt förflutet och en historia som inte bara omfattade kolonisatörernas.

Det andra exemplet är hämtat från en resa längs med Amazonfloden, vilken jag genomförde för att studera hur indiagrupperna organiserade sin vardag där. Jag stannade till hos witoto-folket, som lever där regnskogen går över i floden. Många indiagrupperns regnskogsmiljöer har skövlats av timmerindustrin och därmed har deras traditionella levnadsvillkor och försörjning slagits i spillror, men senare års inkomster från turistindustrin har gjort det lönsamt för landet att bevara lite ursprungsmiljöer. Dessa marknadsförs nu som ekoturism, där västerlänningar kan få uppleva riktig regnskog eller träffa en schaman. Witoto-gruppen som jag besökte hade fått sin by räddad från timmerexploatering genom att dansa sin ”traditionella” anakondadans när turistbåtarna med jämna mellanrum lade till. Anakondadansen har dansats i flera generationer, hur den framfördes och hur gammal den är är svårt att säga då witoto är en muntlig kultur och egna skriftkällor saknas. Men hur ska vi klassificera denna nya form av turistattraktion – som ”fake” anakondaritual? Vinsten för witoto-byn var tydlig: genom denna ritual höggs inte deras skog ner och de kunde, utöver försäljningen av souvenirer till turisterna, fortsätta med sin traditionella försörjning.

Både *inti raymi* och anakondadansen genomförs fortfarande som ”traditioner”. Det finns en medvetenhet om att riterna nu finns i en ny kontext,

men att de samtidigt skapar mening hos och ger strategiska vinster till deltagarna. I studiet av de äldre varianterna av dessa riter skulle de säkerligen klassats som religiösa – men i dag betraktas de mer som moderna skådespel utan inblandning av transcendentala krafter, även om likheter i strukturen skulle kunna spåras mellan de olika tillställningarna.

Vi kan också i studiet av den mångfald av formaliserade handlingar som människan författat fundera över när dessa praktiker blir det vi kallar en rit. Som exempel kan nämnas en fotbollsmatch – är den en rit? Matchen innehåller en mängd kännetecken som brukar tillskrivas en rit: den är regelstyrd, utspelas under en viss tid och i ett visst rum, speciella dräkter ingår, det finns rituella objekt (fotbollen, visselpipan, flaggor), det finns en rituell ledare (domaren) och speciella sånger (Liverpool har till exempel ”You’ll Never Walk Alone” som som sin officiella sång, vilken sjungs vid samtliga av lagets hemmamatcher). Strukturalisten Claude Lévi-Strauss skulle dock se en skillnad mellan ett idrottsevenemang och en ritual:

Games [...] end in the establishment of a difference between individual players or teams where originally there was no indication of inequality. And at the end of the game they are distinguished into winners and losers. Ritual, on the other hand, is the exact inverse; it *conjoins*, for it brings about a union (one might even say communion in this context) or in any case an organic relation between two initially separate groups, one ideally merging with the person of the officiant and the other with the collectivity of the faithful.³

Härmed kommer vi in på ritualdefinitioner – vad är en ritual?

Ritualdefinitioners vara eller icke-vara

Ritualbegreppet har sysselsatt många forskare och det finns en uppsjö av definitioner. En tidig ritulforskare och tongivande person inom symbolantropologin var Victor Turner (1920–1983) som gav följande kännetecken på en ritual: ”prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical (or non-empirical) beings or powers.”⁴

Turner bäddade således in ritualen i en transcendent värld – en tro på mystiska varelser eller krafter. Här finns ingen plats för fotbollsmatchen som ritual. En senare forskare och socialantropolog, Roy Rappaport (1926–1997), ville inte begränsa de formaliserade handlingarna till en religiös sfär

3. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London 1966, 45.

4. Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York 1967, 19.

utan lyfte fram själva formaliseringen som kännetecken: ”the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.”⁵

Här skulle fotbollsmatchen kunna placeras in, då den arbetar efter formaliserade handlingar som inte är skapade av deltagarna själva. Men Rappaport diskuterar också att dessa formaliserade handlingar kan förankras i vad han kallar ”ultimate sacred postulates”, vilket ger extra tyngd åt handlingarna då de blir svårare att ifrågasätta, till skillnad från andra formaliserade handlingar som tillskrivs den mänskliga världen.⁶

Många forskare har däremot konsekvent avstått från att ge ritualdefinitioner. Exempel på två sådana framstående och tongivande forskare är Ronald Grimes och Catherine Bell (1953–2008).⁷ Grimes talar hellre om familjelikheter och båda intresserar sig för själva ritualiseringen – hur handlingar formaliseras. Ritualen ska ses i sin kontext för att förstås och ritualisering kan ses som strategiska sätt att handla. I denna ritualisering reproduceras traditionen, den kan omtolkas och förhandlas i nya riktningar.

Vi skulle också kunna dela in riterna i olika genrer som liturgiska och individcenterade. I de liturgiska riterna finns ett säkert språk som oavsett individens intentioner för den rituella effekten i mål, så länge ritens utförs på rätt sätt och av auktoriserade ledare. I den individcenterade ritens fokus mer att ta fram känslor av förändring och upplevelse hos individen och frågan ”har ritens haft rätt effekt för mig?” blir mera relevant. Det finns därmed en risk att ritens kan misslyckas, då performativiteten blir avhängig den enskilda individens upplevelse.

Hur fångar vi det rituella språket?

Om vi nu för ett tag överger ambitionen att finna vilka tankar ritens ska uttrycka för att i stället försöka hitta det rituella språket kan vi se hur litteraturvetenskapen i sina textstudier laborerar med begrepp som allusion, metafor, parallellism, oxymoron eller intertextualitet. Vissa av dessa kan även överföras till det rituella språket. Så kan till exempel begreppet intertextualitet på ett fruktbart sätt användas som interritualitet i studier av hur nya rituella akter vävs samman med mer äldre, etablerade riter och därmed skapar nya som upplevs som traditionella.⁸ Men ritualen kan inte endast beskrivas som en ”text” – hur studerar vi gester, musikupplevelser,

5. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, 80.

6. Rappaport, *Ritual and Religion*, 263.

7. Se till exempel Ronald Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford 2014; Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.

8. Se Anne-Christine Hornborg, ”Interrituality as the Mean to Perform the Art of Building New Rituals”, *Journal of Ritual Studies* 31:2 (2018), 17–27.

röstmanipulation och kroppar som känner av varandra och hur fångar vi detta i en nedskrivnen, ”torr” akademisk text?

Riter kan i dag framföras både i stora massamlingar och i mycket privata och intima kontexter. Ett exempel på massamling som väcker starka känslor hos deltagarna kan vara väckelsepredikanten Benny Hinns gudstjänster. Inför ett mycket stort auditorium levererar han i sin lysande vita klädedräkt mycket skickligt en framställning genom röstvariationer, ljus- och ljudsättning och en dialog med kör och publik.⁹ Genom att sänka och höja sin röst, sjunga fram budskap, ge små instruktioner (lyft era händer), intensifiera sin sång och signalera förändring (”something happens”) skapar han en kropp för alla deltagare som känner av andras kroppar och släpper ut ett hav av tårar och starka känslor. Riten förankras här i ”ultimate sacred postulates”, då det är Jesus närvaro som deltagarna ska känna av.

Ett annat exempel på massamling är supercoachen Anthony Robbins framträdande inför en stor publik där han introducerar sitt program *Unleash the Power Within*.¹⁰ Han kallar sig för en ”peak performer” och hans legitimitet skapas genom referenser till alla världens ledare som han mött (Dalai Lama, Bill Clinton, prinsessan Diana för att nämna några). Deltagarna får även vittna om den förändring de genomgått i mötet med Robbins. Här bäddas inte riten in i en transcendent värld, utan i den inre potentialen som individen äger, men den är gömd och kan förlösas genom Robbins praktik. Medan Robbins gör segertecken lyser det skarpa ljuset på hans vita skjorta. Han bygger upp fyra rituella akter: ”The Firewalk Experience”, där deltagarna ska lära sig att allt är möjligt – även att gå på glödande kol. Den andra akten är ”The Power of Momentum”, då verktygen till förändring ska hittas. Den tredje akten är ”Breakthrough and Transform”, där förändringen äger rum, och den sista är ”The Power of Pure Energy”, som nu ska strömma genom individen och framöver skänka ett lyckligt och framgångsrikt liv. Efter detta använder Robbins en vattenspruta över publiken som nu ”döps” in i det nya livet. I slutet av den video som marknadsför Robbins kan vi se hur en man, inklippt i svart-vitt och som lidit av stamning hela sitt liv, klipps in i färg och säger jublande att förut var han en stammare, men nu är han Rechaud, det vill säga hans inre var inte en stammare och detta inre har nu Robbins lyckats befria från sitt stammande fångelse.

Det sista exemplet på riter är hämtat från ett företag som var aktivt i början av 2000-talet: Hälsoakademin Europa. Denna rit riktas visserligen via nätet som reklam till en tänkt, stor publik, men utformas som ett personligt samtal som förs i terapeutisk form. Inledningsvis ser vi några kändisar som

9. <https://www.youtube.com/watch?v=Y2ZQ-6Mhag8>, besökt 2019-09-08.

10. <https://www.youtube.com/watch?v=B6XaBuCE-CI>, besökt 2019-09-08.

ger legitimitet åt praktiken/riten samt tre kvinnor som går längs med en strand till medryckande musik. Även de är, som Hinn och Robbins, klädda i vita kläder. Sedan klipps en kvinna från företaget in som i ett mycket intimt samtal med de tilltänkta lyssnarna berättar om de problem hon haft i sitt liv. På bordet finns rituella rekvisita, blommor och ljus. Hon har nu kommit över sina problem och vill med sin personliga erfarenhet och rituella samtalspraktik hjälpa andra. Ett kors används också som en modell när hon skriver in råd och anvisningar till tittare.

Riter för den moderna människan

Exemplen ovan visar hur riter i dag kan läggas upp för den moderna människan. Individerna måste få känna att riten tilltalat hen, annars kan ett deltagande upplevas som meningslöst. Men vem är ”den moderna människan”? År 2004 renoverade jag mangårdsbyggnaden på den gård jag har i Västerviks kommun och hittade då ett nummer av *Husmodern* från 1931. Jag bläddrade lite förstrött i denna och fastnade för en rubrik: ”Människa, varför har Ni valt det här yrket?” Temat var varför inte människor går i kyrkan och artikeln byggde på intervjuer. Lägesbeskrivningen kändes inte främmande, trots att den skrevs för snart 80 år sedan:

Präster predikar, men deras kyrkor står tomma. Så klagas det över hela landet och ingen tycks råda någon bot mot det onda. Vad beror det på? Varför bibehåller kyrkan och dess utövare den gamla slentrianmässiga tonen över sina predikningar? Ingen modern ung människa kan känna sig gripen och fångad inför en person som står på en predikstol och läser upp sin predikan utan själ och ande, utan nyanser och skiftningar i sin röst. Jag har besökt många gudstjänster just för att studera den saken, och så sorgligt det låter, måste jag säga er att 75 av prästerna inte känner vad de talar om. Mer än en gång har jag haft lust att rusa på predikstolen, ta dem i kragen och säga: ”Människa, varför har ni valt det här yrket? Så som ni står här och predikar på en ton finns det ingen intelligent människa som tror er. Har ni då aldrig varit kär, älskat en människa? Får inte rösten nyanser, skiftningar och värme utan att därför bli salvelsefull. Så skall ni också känna det när ni talar om det största och vackraste i livet, Gud!”¹¹

Önskemålet om förändring av riter och deras framställning behöver kontextualiseras. Hur har riterna i det vi kallar ”det moderna samhället”

11. Anne-Christine Hornborg, ”’Människa, varför har Ni valt det här yrket?’: Ledarskap och praktik i nya riter”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 82 (2006), 110–111.

förändrats? Redan på 1930-talet kan vi således läsa om hur kravet ökat på att riterna ska tala till individen, inte enbart upplevas som tom praktik. Intresset för detta fick mig att 2012 skriva *Coaching och lekmanaterapi: En modern väckelse* för att fånga in denna förändring.¹² Med ena foten i en småländsk by och andra i den akademiska världen i Lund har jag i många fall funderat över ord som modernitet och individualitet/homogenitet. Det som ses som det moderna projektet som fostrar individualitet och överger det ”traditionellt homogena bysamhället” har jag många gånger velat vända på. Det kanske är just i bygemenskapen som vi även hittar de mycket specifika individerna, medan massmedia och stadssamhället med hjälp av praktiker producerar en individ som ska strömlinjeformas för att passa in, men som ändå anses uttrycka det unika. Därmed inte sagt att moderniteten inte krupit in även i bylivet med TV och massmedia.

Under mina drygt fyrtio år på landsbygden har jag deltagit i många begravningar. Många har varit av kära vänner, några enbart av bekanta. Men många i byn försöker ofta gå på alla begravningar för att representera gården eller bygemenskapen. I min ungdom som nyinflyttad på 1970-talet kunde jag ofta höra som begravningssång ”Jag har hört om en stad” med text av Lydia Lithell, men i dag spelas den sällan eller aldrig:

Jag har hört om en stad ovan molnen,
ovan jordiska, dimhöljda länder,
jag har hört om de solljusa stränder
och en gång, tänk en gång är jag där!
Halleluja! Jag högt måste sjunga!
Halleluja! Jag går till den staden.
Om än stegen blir trötta och tunga,
bär det uppåt och hemåt ändå.

Jag har hört om ett land utan tårar,
utan sorg, utan nöd, utan strider,
och där ingen av sjukdom mer lider
och en gång, tänk en gång är jag där!
Halleluja! Där fröjdas vi alla!
Halleluja! Vart tvivel försvunnit!
Aldrig mer skall jag stappla och falla,
jag är framme, ja, hemma hos Gud

¹². Anne-Christine Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi: En modern väckelse*, Stockholm 2012.

Jag har hört om den snövita dräkten
och om glansen av gyllene kronor.
Jag har hört om den himmelska släkten,
och en gång, tänk en gång är jag där!
Halleluja! Jag fröjdas i anden!
Jag kan höra den himmelska sången
och det sliter i jordiska banden,
ty jag vet, jag skall snart vara där.

Löftet om det snövita landet och att livets prövningar ska leda till ”landet utan tårar” verkar inte tilltala ”den moderna människan”. Texten kan jämföras med en sång från filmen ”Så som i himmelen” (2004) där den hårt pressade Gabriella sjunger ut sin befrielse från livets hårda vardag i ”Gabriellas sång” med text av Py Bäckman:

Det är nu som livet är mitt
Jag har fått en stund här på jorden
Och min längtan har fört mig hit
Det jag saknat och det jag fått

Det är ändå vägen jag valt
min förtröstan långt bortom orden
Som har visat en liten bit
Av den himmel jag aldrig nått

Jag vill känna att jag lever
All den tid jag har
Ska jag leva som jag vill
Jag vill känna att jag lever
Veta att jag räcker till

Jag har aldrig glömt vem jag var
Jag har bara låtit det sova
Kanske hade jag inget val
Bara viljan att finnas kvar

Jag vill leva lycklig för att jag är jag
Kunna vara stark och fri
Se hur natten går mot dag

Jag är här och mitt liv är bara mitt
Och den himmel jag trodde fanns
Ska jag hitta där nånstans

Jag vill känna att jag levt mitt liv

Som ett mått på popularitet kan nämnas att ”Gabriellas sång” låg på Svensktoppen i 68 veckor, och att den i dag även används som begravningssång. ”Att komma hem” har fått en annan innebörd, från att komma ovan de jordiska molnen och till de solljusa stränderna till att fokusera på ett nu, där livet är mitt och himlen finns i detta liv. Målet är inte ”pie in the sky” utan att ”jag vill känna att jag levt mitt liv” här och nu.

Riter utanför kyrkans och den traditionella skolmedicinens kontext

Men hur skapas dagens riter för att uppfylla Gabriellas önskan? De nya formaliserade handlingarna kan diskuteras som moderna riter med sina karaktäristiska drag förankrade i en kontext där marknaden och penningen spelar roll. Var hittar vi de ”ultimate sacred postulates” som Rappaport beskriver? I ”Jag har hört om en stad” kan vi tydligt se hur texten förankras i en transcendent värld, men den är svårare att spåra i ”Gabriellas sång”. När jag undersökte nya riter i Sverige i början av 2000-talet fanns två tydliga spår: antingen förankrades riten i en ”andlig sfär” (”jag är andlig men inte religiös”) eller övergavs tanken på en transcendent värld för ett vetenskapslikt, populärpsykologiskt språk som talade om den inre potentialen – mitt sanna jag, mitt autentiska jag.¹³

Riterna skulle också ges legitimitet via de rituella ledarna. Titlarna som används liknar andra titlar i samhället, till exempel diplomerad, licensierad, ackrediterad, auktoriserad (terapeut eller coach, jämför med titeln auktoriserad mäklare). Däremot kunde inte legitimerad psykolog eller psykoterapeut användas då dessa är skyddade enligt svensk lag. Företagen kunde ha namn som påminde om andra institutioners: Svenska institutet för sorgbearbetning eller Hälsoakademin. Förutom kraftfulla titlar skulle verksamheternas trovärdighet stärkas genom att förankra dem i tradition (ofta asiatisk), vetenskap (”forskning visar”) eller den egna erfarenheten. Olav Hammer har i sina studier av New Age visat på vetenskapens viktiga ställning i dagens samhälle och hur referenser till denna är viktiga inom rörelsen. Då användningen av vetenskapen inte alltid har solid grund har han myntat begreppet ”vetenskapslikhet”, vilket han definierar som ett sätt att ”anamma valda delar av vetenskapens yttre kännetecken utan att ta till sig – eller kanske

13. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 64–78.

ens förstå – dess betydelseinnehåll”.¹⁴ Ett mycket framträdande drag är också hänvisningarna till den personliga erfarenheten.¹⁵ De nya ledarna skulle inte, som skolmedicinens psykoterapeuter/psykologer eller kyrkans präster, gömma sig bakom en ”professionell” mask utan dela med sig av sitt personliga jag och erfarenheter i samtalen och handlingarna. Eller som ett företag uttryckte det: ”Vem vill ta dykcertifikat med någon som inte har dykt?”¹⁶

Ytterligare kännetecken på de moderna riterna är att de utlovar snabba effekter. På bara några timmar låses blockeringar upp; deltagaren blir fri från sjukdomar, stress och tillkortakommanden både hemma och på jobbet:

Och det mest fantastiska av allt, att Resan på kort tid kan hjälpa dig befria dig från emotionella eller fysiska problem, sjukdomar eller blockeringar, som hindrat dig att leva ditt liv fullt ut, som du kanske sökt bot för under många år både genom konventionella och/eller andra alternativa metoder, men inte lyckats lösa.¹⁷

Det är viktigt att betona att individens kreativitet ska blomstra med hjälp av de nya metoderna och att ”bara vara vanlig” är ett fångelse att befrias ifrån. Detta fokus på individen har förändrat riterna från att följa de liturgiska formerna, där den performativa effekten är verksam oavsett individens inre tankar, till att bli mer individcenterade, där den performativa effekten inte till fullo kan garanteras. Har bara den liturgiska ritens genomförts av en person med mandat att hålla den, deltagarna accepterat och formen följts så blir det som ritens avser, det vill säga två personer blir gifta även om de inte vill eller hyser starka känslor för varandra. Men i dagens individcenterade samhälle har även riterna individanpassats. Bell beskriver ett rituellt paradigmskifte i det moderna samhället där den traditionella liturgiska ritens får ge vika för en individcenterad performancerit. Det är inte viktigast att ritens har utförts korrekt, utan att ritens har fått rätt effekt i betydelsen att de rätta upplevelserna har skapats inom individen. Tanken bakom de nya riterna är att doktriner och etiska läror tonas ner, för att i stället lyfta fram processer som individen ska genomgå för att förvandlas, förverkliga sig själv och känna engagemang.¹⁸ Individen ser sig inte längre som en del i en större gudomlig plan, utan i stället är det den personliga erfarenheten och upplevelserna som individen vill luta sig emot för att det liv som levs ska kännas autentiskt

14. Olav Hammer, *På spaning efter helheten: New Age, en ny folketro?*, 2:a uppl., Stockholm 2004, 242. Se även Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 32–34.

15. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 83–86.

16. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 85.

17. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 112.

18. Bell, *Ritual*, 189–190.

och meningsfullt. Dokusåpor och TV-soffornas personliga samtal låter berättarna framställa sina egna livshistorier och bidrar till att ett terapeutiserande klimat sprider sig i samhället och lekmän öppnar verksamheter för att erbjuda lindring och insikter.¹⁹ Sociala medier tränar också individen i att framställa sig själv. Vi ser en sakralisering av det inre jaget som ska tränas in i de nya praktikerna.²⁰

Inramningen av de individcentrerade riterna är också mer öppen än de liturgiska. Då den effekt som ska skapas i riterna inte genereras automatiskt som i de liturgiska, där en början och ett slut markeras, lämnas slutet öppet för att riterna ska kunna efterbearbetas och öppna för samtal om dess effekt.²¹ Sjukdomsberättelsen ingår ofta som ett narrativt element i riterna. Det kan vara ledarens egen levnadshistoria och helande som berättas för att vara en ledstjärna för deltagaren att spegla sitt eget lidande i. Dessa helandeberättelser kan liknas vid omvändelseberättelser med stark missionerande budskap: det finns en frälsning om du följer den väg som utstakats och en önskan väcks att hjälpa andra till denna räddning.²² Vi ser också i de nya riterna hur strukturella problem kan bearbetas, exempelvis arbetslöshet (jobbcoaching) eller utbrändhet. Rasmus Willig har kallat detta för samhällets U-sväng, där strukturella problem blir individens.²³ I stället för att kritisera arbetsplatsens problem med nedskärningar och vinstmotiv vänds detta mot den individ som blir stressad och utbränd och som ska se de nya formaliserade praktiker som en räddning. Individer, som lyfts ur sina sammanhang och blir upptagna med eget helande eller egen självutveckling, är lättare för marknadssystemet att hantera och till och med disciplinera, än starka påtryckningsgrupper som ställer krav på systemet och därmed vill åstadkomma förändringar som skapar ett humanare samhälle.

De nya individcentrerade riterna passar således in i samhället då ett behov skapats för individen att lösa de problem som samhället genererar. Kurserna vill träna upp det ”mänskliga kapitalet” och det gäller för olika terapi- och coachingföretag att erövra andelar på en marknad där självutveckling, hälsa eller framgång blivit eftertraktade ”varor” som efterfrågas av individer och

19. Thomas Johansson, *Makeovermani: Dr Phil, plastikkirurgi och illusionen om det perfekta jaget*, Stockholm 2006; Thomas Johansson, *Managementsyndromet: Så skapas den moderna chefen*, Stockholm 2008.

20. Hornborg, *Coaching och lekmannaterapi*, 99–100.

21. Anne-Christine Hornborg, ”Designing Rites to Re-Enchant Secularized Society: New Varieties of Spiritualized Therapy in Contemporary Sweden”, *Journal for the Study of Religion and Health* 51 (2012), 402–418.

22. Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, CA 2008; AnnCristin Winroth, ”Vardagligt och livsviktigt berättande om hälsa och bot”, i Motzi Eklöf (red.), *Perspektiv på komplementär medicin: Medicinsk pluralism i mångvetenskaplig belysning*, Lund 2004, 133–146.

23. Rasmus Willig, *Kritikkens U-vending*, Köpenhamn 2013.

arbetsplatser. Om rätt produkt inhandlas kan individens inre ”vara” modelleras om och få de egenskaper som önskas. De nya riterna har blivit en blomstrande miljardindustri. De bör ses i sin kontext och utifrån hur de genererats snarare än att, som reklamen för företagen lyfter fram, framställa dem som universellt befriande modeller för individens vara.

Skulle då utövarna av dessa formaliserade praktiker kalla dem för riter? Rit för tanken till religiösa verksamheter, varför begreppet i ett samhälle med sekularistiska ideal kan upplevas som problematiskt. Eftersom det har förts en intensiv debatt i Sverige om sekulära tillställningar som skolavslutningar kan äga rum i kyrkor, har frågan väckts varför det är tillåtet att i klassrummet introducera asiatiska traditioner som yoga, vilket skulle klassificeras som en religiös ritual. Som exempel kan nämnas att en grupp 2012 anmälde till Skolinspektionen att utövande av yoga i klassrummet på en skola i Stockholm borde ses som en religiös rit och krävde att detta skulle lyftas ut ur det sekulära klassrummet. Ledarna för kurserna vände sig dock mot klassifikationen religiös och talade hellre om andlighet eller än hellre om en teknik. Skolinspektionen slog fast att detta sätt att utöva yoga inte var en religiös praktik utan mer en teknik som fokuserade på elevens hälsa och välmående och därför kunde anses vara tillåten.²⁴

Avslutning

Denna artikel har velat visa något av den mångfald av ingångar som finns i ritualstudier. Oavsett om riter ändrar form och kontext så är de formaliserade handlingarna centrala delar i individens liv eller i samhället. Rit som begrepp och att hitta det rituella språket är centralt i studiet av religionsämnet, men har oftast bortsetts ifrån till förmån för textstudier eller uttolkning av läror och doktriner. Riten har ibland endast setts som ett medel för att visa eller bygga upp tron, men riten kan både utföras under stark hängivelse och utan tro alls, som en ren praktik. Mångfalden av riter har fått forskare att antingen försöka fånga in denna mänskliga verksamhet i en generell definition eller fokusera på hur själva formaliseringen – ritualiseringen – av handlingar går till. I det senare fallet analyserar forskarna kontexten för ritualiseringen och om det finns strategiska vinster med handlandet. Mitt exempel med nya, individcentrerade riter till skillnad från de liturgiska, visar

24. Christina Bonnevier, Lennart Bonnevier & Eva Gustin, ”Säg nej till yoga i skolan”, *Dagen* 2012-10-23, <http://www.dagen.se/debatt/sag-nej-till-yoga-i-skolan-1.111907>, besökt 2019-08-28; ”Anmälan angående yoga i utbildningen vid grundskolan Östermalmsskolan i Stockholms kommun”, Skolinspektionen Dnr 41-2012:2569, <https://barnyoga.com/wp-content/uploads/2018/07/Skolinspektionen-Beslut-efter-pr%C3%B6vning2012-09-11.pdf>, besökt 2019-08-28.

just hur kontexten, här ett nyliberalt, individcentrerat marknadssamhälle, skapar nya rituella sammanhang och vilka vinster de anses kunna ge.

Jag vill slutligen påpeka att den avskedsföreläsning som föreliggande artikel bygger på gavs under samma vecka som genomförandet av en av de mer formella centrala riterna vid Lunds universitet: doktorspromoveringen. Mitt föredrag skulle kunna liknas vid en övergångsrit i Victor Turners anda: efter att ha varit verksam som professor i religionshistoria vid Lunds universitet har jag under föreläsningen befunnit mig i det liminala stadiet för att nu föras in i nästa fas – pensioneringen. Jag vill också avsluta artikeln med att rikta ett stort tack till kollegor vid Centrum för teologi och religionsvetenskap för många stimulerande år och samtal och de möjligheter jag fått till fördjupning i riternas värld, en värld som varit oerhört berikande och givande i min syn på religion och religionsstudier. ▲

SUMMARY

This article aims to show some of the diversity of approaches in ritual studies. Regardless of how rites change form and context, the formalized acts are central components in the life of the individual and society. The rite as a concept as well as identifying the ritual language are important within the field of history of religion but have often been neglected in favour of textual studies and the interpretation of beliefs and doctrines. The rite has sometimes been viewed as merely a medium with which to demonstrate or develop a creed, but a rite can be conducted either with great conviction or without any faith whatsoever, as pure practice. The diversity of rites have prompted scholars to attempt to encompass this human activity in a single definition or instead focus on how the formalization – ritualization – of acts occurs by studying the context and investigating if it yields strategic benefits. My concluding example of new individual-centered rites, in contrast to liturgical rites, shows how the setting – in this case a neoliberal, individualist market society – creates new ritual forms and contexts.

Kyrkohistoriens nu

ANDERS JARLERT

Anders Jarlert är seniorprofessor i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

anders.jarlert@ctr.lu.se

Studera det osynliga

När jag för drygt nitton år sedan installerades som professor vid Lunds universitet stod det i programmet om ett visst forskningsämne att det utgår från principen ”Om Du vill förstå det synliga, studera då det osynliga”.¹ Det var varken den då installerade religionspsykologen eller kyrkohistorikern som beskrev sin verksamhet så. Det var Charlotte Erlanson-Albertsson som beskrev ämnet medicinsk och fysiologisk kemi. Där studerar man det osynliga för att förstå det synliga. Hundra år tidigare hade samma sak kunnat sägas även av akademiska teologer. Efter Axel Hägerström (1868–1939) och Ingemar Hedenius (1908–1982) formulerar de sig annorlunda. Däremot talar man i historievetenskaperna om att urskilja det som sker i det som synes ske, men direkta hänvisningar till den osynliga världen tycks numera vara förbehållna medicin och naturvetenskap.

För en kyrkohistoriker är det sedan länge självklart att studera det som har tagit gestalt i faktiska historiska förlopp och förhållanden. Men dessa förlopp är i sig osynliga. Det vi kan se är spåren i skriftliga och muntliga källor och i artefakter av olika slag, men det förflutna som sådant förblir osynligt, eller som David Gudmundsson formulerade det i sin docentföreläsning: ”En historiker studerar trots allt inte det förflutna, utan spåren

1. Charlotte Erlanson-Albertsson, ”Fettspjälkning och aptitreglering”, i *Professorsinstallation: Installationen äger rum i universitetets aula fredagen den 3 mars 2000, kl 16.00*, Lund 2000, 9.

av det förflutna, och blir därmed en medskapare av historien.”² Erlanson-Albertssons princip ”Om Du vill förstå det synliga, studera då det osynliga” skulle också kunna formuleras ”Om Du vill förstå det synliga nuet, studera då det osynliga förflutna”. Historiens mening ligger dock inte fördold i detta osynliga, det är en mening som formuleras först av historieskrivningen, som Theodor Lessing (1872–1933) 1919 uttryckte det med sin bok *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*: historien innehåller varken en fördold mening eller ett orsakssammanhang, utan först historieskrivningens återblick ger den en mening, ”das Sinngeben von nachhinein”.³ Endast efteråt, i nuet, kan denna återblick göras. Emellertid visar det sig att nuet i kyrkohistorien är betydligt längre än vad man vanligen föreställer sig, och att den historiska dimensionen inte kan reduceras till ett medel för att förstå den så kallade nutiden.

Kyrkohistoria – en nutidsvetenskap

Kyrkohistoria är en nutidsvetenskap, den sysslar med nutidsorientering. Enligt Hebreerbrevets författare är det nämligen ”nu vid denna tidens slut” som ”Gud har talat till oss genom sin son” (Heb. 1:2). Det vill säga att kristendomens historia enligt en av sina viktigaste urkunder utspelas ”nu vid denna tidens slut”. I jämförelse med arkeologi, geologi eller biologi, som undersöker spåren av årmiljoner, ja, även jämfört med flera andra historiska vetenskaper, är kyrkohistorien en utpräglad nutidsvetenskap. Därmed har vi också sagt att nuet är betydligt längre än det ögonblick vi kallar i dag. Vi behöver alltså inte vara fångar i det just nu närvarande, eller som påven Johannes Paulus II (1920–2005) uttryckte det: ”Aujourd’hui, nous nous sentons souvent prisonniers du présent: comme si l’homme avait perdu la conscience de faire partie d’une histoire qui le précède et qui le suit.” – alltså: ”I dag känner vi oss ofta som fångar i nuet. Det är som om människan hade tappat sitt medvetande om att vara en del av en historia som föregår och följer efter henne.”⁴ På svensk mark skrev redan Erling Eidem (1880–1972) 1953 i sin passionsbok om ordet ”Nu är Människosonen förhårligad” (Joh. 13:31), att detta nu ”spränger tidens gränser; icke en punkt i ett tidligt förlopp, utan ett ’nu’ som omsluter både förflutet och närvarande och tillkommande”.⁵

2. David Gudmundsson, ”Kyrkohistorisk utbildning och kyrklig förkunnelse: Historiska nedslag från Skåne, Blekinge och Småland under 350 år”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 95 (2019), 64.

3. Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919, 66.

4. *Lettre apostolique Orientale lumen aux évêques au clergé et aux fidèles à l’occasion du centenaire de la lettre apostolique Orientalium dignitas du pape Léon XIII*, Rom 1995.

5. Erling Eidem, *Tjänaren: Stilla tankar invid Frälsarens smärtoväg*, Stockholm 1953, 38–39.

Förfluten framtid

Tanken på ett kyrkohistoriens ”nu” kan anknytas till den tyske historikern Reinhart Kosellecks (1923–2006) koncept ”vergangene Zukunft” – förfluten framtid. Med detta menas framtiden så som den förut tedde sig.⁶ Tidigare generationers respektive framtid bildar den förflutna framtiden. Begreppet ifrågasätter en linjär tidsuppfattning där det förflutna och framtiden betraktas som helt åtskilda. De förstås i stället som ett kontinuum: det förflutna har en framtid och framtiden ett förflutet, och förr, nu och sedan inbegriper därför varandra.⁷ När en berättelse avslutas med konstaterandet att ”the rest is history” är meningen att fortsättningen redan är så känd eller given att man inte ens behöver tala om den. Men tänk om den i stället är just förfluten framtid? Om den var, men aldrig blev historia?

Koselleck skriver att ”framtidens som världens möjliga slut införlivades [...] i tiden som något för kyrkan konstitutivt. Den ligger inte vid tidens slut i en linjär mening. Det är snarare så att tidens slut endast kan erfaras eftersom det redan är upphävt i kyrkan. Så länge förblev kyrkans historia en frälsningshistoria”. Koselleck menar vidare att reformationen ”förstörde denna traditions mest grundläggande förutsättning”, och erfarenheten av de följande religionskrigen var inte längre nödvändigtvis ”upptakten till den yttersta domen”.⁸

Ändå är det fortfarande så i kyrkans år. Kyrkoåret mäter inte tiden, det möter tiden. Det återkommer ständigt, men är ändå inte statiskt. Kyrkans år styrs av påsken och slutar alltid med Jesu återkomst och domen – för att sedan börja om samma år på nytt med Jesu ankomst. Söndagar går bort eller kommer till beroende på när påsken infaller, något som i sin tur är en stor kyrkohistorisk fråga. Inför min första tentamen i forskarstudierna sporde jag kamraterna vad Carl-Edvard Normann (1912–1993) brukade fråga om, och fick det enstämmiga svaret att han alltid frågar om påskstriden. Varpå jag lärde mig denna fram- och baklänges. När tentamen var slut, sade Carl-Edvard: ”Det gick ju bra det här, och jag är särskilt glad för att du kunde påskstriden så bra.” I själva verket var det genialt av honom. Påskstriden är en kalenderfråga i fornkyrkan: skulle påskdagen firas den 14 Nisan eller följande söndag? Hur var man mest trogen mot uppenbarelsen? Striden fick en vidare betydelse som en auktoritetsfråga. Vem skulle avgöra när påsken skulle firas: Rom eller församlingarna i Mindre Asien? Det var påven som

6. Reinhart Koselleck, *Erfarenhet, tid och historia: Om historiska tidens semantik*, Göteborg 2004, 31.

7. Helge Jordheim, ”Inledning”, i Reinhart Koselleck, *Erfarenhet, tid och historia: Om historiska tidens semantik*, Göteborg 2004, 12–13.

8. Koselleck, *Erfarenhet*, 35, 37.

segrade. Insikten att en historisk fråga kan ha mer än en innebörd, och att den dolda kan vara den viktigaste, har jag behållit.

Utveckling ≠ framsteg

Som dominerande perspektiv ersattes yttersta domen senast genom upplysningen av den framgångsrika utvecklingen, ibland även inom kyrkorna. Denna utveckling tillhör i dag den förflutna framtiden, som till exempel titeln på KFUM-sekreteraren John Motts (1865–1955) bok från år 1900: *The Evangelization of the World in This Generation*.⁹ Här kan man till och med tala om ”en förfluten utopi”, även om den nu och då återkommer i framgångsteologins kläder eller som en sekulariserad kyrkoutopi.

För de flesta människor tycks det i dag vara självklart att historien beskriver en uppåtgående rörelse, att den är en framstegshistoria, i linje med hur Friedrich Hegel (1770–1831) tänkte sig den historiska utvecklingen, eller som olika slag av utvecklingsoptimism alltjämt, trots två världskrig, predikar för oss. När utrikesminister Margot Wallström, tidigare ordförande i Lunds universitets styrelse, den 19 januari 2015 uttalade sig om ”närmast medeltida metoder” i Saudiarabien,¹⁰ ville hon – medvetet eller omedvetet – få oss att glömma att 1900-talet, inte medeltiden, har utvecklat grymmare metoder och fört våldsammare krig än något tidigare sekel, skördat fler offer bland civilbefolkningen och utvidgat tidigare förföljelser till folkmord och förintelse. De naturvetenskapliga och tekniska framstegen har lyft mänskligheten, botat sjukdomar, förkortat avstånd, och mättat hungrande, men de har också baksidor, som i den stora världen heter giftgas och atombomber, i den lilla världen barnpornografi och näthot. Klimatfrågan har på nytt aktualiserat den yttersta tiden i många människors uppfattning. Vilket begrepp skall vi då använda om framsteg inte fungerar? Koselleck föreslår acceleration. När världen går snabbare och snabbare och klyftan mellan det förflutna och framtiden tycks bli större är acceleration en adekvat term,¹¹ eller som det står över entrén till LUX-komplexet vid Lunds universitet: ”allt går så fort.”

Parallellt med utvecklingsparadigmet förblev evigheten för många individer en integrerad del av framtidsperspektivet. Att säga att även evigheten därmed tillhör det förflutna vore väl närmast en postmodern klyscha. Bättre är att ställa frågan: vad har den framtid som kallas evighet betytt för kyrka och kristna människor? Hur gestaltade sig deras tro i vardagen? Det var sådana frågor som fick Hilding Pleijel (1893–1988) att 1942 grunda Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (LUKA) och skicka ut sina studenter att

9. John Mott, *The Evangelization of the World in This Generation*, New York 1900.

10. ”Wallström: ’Medeltida’ bestraffning”, *Sydsvenska Dagbladet* 2015-01-19.

11. Koselleck, *Erfarenhet*, 188.

göra intervjuer med gamla människor efter en fast frågelista om kyrklig sed. Till svaren på Pleijels frågelistor kan vi, för att ännu en gång anknyta till Koselleck, i vår tur fråga: Hur har det ofta bara alltför mänskliga som vi konfronteras med i kyrkornas historia mött evigheten som förväntanshorisont? Av central betydelse är att människor i kyrkohistorien haft evigheten som både inre erfarenhetsrum och förväntanshorisont, oavsett om det yttre erfarenhetsrummet hetat kyrka, kloster eller konventikel.

Fysiska rum som erfarenhetsrum

Det finns också andra erfarenhetsrum i människors möte med kyrkan. Ett konkret fysiskt rum var pastorexpeditionen. I min undersökning om effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945, har jag visat hur Utrikesdepartementets rättsavdelning den 22 september 1937 – utan politiska beslut eller domstolsprövning – införde en försäkran, där den som ville gifta sig med en tysk så kallad arisk medborgare fick intyga på heder och samvete att ingen av hans eller hennes far- eller morföräldrar tillhört ”den judiska rasen eller religionen”. Där pekar jag också på pastorexpeditionernas historia som ett viktigt, ännu till stor del oskrivet kapitel av den kyrkliga vardagshistorien fram till 1991.¹² En del präster betraktade expeditionsarbetet som en borgerlig, juridiskt verkställande uppgift. Då blev det för vissa av dem ingen svårighet att tillämpa även de nationalsocialistiska raslagarna vid hindersprövning av tyska medborgare. Andra hade en annan attityd till hela expeditionsarbetet. Albert Lysander (1875–1956) berättade om ”gamle pastor Böös i Lund”, som sagt att ”pastorexpeditionen skall vara som en förgård till himmelen” – alltså ett gott erfarenhetsrum med en inbyggd förväntanshorisont.¹³ Då kunde följden i stället bli byråkratiskt motstånd och direkt hjälp till de utsatta.

I det historiska studiet blir tiden till rum, som i Richard Wagners (1813–1883) svårtydbara ord i *Parsifal*: ”Zum Raum wird hier die Zeit” (”Tiden blir här till rum”). Att tiden blir till rum gäller emellertid inte enbart erfarenhetsrummet. Även den förflutna framtiden blir till rum. Kyrkohistorien rymmer här motsvarigheter till det matematikerna kallar ”rumtid”, en modell som kombinerar rum och tid till ett enda kontinuum.

I ett konferensbidrag i Luzern 2017 om ”De-sacralisation and New ‘Sacralisation’ of Religious Buildings” lyfte jag bland annat fram följande två exempel. Vårfrukyrkan i Kortedala i Göteborg byggdes 1972. Församlingen hade sedan 1956 en mindre kyrka, Allhelgonakyrkan, byggd för

12. Anders Jarlert, *Judisk ”ras” som äktenskapshinder i Sverige: Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945*, Malmö 2006, 132.

13. Jarlert, *Judisk ”ras” som äktenskapshinder*, 132. Erik Böös (1853–1912) var förste stadskomminister i Lund, hovpredikant och diakonipionjär.

insamlade medel. Vårfrukyrkan finansierades av den kyrkliga samfälligheten, den byggdes för sent och var för stor redan från början.¹⁴ I början av 2000-talet beslöt man att lämna den och i stället bygga till den äldre kyrkan. År 2007 avsakraliserades Vårfrukyrkan. 2008 resakraliserades den som serbisk-ortodoxa Helige Stefan Sekanskikyrkan.¹⁵ Som sådan bär den på minnen både från det gamla serbiska kapellet i Göteborg och från Serbien, minnen som kontinuerligt rekonstrueras genom den ortodoxa liturgin. Utrymmet för dessa minnen har rent rumsligt vidgats genom att man avlägsnat åtskilliga, men inte alla bänkar från kyrkans lutherska förflutna. För Kortedala församling är kyrkan mer entydigt ett exempel på en förfluten framtid.

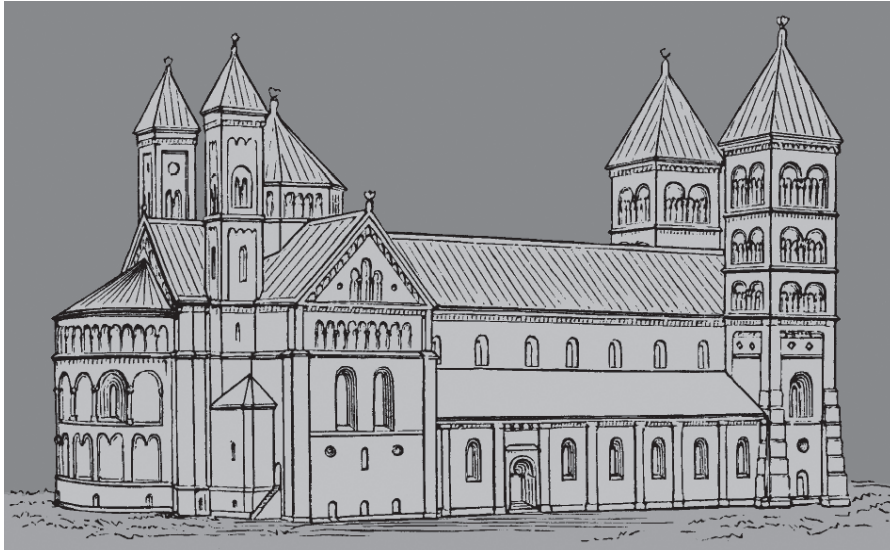
Ett annat exempel är Hippodromen i Malmö, ritad av Theodor Wählin (1864–1948), som också ritat den del av LUX-komplexet som tidigare rymde den zoologiska institutionen. Hippodromen öppnade 1899 som en av världens modernaste cirkusbyggnader. 1922 byggdes den om till teater med 1 200 sittplatser. Hippodromteatern var Malmös ledande operettscen fram till 1944, när dåvarande Stadsteatern invigdes. Byggnaden förvandlades 1950 till pingstvännernas Elimkyrkan. När pingstvännerna 1992 flyttade ut, hindrades rivningsplanerna av både antikvariska myndigheter och en folklig opinion, varpå Malmö stad köpte huset, renoverade det och 1994 återöppnade det som teater. Här kan man i dubbel mening tala om en försvunnen framtid. Elimkyrkan förblev inte kyrka, utan försvann. Inga föremål bevarades och fördes över till den nya pingstkyrkan Europaporten. Teaterns försvunna framtid återerövrades däremot när byggnaden åter blev teater. Den gamla teaterns historia återupplivades och uppmärksammas nu mer än under Elimtiden. Historien kan alltså ändra sig, det vill säga att det är vi som förändrar vår bild av historien.¹⁶

För att förstärka intrycket av Lunds domkyrka som Sveriges främsta exempel på romansk arkitektur lät Helgo Zettervall (1831–1907) riva de medeltida domkyrkotornen och bygga upp nya som ser ut som de borde ha sett ut på medeltiden. Endast de båda västtornen på Zettervalls skiss från 1863 blev ny historia, resten är förgången framtid. Det hela avspeglar 1800-talets framtidsdröm om medeltiden mer än medeltiden som faktisk epok. Kyrkohistoriens nu fångas bättre i de parallella spåren av olika epoker och verkningar, som till exempel i kombinationen av Schartaustatyn och Lunds domkyrka.

14. Anders Jarlert, *Göteborgs stifts herdaminne 1620–1999: 2. Älvsborgs, Nylöse och Hisings kontrakt*, Göteborg 2014, 237, 240.

15. Anders Jarlert, "De-sacralisation and New 'Sacralisation' of Religious Buildings", *Kirchliche Zeitgeschichte* 31 (2018), 395–397.

16. Jarlert, "De-sacralisation", 392–393.



Figur 1. Helgo Zettervalls förslag till ombyggnation av Lunds domkyrka från 1863.

Historia och framtid kan också försvinna samtidigt. Så var det under några timmar den 15 april 2019, när Notre-Dame i Paris brann. Först sent på natten blev det klart att hela historien inte var borta och att katedralen alltjämt har en framtid.

Den historiska förstörelsen kan också frysas, samtidigt som framtiden växer fram bredvid. I Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche i Berlin har den försvunna framtiden blivit en förvandlad framtid. Kyrkornas situation i 2000-talet kan karaktäriseras just som både ruin och nybygge, mitt i trafiken. Att platsen framför kyrkan den 19 december 2016 skulle bli scenen för ett terroråd hade ingen anat, men dådet gav på nytt platsen apokalyptiska dimensioner som den inte haft sedan andra världskrigets bombanfall.

Den brinnande staden är ett återkommande motiv i den kyrkliga konsten – en apokalyptisk skildring, och just därför också en samtidsskildring, som yttersta domen i Kungälv's kyrkas tak, som man tror hämtat sitt motiv från den egna stadens brand 1676. Den latinska texten betyder ”de ska upplösas i eld” (2 Pet. 3:12) och vidgar perspektivet från stadens brand till att himlakropparna ska upplösas i eld.¹⁷

Tyngdpunkten flyttas

Ett annorlunda erfarenhetsrum är musiken, som för den uppmärksamme lyssnaren rullar upp nya förväntanshorisonter. Jag tänker närmast på

17. Kajsa Nyström Rudling, *Mellan himmel och helvete: Bemålade kyrktak i Göteborgs stift 1697–1812*, Karlstad 2018, 57.

Joseph Haydns (1732–1809) ”Skapelsen” från 1797–1798, med text från Bibeln och John Miltons (1608–1674) *Paradise Lost*, där kyrkohistoriens nu på ett ovanligt sätt koncentreras till en enda punkt, som i sin skildring av världens skapelse rullar upp förväntanshorisonten för nya världar. Här är det inte längre Skaparen eller skaparordet, utan Ordets effekt, alltså ljuset, som placeras i centrum. Upplysningen var inte alls alltid ateistisk eller ens bara deistisk, men den flyttade tyngdpunkten från uppenbarelsen och evighetens mysterier. Guds skaparord viskas fram, medan det skapade ljuset närmast skildras som en förväntanshorisont för den ännu inte lanserade ”Big Bang”. Exemplet kommer omedelbart efter inledningens gestaltning av kaos:

RAPHAEL

In the beginning God created the heaven and the earth. And the earth was without form and void. And darkness was upon the face of the deep.

CHORUS

And the Spirit of God moved
upon the face of the waters.
And God said, Let there be light:
and there was *light*.

URIEL

And God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness.

Den brittiske historikern Mark Berry beskriver detta som ”Haydn’s greatest coup de théâtre”.¹⁸

Uppåt och nedåt samtidigt

Förändringar kan inte uteslutande identifieras som förbättringar. De är tvärtom samtidigt förbättringar och försämringar. Det tycks vara utvecklingens lag, även inom de kristna kyrkorna. Det är alltså inte heller så som den gamla förfallstanken försökte hävda, att tiden efter urkyrkan, efter fornkyrkan, efter medeltiden, eller efter reformationstiden innebär en nedgång eller försämring av kyrkans tillstånd och möjligheter. Varken Hegels

¹⁸ Mark Berry, ”Haydn’s *Creation* and Enlightenment Theology”, *Austrian History Yearbook* 39 (2008), 34.

framstegstanke eller pietismens och Adolf von Harnacks (1851–1930) förfallstanke kan upprätthållas.

Gentemot sådana ensidigheter presenterade Karl Holl (1866–1926) 1924 sin lösning på problemet, nämligen att sjunkande och uppåtgående äger rum samtidigt. I artikeln ”Urkristendom och religionshistoria” hävdar Holl att kristendomens historia inte följer någon jämn linje. Den är tvärtom ”en ständigt upprepad *brytning* med det nyss förflutna”. Så säger Holl något som kanske just i vår tid är värt att ta fasta på: ”Det synes mig obestridligt, att det som uppträder som förvillelse ändå oavsiktligt kan leda till något djupare, som slutligen medför övertvinnandet eller undanskjutandet av villfarelsen.”¹⁹ Vad han kallar ”grumlingar och vanställningar” fungerar, säger Holl, ”åtminstone som eggelsemedel för utvecklingen”.²⁰ Själv skulle jag vilja vidga Holls iakttagelse till ett mer generellt plan, det vill säga att den historiska utvecklingen inte går upp eller ner, utan att sjunkande och uppåtgående äger rum samtidigt.

De kristna kyrkornas företrädare resonerar ibland som om allt gott skulle ha kommit från kyrkorna. Som ett slags historisk utopi hävdar man att kyrkorna alltid värnat om de mänskliga rättigheterna, när verkligheten snarast är, som Katharina Kunter visat, att de protestantiska kyrkorna först 1948, och den romersk-katolska först med påven Johannes XXIII (1881–1963), bröt med kritiken mot franska revolutionen och rustade sig med de mänskliga rättigheterna som vapen mot den ateistiska, kommunistiska staten.²¹ Dock presenterade redan lundateologen Gustaf Auléns (1879–1977) särpräglade koncept *lex creationis*, skapelsens lag, från 1940, en hållbar skapelsesteologisk motivering för ett kristet försvar av rätten och de mänskliga rättigheterna.²² Det var krigets grymheter, Abessinienkriget och andra världskrigets, som ledde till deklARATIONERNA om de mänskliga rättigheterna. När det var som mörkast var samtidigt något nytt på väg att födas.

Ofta när man försökt förklara varför historien är nyttig har man i själva verket gjort historieförståelsen en otjänst. Så är det med den bland engelskspråkiga politiker återkommande användningen av Antonios ord i William

19. Karl Holl, *Urkristendom och religionshistoria*, Stockholm 1925, 63.

20. Holl, *Urkristendom*, 64.

21. Katharina Kunter, ”Christianity, Human Rights, and Socio-Ethical Reorientations”, i Jens Holger Schjørring, Norman A. Hjelm & Kevin Ward (red.), *History of Global Christianity: 3. History of Christianity in the 20th Century*, Leiden 2018, 128.

22. Gustaf Aulén, *Kan något kristet krav ställas på statslivet?*, Stockholm 1940. Jämför Jonas Jonson, ”Teologiska perspektiv på rättsstaten hos Gustaf Aulén”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 95 (2019), 125, som utan belägg anger att Aulén sedan 1933 oupphörligt arbetade med den skapelsegivna lagen som grundval och kritisk instans för samhället. I samma artikel anges dock korrekt att det var först 1935 som Aulén bytte ”ansatspunkt” till ”den skapelsegivna rätten” (s. 128–129). Denna ”punkt” utvecklades emellertid i tryck först 1940.

Shakespeares (1564–1616) *Stormen*, att ”what’s past is prologue”. Innebörden skulle vara att historien blir meningsfull eftersom den utgör prologen till det vi upplever i dag. Därför är Shakespearecitatet också ingraverat på National Archives Building i Washington, D.C. Det är i sig en ohistorisk omtydning av Shakespeare. Hos honom syftar orden på den konkreta situationens förspel, inte på historien som sådan, något som framgår om man läser hela meningen: ”And, by that, destined to perform an act, / Whereof what’s past is prologue; what to come, / In yours and my discharge.”²³ Poängen är snarare att den framtida historien är beroende av personernas val. Det är betydligt intressantare än det ytliga resonemanget att vi måste känna till historien för att förstå nutiden. Historien utgör inte bara en prolog, den pågår, formas och fortsätter här och nu genom våra val. De begränsas eller utvidgas av vilka möjligheter som erbjuds. I mitt arbete om drottning Victorias (1862–1930) inre liv framhöll jag hur identifikationerna – både sociala funktioner och inre modeller – tillsammans står för en erbjuden identitet. Individen är i sitt val begränsad till de identiteter som erbjuds, oavsett om de innebär en anslutning till eller en brytning med tidigare identiteter. I drottningens fall utgör identifikationerna identitetsbärande element, stabila över tid i ett på många sätt instabilt liv.²⁴

Det muntligas betydelse

I min installationsföreläsning talade jag om det muntligas betydelse. Till den muntliga dimensionen i kyrkohistorien har jag gång på gång återvänt, inte minst när jag i Göteborgs stifts herdaminne låtit uppteckningarna i LUKA 1 inte bara illustrera, utan bekräfta, ifrågasätta och inspirera den biografiska historieskrivning som annars mest bygger på skriftliga källor. I uppteckningarna förmedlas en inlevelse och traditionsförståelse som gått förlorad i de officiella källorna. Däremot måste man, som jag framhöll redan i installationsföreläsningen, vara försiktig med att låta den muntliga traditionen fylla igen hålen i ett ofullständigt skriftligt källmaterial.²⁵

Den muntliga dimensionen har större betydelse just i kyrkohistorien än i den allmänna historien: inte bara predikan, utan även psalmsång och liturgi har främst en muntlig karaktär. Det tillhör ju det senaste halvseklets forskningsframsteg att ha insett att man inte kan undersöka liturgin som ett protokoll eller psalmen enbart som tryckt text. Liturgin ger kyrkohistorien

23. William Shakespeare, *The Complete Works of William Shakespeare Comprising His Plays and Poems*, London 1958, 9.

24. Anders Jarlert, *Drottning Victoria – ur ett inre liv: En existentiell biografi*, Stockholm 2012, 17.

25. Anders Jarlert, ”Muntlig kyrkohistoria som vetenskapligt program och problem”, i Anders Jarlert & Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund: Fyra föreläsningar*, Lund 2000, 46.

dess unika karaktär: gamla texter framförs kollektivt och muntligt vecka efter vecka, år efter år, på ett sätt som avslöjar linjer som är längre än de flesta andra i vår historia, och gör dessa linjer ständigt närvarande i nya kontexter. Denna muntliga karaktär bidrar till att kyrkohistoria är *nu*.

Det oväntade

Till kyrkohistorikernas mentala utrustning hör en stor beredskap för det oväntade, eftersom den förväntade framtiden ibland ter sig ovanligt förfluten. Först ett sentida exempel. I början av 1970-talet var gitarrspel i gudstjänsten i Svenska kyrkan på flera håll en fråga som fick mycket stora proportioner. Man talade om gitarrstrider. I dag är frågan död, inte därför att gitarren blivit accepterad, utan därför att praktiskt taget all lättare musik i kyrkan ackompanjeras på piano. Ingen propagerar längre för gitarrspel, och ingen reagerar mot det. En fråga som för mindre än femtio år sedan rörde upp sinnena, ter sig i dag som obegriplig och glömd.

Det oväntade kan också bryta in i den kyrkliga seden. Längre var man på kyrkligt håll rädd för att de borgerliga begravningarna skulle ta över den kyrkliga begravningsseden. Men utvecklingen de senaste åren har gått åt ett helt annat håll. År 2017 ägde 378 borgerliga begravningar rum i begravningskapellen i Malmö, men antalet ”direktare”, det vill säga begravningar utan någon akt alls var 462. Av dessa följdes dock 98 av akt med urna, en ny begravningssed, med vilken man behändigt kan kringgå lagens bestämmelser om begravning inom en månad.²⁶

På ett världshistoriskt plan är en större motsvarighet oförmågan att läsa 1930-talet utifrån dess förutsättningar. Man läser det ständigt som andra världskrigets uppmarsch, Förintelsens förberedelse och terrorns förutsättning. Men 1935–1936 var Abessinienkrisen den stora saken, vilket också visar att perspektiven inte alltid varit så eurocentriska som man ofta påstår. Det italienska överfallet på Abessinien fick Gustaf Aulén att överge sin ensidiga kärleksteologi för att också betona rätten som en positiv, teologiskt motive-rad kraft. På nyårsafton 1935 talade ärkebiskop Erling Eidem i radio:

Det gamla året går ned i blod. Icke blott för Afrika, där kriget rasar, utan också för hela vår värld. I dag på morgonen fick jag från Etiopiens ärkebiskop mottaga ett utförligt telegram med meddelande om att italienska soldater vid tillbakadragandet av stridslinjen satt eld på alla kristna kyrkobyggnader inom området. [...] Men detta träder ju tillbaka i jämförelse med det ohyggliga budskap som längre fram på dagen

26. Anders Jarlert, ”Begravningsverksamhet och begravningsplatser”, i Kent Andersson et al. (red.), *Malmö stads historia: 9. 1990–2020, Nya siluetter*, Malmö 2020, under publicering.

nådde oss, då det meddelades att en Röda Kors-ambulans av italienska flygare blivit utsatt för ett mer eller mindre förintande bombardemang. Det meddelandet fyller oss med fasa och avsky.²⁷

Dessa Eidems ord fann jag nyligen i Uppsala universitetsbibliotek, där jag upptäckt att ärkebiskopens predikningar och tal förvarats ända sedan 1966, med en tillkommande accession 1978. Flera doktorsavhandlingar i Uppsala och ett antal böcker och artiklar har under de senaste decennierna publicerats om och kring Eidem, men alla har – liksom jag själv – förutsatt att hans stora arkiv i Landsarkivet i Uppsala är det hela, och har därför citerat hans predikningar endast ur referat eller avskrifter. En del av innehållet i dessa publikationer får nu själva en förfluten framtid, i takt med att deras framställningar kontrolleras mot de historiska originalkällorna på Carolina. Så visar det sig till exempel att Eidems tal vid Erik Perwes (1905–1944) installation som svensk kyrkoherde i Berlin den 8 november 1942 till stor del är identiskt med hans tal vid Lars Hedbloms (1893–1983) installation i Boo den 26 april samma år, över Rom. 1:16: ”Jag blyges icke för evangelium; ty det är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror, först och främst för juden, så ock för greken.” Kontexten blir dock annorlunda när aposteln Paulus i stället för på Reformationsdagen i Boo, nu på den 23:e söndagen efter trefaldighet i Berlin, mitt under Förintelsen, kallas ”den förutvarande judiske rabbinen”. Det som på Värmdö hade varit en historisk notis, blir i Berlin plötsligt brännande, i synnerhet som söndagen då hade rubriken ”Medborgarsinne”. När Eidem uttalade Paulustexten även på tyska fick den en förstärkt och plural syftning i stället för den svenska singulara: ”die Juden vornehmlich und auch die Griechen.” Det måste sägas att Eidem syftade på judekristna, inte på judar i allmänhet, men man kan inte påstå att han teg, och hans bearbetning av talet kan inte kallas försiktig, snarare tvärtom.

Ett annat, forskningsmetodiskt exempel: För tjugo år sedan hade ingen kunnat förutse att det skulle bli ytterligt svårt att få besvarat frågeformulär om den kyrkliga seden i Sverige, dels därför att Svenska kyrkans administrativa indelning förändrats så snabbt att man på många håll inte längre kan göra adekvata jämförelser ens fem år tillbaka – många pastorat finns inte längre eller är inte intakta, dels därför att tjänsteinnehavare numera flyttar så ofta att det inte sällan händer att ingen ansvarig minns hur det var för fem år sedan. Kanske börjar det i stället bli dags att som Hilding Pleijel på 1940-talet helt enkelt intervjuar ”de gamla” om hur det var förr. Hos dem är kyrkohistoriens nu på ett helt annat sätt närvarande och observerbart än hos dem som bara accelerar. Många, även kyrkligt anställda, fångas i dag av en

27. Erling Eidems arkiv, Uppsala universitetsbibliotek.

närmast vidskeplig tro på att de inte har någon historia eller inte behöver den, eftersom de är fångar i accelerationens spiral, och därför rusar rakt in i sin förflutna framtid. Om du däremot vill möta den okända framtiden med öppna ögon, studera då först det osynliga kyrkohistoriens nu.

Kyrkohistorikerns nu

För mig har kyrkohistoriens nu på ett särskilt sätt utspelat sig i Lund. Jag är född mellan Allhelgonakyrkan och Universitetsbiblioteket – något som har präglat mitt liv. Mitt första kyrkohistoriska miniföredrag höll jag i Malmö vid en morgonsamling för hela skolan på högstadiet. Det var en kort essä om Nathan Söderblom (1866–1931). Mitt första akademiska studieår 1971–1972 läste jag musikvetenskap. Grundkursen avslutades med en muntlig resttentamen på ett och ett halvt poäng jazz. Jag blev till sist godkänd, om jag lovade att aldrig någonsin hålla föredrag om jazz i radio, ett löfte som jag hittills har hållit. Grundkursen i religionskunskap var något helt annat: mängder av studenter i tråkiga föreläsningssalar på Matematicum. Då gick jag ännu under namnet ”kantorn i Lomma”. Mina insatser som kyrkomusiker skildrades 2015 i en recension i *Historisk tidskrift*,²⁸ så de kan i dubbel mening kallas historia. Bo Johnsons föreläsningar i Gamla testamentet fängade genom att förena inlevelse och distans. Men det var Göran Gellerstam som med sina föreläsningar i kristendomens historia definitivt väckte ett intresse, som sedan utvecklades i den betydligt mer intima miljön i den kyrkohistoriska villan på Finngatan 10, där Lars Österlin (1923–2006) och Bertil Rehnberg (1917–2017) blev mina första lärare. Min första uppsats förenade olika intressen: den är en kommenterad, kritisk katalog över Henric Schartaus (1757–1825) musikalisering i Universitetsbiblioteket.

Forskarstudierna började med Carl-Edvard Normann, med fortsättning under Ingmar Broheds (1940–2019) betydligt effektivare handledning. När Angelica och jag 1981 förlovade oss sade Carl-Axel Aurelius: ”Nu blir det väl ingen avhandling, för nu har han förlovat sig.” Men se, det blev precis tvärtom. Jag disputerade 1984 med K.G. Hammar som fakultetsopponent. Tre år senare blev jag forskarassistent. Ett par dagar innan ansökningstidens slut hämtade vi min undersökning om Emanuel Linderholm (1872–1937) som kyrkohistoriker på tryckeriet. Då visste jag att det skulle gå vägen. Mitt första tjänsterum delade jag med Carl-Gustaf Andrén (1922–2018), just pensionerad universitetskansler. En bättre rumskamrat kunde jag inte få. Året därpå blev jag docent, eller ”sodent” som den knappt femåriga Gustaf sade. Att hålla docentföreläsning som lärarprov på nationaldagens morgon, och

28. Staffan Albinsson, [Rec. av] Ulrika Geisler & Henrik Rosengren (red.), Kult, konst eller myt? Richard Wagner i tvärvetenskaplig belysning, *Historisk tidskrift* 135 (2015), 711–713.

lyckas sluta precis på slaget, var på den tiden en pedagogisk merit. Sedan rullade det på, upp och ner, men framåt, som livet självt, med professorsinstallationen i mars 2000 som en höjdpunkt. Lund har jag förblivit trogen. 1995 hade jag sökt professur i Uppsala och placerats i första rummet av två av tre sakkunniga, men förbigicks vid utnämningen. Det jag särskilt traktade efter var redaktörskapet för *Kyrkohistorisk årskrift*, som jag ändå fick överta sex år senare. Det är inte första gången årskriften skötts från Lund, men Hjalmar Holmquists (1873–1945) redaktörskap 1917–1919 var betydligt kortare. Som jag skrev redan i förordet 2001 gör enbart en redaktör ingen årskrift. På senare år har även redaktionssekreterarna varit tidigare lundensare, nämligen Lars Aldén, eller befunnit sig i Lund, först Alexander Maurits, nu David Gudmundsson.

En viktig vändpunkt i min forskning var arbetet med band 6 av den nya Sveriges kyrkohistoria som kom i tryck 2001,²⁹ inte minst för det kontinuerligt kollektiva arbetssättet med texterna, som då var något nytt för mig.

Hilding Pleijel sade en gång till mig att det fanns två särskilt angelägna uppgifter för svensk kyrkohistorisk forskning: ett nytt Göteborgs stifts herdaminne och en undersökning av radikalpietismens litteratur. Den första har jag på 2010-talet uppfyllt med fyra band, och minst lika många är på väg, den andra tangerade jag år 2004, som fakultetsopponent vid Åbo Akademi på André Swanströms avhandling om separatistledare i Österbotten.³⁰

Så kom då den dag på våren 2006, när min kollega Samuel Rubenson och jag blev uppsagda på halvtid på grund av arbetsbrist, som det formellt hette. Det väckte stor uppmärksamhet i pressen.³¹ Vi beskrevs båda som mycket framgångsrika. Jag kunde inte med egna ord formulera min existentiella upplevelse av detta. Det behövdes heller inte, för det var redan gjort. Litteraturvetaren Louise Vinge har beskrivit det litterära "Lund", i vilket August Strindbergs (1849–1912) *Påsk* utspelas, som

platsen för förödmjukelser och försoningslidanden. Det är ett ställe där man är inspärrad som i ett fängelse. Demoner och tuktoandar driver sitt spel genom vardagliga men meningsfyllda händelser, ofta av trivial natur. "Lund" är skuldkänslans, neurosens och i svåra fall galenskapens stad och det är underkastelsens ort. Men där kan också ske under,

29. Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria: 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001.

30. Se Anders Jarlert, [Rec. av] André Swanström, Separatistledare i 1700-talets Österbotten, *Kyrkohistorisk årskrift* 104 (2004), 180–187.

31. Se till exempel "För få studenter orsak till uppsägning av professor", *Sydsvenska Dagbladet* 2006-04-19.

förlösningen kan komma. Det är till sist också en plats för insikt, förklaring och tolkning.³²

För oss kom förlösningen genom en stor donation från Thora Ohlssons stiftelse, som genom Per Håkan Ohlssons (1916–2014) insats förvandlade den befarade framtiden till förfluten. Resultatet av projektet Lunds domkapitels och Lunds domkyrkoråds historia, som donationen finansierade, är färdigt i år. Det har varit ett långvarigt projekt, som i sin mån speglar Esaias Tegnér's (1782–1846) ord i ”Jätten Finn”:

Och allt se'n den tiden, mång hundra år,
som templet står,
jemt något fattas uppå det.
Der bygges förgäfves, år ut och år in,
och dertill Finn
är skuld, – och ej Domkyrko Rådet.³³

Musiken har gått som en röd tråd genom min kyrkohistoriska verksamhet. Det handlar om mitt ihärdiga upprepande, genom tre decennier, av att Nathan Söderblom aldrig kallade Johann Sebastian Bach (1685–1750) ”den femte evangelisten”, utan däremot ofta talade och skrev om hur Bachs passioner och h-mollmessa når oss ”som ett femte evangelium”, förutsatt att vi som hör det har egen erfarenhet av lidande. För Söderblom handlar det alltså om mottagandet, om hur man lyssnar, inte om något annat.³⁴

Ibland har det gällt att ställa samman skilda händelser på skilda orter vid samma tid. När en dam vid en julgudstjänst i Tyska kyrkan i Stockholm 1937 lämnade kyrkan innan gudstjänstens slut, ropade hon till kyrkoherde Emil Ohly (1885–1944), som i sin predikan hade varnat för nyhedendomens fara, ”Und das will ein deutscher Pfarrer sein!”³⁵ Knappt två år senare, vid ett framförande i Amsterdam av Gustav Mahlers (1860–1911) i Tyskland då förbjudna ”Das Lied von der Erde”, som dirigerades av tysken Carl Schuricht (1880–1967), ropade en annan dam mitt i ett stillsamt parti i sista satsen

32. Louise Vinge, *Skånska läsningar*, Malmö 1999, 136–137.

33. Christina Svensson (red.), *Esaias Tegnér's samlade dikter: 5. 1825–1830*, Lund 1990, 27.

34. Anders Jarlert, ”Bach – ein ’fünftes Evangelium’ mit oder ohne einen ’fünften Evangelisten’? Zum Bach-Verständnis Nathan Söderbloms”, i Freidhelm Brusniak & Renate Steiger (red.), *Hof- und Kirchenmusik in der Barockzeit: Hymnologische, theologische und musikgeschichtliche Aspekte*, Sinzig 1999, 69–70. Upprepat många gånger, senast i Anders Jarlert, ”Ett femte evangelium – utan evangelist!”, *Svensk Pastoraltridskrift* 61 (2019), 306.

35. Ingrid Bohn, *Zwischen Anpassung und Verweigerung: Die deutsche St. Gertruds Gemeinde in Stockholm zur Zeit des Nationalsozialismus*, Frankfurt 1997, 136.

(”Der Abschied”): ”Deutschland über alles, Herr Schuricht!”³⁶ Jag såg det som min uppgift att vid en konferens i London i fjol ställa samman de båda händelserna.

Som lärare vid institutionen har jag fått undervisa också i Göteborg, Jönköping, Växjö, Köpenhamn och Berlin. Det har varit stimulerande. Forskarseminarierna, på senare tid tillsammans med praktisk teologi, har erbjudit ständiga vitamininjektioner. Det långvariga samarbetet med rättshistorikerna och flera tvärvetenskapliga, historiska projekt har både breddat och fördjupat perspektivet. Gästframträdanden i in- och utland och de många uppdragen utanför tjänsten sparar jag till ett annat tillfälle.

Från mina fyra år som prefekt finns det kvar dels ett antal lyckade nyrekryteringar, dels de svarta hyllorna på samtliga toaletter i hela LUX-komplexet, där man vid behov kan placera sina medhavda böcker och papper. Ska jag sluta med ett råd till kollegor, elever och vänner får det bli Henric Schartaus ord: ”Den som inte gjorde det han kunde, för det han inte kunde det han ville, han får ingenting gjort.”

Till sist får jag fråga mig om min egen förflutna framtid. Blev det som jag hade tänkt mig? Inte. Blev det bättre? Definitivt. Blev det sämre? Också det. Även i en människas liv och verksamhet är upp- och nedgång parallella spår, även när vi inte upplever det så. Den förflutna framtiden bildar ett slags relief – både positivt och negativt. Men i dag gäller kyrkohistorikernas nu – kanske bäst sammanfattat i en av mina boktitlar: *Piety and Modernity*.³⁷ ▲

SUMMARY

A church historian studies invisible processes from its visible traces. The meaning is added through historiography. History is, in the words of Theodor Lessing, the making sense of the senseless – making sense from afterwards. This can only be done in the Now. However, the Now in church history is much longer than the present moment, and the historical dimension cannot be reduced to a means for understanding the so-called present day. Compared to many other sciences, church history is a science of the Now, though we do not have to be prisoners of the present day. This I connect to Reinhart Koselleck's concept of futures past. The idea of the Now is illustrated by the ecclesiastical year that does not measure time but meets time. The question is asked what the future eternity has meant to former generations: eternity as a space of expectation. Some examples are presented of physical rooms as horizons

36. Wolfgang Georgy, ”Carl Schuricht dirigiert ’Das Lied von der Erde’”, i *Carl Schuricht Gustav Mahler Das Lied von der Erde Concertgebouworkest Live Amsterdam 5.10.1939*, Archiphon ARCH-3.1, Kehl 1993, 3–4.

37. Anders Jarlert (red.), *Piety and Modernity*, Leuven 2012.

of expectation, including frozen destruction. Joseph Haydn's *Creation* is regarded as a space of expectation for the much later discovery of the Big Bang: the main point was moved from revelation and eternity to the creation and its mysteries. Karl Holl's solution to the problem of historical development is being emphasized: decline and rise occur simultaneously, not in different phases. The oral character of ecclesiastical life contributes to creating the Now of church history. The church historian must be prepared for the unexpected, since the expected future sometimes turns out to be uncommonly past.

A Look behind the Scenes

Worldview in Dreams and Visions in the Ancient Near East and the Old Testament

CORINNA KÖRTING

Corinna Körtling is professor of Old Testament and history of ancient Near Eastern religion at the University of Hamburg.

corinna.koerting@uni-hamburg.de

Introduction

When the LORD restored the fortunes of Zion,
we were like those who dream. (Ps. 126:1)

What is meant when Ps. 126 speaks about dreaming? Is it speaking of something that is not real, only a strange shadow of reality or something too extraordinary to believe? Interestingly, later tradition changed כחלומים (“like those who dream”) to כחלומים (“like those being healed”).¹ Is it underestimating God’s power to describe the experience as “dreaming”?

Research interest in dreams and visions in humanities increased in the beginning of the third millennium, hand in hand with research on

This essay is a slightly revised version of my lecture read before the Faculty of Theology at Lund University on 23 May 2019. The doctoral degree *honoris causa* was conferred upon me the day after. I want to express my deeply felt gratitude to my friends and colleagues in Old Testament studies at the Centre for Theology and Religious Studies at Lund University, and especially to Professor Fredrik Lindström. The essay is about “seeing”, about dreams and visions. I am filled with gratitude for what my friends and colleagues saw and see in my work and in me.

1. See Peter W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden 1997, 107; Leslie C. Allen, *World Biblical Commentary: 21. Psalms 101–150*, Waco, TX 1983, 170–171. See also the LXX (Ps. 125:1): ὡς παρακεκλημένοι (cf. Isa. 38:16).

imagery and imagination in anthropological studies.² Old Testament research is following slowly.³ However, when dealing with dreams, we are faced with a general scepticism towards dreams and visions: Dreams belong in the realm of psychoanalysis or, what might be more acceptable on a factual level, they are part of neurologists' research on brain activity.⁴ A general scepticism towards dreams might have already had its roots in the Old Testament (Jer. 23:25–28; Num. 12:6–8; Deut. 13:3, 5).⁵ In addition, we have to admit that there is scepticism towards images in Protestant theology, with its emphasis on the word. Moreover, as a last suggestion, there is scepticism towards the idea that something so elusive as dreams might carry the label of communication with the divine.⁶ Such scepticism is as old as the engagement with dreams and visions itself. Ancient Near Eastern sources,⁷ as well as the Old Testament, bear witness to the question of true and false dreams and prophecies. And the Book of Job is as critical of dreams as it is of those ignoring them (Job. 4:13–14; 33:14–18).

In this essay, I will look at dreams and visions as phenomena that unlock a worldview (*Weltbild*).⁸ What do these dreams and visions reveal of worldview in terms of natural space, the mythological world, and a world beyond?⁹ What do they achieve? Bernard Streck points to the fact that the

2. Quite recently a handbook on dream and sleep has been published in German. It gives an excellent overview of how the subject is treated in historical science, philosophy, performing arts, media studies, and several other academic disciplines. Alfred Krovoza & Christine Walde (eds.), *Traum und Schlaf: Ein Interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2018.

3. See for example Shaul Bar, *A Letter That Has Not Been Read: Dreams in the Hebrew Bible*, Cincinnati, OH 2001; Jörg Lanckau, *Der Herr Der Träume: Eine Studie Zur Funktion Des Traumes In Der Josefgeschichte Der Hebräischen Bibel*, Zürich 2006; Elizabeth R. Hayes (ed.), *I Lifted My Eyes and Saw: Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible*, London 2014.

4. See Alfred Krovoza, “‘Kulturarbeit’ am Traum”, in Alfred Krovoza & Christine Walde (eds.), *Traum und Schlaf: Ein Interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2018, 8.

5. See also Deut. 18:9–12; Jer. 27:9. See Jutta Hausmann, “‘Ein Prophet, der Träume hat, der erzähle Träume; wer aber mein Wort hat, der predige mein Wort recht’ (Jer 23,28) – Ein Beitrag zum Verstehen der deuteronomistischen Wort-Theologie”, in H. Michael Niemann, Matthias Augustin & Werner H. Schmidt (eds.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie: Festschrift für Klaus-Dietrich Schunk zu seinem 65. Geburtstag*, Frankfurt 1994, 166–169.

6. See Krovoza, “‘Kulturarbeit’ am Traum”, 11–12.

7. See Annette Zgoll, *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien: Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*, Münster 2006, 353–368.

8. Therefore it is true for dreams what Belting says in general about images: “[Bilder] sind dazu bestimmt, Welterfahrung zu symbolisieren und Welt zu repräsentieren.” Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2002, 23. Dreams are an expression of how one experiences the living environment, an “Ausdruck lebensweltlicher Erfahrungen”. Rüdiger Lux, *Prophezie und Zweiter Tempel: Studien zu Haggai und Sacharja*, Tübingen 2009, 33.

9. See among others Bernd Janowski, “‘Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt’ (Psalm 31,9): Gott, Mensch und Raum im Alten Testament”, in Antonio Loprieno (ed.),

worldview in ancient times was clearly arranged and bound to experience. The environment was understood as structured in terms of space and time, and of cause and effect.¹⁰ What is familiar to us is the ancient worldview organized in terms of a centre (temple and city) and a periphery (chaotic surroundings) on the horizontal level and height and depth (e.g. God's mountain and the pillars of the earth) on the vertical level. The experience of the natural world in terms of topography or geography supplements this cosmological model. In Mesopotamia as well as in Israel the orientation predominantly looks towards the east.¹¹ Yet, this orientation is held as also being relevant for the mythical world or the gateways to it.¹²

As Streck argues, this world is perfectly structured and needs to be kept in order. Yet, what happens when centre and periphery are no longer stable? And, as I asked above, what can dreams and visions achieve in such a situation?

We have to be aware of the fact that we look at dreams and visions as a literary product. That literary product, however, cannot be understood in isolation from the fact that the texts at hand communicate something seen.¹³

The examples chosen stem from the Ancient Near East as well as the Old Testament. They belong to different literary genres and cover dreams as well as visions. Before I can present those dreams and visions, I will give two brief introductions to dreams and visions in the Ancient Near East and in the Old Testament.

Dreams in the Ancient Near East

The Ancient Near East material on dreams is more than comprehensive. It covers several literary genres from epic literature to rituals, which are supposed to free a person from the influence of bad dreams. Two basic categories were defined by A. Leo Oppenheim (1904–1974) in 1956, who spoke of symbolic or message dreams.¹⁴ Yet, more criteria are necessary in order

Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart, München 2006, 35–70.

10. “[Der Mensch] erfährt seine Umwelt zergliedert in Raum und Zeit, Ursache und Wirkung. Die Anordnung und Zuordnung der Dinge, ihre raumzeitliche Verortung und die für ihre Bewertung verantwortlichen Kräfte machen ein Weltbild aus.” Bernhard Streck, “Weltbild”, in Bernhard Streck (ed.), *Wörterbuch der Ethnologie*, 2nd ed., Wuppertal 2000, 291.

11. See Janowski, “Du hast meine Füße”, 39–41.

12. See Gilgamesh IX and his way on the path of the sun.

13. See A. Leo Oppenheim, “The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of the Assyrian Dream-Book”, *Transactions of the American Philosophical Society* 46 (1956), 185–186; Achim Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament: Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*, Münster 2002, 10–13; Lux, *Prophezie und Zweiter Tempel*, 54–58; Zgoll, *Traum und Welterleben*, 242–257.

14. See Oppenheim, “Interpretation of Dreams”, 184–217; Zgoll, *Traum und Welterleben*, 88–93, 248–254; Sally M. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*,

to come closer to the phenomenon. Because dreams are very often understood as coming from the outside and being given to a person, the sender of a dream is highly important.¹⁵ It might be the god of dreams or another god or something yet unknown.¹⁶ It is decisive for Mesopotamian thinking that these dreams are independent from the person seeing it.¹⁷ A rather typical action for a sender is to “step” or “stand” at someone’s head.¹⁸ For Bible readers the terminology is familiar because of Jacob’s dream in Beth El (Gen. 28:11). He puts a stone (אֶבֶן) at his head (מֵרָאשׁוֹת) and dreams. The recipient can be an ordinary person or a professional seer.¹⁹ Usually it is told that the recipient lies down,²⁰ and then he or she sees a dream.²¹ There is no specific term for dreaming.²² In these dreams, the recipient can move in space and meet people or gods.²³

Enkidu’s Dream of the Netherworld

I have chosen an example from the Ancient Near East that gives an idea about the vertical axis of Ancient Near East worldview. The protagonist Enkidu – the closest friend of the heroic Gilgamesh – moves, or better, is moved into a realm a living human cannot reach: the netherworld. The account stems from Tablet VII of the Epic of Gilgamesh as it has been found in Ninive in the Babylonian version. It was written by Ashurbanipal’s scribes in the seventh century BCE.²⁴

Gilgamesh and his friend Enkidu killed the Bull of Heaven (Gilg. VI. 125–147). The gods came together judging the two, and the divine council

Münster 1998, 15–18.

15. Zgoll, *Traum und Welterleben*, 263, speaks about external dreams.

16. See Zgoll, *Traum und Welterleben*, 285–294; Bar, *A Letter*, 1.

17. Zgoll, *Traum und Welterleben*, 263; Frances Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, Leiden 2004, 1–2.

18. See Annette Zgoll, “Die Welt im Schlaf sehen – Inkubation von Träumen im antiken Mesopotamien”, *Welt des Orients* 32 (2002), 96–97; Joachim Latacz, “Funktionen des Traums in der antiken Literatur”, in Terese Wagner-Simon & Gaetano Benedetti (eds.), *Traum und Träumen: Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst*, Göttingen 1984, 24; Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 21. See also 1 Sam. 3:10, where Yhwh stands (יָצַב) calling Samuel.

19. Oppenheim, “Interpretation of Dreams”, 223; Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 32–34.

20. See Zgoll, *Traum und Welterleben*, 100; Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 20.

21. See Zgoll, “Welt im Schlaf”, 74–76.

22. For terminology, see Zgoll, *Traum und Welterleben*, 55–81; Lena-Sofia Tiemeyer, *Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah’s Vision Report*, London 2015, 24–25; Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen*, 355–371.

23. See Zgoll, *Traum und Welterleben*, 262–276.

24. Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1, Oxford 2003, 632–647.

decided that one of them had to die. It was the king of the gods, Enlil, who came to the decision that this should be Enkidu.²⁵ In the following, Enkidu is running a fever. He sees two dreams and tells Gilgamesh about it. The second dream begins as follows (Gilg. VII. 165–186*):

“Quite something, my friend, (was) the dream I saw during the course of this night!

the heavens thundered, the earth responded,
with me standing (there) between them.

There was a man, his expression was grim,
his face was like that of an Anzû-bird.

His hands were a lion’s paws, his claws an eagle’s talons,
he took hold of my hair, he was too strong for me.

[...]

[He bound] my arms like (the wings of) a bird,
to lead me captive to the house of darkness, the seat of Irkalla
to the house which those who enter cannot leave,
on the journey whose way cannot be retracted;²⁶

Enkidu sees a dream in which he, a living being, is forced into the house of darkness by a daemon, part lion and part eagle. Heaven and earth react to this extraordinary event. Enkidu finds himself somehow in an in-between position. His connection with the earth is lost; he is neither there nor in heaven. We will find a similar experience in Ezek. 1, which I will touch on later. The daemon, the Anzu bird, lifts Enkidu and takes him away. The distance they travel is indescribable and only defined as “the journey whose way cannot be retracted”. Their destination is the house of darkness, Irkalla, the house of the dead and the house of no return (Gilg. VII. 191–208*):

On the door [and bolt the dust lies thick,]

on the House [(of Dust) a deathly quiet is poured.]

On the House of Dust that I entered,

I looked and (saw) the crowns stowed away:

there sat [kings], the crowned heads who had ruled the land since the days of old,

[...]

In the House of Dust that I entered,

25. The discussion among the gods can only be reconstructed because of a Hittite version. George, *Babylonian Gilgamesh*, 478; Stefan M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*, München 2017, 101.

26. Quotation from George, *Babylonian Gilgamesh*, 643, 645.

there sat *en* priests and *lagar* priests;
 [...]

 [there sat the] queen of the Netherworld, Ereškigal.
 Before her was squatting [Bēlet]-sēri, the scribe of the Netherworld,
 holding [a tablet] and reading aloud in her presence.
 [She raised] her head, she saw me:
 “[Who] fetched this man here?
 [Who] brought [*this fellow*] here?”²⁷

In his dream, Enkidu sees himself entering this special place. The text is clearly using the first person singular. “I” entered the house of dust, I myself. Enkidu is there, observed by Ereškigal.²⁸ Her questions make it clear that this is not the place for Enkidu to be, yet he is present. What kind of concept of the self stands behind such a movement? How is this possible? As Annette Zgoll argues, there are no theoretical writings that might answer the question. She suggests that *zaqīqu* (air spirits)²⁹ take the journey and that these spirits can be sent to a person, although humans generally inherit such a spirit themselves.³⁰ After the scene with the scribe of the netherworld and her questions, the tablet has larger lacunae. Only single terms can be identified. The text continues with Enkidu talking to Gilgamesh at his bedside.

Enkidu’s dream is literature, and it is part of literature with different addressees.³¹ Enkidu is the one who sees and suffers, but it seems that the addressee of the dream is Gilgamesh, who does not dare to help his friend because he is afraid. Gilgamesh the king has to hear³² that in the house of dust where former kings and powerful people are gathered after their death, the insignia of power, the crowns, are piled like waste. At this place, Gilgamesh the king has no power. His royal dignity does not help him.³³

27. Quotation from George, *Babylonian Gilgamesh*, 645.

28. For Ereškigal as subject, see also George, *Babylonian Gilgamesh*, 483. For [Bēlet]-sēri, the scribe of the netherworld as subject, see Zgoll, *Traum und Welterleben*, 274–275.

29. See Martha T. Roth (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD), vol. 21, Chicago 1961, 58–60. The term is also used for the god of dreams [Zi]-qi-qu Zi-qi-qu, DN; refers to the series ^d*Ziqiqu* (dream omens) or “soul” (CAD, vol. 21, 60). See also Oppenheim, “Interpretation of Dreams”, 233–236.

30. For soul journey, see for example Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 26–27.

31. Regarding the importance of literary context, see Latacz, “Funktionen des Traums”, 14–27.

32. Oppenheim, “Interpretation of Dreams”, 213–214, stresses that Enkidu has to report to Gilgamesh. One might say that Gilgamesh is not (yet) allowed to go where Enkidu has gone. This is different in Gilgamesh XII, an addition to the epic and not part of the Babylonian Gilgamesh. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*, 40–41.

33. Isa. 14 has many similarities with Enkidu’s dream. Interestingly, the look beyond the

Irkalla, as presented in Enkidu's dream, is not only the lowest layer of a tripartite cosmic model (heaven – earth – netherworld); it is, as well as the world of the living, a structured social space.³⁴ Kings are still kings, yet they lost their crowns. Order is essential, even here – as represented by the scribe. The questions point to a disturbance of order.

Another addressee is the reader who gets information about a realm where living creatures are not allowed to go. In terrifying images the living are warned, and the powerful have to understand that their power will come to an end. Living in a world where knowledge of cause and effect is indispensable for life and the perpetuation of order, the look behind the scenes is of high importance.

Dreams and Visions in the Old Testament

Most scholars access “dreams” in the Old Testament through terminology.³⁵ The Hebrew root חלם and the related noun חלום are usually used when Old Testament texts speak about dreaming and dreams. The Old Testament does not differentiate between an ordinary dream and a revelation,³⁶ and the typical messenger is God.³⁷ Jacob, Joseph, the cupbearer in the Joseph-story, King Solomon, and Nebuchadnezzar are all dreaming. The introduction into their dreams does not show any difference either. To dream relevant dreams does not necessarily involve a special ability or professionalism. This is different when it comes to the interpretation of dreams.

Attributes of dreaming are the reception during the night as well as the specific posture of the recipient. This includes lying down as well as a specific position of the head, which allows God to step in.³⁸ The reception of colourful images during the night fits in particular with Zechariah's visions. It is not entirely obvious whether he dreams or not. Zechariah says: “In the night I saw” (ראיתי הלילה; Zech. 1:8); followed by “And I looked up and saw” (ואשא את-עיני וארא; Zech. 2:1).³⁹ It is only in Zech. 4:1 that it is said that the angel awakens the prophet. It is not clear whether one wakes “to” the dream

scenes in Isa. 14 is neither called a dream nor a vision, but it is composed as a lament.

34. See Janowski, “Du hast meine Füße”, 44–50.

35. This approach is to be found for example in Bar, *A Letter*, 10–13. For form-critical patterns, see Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 39–44.

36. See Lanckau, *Herr der Träume*, 65.

37. See Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 55–56.

38. See note 18.

39. Only with slight differences also in Zech. 2:5; 5:1, 9; 6:1. The introductions differ when the “angel who talked with me” appears on the scene and interrogates Zechariah. For literary critical implications, see Martin Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1–8: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 2011, 316.

or wakes “from” it.⁴⁰ It seems as if Zechariah’s night visions are somehow in-between a dream and a vision.⁴¹

Terminology such as נבא (“to prophecy”), חזה (“to see”), or ראה (“to see”) has a great impact on the definitions of prophecy.⁴² At some places the Old Testament texts try to explain the differences or the connections: “Formerly in Israel, anyone who went to inquire of God would say, ‘Come, let us go to the seer’; for the one who is now called a prophet was formerly called a seer” (1 Sam. 9:9).⁴³ The urge to make an exact differentiation, particularly between these three activities is closely linked to another question that must be answered: are we dealing with an “ordinary” dream or with a revelation?⁴⁴ Jeremiah and Deuteronomy show a general tendency by placing the word as revelation – before the image, identifying “dream” with image. This might be the reason why also visions are, at some point, identified with the word. In Ezek. 1:1–3, the vision of the divine vehicle (throne chariot) for example, a combination of seeing (ראה) and receiving the word of Yhwh (היה דבר יהוה) and (היה יד יהוה) is used. The prophet announces a vision of God, describes what he sees, and still the entire process is understood as receiving the word of God.⁴⁵

There are reasons to differentiate between dream and vision.⁴⁶ Yet, the definition as dream, vision, or word only becomes really important for different types of demarcation, for example true or false prophecy; or vision as

40. See Oppenheim, “Interpretation of Dreams”, 190; Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 2, 20, 22–23, 44; Carol L. Meyers & Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1987, 229; Robert Hanhart, *Sacharja 1,1–8,23*, Neukirchen-Vluyn 1998, 276. The question whether a recipient is dreaming or not arises also with Samuel in Shilo. Samuel is obviously lying down for sleeping (שכב; 1 Sam. 3:3, 5–6, 9) when he hears God’s voice, but wakes up because he does not understand what is going on. Eli tells him to lie down again so that God might continue talking. Nothing is said about dreaming. However, the fact that Samuel has to lie down to hear could indicate this.

41. Tiemeyer, *Zechariah and His Visions*, 20–22. See Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, 125–143, who understands חזון לילה as a subcategory of חלום. Jean-Marie Husser, “Songe”, in Jacques Briand & Edouard Cothenet (eds.) *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. 12, Paris 1996, 1439–1543, on the other hand, understands חזון as lucid dreaming while חלום is connected to sleep. Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 62, 200, is very concerned about describing the prophet as fully awake, due to the fact that חלום or חלם is not used and because the angel awakens the prophet (Zech. 4:1). See also Lanckau, *Herr der Träume*, 68–74.

42. For several other aspects, see Martti Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta, GA 2003, 1–2.

43. See Amos 7:12–15; Hos. 12:11.

44. Such a distinction is rather problematic. See Zgoll, *Traum und Welterleben*, 255–257. Interestingly, Ugaritic texts often place *hlm* (“dream”) in conjunction with *hđrt* (“revelation, vision”). Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 25.

45. For a text-critical discussion of Ezek. 1:1–3, see Walther Zimmerli, *Ezechiel 1–24*, Neukirchen-Vluyn 1979, 21–22.

46. See Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen*, 377–386.

part of a commission contrasted to dreams of ordinary persons.⁴⁷ In general, we might observe that dreams are often relevant in wisdom literature and visions in prophecy.⁴⁸ However, both can be image or word; both take up the same pictorial programme (*Bildprogramm*).⁴⁹ These are good reasons to read dreams and visions together and to keep a critical distance to the Protestant tradition of putting the word before the image.⁵⁰ Whether we deal with a dream, a vision, or a word – they all need interpretation.⁵¹

Ezek. 1:1–3:15: The Vision of God and the Divine Vehicle

The chariot vision opens the Book of Ezekiel, followed by Ezekiel's calling to commission (*Berufungsbericht*).⁵² Ezekiel, sitting at the river Chebar in Babylon, sees a vision of God (מראה מראות אלהים; Ezek. 1:1). Even though the entire report takes up several features of well-known visions (especially Isa. 6) and callings to prophetic mission, it is still rather unique.⁵³ The text is almost three chapters long. I will restrict myself to a few aspects. What Ezekiel sees in Babylon is, at first, an open sky allowing him to get a sight of another sphere. Accompanied by noise and strange weather

47. Especially in Mari dreamers were lay persons. See Oppenheim, "Interpretation of Dreams", 240; Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 29–30, 56. Other types of demarcations can be found in reception history, when dreams give orientation for the present while visions predict the future. See Iris Wenderholm, "Gottes unsichtbarer Pinsel: Bilder von Vision und Traum in der Kunst", *Berliner Theologische Zeitschrift* 36 (2019), 112–115.

48. See Jean-Marie Husser, *Le songe et la parole*, Berlin 1994, 201–261, 269–270.

49. A larger variety of dreams can be found: besides ordinary or visionary dreams there are allegorical dreams (Gen. 40–41; Dan. 2, 4), oral experiences of the divine word (Gen. 20:3, 6; 28:13–18; 31:10–13; Num. 12:6–8; Joel 3:1; Job 33:14–16), and theophanies (Gen. 28:12–13a; 1 Kgs. 3:5; Job 4:12–16). See Lanckau, *Herr der Träume*, 67. For dreams as part of royal ideology, see Husser, *Le songe*, 29–88, 265. For correspondences between dream and vision see Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen*, 372–374; Lanckau, *Herr der Träume*, 73–75; Susan Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Chico, CA 1980, 18; Ina Willi-Plein, "Traum", in Manfred Görg & Bernhard Lang (eds.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. 3, Zürich 2001, 919; Tiemeyer, *Zechariah and His Visions*, 17–20, who offers a longer list of relevant literature to the question.

50. See Jean Marcel Vincent, *Das Auge hört: Die Erfahrbarkeit Gottes*, Neukirchen-Vluyn 1998, 30–31.

51. The chosen picture is an illumination of the capital letter E, stemming from the twelfth-century Winchester Bible. It shows the tetramorph Ezekiel according to Ezek. 1. Especially striking for our subject is that the biblical text does not say that Ezekiel is dreaming. However, in the illumination the prophet is lying on the ground, his head slightly raised and his eyes closed. In fact, there is no difference expressed between vision and dream. The illuminator uses a scene and a staging that seems to be fitting for both. See Wilhelm Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*, Münster 1912.

52. A brief overview of the discussion of an original unity of vision and speech of God is given in Zimmerli, *Ezechiel*, 13–16. See also Christoph Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, Tübingen 2018, 137–146.

53. This holds true also for the various elements of which the creatures and the chariot consist. Moshe Greenberg, *Ezekiel 1–20*, New York 1986, 54–59.



Figure 1. An illumination of the capital letter E, stemming from the twelfth-century Winchester Bible. It shows the tetramorph Ezekiel according to Ezek. 1. Especially striking for our subject is that the biblical text does not say that Ezekiel is dreaming. However, in the illumination the prophet is lying on the ground, his head slightly raised and his eyes closed. In fact, there is no difference expressed between vision and dream. The illuminator uses a scene and a staging that seems to be fitting for both. See Wilhelm Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*, Münster 1912.

phenomena, as in a typical theophany, he sees creatures with four wings and four faces (human, lion, ox, and eagle; Ezek. 1:10), and beside these creatures are moving wheels. Over their heads is a dome (רקיע; Ezek. 1:22), and above the dome something similar to a sapphire (אבן ספיר) throne (see Ex. 24:10), above which something that appears to have human form is seated (דמות כמראה אדם; Ezek. 1:26).⁵⁴ Finally Ezekiel says in chapter 3:14–15: “The spirit lifted me up and bore me away [וריה נשאתני ותקחני]; I went in bitterness in the heat of my spirit, the hand of the LORD being strong upon me. I came to the exiles at Tel Abib, who lived by the river Chebar. And I sat there among them, stunned, for seven days.”

The text demarcates space related to the prophet, the divine vehicle, and Yhwh himself. The prophet is sitting in Babylonia, in Tel Abib, at the river Chebar (see Dan. 10:4).⁵⁵ In the beginning of the vision he looks upwards,

54. On the hidden and revealed God, see Vincent, *Das Auge hört*, 48–50.

55. It is still not possible to say exactly which river is meant with Chebar and where to find

and finally he is moved upwards. The spirit lifts the prophet and carries him. Walther Zimmerli calms his readers by saying that it is only the subjective experience of the prophet while going home. There is, according to Zimmerli, no need to think of actual levitation.⁵⁶ Yet, the movement upwards is described, along with an additional horizontal movement, when he walks away after this staggering experience. Briefly: A wind lifted me... and took me, and I went... I came... I sat...⁵⁷ Later in the book the prophet says something more about the lifting of the spirit. In Ezek. 8:3 and 11:24 we can read about the spirit raising the prophet and bringing him to Jerusalem in visions of God (במראה ברוח אלהים/במראות אלהים). In these cases there is a larger distance that the prophet has to overcome.⁵⁸

Yhwh's coming from the north (מִרְהַצְפוֹן) points to another lateral movement (Ezek. 1:4). There is some discussion about whether "north" means the geographic direction, a country (see Zech. 2:10), or the direction where Yhwh has his mythical dwelling place, as said for example in Ps. 48.⁵⁹ The last suggestion seems to me the most probable one because "north" as a country would denote Babylon,⁶⁰ and also as a purely geographic direction it does not make any sense, despite the fact that Yhwh is not coming from Jerusalem. In the vision, Ezekiel sees Yhwh in something like a human form seated above the dome, the רִקִיעַ: meaning that the divine throne becomes visible even above the unclean and hostile country, without a direct connection to the Jerusalemite temple.

The connection between the divine throne and the earth are the chariots, whose wheels have contact with the earth (Ezek. 1:15). They are able to move freely in space, however, their movement is limited by the dome (רִקִיעַ). It could be asked if the sphere they reach is a sphere between earth and heaven. This specific formulation, earth and heaven and not heaven and earth, is not often used in the Old Testament. It appears mainly in Ezekiel and

Tel Abib. For further discussion on this, see Greenberg, *Ezekiel*, 40.

56. "Was in der gegenständlichen prophetischen Sprache als ein Emporgehoben- und Entrafftwerden durch den Geist beschrieben wird, ist nach der subjektiven Erfahrung des Propheten sein Nachhausegehen in der Glut des aufgewühlten Geistes." Zimmerli, *Ezekiel*, 82.

57. See Greenberg, *Ezekiel*, 74, who stresses especially the passage from vision to "real experience". He understands the wind as supernatural (p. 70).

58. In other cases, without calling it a vision, the prophet seems to be more or less physically present, for example in order to dig himself through a wall to see what is behind (Ezek. 8:7).

59. See Zimmerli, *Ezekiel*, 51–52; Greenberg, *Ezekiel*, 42; Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, 148–149.

60. As in Jer. 3:18; 6:22; 10:22; 16:15; Zech. 2:10; 6:6, 8. See Niditch, *Symbolic Vision*, 157–158; Corinna Körting, "Sach 5,5–11 – Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen", *Biblica* 87 (2006), 489.

once in Zech. 5:9. In Zech. 5 it is again a specific sphere where the guilt of the people, captured in an Epha, a measurement vessel, is brought to Sinar/Babylon by winged creatures.⁶¹ Taking this into account, we can speak about “layers”: the earth, the sky with its birds, and the sphere where Ezekiel and the winged women from Zechariah’s vision can move, covered by the dome and the heaven above. Finally, two elements connect these “layers”. It is Ezekiel’s sight that goes through the dome into the heavenly sphere and the fire or something like fire burning around and among the creatures and inside the human-like being above the dome (Ezek. 1:4, 13, 27).

Ezekiel’s world, that is, the exiles’ world, seems to have lost its fixed centre. Neither Jerusalem, the temple, nor Zion are of importance. The vision collocates the world anew. Yhwh is where his people are; his holy abode is movable. This is a well-known part of the picture. Another aspect we can observe is the success of the vision of keeping a complex world together.⁶² It is more than just moving the place of God’s presence from Jerusalem to where his people are. The mythical north is included as well as different spheres and the prophet can observe and move between them.

Zech. 1:8–11: The Vision of the Rider among the Myrtle Trees and Three Horses

In the night I saw a man riding on a red horse! He was standing among the myrtle trees in the glen; and behind him were red, sorrel, and white horses. Then I said, “What are these, my lord?” The angel who talked with me said to me, “I will show you what they are.” So the man who was standing among the myrtle trees answered, “They are those whom the LORD has sent to patrol the earth.” Then they spoke to the angel of the LORD who was standing among the myrtle trees, “We have patrolled the earth, and lo, the whole earth remains at peace.” (Zech. 1:8–11)

This is the first of what ultimately became Zechariah’s eight night visions.⁶³ This short text describes a complex scenery. Zechariah sees a rider on a red horse, followed by three additional horses. The prophet addresses the “angel who talked with me” and asks for an explanation. However, it is the man standing among the myrtle trees who answers. In the final verse, it is the angel of the Lord who is standing among the myrtle trees, giving an extended answer to what has already been said in 1:10. All in all, we have three

61. See Körting, “Sach 5,5–11”, 482, 489.

62. See Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 48.

63. For the scholarly discussion on whether this happened at night or while the prophet was looking out into the night, see Tiemeyer, *Zechariah and His Visions*, 60–62.

designations for the man among the myrtle trees: rider (1:8), man (1:10), and angel of the Lord (1:11). The “angel who talked with me” seems to be identified with the man in 1:10.⁶⁴

The immediate impression is that the night vision does not distinguish clearly between interior and exterior world. The prophet can talk to the “angel who talked with me” while the angel is also part of the vision. This is even more striking in Zech. 5, when the “angel who talked with me” communicates with the prophet and takes a hand in the vision at the same time.

The rider on the red horse and the other three horses in red, sorrel, and white (אדמים ולבנים שרקים) are coming back from patrolling the earth (ארץ). What they found is peace. Horses are fast and the fastest way to manage larger distances in the first millennium BCE, which is what they represent here.⁶⁵ Their riders know what is going on in the world – on the horizontal level. Whether the “world at peace” is good or bad news has been discussed. The Hebrew says that the world “sits” and is “quiet” (ישב and שקט). An alternative translation, instead of peace, would be “the earth stands still” – nothing is happening. The impact can only be explained in connection with the following oral experience in Zech. 1:12–13 and the divine oracle in 1:14–17. Yhwh shall make an end to the suffering of Jerusalem after seventy years.⁶⁶

The list of interpretations of the four horses in red, sorrel, and white is long.⁶⁷ I will give only one example of what is under discussion. The information that the horses are coming from roaming the earth led, for example, Hartmut Gese to try to identify the horses with continents: Asia is red and the most fruitful continent, Europe is sorrel and less fruitful, and Africa, the least fruitful one, is white.⁶⁸ Further comments at this stage seem

64. Martin Hallaschka has presented a convincing literary critical analysis, showing how this short vision developed. The main purpose of the additions was to include the interpreting angel and in the end the angel of the Lord. Martin Hallaschka, “Zechariah’s Angels: Their Role in the Night Visions and in the Redaction History of Zech 1,7–6,8”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24 (2010), 13–27. Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 283–292, on the other hand, offers a synchronic reading. In his opinion, the author makes it difficult for the reader in order to gradually reveal that the person standing among the myrtle trees is really the angel of Yhwh.

65. See also coins from the Persian period showing horses. Othmar Keel, *Jerusalem und der eine Gott: Eine Religionsgeschichte*, Göttingen 2011, 100–101.

66. Zech. 1:8–11 belongs to the first part of the first vision. An oral experience (a communication between God and the angel of Yhwh in 1:12–13) and divine oracles (in 1:14–17) follow without any sign that the experience beginning in 1:8 is finished. See Tiemeyer, *Zechariah and His Visions*, 58–59.

67. Both the LXX and Zech. 6 name four colours. A good overview of the various interpretations can be found in Tiemeyer, *Zechariah and His Visions*, 62–84.

68. Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich 1974, 215–217.

superfluous, particularly as Egypt and the Nile were understood as especially fruitful. To make a long story short: it is impossible to identify the colours with ascertained places. Instead, they stand for diversity, and they make the image vivid.

The place where the rider stands is described as “among the myrtle trees in the glen”. The myrtle is not a very tall tree, only up to two metres.⁶⁹ For the demarcation of a special place this is not very impressive. The myrtle tree is not very often mentioned in the Old Testament. Isa. 41:19 and 55:13 are interesting because there the myrtle tree is connected with a time of salvation.⁷⁰ In Isa. 41 the myrtle is the tree Yhwh plants in the desert as a sign for new creation and salvation. It should also be noticed that the Hebrew word for “myrtle” (הדס) sounds almost like the Hebrew term for “new” (חדש).

The findings for “glen” (מצולה) do not yield much more in the way of information. Passages using the term מצולה describe a depression in the ground, covered with water, a dangerous and life-threatening place, either chaotic or connected with the grave.⁷¹ Still, the place mentioned here in Zechariah has often been identified as the gate of heaven. This is due to the traditional Ancient Near East standard image of a double-peaked mountain as the dwelling place of a god. Several examples can be found, particularly on seals.⁷² Two wings of a temple gate as well as the two pillars in front of the Jerusalem temple (1 Kgs. 7:13–22), covered with floral motives, also stand in the same tradition.⁷³ What we might say is that the place is deep and dark, probably a place of transition. Where, or what for, is another question. The rider(s) and horses have been sent out by Yhwh and are now back to give their reports. This speaks for the idea of heaven’s gate. It is a place of

69. See Holger Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte: Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*, Berlin 2000, 24.

70. Additionally it is mentioned in Neh. 8:13 as part of the material to build the sukkot.

71. Ps. 68:23; 69:3, 16; 88:7; 107:24. See also Jonah 2:4 and Job 41:23 (based on the root צול). See as well Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte*, 28–29. The LXX (based on the root צלל) translates Zech. 1:8 with μέσση τῶν δύο ὄρεων τῶν κατασκίων, “two shadowy mountains”.

72. See Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 38–42; Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte*, 22.

73. Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, Stuttgart 1977, 297–303; Henning Graf Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, Göttingen 1993, 41; Christian Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*, Göttingen 1977, 112.

Connections to temple tradition as well as to the destroyed temple are the reasons why Wilhelm Rudolph, *Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi*, Gütersloh 1976, 72, 75, calls this a place for prayer. Adam S. Van der Woude, “Die beiden Söhne des Öls (Sach 14:14): Messianische Gestalten?”, in Matthieu Heerma van Voss (ed.), *Travels in the World of the Old Testament: Studies Presented to Professor M.A. Beek on the Occasion of His 65th Birthday*, Assen 1974, 267, and Jeremias, *Nachtgesichte des Sacharja*, 112–117, include Gilgamesh IX into their considerations.

transition, the demarcation of a border that Zechariah sees, but does not go beyond.

The vision is dated to the second year of Darius (519 BCE). Judah is under Persian rule. Political sovereignty and the temple are lost. This is the background of Zechariah's night visions. If we look again at the worldview, the borders on the horizontal level are the borders horses would reach – the Persian Empire as the entire world. This axis is crossed by the vertical axis. This is not as clear as it is in Ezek. 1, but the point of transition is demarcated by the myrtle trees in the glen. Although Zechariah does not see beyond this point, the world behind becomes part of the vision, first due to the meeting point and the rider, identified as a heavenly being,⁷⁴ and second because Zechariah hears and sees angels “discussing”.

The Look behind the Scenes: Worldview in Dreams and Visions

Enkidu's dream and Ezekiel's and Zechariah's visions do not simply report a sequence of images, but inform us about the worldview of the Ancient Near East in the second and first millennia as well as of Israel in Persian times. Even seen in a situation of suffering and distress, Enkidu's dream points to a world that is structured and in order – and under the control of the gods. This was part of the message for Gilgamesh and the reason for taking a look behind the scenes. Yet, Ezekiel's and Zechariah's visions stem from a situation where the centre and the periphery of the world are no longer stable, due to a loss of centre (Jerusalem) or due to a periphery (the unknowable dimension of the Persian Empire) that cannot be captured. Dreams and visions allow a new worldview without the constraints of space.⁷⁵ The reality of the world as a whole is made visible – including the mythical world.⁷⁶ Dreams and visions allow a look behind the scenes which organizes what seem to be disparate states: the exile in Babylon and the throne of God, the gateway of heaven and the ungraspable dimensions of the horizon. In this respect, these dreams and visions give new orientation.

74. Hanhart, *Sacharja*, 80, points to Gen. 18:3 and 19:18 and identifies the rider called ארני with Yhwh. Christoph Uehlinger hypothesizes that the horsemen are members of the heavenly host. This is already clear due to the identification with the angel who talked with me and the angel of Yhwh (see Job 1:7; 2:2). However, it is not necessarily based on their connection with horses. Probably of greater importance to the chosen image is the prominence of a riding horseman in Achaemenid iconography. Christoph Uehlinger, “Riding Horsemen”, in Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd ed., Leiden 1999, 705–707. See also Jeremias, *Nachtgesichte des Sacharja*, 121–123. The horses are interpreted as symbols of war in Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte*, 33–39.

75. See Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 6.

76. See Friedhelm Hartenstein, “Die Welt als Bild und als Erzählung”, in Sylke Lubs et al. (eds.), *Behutsames Lesen: Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs*, Leipzig 2007, 67, 71, on the nagû-regions of the Babylonian world map.

Finally, those seeing dreams or visions walk at the frontiers of reality and faith. However, they are not only allowed to have a look behind the scenes, they are involved. In the current theological debate and in cultural studies it is central to speak about the human being as the *Ort der Bilder* (the place of images).⁷⁷ It is human imagination that produces them in order to speak about the otherwise inexplicable.⁷⁸ They capture both the tangible and the intangible.⁷⁹ In this sense they are a basis for religious speech. Neither the composers of the Epic of Gilgamesh nor Ezekiel would have been speaking of an “imaginary place” – they saw and they were involved. Dreams and visions do that; they reveal and they involve. However, as an Old Testament scholar, one can at least say that the texts one deals with, dreams and visions, push the imagination⁸⁰ and therefore involve the reader, inviting him or her to see the entire world across its whole breadth and depth. ▲

SUMMARY

The worldview (*Weltbild*) in ancient times was clearly structured in terms of centre (temple and city) and a periphery (chaotic surroundings) on the horizontal level and height and depth (for example God's mountain and the pillars of the earth) on the vertical level. The experience of the natural world in terms of topography or geography supplements this cosmological model; and this orientation is held as also being relevant for the mythical world or the gateways to it. Dreams and visions are a phenomenon that unlocks worldview. The three examples chosen give an idea about a world in order, which includes the netherworld. Enkidu's dream of the netherworld is such an example. Even in a situation of suffering and distress the world is under control of the gods. Without the constraints of space, humans are able to see and to get an overall picture of the natural world, the mythical world, and the world beyond as one. In times of crisis, as Israel experienced it during the exile, dreams and visions allow a new world view. The pictorial programme, for example in the visions of the prophets Ezekiel and Zechariah, organize what seems to be in disparate states and give orientation. Centre and periphery can be defined anew.

77. Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 57–58.

78. See Malte Dominik Krüger, “Wie wirklich sind Träume? Überlegungen aus Philosophie und Theologie”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 36 (2019) 51–70.

79. See Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 47.

80. See Lux, *Prophetie und Zweiter Tempel*, 61.

Paul – Why Bother?

A Jewish Perspective

MARK D. NANOS

Mark D. Nanos is lecturer in religious studies at the University of Kansas.

mark@marknanos.com

My research interest in Paul began at university in 1977. My major was Judaic studies, and our class was reading Jewish eschatological texts, which were often quite critical of fellow Jews.¹ We discussed how this discourse represented in-house polemic, that it was based upon appeals to values to which the criticized were expected to subscribe, and that those who preserved them internalized these warnings for themselves. I wondered if Paul's rhetoric in Romans 11 should be read similarly, rather than as if representing the disparaging voice of an outsider. So I made that investigation of Paul's language in Romans 11:25–26 the topic of a class research project, which was entitled “‘All Israel Will Be Saved’: Paul's Apostolic Ministry and the Restoration of Israel”. Not without relevance for this essay, the few books I found on the shelves that offered encouragement for that hypothesis were written by Scandinavian scholars, especially the English translation of *Christ and Israel*, by the Danish professor Johannes Munck (1904–1965).² A special

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 May 2019.

1. “Israelites”, in the case of biblical texts; Paul used both terms to refer to the same people. Although the denotations can communicate salient differences in certain contexts, as Paul used them, and as I will do herein, they do not cancel each other out any more than does choosing to refer to being an American or a US citizen, *mutatis mutandis*.

2. Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9–11*, Philadelphia, PA 1967. I did not yet know the work of Krister Stendahl (1921–2008), although looking back, I

connection with Scandinavian scholarship, and scholars, has been a vital part of my story to this day.³

Reflecting on the role that initial curiosity has had on my now lifelong pursuit to understand Paul, and communicate what I have discovered, brings to mind another of the several identifiable influences that shaped my view of the world, and my place within it. Seven years earlier, in 1970, I saw a short film directed by Charles and Ray Eames entitled *Powers of Ten*. I have often reflected on a lesson I drew from this film, not least when enjoying success, but also when suffering failure.

The film began with a view of a couple having a picnic on a blanket at a park under a grand tree.⁴ The camera then moved away from them skywards, so that every ten seconds the view was ten times farther out. They quickly became no longer visible; one could see only the park, then only the larger area, the globe of the earth, and so on, until our own galaxy was visible only as a speck of light among many others. That view never fails to remind me of just how incredibly insignificant we are; even the biblical reference to dust might overstate the case.

The camera then reversed directions, returning to the original view of the picnicking couple. But it did not stop there; the camera began to move into the hand of one of them, repeating the magnification ten times every ten seconds. Eventually it showed the inside of a proton of a carbon atom within a DNA molecule in a white blood cell. The camera then reversed course once again to the original camera angle on the couple. The amazing complexity and importance of each one of us was palpable. Hillel's famous saying, altered to express the sense of purpose this inspires for me, is especially salient: "If not me, who? If not now, when?"⁵ Whether viewed through a microscope or from a distant satellite, there is much to be done, much to value. Who we are and what we do matter. We are so incredibly

suspect that he had influenced some works I did consult. When I actually met Stendahl years later, and asked who inspired his insights, he referred to Munck, and, although I had not noticed it at the time, I see now that he wrote the preface to the English version I had read. I was also influenced by the Norwegian scholar Jacob Jervell (1925–2014), and later, when I worked on my dissertation in the late 1990s, by another Norwegian, Nils Alstrup Dahl (1911–2001), whose research on irony in epistolography you will recognize in the title of Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, Minneapolis, MN 2002.

3. I want to express thanks to my colleagues at Lund University since the early 2000s, Magnus and Karin Zetterholm, Anders and Anna Runesson, and Dieter and Gun Mitternacht, and to Birger Olsson for introducing my work to the department already in the 1990s.

4. This image offers an opportunity to thank my lifetime picnic partner since that same year, my wife Vicky, for her encouragement throughout the many years of this storyline.

5. Common translation: "If I am not for myself, who will be for me? If I am only for myself, what am I? And if not now, when?" *Pirkei Avot* 1.14.

insignificant. And yet, at the same time, maybe we can contribute some good that makes a useful difference in the future. No? – or dare I say, *Nu?*

In that light, I want to express awareness of the chutzpah involved in supposing that I see something that has remained unrecognized in the received views of Paul for two millennia. And yet I must pursue this hypothesis, all the more so as the years of research roll on, because it simply continues to show promise for interpreting text after text of Paul's, offering alternatives that not only make more probable historical sense, but that also challenge interpretive commonplaces that have proven to be harmful to Jews and others marginalized by the major Pauline traditions.⁶ I must bother with this; I am grateful to share this story in Lund with others I know are bothered by those traditions as well.

To return to my school storyline, a few years later, when I expressed an interest in pursuing graduate studies to investigate this thesis, the head of the Judaic studies department at my university, Dr. Joseph P. Schultz, a specialist in Christian-Jewish relations, was concerned that I understand how hard it would be to succeed in a career with an approach to the material that neither Christians nor Jews were likely to embrace. I realized that, since Judaism was understood negatively in Christian theological reasoning, as works-righteous and legalistic, one could not simply begin to discuss Paul in positive Jewish ways. It would not be received as reasonable to argue for reading Paul as a Jew who practiced and promoted Judaism when the prevailing paradigms discussed Paul as having left the practice of a Jewish way of life, disparaging Judaism as the negative, undesirable, and obsolete foil by which to define Christian difference and superiority. It appeared to me that I would have to become an expert in Second Temple and Talmudic studies as well as New Testament and Christian theology in order to challenge what appeared to be self-evident to the experts in the field of Pauline studies. The prospects of succeeding at all of that were more than a little overwhelming, from both the microscopic and telescopic vantage points.

Unfortunately, neither my professor nor I were aware that the work of Krister Stendahl or E.P. Sanders, published about that time, might make it to some degree possible to begin to discuss Paul in such intra-Jewish ways. What we were aware of was the new developments in rabbinic studies by Jacob Neusner (1932–2016), which offered a more historically viable way to analyze the texts for drawing comparisons to Paul's language, *mutatis mutandis*. At the time, the prospects of being accepted to or completing such a program of studies seemed unlikely, and, from the perspective of Dr.

6. Insightfully traced by the Uppsala scholar Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden 2009.

Schultz, ill-advised. Who would employ me? He suggested that I consider the path of the gentleman-scholar, doing as much research as I could while building my advertising agency, with the expectation that one day, if successful, I could devote full time to the pursuit of my thesis. In theory, I then would be able to express views that might be considered too controversial for someone seeking a tenure track career.

I took that route, although doubtful I would ever be able to pursue the scholar side; for many years it did seem merely a chimera, but one I nevertheless nurtured. When I had time to read and reflect, I could not shake the conviction that the reading of Paul I had imagined as historically probable might have great ideological promise, not least for how it could challenge the negative role his (anachronistic, as I saw it) voice continued to play in Christian-Jewish relations in contrast to the positive role scholars had begun to consider possible by way of reevaluating the historical Jesus' voice.⁷ Why not reconsider Paul's voice similarly?

Naturally, one of the focuses of my Judaic studies programme had been the study of the Holocaust. One could hardly escape noticing the role that *adversus Judaeos* theology played in shaping the culture in which those events took place, and how the traditional interpretation of Paul's voice contributed to that legacy. The more I read the secondary literature, the more I surmised that this contribution might be welcomed by Christians of good will who wanted to avoid perpetuating that harmful legacy, and by Jews involved in joint pursuits to help them do so. They appeared to be limited by the assumption that the received (construction of) Paul's voice was historically accurate, that he represented more of an impediment to forging mutual respect, that his arguments had to be muted rather than mined, except to highlight the seemingly ineluctable differences between Judaism and the Christianity he supposedly sought to create. I could not stop wondering, with the kind of agitation that can be motivating: Why does that construction of Paul continue to flourish as if self-evidently correct, when it is so riddled with historically questionable premises and socially harmful consequences?

I am grateful to report that the study of Paul in his context, as well as what we might draw from that for discussing our own, has begun to change. A small but growing number of scholars recognize the historical viability

7. This contrast is traced in Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998; Daniel R. Langton, "The Myth of the 'Traditional View of Paul' and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics", *Journal for the Study of the New Testament* 28:1 (2005), 69–104. Langton (pp. 99–103) notes that my reading represents a new development in Jewish approaches to Paul that he traces, and that, if it should prove convincing, could contribute positively to Christian-Jewish relations.

of reading “Paul within Judaism”, and we have begun to investigate and communicate this perspective, perspectives really, under that descriptive moniker.⁸ Not without relevance, many of the scholars at the forefront of this movement are Scandinavians.

Mention of Scandinavians brings me back to the timeline of my story. In the late 1980s I became aware of the work of Krister Stendahl and E.P. Sanders, which became known as the New Perspective on Paul. Their work challenged some of the ways that Judaism was conceptualized, but it had not changed fundamentally the way that Pauline scholars constructed their interpretations of Paul’s views largely in opposition to Jews and Judaism, *mutatis mutandis*, and could clearly be used to support very traditional binaries. For example, I also read Francis Watson at the same time, and he employed this new perspective to argue that Paul intentionally sought to separate his “churches” from the “synagogues”.⁹

As I studied these new approaches to Paul’s texts, I could not shake the idea that they were unnecessarily perpetuating the traditional construction of Paul in binary conflict with Jewish identity and behaviour; their Paul still left Judaism as if that was essential to achieve the ideals to which Paul’s message aspired, even if some of the reasons he supposedly did so had changed. While reading David Novak’s *Jewish-Christian Dialogue* – which perpetuated the classical Paul against Judaism legacy as an obstacle to advancing better relations – I could not shake the sense of urgency to undertake a more rigorous investigation.¹⁰ It was time to discover if the alternative reading of Paul that I had entertained, by this point for a long time, offered a

8. We work together as a formal section of the Society of Biblical Literature (SBL) called “Paul within Judaism”, and have published an edited volume: Mark D. Nanos & Magnus Zetterholm (eds.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015. To track my essays, see also Mark D. Nanos, *Reading Paul within Judaism: The Collected Essays of Mark D. Nanos*, vol. 1, Eugene, OR 2017. The informed will know that Magnus is Swedish, as is also his wife Karin, who contributed an essay to the volume and is currently a co-chair of the SBL section as well as both being professors at Lund University. Also Anders Runesson, another Swede, Lund University PhD graduate, and friend, served on the initial steering committee and contributed to the volume. The interesting role of Scandinavian scholarship and reception is evident in a recent essay about why the Paul within Judaism perspective makes a case for studying Paul in Jewish departments: Stefan Larsson, “Just an Ordinary Jew”, *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 29:2 (2018), 2–16. Our work is also widely referred to as the “Radical New Perspective on Paul”. I coined the alternative “Paul within Judaism” to avoid being constrained by the way that the New Perspective on Paul operates within the framework of the traditional theologically driven paradigms; these and related topics are discussed in Mark D. Nanos, “Introduction”, in Mark D. Nanos & Magnus Zetterholm (eds.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 1–29.

9. Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge 1989.

10. David Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, New York 1989.

historically probable construction of the apostle's life and message. And if it did: could this construction of Paul bear the positive ideological fruit I imagined possible? Might it help Christians think about, talk about, and behave towards Jews and Judaism more respectfully by way of appeals to Paul's own voice? Even if it could: Was that a task for a Jew? How would that be received? I had questions, not answers.

One sleepless night in 1992 I went to my old school files to find that Romans II paper. Although I was less than satisfied with many features of it – and, as I will relate, have only recently come to recognize the problematic acceptance of soteriological premises from which it proceeded – the argument I had made still seemed worth investigating further. The development of the New Perspective on Paul, wherein Judaism was being discussed in positive terms like being based on grace – valuations grounded in Christian ideological biases, to be sure – now offered some positive comparisons and new exegetical insights. Yes, the Paul of the New Perspective still left Judaism, and still found something fundamentally wrong with Jewish identity and behavioural norms, now essentialized as exclusivistic boundary marking behaviour instead of works-righteousness. Nevertheless, their reconsideration of the character of Judaism left their approaches to Paul vulnerable to reconsideration in the direction I had hypothesized. There seemed to be a basis for investigating the thesis that Paul argued from “within Judaism”, what I thought of provocatively, in terms of the discourse at the time, as a move from “Paul *and* Judaism”, which signalled “Paul, *from* but not *of* and *in competition with* Judaism”, to “Paul's Judaism”.

I decided it was time to research the hypothesis.

The early phases were a jumble of exciting discoveries and discouraging realizations. The more I read Romans as well as the secondary literature, the more I realized how large was the task. To argue for a first century contextual reading of Romans II required a working interpretation of the entire letter. The only scholar I had met informed me that I needed to pursue this in a PhD programme; otherwise I would not be able to do this kind of work properly, and no one would take me seriously either. I learned about the Society of Biblical Literature (SBL) and attended and spoke to scholars; some were encouraging, some were not. The task seemed daunting, but somehow possible; the fact that it needed to be done, and done now, was palpable. As far as I could determine, some scholars were on compatible tracks, but none on the same one.

I continued to research and write the essay, which became unwieldy enough to break into chapters as I realized it would take a book to lay out

the various pieces of the puzzle, which became my first monograph, *The Mystery of Romans*.¹¹

I sent the mostly finished manuscript to Fortress Press, a leading publisher of academic studies of Paul, in early 1994. I asked Marshall Johnson, the Director of Publishing, to please let me know immediately if there was not any chance they would publish an amateur such as myself, and, if he saw any merit in the work, where he thought I might find an interested publisher. Johnson kindly, and very quickly, replied that he was interested, that he found my approach attractive and would send the manuscript for peer review.¹² I was elated. A few weeks later he wrote to inform me that on the strength of the blind peer reviews by Alan Segal (1945–2011) and Krister Stendahl, Fortress would like to publish my book.

I cannot describe the sense of purpose and accomplishment I felt. Johnson told me about Krister Stendahl's enthusiasm for an approach he approvingly called "new", and one in which he saw a trajectory of his own work. Among the explanations offered for why Fortress "should publish this wild book" was that it represented a "*tour de force*". I was honored to meet Stendahl and to visit with him at subsequent SBLs, and with him and his wife Brita when business brought me to Boston. He continually inspired; his encouragement is one of my greatest honours. Segal, who was also Jewish, and, by the way, also deeply influenced by Stendahl and a student of Dahl, became a friend; he too offered encouragement, and he generously introduced me to his colleagues when I began to attend SBL meetings. I am proud that they are part of my story; their memories are for me, like for many of the scholars at Lund University, a special blessing.

The Mystery of Romans was published in early 1996 and won The National Jewish Book Award for Jewish-Christian Relations. Fortress, a Lutheran publisher, was quite surprised and proud to win this award, and Marshall Johnson went to New York to receive this honour with me and my family. The monograph received many positive journal reviews, was the subject of several scholarly society review panels, and remains in print to this day. Its reception has exceeded my wildest expectations. And yet, as I continue to study the material and learn from others, especially to investigate anew everything that seems self-evident, I notice weaknesses in my original reading. This too is an important element in my story.

11. Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis, MN 1996.

12. Johnson told me later, when we met, that he had been a student of William David Davies (1911–2001), from whose *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948, I also had learned much, and found encouragement.

The quest to undertake a historical reading of Paul requires the need to keep learning, to discover new aspects of his texts and recognize problems in one's own ability to read apart from what one expects to find. Oh, the continued value of that panoramic view from a distance.

During the mid-1990s I had several opportunities to teach classes on Paul and related topics in university and seminary settings, and I began to work on Galatians, which seemed, according to the received views, like the most natural challenge to my reading of Paul in Romans. It was becoming clear that the time had arrived to move on to the next stage of life. In 1997, I sold my company to another advertising agency and began a dissertation on Galatians at the University of St. Andrews in Scotland.

After completing the degree in 2000 and publishing the revised dissertation as *The Irony of Galatians*,¹³ I began to teach regularly at local universities (University of Kansas and Rockhurst University), and continued to work on the texts in Galatians that were not the focus of my dissertation, as well as specific flashpoint texts for the received view that Paul had left Judaism, such as 1 Corinthians 8–10 and Philippians 3. I also worked on Romans, with which the next phase of my story begins.

Re-visiting Paul's Message in Romans 11

In 2008 I was invited to offer a paper on Romans 11:11–36 at a conference in Germany on Romans 9–11 that brought together exegetes and theologians.¹⁴ This venue offered me an opportunity to revisit the translation and interpretive decisions I had made or accepted in the received views when writing *The Mystery of Romans*. And this led me to the startling discovery about Paul's view of the state of his fellow Jews that I want to relate to you, not least because I believe it will resonate with the sensibilities in Scandinavian scholars, who have been such a lifeline in my journey.

For my paper, I focused on the olive tree allegory. I wanted to understand why Paul developed it the way he did, since the imagery seemed to stand in contradiction to a central point he had made in the metaphors preceding the allegory. There he insisted that those who had tripped along the way had not fallen, and in the arguments that followed the olive tree allegory he also seemed to be talking about the fate of his fellow Jews in more

13. Nanos, *The Irony of Galatians*.

14. My contribution to the conference volume is Mark D. Nanos, "Broken Branches: A Pauline Metaphor Gone Awry? (Romans 11:11–36)", in Florian Wilk & J. Ross Wagner (eds.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, Tübingen 2010, 339–376. It is also available with slight updating in Mark D. Nanos, *Reading Romans within Judaism: The Collected Essays of Mark D. Nanos*, vol. 2, Eugene, OR 2018, 112–152, which is the version to which I will refer in any further references to that essay, and the other essays that are collected therein.

continuous ways than the notion that the branches had been broken or cut off signalled. Those two images offered starkly contradictory perspectives. Why did Paul staunchly deny they had fallen only to turn around and portray them as broken off? It could not be both; I supposed that he messed up his metaphors in one direction or the other.

I thought my task was to figure out and argue for one or the other metaphor as the more likely indicator of his primary view about the status of his fellow Jews. Admittedly, I was predisposed toward the stumbling but not fallen metaphor, and troubled by why he would follow that with broken off but able to be reattached, which I signalled in the title of my paper.

Although recognizing that Paul's goal in chapter II was clearly to challenge any emerging arrogance among the non-Jew target addressees, I had nevertheless always accepted the following discordant received translations for Paul's descriptions of his fellow Jews: for example, that "they were branches broken off"; that "you were grafted in their place"; that they were "hardened", "enemies", "disobedient", but that they could be "grafted back in", and in the future "all Israel will be saved". Paul's argument seemed to me to assume that they remained members of Israel, yet all of these translations work from the premise that these Jews were presently out of covenantal standing – although they could, even will, regain it. Seen from a distance, these characterizations clashed against the tone of Paul's otherwise deeply respectful message about these Jews suffering a much more temporary, anomalous situation, but as Israel. Were these translations required by the text? I decided to take a closer look.

I began to investigate the Greek lexicons regarding the normal usage of each of these words and phrases, and to read the ancient discussions of olive culture by Theophrastus (371–287 BCE) as well as Columella (4–70 CE, although Latin). It became readily apparent that there was good reason to consider whether, by selecting ἐκκλάω, Paul meant that the branches were "broken" as in "bent" rather than "broken off". Paul referred only to one wild branch being grafted in, which raised the question why that would require the allegory to portray the breaking off of any branches – much less many or, as most interpretations proceed, most of the natural ones. Moreover, the Greek requires the grafting to be among them (ἐν αὐτοῖς [masc. pl.]); that is, among the broken branches, but that makes no sense if they are broken off and thus not only dead but no longer on the tree! I also discovered that grafting into the part of a branch that remains after being pruned off (i.e., "in their place"), which is expressed in the received view, does not reflect the way olive tree husbandry works.¹⁵ Rather, a slit is

15. The image Jean Calvin (1509–1564) used for the flyleaf of his commentaries is telling. See

made into the bough, into which a branch is inserted. It would make sense, however, for some branches to be bent aside to make room for a wild branch to be grafted among them. In the early part of the allegory, when discussing the bent branches, Paul only uses the verb ἐκκλάω, which just so happens to include the translation option “to break” as in “to bend”. But when the allegory turns to threatening the foreign wild shoot with what it can expect if it should grow arrogant towards those branches temporarily bent aside to make a place for itself, then Paul introduces the verb ἐκκόπτω, which does indicate being “broken/cut off”, signalling a much more severe fate. One will hardly notice this development from the current translations; I had not.

When read this way, we can see that Paul was explaining why some Jews had not yet joined him to proclaim the message to the nations, which, he argued throughout the letter, was Israel’s special role, that over which some of Israel (even if many) were stumbling (Rom. 3:2; 9:6; 10:4, 15).¹⁶ This development represented a temporary anomaly that would soon be resolved, and that somehow had resulted in the best interests of the non-Jews anyway. In terms of branches, some among Israel were broken as in bent back, but not as if cut off of the tree, which fit the stumbling but not fallen metaphor that preceded.

In spite of the common refrain that “gentiles are grafted into Israel”, Paul does not identify the tree as Israel; the more probable image he sought to communicate was that these natural branches represented Israelites who remained in relationship to God, children of Abrahamic promise as the root and trunk, but that promise now includes a wild shoot among the natural branches to represent the inclusion of non-Israelites among Israelites. Anyway, people are not grafted into trees, or into a people either; the point is that if God can bless those who are not genealogical descendants of Abraham, Isaac, and Jacob, then God can certainly be working to bless the genealogical descendants in unexpected ways; therefore, do not gloat about your precarious inclusion as those also promised to Abraham from the nations. Doing so would demonstrate that you do not understand what God is doing or your role, and the consequences may be quite severe should you act accordingly.

There is not time to go into all of the many interesting details, and this essay and those that followed from it are now gathered together with others on Romans in volume two of my collected essays.¹⁷ But it is important to track a few of the other key elements that demonstrate how current

my discussion and the image in Nanos, *Reading Romans within Judaism*, 126–140, 187–190.

16. I was influenced in this direction by the work of Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 116–150, although I developed this insight differently than he did.

17. Nanos, *Reading Romans within Judaism*.

translations both fail to reflect normal Greek usage as well as the metaphorical dynamics, and, moreover, obscure more generous ways to construe Paul's view of the Jews under discussion.

For example, in Paul's argument in Rom. 11:25, just after the olive tree allegory, he uses the word πώρωσις, which is commonly translated "hardened". He did not choose σκληρῶς, which he used when referring to Pharaoh's heart to communicate obstinacy (Rom. 9:17–18). The more likely translation of πώρωσις is "callused".¹⁸ That Paul chose a different word to describe his fellow Jews is not evident in current translations, or distinguished in the interpretive discussions of Rom. 11:25, where one regularly encounters the interpreter's judgement that Jews were guilty of the same hardness of heart as Pharaoh. However, πώρωσις is rarely used outside of medical discussions for how the body or plant protects an injured limb or branch by forming a callus. Moreover, that translation plays metaphorically off the allegorical imagery that immediately preceded this statement, which features the interconnected best interests of the parts and the whole, the message that runs throughout the argument. When combined with a reading of the adverbial phrase ἀπὸ μέρους as "for a while/temporarily" – which is how it is normally translated in Rom. 15:24, rather than the adjectival translation usually supplied here, "a part of Israel" or "Israel partially" – we arrive at a more promising translation: "for a while a callus has formed for [the protection of the injured branches of] Israel". Did Paul maintain that his fellow Jews should believe that Jesus is the Messiah and confess him to the nations? Yes. But Paul did not regard the present failure of those who did not (yet) do so to represent rejecting Jesus or faithfulness to God. He knew from his own experience – which required a divine revelation – that they were not refusing that of which they have been actually persuaded. In the meantime, they – as when some limbs suffering damage threatens the health of all the other limbs too – and thus all Israel, needed God's protection.

On this reading Paul still passed judgement on Jews who did not agree with him, but it was prescriptive for the Christ-following non-Jews he targeted in order to elicit compassion towards these Jews, not condemnation. Such a portrayal was in keeping with the way the prophets wrote about those Jews with whom they found fault: from within the family, with hope that those they criticized will change and take up the options available for reconciliation with those who walk in the ways that the prophets uphold.

18. My research on this matter was originally published in Mark D. Nanos, "'Callused', Not 'Hardened': Paul's Revelation of Temporary Protection Until All Israel Can Be Healed", in Kathy Ehrensperger & J. Brian Tucker (eds.), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation*, London 2010, 52–73. A slightly edited version is included in Nanos, *Reading Romans within Judaism*, 153–178.

Similar translation decisions should be considered throughout the chapter. One that stands out as too obvious to belabor is the Revised Standard Version's and the New Revised Standard Version's decision to introduce the egregious "of God" in Rom. 11:28 – so that the reader supposes that Paul argued that they were "enemies [ἐχθροὶ] of God", although "of God" appears in no manuscripts. But note also that Paul contrasts the word ἐχθροὶ with their status as also ἀγαπητοὶ ("beloved [ones] for the sake of the fathers"). Why not render ἐχθροὶ to mirror Paul's contrastive point, that is, adjectivally, which would communicate that they are temporarily "estranged [ones] for your sake". That translation plays off the metaphorical characteristics Paul has used to describe these Jews and their present relationship to the non-Jews Paul is addressing in more positive ways than they are tempted to suppose, and in the promising direction of the conclusion of the sentence: "for the gifts and the calling of God are irrevocable" (Rom. 11:29).

Note also that the translations available today choose "disobedient" and cognates for Paul's use of ἀπειθέω and cognates in Rom. 11:30–32. This translation decision reflects the reasoning that Paul thought his fellow Jews had willingly rejected the gospel, as if the claims made in the gospel constituted self-evident truths that these Jews knew or believed to be true but refused to accept in their disobedience to the gospel. This is reasoning one will find regularly articulated in many contemporary interpreter's discussions of this passage, and these chapters – and beyond that, when discussing the supposed reasons that Jews do not "believe in Jesus". But the premises from which such judgements proceed, and the translations that reflect them, fail to consider the fact that most Jews have not refused to obey or rejected something that they believe to be true; rather, it would be more accurate, and more generous as well, to recognize that they have merely been unpersuaded (such as had been Paul before receipt of a personal revelation that most Jews have never had). And just here is the poignant point: The most natural translation for ἀπειθέω is "unpersuaded".¹⁹

Paul is not here, or elsewhere in this chapter, describing disobedience or rejection of that which is known to be true, but that some Jews were presently not persuaded of that which Paul and his target readers were. Paul

19. When I delivered this as a lecture in May 2019, I was drawing from my own research to warrant the translation proposed. See Nanos, *Reading Romans within Judaism*, 109, 136, 159, 161, 186, 220, 266–267, 288–289, 291–292; Mark D. Nanos, "Romans", in Amy-Jill Levine & Mac Zvi Brettler (eds.), *Jewish Annotated New Testament*, Oxford 2011, 278; 2nd ed., 2017, 312. However, since then a detailed investigation of this lexeme throughout the New Testament has been published, and, although without signalling awareness of my arguments, it confirms my translation and interpretation for Rom. 11:30–32: Matthew D. Jensen, "Some Unpersuasive Glosses: The Meaning of ἀπειθεια, ἀπειθέω, and ἀπειθής in the New Testament", *Journal of Biblical Literature* 128 (2019), 391–412.

is signalling that these Jews were presently doubting the claim of the gospel to warrant the inclusion of these non-Jews apart from them completing the rites by which they also could be counted among Israel according to prevailing (and quite inclusivistic proselyte rites of passage) norms: “now they doubt [ἠπειθήσαν] your [receipt of] mercy”. Paul balances that temporary development with the same, although earlier example of unpersuadability among the non-Jew addressees: “just as you formerly doubted [ἠπειθήσατε] God [i.e., when idolaters], but now received mercy [despite] this doubt [ἀπειθεία]”).

Yes, by making the case that everyone had to be joined together in doubt in order for God to shine as merciful, Paul’s argument depends upon a zero sum premise, with which one could (and I do) take issue – but he does so with the generous aim of creating interdependent concern for the other as no better or worse than oneself.

I do not mean to be disrespectful to any Christians, Jews, or Muslims, but by way of analogy: would most Christians, or Jews, be accurately described as rejecting Islam or Muhammad as “the Prophet”? Does not that judgement require that they have been convinced that the claims made were true? Are they being too stubborn to submit to “the truth” as if self-evident? Are they rejecting God’s grace? Or are they not persuaded of someone else’s claims for God, perhaps even not very aware of, or simply indifferent to those claims, more than likely convinced that what they do uphold as truth does not lead them to give this much thought? The distance from “Not persuaded (yet)” to “No!” is much greater than has been granted in the received views of Paul. Paul’s language does not require it.

The more natural translation alternatives for these Greek words or phrases present a message that better communicates Paul’s more likely benevolent goals here, for he sought to alter the viewpoint of these non-Jews toward generosity. His aim was not to communicate that these Jews have lost their place in this family, even if they have momentarily lost their way in terms of the gospel claims for these non-Jews, for which he regarded them to be in a state of discipline: estranged for your sake.

Paul labors hard to relate that these Jews have not been and should not be expected to be cast out of the family. Such benevolent commitments towards kin, whether towards one’s wayward siblings, anguished parents responding to dangerous interest or behaviour of their kids, or children towards problematic parents, are to be expected in normal familial relations. After all, Paul’s goal here – somehow still recognized by most readers against the grain of many choices in the traditional translations – was to persuade these Christ-following non-Jews to think and behave in generous

ways towards these Jews, as well as live uprightly, not least so that the Jews being discussed will be persuaded to reconsider the gospel claims and join Paul in taking up what he considered to be Israel's special task. That is the message of Rom. 12:1 and following, which begin from "Therefore".²⁰

Although my interpretations for these and some other elements were altered for subsequent papers and essays developed over the next couple of years, and although my overall reading no longer supported the implicit premise that Paul thought his fellow Israelites had lost their covenant standing during this temporary development (but rather in a sense become temporarily estranged from completing alongside of Paul their destiny as Israelites to bring the awaited news of reconciliation to the Creator God to the nations), I still did not recognize there was an alternative to the idea that the highlight of Paul's point was the "saving" of "all Israel", even though I had all along understood that in the sense of "restored", a sensibility the subtitle of my school paper shows already in 1977. I was still stumbling along, you might say, without seeing that everything else I was now arguing was subverted by the premises that his fellow Jews were "lost", as required by a translation celebrating that they "will be saved", or even, "will be restored".

That changed in 2015.

"All Israel Will Be Saved"?

The Paul within Judaism section developed a session for the 2018 SBL Annual Meeting around the question: "For Paul, Do Jews Have to Become Christians to be Saved?" I offered a paper entitled "Are Jews Outside of the Covenants if Not Confessing Jesus as Messiah? Questioning the Questions, the Options for the Answers too", which marshalled many of the insights from *The Mystery of Romans*, as well as those I have just been relating, especially in Romans 11.

Everything I had been re-reading, which I have been sharing with you, pointed to the conclusion that Paul did not believe that these fellow Jews had been cut off from covenant standing as members of Israel, and that the present scenario was both temporary and an anomalous development in all Israel's path towards the promised blessings, including the privilege of being the light to the nations, a blessing that Paul believed that he and some (remnant) Jews were already enjoying. If so, then the majority view proceeded from the mistaken assumption that Israel had said "No" even if "all", or at least many would one day say "Yes". This scenario, as usually described, will take place when Jesus returns so that his role as Messiah of Israel is self-evident in the way that, ironically, the presumption of a previous "No" should

20. Examined at length in Nanos, *Mystery of Romans*.

have made clear was a problematic premise, because it reasons that in the future, when presented with compelling evidence, these same Jews will welcome the news.

The minority *Sonderweg* or Two-covenant views proceed from a similar premise that, for Paul, Israel had said “No”, and that Paul’s argument turned around Christian evangelical concepts of “salvation”, but differ by arguing that Jews were “saved” by Torah, or by being Jews, members of Israel, and did not need to believe in Jesus: he was for non-Jews. I find both solutions problematic for different reasons, but in some ways the problems arise from shared assumptions. During the research for the 2015 paper I finally discovered something I had intuited without being able to properly identify or describe.

I awakened suddenly one night to the realization that I had not practiced a discipline that I knew was necessary at the beginning of every research project: namely, to look up the Greek words rather than rely upon the gloss we all learn in classes and textbooks and read in translations. Startled by this misstep, I began to investigate the lexicons. What I discovered was that the root verb σῶζω, when translated “will be saved”, and interpreted to signify evangelical salvation in Paul’s description of the status of “all Israel” in Rom. 11:26, deviated from the normal usage. The normal usage is “to keep safe” or “protect”: they were “safed”, you might say.²¹ A Greek of Paul’s time would use σῶζω to describe a doctor “saving” a patient, meaning that they were prevented from dying. That corresponds metaphorically to being “kept alive” on the tree rather than cut off and reattached, which was what my research on the allegory had indicated that Paul was seeking to communicate about the current status of his fellow Jews, in direct contrast to the received view.²² One could refer to all of this as “saved”, but apart from qualification, probably still with it, the traditional paradigm of evangelically

21. Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek–English Lexicon*, 9th ed., Oxford 1996, 1748, 1751; Johannes P. Louw & Eugene A. Nida (red.), *Greek–English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, vol. 1, Cape Town 1989, 241. For more details, see Mark D. Nanos, “‘All Israel Will Be Saved’ or ‘Kept Safe’? (Rom 11:26): Re-Visiting Paul’s Expectations for his Fellow Jews”, in Frantisek Abel (ed.), *Israel and Nations: Paul’s Gospel in the Context of Jewish Expectation*, Minneapolis, MN forthcoming. Since that discovery in 2015, I have included this observation in several papers and in the revised versions of some of the essays in Nanos, *Reading Romans within Judaism*, see especially pp. vii–xxxii. See also Nanos, “Romans”, 2017, 311–312, compared to Nanos, “Romans”, 2011, 278, where I added the glosses “rescued” and “healed” to “restored” for “saved”, which demonstrates how close I was coming in 2009, when writing that manuscript, based on other contextual elements, but before properly re-examining the lexeme itself. This discovery naturally has led to reconsidering the overall message in the light that it casts.

22. The gospels, for example, did not use σῶζω to describe Jesus “raising” someone such as Lazarus from the dead any more than others used this word or cognates to describe saving someone who or thing that had expired, been lost already, in need of resuscitation.

defined salvation – and its premise that Jews were otherwise “lost” – would be evoked thereby.²³ Better to use “kept safe”, “protected”, and for drawing on the familiar to sharpen the point, “safed”.

Throughout the chapter, Paul argued that God was protecting all Israel during this anomalous estrangement, which he described metaphorically as stumbling but not fallen, bent to make space for the shoot to be planted among them, able to be reinvigorated, callused to protect any cracked tissue so that the tree could be fruitful, including the branches suffering this temporary fate, estranged, unpersuaded or doubting, and so on. Discussion of from what, or maybe better, from whom this protection was needed is an interesting topic of its own, but one that must be left unexamined here.

Conclusion

I had come full circle. I realized Paul was arguing that he was certain – regardless of how things appeared, and in spite of the possible negative consequences for these non-Jews if they were not faithful to their calling alongside of these members of Israel, that “all Israel will be kept safe”. Although it does not seem that Paul successfully forecasted the way that events would unfold in his ministry with respect to most of his fellow Jews,²⁴ or that his warnings prevented the history of harm towards them that he sought to nip in the bud, there is good reason to understand Paul to be seeking to communicate that his fellow Jews remain the Israel to which “the gifts and calling of God are irrevocable” – those whom God will protect when no one else will (the message of the citations from Isaiah in Rom. 11:26–27).²⁵

I am excited about working through new implications from these insights, including what I can learn from the give and take with my peers, and hopeful that the results will provide additional ways to improve Christian-Jewish relations in the years to come. The challenge is not only for Christians to reconsider their constructions of Paul, but also for Jews and any others who enter into that research, or draw from it, to do so as well. The implications extend to how Christians of good will might be freed to approach other “others”, whether Christians or not, without the need to surrender the value of their texts, read according to responsible historical and thus cross-cultural methodologies.²⁶

23. Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Minneapolis, MN 2006, 702, highlights the challenge, for he categorically expresses that there is “little doubt that the verb σωθήσεται (‘they shall be saved’) refers to evangelical conversion”.

24. I still subscribe to the basic trajectory as discussed in Nanos, *Mystery of Romans*, 239–288.

25. Discussed in detail in Nanos, “All Israel”.

26. Thus offering an exegetically based alternative today that was not available to Rosemary Radford Ruether when perspicaciously observing: “contemporary ecumenists who use Romans

The received Paul has played such an important part in the history of harmful othering. Nevertheless, I see great potential in the proposed Paul within Judaism. He was more like the other than has been realized for almost two millennia, having become known as the quintessential Christian convert from Judaism, rather than a representative of Jewish messianic claims for Jesus. Jesus was also a Jew who makes the most sense when understood, like Paul, within Judaism – but that is, of course, already a desideratum. I am optimistic, albeit as an outsider, that this way of reading Paul also holds promise for Christians apart from how it impacts the “other”, starting with the simple insight that Christian esteem should not and need not require a negative assessment of the other, or a foil of any kind, in order to celebrate what is upheld to be its own ideals.

I hope you will agree with me, Jew and Christian or neither, that there are good reasons to further investigate this way to read Paul together – dare I say even interrogate his texts and the received readings thereof, rather than accept them when we reach for what “Paul said”. For both historical and ideological reasons, re-reading Paul is worth all of our bother. ▲

SUMMARY

Most interpretations of Paul understand the apostle to argue that Jews who did not share his faith in Jesus Christ had lost their original covenant standing. Yet, at the same time, they maintain that there will come a time when Jews will believe (based on the same terms as Gentile sinners), and then “all Israel will be saved” (Rom. 11:26). I began my investigation of Paul assuming that, although the prevailing view that the apostle left Judaism was mistaken, his interpreters were basically correct about his view of his fellow Jews as lost but certain to be saved. I no longer do. In this essay I trace some of the developments in my life-time journey, as a Jew, to read and then re-read the texts in Romans 11, wherein Paul sets out his view of his fellow Jews. I discovered alternatives for translating and interpreting these texts that did not privilege the traditional premises, which has led to profoundly altering some of my previous conclusions. I now propose that we read Paul to signal “kept safe” rather than “saved”, because that is simply how $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ was used, and what, I now realize, everything else in his argument signals. I propose that this revision offers a more historically probable reading of Paul’s arguments. Moreover, I am convinced that his voice, thus understood, offers a more promising way forward for Christian-Jewish relations.

11 to argue that Paul does not believe that God has rejected the people of the Mosaic covenant speak out of good intentions, but inaccurate exegesis”. Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974, 106.

Lilian Calles Barger. *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*. New York: Oxford University Press. 2018. 376 s.

Lilian Calles Barger ger i *The World Come of Age* för första gången en systematisk framställning av den teologiska rörelse som svepte över hela den amerikanska kontinenten på 1960- och 1970-talen och som kom att kallas befrielse-teologi. Med fokus på den första generationens befrielse-teologer, såsom Gustavo Gutierrez, Rosemary Radford Ruether, Mary Daly och James H. Cone, visar Barger genom ett gediget genealogiskt arbete hur tre till synes distinkta teologiska befrielse-rörelser – latinamerikansk, feministisk och afroamerikansk – *de facto* är sammanflätade av ett gemensamt idéhistoriskt arv. Boken kan läsas som en historisk exposé över hur befrielse-teologins idéhistoriska och teologiska rötter fick näring av 1960-talets socio-ekonomiska omvälvningar och politiska frihetsrörelser. Motorn för denna dynamiska rörelse var frågor om ras, klass, kön och strukturell synd. Svaren fann man i bilder av Kristus som befriare och idéer om den förtryckta som det historiska och teologiska subjektet. Ytterst kom det att handla om att formulera en kritik mot varje försök att isolera det andliga från det kroppsliga och hermeneutiken från politiken. För Barger utgör befrielse-teologins framväxt slutet på denna falska uppdelning. Den innebar också slutet för modernitetens myt om separationen mellan det sekulära och det religiösa. Konsekvensen blev, enligt Barger, att gränsen mellan det sekulära (offentliga) och det religiösa (privata) vittrade bort, vilket resulterade i att religiösa förklaringsmodeller och argument nu kunde göra intåg i den politiska sfären. Men detta öppnade oundvikligen också upp för andra religiösa rörelser i det politiska samtalet – såsom den religiösa högern – på ett sätt som befrielse-teologerna inte räknat med.

Bargers lekfulla förmåga att korrelera idé och tradition med konkret socio-politisk

och kulturell kontext är ett utmärkande drag i boken och dess verkliga styrka. Denna växelverkan möjliggör för Barger att på ett utförligt och begripligt sätt visa på den tråd som knyter samman Thomas Müntzers (ca 1489–1525) revolutionära teologi med Black Lives Matter-rörelsen i Nordamerika i dag.

Boken ger under rubrikerna ”Origins”, ”Reconstructions”, ”Elaborations” och ”Reverberations” en omfattande beskrivning av den ursprungliga befrielse-teologins kontext, innehåll, riktning och följdverkningar. Vissa läsare kommer förmodligen att önska ett bredare grepp och sakna viktiga röster. Bland annat lyser den andra generationens befrielse-teologer med sin frånvaro. Det är förvisso inte Bargers syfte att avhandla denna senare utveckling, men i sin avgränsning riskerar hon – i synnerhet i sin redogörelse för den latinamerikanska befrielse-teologin – försumma de försök som gjorts för att söka en befrielse-teologi bortom marxistisk teoribildning. Därmed riskerar hon också att reproducera föreställningen om en (latinamerikansk) befrielse-teologi som är beroende av det marxistiska narrativet, vilket i vår tid kan få teologin att framstå som att den passerat sitt bäst före-datum. En annan konsekvens av att inte inkludera den andra generationens befrielse-teologi är att de bidrag som *womanist theology*, *teologia mujerista* och regnbågsteologi tillfört till det befrielse-teologiska samtalet till stor del saknas i Bargers framställning. Men det är rimligt att acceptera denna avsaknad som ett nödvändigt ont; hennes fokus kräver avgränsning och den tes hon driver kräver sammanhållning.

Mer diskutabel är den sekulariserings-tes som Barger driver, det vill säga att befrielse-teologin söker en sekularisering av religionen. Det är också i ljuset av denna sekulariseringstes som bokens titel kan förstås. Uttrycket ”the world come of age” är lånat från Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) som, enligt Barger, redogjorde för en religionslös kristendom i sina texter. Genom vetenskapens, teknologins och humanismens landvinningar frigjordes religionen och

människan från det metafysiska tänkandet och behöver därför inte längre förhålla sig till den arbetshypotes som kallas Gud. I denna nya tid – ”in the world come of age” – har religionen sekulariserats så till den grad att teologiska föreställningar och trossatser om det transcendenta avvisats.

Men hur denna sekularisering av religionen konkret kommer till uttryck i de befrielse-teologiska rörelserna blir emellertid aldrig riktigt tydligt i hennes egen argumentation. Ibland tycks hon mena att sekularisering av religionen handlar om att söka spår av det transcendenta genom att arbeta för en bättre värld; ibland tycks hon mena att det handlar om teologi fri från utomvärldslig transcendent; och ibland menar hon att befrielse-teologin sekulariserar sig själv genom att placera frälsningen i den politiska sfären.

Det mest problematiska i denna sekulariseringstest är dock inte dess vaghet, utan snarare att Barger blir onödigt selektiv i sin argumentation. Tydligast blir det i hennes redogörelse av den latinamerikanska befrielse-teologin, där hon framför allt fokuserar på Juan Luis Segundo. För Barger personifierar Segundo hennes egen definition av en befrielse-teolog som till fullo omfattat idén om sekulariseringen av religiös tro, till skillnad från Gustavo Gutierrez, Jon Sobrino och Ignacio Ellacuria. Även om Gutierrez omnämns som en centralgestalt inom befrielse-teologin så är det framför allt Segundo som Barger använder för att driva sin tes. Därmed förbigås också viktigt teologiskt stoff från den ursprungliga befrielse-teologin. Bland annat att autentisk befrielse kräver en kontemplativ öppenhet inför en både immanent och transcendent Gud. Men också att den metodologiska vändningen mot den förtryckta ursprungligen motiverades med Bibelns berättelser, snarare än sociologisk teoribildning. Likaså härrör den epistemologiska grundbulten ”the preferential option for the poor” från tro, snarare än från teoretisk tankeverksamhet och vetande.

Bargers selektiva redogörelse resulterar – ironiskt nog – i en sekularisering av

befrielse-teologin i vilken det teologiska innehållet avlägsnas.

The World Come of Age är icke desto mindre en efterlängtd bok som ger en sammanfatt utläggning av befrielse-teologins idéarv och hur detta tog ny kropp. Boken riktar sig till en bred akademisk läsekrets. Den kan rekommenderas både till den som intresserar sig för befrielse-teologin som historiskt fenomen och till den som intresserar sig för dagens befrielse-teologiska rörelse och vill lära känna dess ursprung närmare.

Johannes Witkowsky Bengtsson
Masterstudent, Lund

Domenic D'Ettore. *Analogy After Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers.* Washington, DC: Catholic University of America Press. 2019. 205 s.

Thomas av Aquino (ca 1225–1274) behandlade aldrig analogifrågan på ett systematiskt sätt. Detta gör att hans analogilära präglas av några oklarheter som gör den mottaglig för kritik, varav den mest kända kommer från Johannes Duns Scotus (ca 1266–1308), som verkade under tiden strax efter Thomas.

Boken ingår i Thomistic Ressourcement Series, filosofiska och teologiska djupdykningar i den thomistiska tanketraditionen i syfte att hämta resurser för de pågående diskussionerna inom vår tids filosofi och teologi. Författaren tar med oss på en filosofihistorisk exkurs genom thomismen under medeltiden och renässansen i syfte att undersöka specifika problem gällande frågan om det analoga språkbruket applicerat på Gud.

I boken tar Domenic D'Ettore upp tre specifika problem som Thomas analogilära har gett upphov till och som thomister i hans efterföljd har försökt besvara. Det första problemet rör frågan om Thomas analogi innefattar ett eller flera begrepp (*ratio*): är exempelvis begreppet ”varat” ett gemensamt begrepp för Gud och skapelsen eller kan varat vara olika begrepp som appliceras på vardera instans. Thomas verkar i olika skrifter ge

uttryck för båda uppfattningarna. För Scotus innebar ett *ratio* att man tillämpar samma begrepp på olika instanser, att man använder sig av ett univokt språkbruk. Det andra problemet rör vad det är för analogimodell man ska använda när man ska applicera begrepp i olika kategorier, vare sig det handlar om Gud och skapade ting eller substans och accidens. Är analoga beskrivningar ordnade mot en instans, *ad unum*? Kan exempelvis ordet "hälsosamt" användas om både ett levande ting (*animal*) och dess urin, fast det i första instansen betecknar det levande tingets hälsa medan det i andra instansen betecknar ett tecken på det levande tingets hälsa? Eller ska analogin förstås som en proportion, där exempelvis "princip" kan användas om både ett nummer eller en punkt i en linje? I den första modellen har begreppet endast en egentlig existens i den första instansen medan den i den andra instansen endast existerar i relation till den första. I den andra modellen så finns begreppet på riktigt i båda instanser och oberoende av varandra, fast med en likhet sinsemellan. Även här har Thomas använt sig av olika analogimodeller i olika skrifter. Det tredje problemet rör invändningen från Scotus som grundar sig i den aristoteliska logiken. För att kunna göra logiska deduktioner och ha full kunskap (*scientia*), så är det enligt Scotus nödvändigt att termerna man använder är univoka. För att använda exemplet med begreppet "hälsosamt" applicerat på det levande tinget och urinet, skulle en syllogism kunna se ut på följande sätt: allting hälsosamt är ett levande ting, urinet är hälsosamt, alltså är urinet ett levande ting. Man får alltså en osann slutsats för att termen "hälsosamt" inte används på ett univokt sätt i båda premisserna. Detta kallas för ekvivalensfallacin. Dessa problem försöker de olika filosoferna i D'Ettores bok ge svar på.

Först ut är Hervaeus Natalis (ca 1260–1323) och Thomas Sutton (ca 1250–ca 1315). Ett stort namn på 1400-talet var Johannes Capreolus (ca 1380–1444), följd av Paulus Soncinas (d. 1494) och Dominicus de

Flandria (ca 1425–1479). Från 1500-talet finner vi Thomas Cajetanus (1469–1534) och slutligen Chrysostomos Javelli (ca 1470–1538) och Francesco Silvestri (ca 1474–1528), som ägnade sig åt den tidiga receptionen av Cajetanus tänkande.

Natalis och Sutton menar att analogin rör sig med flera *rationes*, då de båda accepterar Scotus definition av *ratio* som ett univokt begrepp. Capreolus var den förste som inte accepterade den definitionen utan menar att ett univokt begrepp även måste appliceras lika i båda instanserna. Dock är ett analogt begrepp sådant att det representerar en instans på ett perfekt sätt medan den representerar den andra instansen på ett imperfekt sätt. Som exempel kan vi se att begreppet "människa" appliceras likadant för Kalle och Lisa: båda är människor i exakt samma avseende. Begreppet "vara" appliceras dock inte på samma sätt om jag skulle tala om en människa och en sten, då deras existensformer är väldigt olika. När det gäller begrepp applicerade på Gud så har dessa alltid en imperfekt representation, då vi endast kan forma våra begrepp utifrån vår kunskap om skapade ting. Detta sätt att definiera ett analogt begrepp blir avgörande för hur kommande thomister resonerar kring frågan om *ratio*.

De flesta thomister som behandlas i *Analogy After Aquinas* väljer analogimodellen som beskriver proportion snarare än *ad unum*, trots att Thomas i sina senare skrifter föredrog den sistnämnda. Anledningen till detta är att *ad unum*, som den beskrivs med exemplet med hälsa inte ger alla instanser samma ontologiska densitet. Urin kan bara vara hälsosamt i förhållande till ett levande ting och aldrig för sig självt, vilket gör att ett analogt begrepp i den betydelsen aldrig skulle kunna fungera i en syllogism, utan skulle ge upphov till ekvivalensfallacin, vilket är precis vad dessa thomister vill undvika.

Bland de tänkare som D'Ettoire tar upp är det Cajetanus som sticker ut. Inte bara för att han tampades med Luther, men också för att han är den historiskt sett inflytelserikaste uttolkaren av Thomas lära.

Det är Cajetanus som på ett explicit sätt tar sig an de tre problem som D'Ettore formulerar. Vad gäller frågan om *ratio* är Cajetanus lösning mer komplex än den är bland många tidigare thomister. Han framhåller visserligen att det finns flera *rationes* men i proportionaliteten mellan dem bildas ett *ratio*, en proportionerlig likhet. Här liknar hans ståndpunkt Sutttons, med skillnaden att Cajetanus är mer precis. Den proportionerliga likheten ligger i begreppet som intellektet formar av den ena instansen men som representerar den andra instansen på ett ofullständigt sätt, och här ser man inflytandet från Capreolus. Detta i sin tur ger alla instanserna egenskapen som det analoga begreppet uttrycker oberoende av varandra, men ändå med tillräcklig likhet för att de ska kunna jämföras, såsom när Janet Martin Soskice talar om andra kommunikationsformer än den mänskliga, som "att tala". Om det fanns intelligent liv på en annan planet som kommunicerade på ett annat sätt skulle vi ändå kunna säga att de talade, även om den kommunikationsformen är specifikt mänsklig. Dock skulle den inte intrinsikalt höra ihop med det mänskliga talet, såsom urinets hälsosamhet hör samman med ett levande tings hälsa, utan det utomjordiska talet är självständigt från det mänskliga. Vad innebär då denna proportionerliga likhet mellan Gud och skapelsen? Bildar denna *ratio* ett *tertium quid* som rymmer både Guds och skapelsens vara? Cajetanus lära om proportionalitet har varit omdiskuterad och har i våra dagar beskyllts för att vara en ontoteologi, det vill säga att det gudomliga reduceras till ett metafysiskt begrepp.

D'Ettore håller sig ganska strikt till perioden han undersöker och går inte in på den påverkan som dessa idéer har haft på eftervärlden, vilket man kan tycka är synd eftersom idén om "Thomistic ressourcement" implicerar att man vill vara en röst i dagens filosofiska och teologiska diskussion. Detta är visserligen en filosofihistorisk bok så det historiska perspektivet är en självklarhet, men författaren kunde ändå ha vunnit på att

åtminstone kort påpeka analogilärens betydelse för vår tid för att på så sätt understryka vikten av den filosofihistoria han undersöker. En annan sak som D'Ettore kunde ha gjort bättre är att påvisa relevansen för det analoga språkbruket utöver den thomistiska traditionen han behandlar. Även om fokus självklart ska vara på den inomthomistiska diskussionen så anser jag det vara viktigt att dessa idéer gör sig hörda även i andra sammanhang.

D'Ettore gör mer än redogör för de olika idéer som framträder hos de olika filosoferna: han utvärderar dem i slutet av varje kapitel och i en sammanfattande slutdiskussion. Hans diskussion är avancerad, och därför lämpar sig denna bok inte för nybörjare utan D'Ettore förutsätter att man är insatt i diskussionen, vilket i min mening är helt legitimt. Alla böcker kan inte vara för nybörjare.

D'Ettors stil är dock väldigt klarsynt och pedagogisk. Han klagör tydligt i början vad han tänker redogöra för i varje kapitel, och varje kapitel avslutas med en sammanfattning av vad han har gått igenom för att slutligen göra en sammanfattning av alla filosofernas ståndpunkter i slutet, vilket gör det enkelt att följa hans resonemang.

Författaren skriver att ingen av de filosofer han tar upp besvarar problemställningarna på ett slutgiltigt sätt, och själv erbjuder han ingen lösning utan konstaterar att lösningen inte kan finnas genom att endast ta del av Thomas verk och tänkande. D'Ettore säger därmed att närhet till Thomas tänkande inte är någon garant för ett hållbart svar på de problem som boken tar upp. Detta uppfattar jag som en vink från D'Ettore: dessa svar kan inte finnas i den blott historiska undersökningen, utan här krävs en mer konstruktiv ansats. Men alla som vill göra ett konstruktivt projekt i detta avseende behöver känna till historien bakom det ämne de behandlar. Denna bok ger en värdefull överblick över den thomistiska diskussionen kring analogiläran under medeltiden och renässansen.

Jacob Astudillo
Masterstudent, Lund

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

Bibel 2000 är en på många – och i mina ögon positiva – sätt speciell översättning av Bibeln. Dess status som offentlig, statlig utredning utan konfessionella ambitioner men med höga stilistiska sådana ger den något av en särställning. Dessa och andra egenskaper hos översättningen gör den väl värd ett närmare, vetenskapligt studium – såväl från exegetisk som ”översättningssociologisk” synvinkel. En sådan undersökning har nu Richard Pleijel givit oss i sin doktorsavhandling.

Det ska sägas redan här: Pleijel har skrivit en mycket bra bok. Hans anslag – att inte bara beskriva Bibel 2000:s tillkomst historiskt, sociologiskt och översättningsteoretiskt utan också framställa konkreta exegetiska exempel på hur problemställningar löses blir på ett mycket illustrativt och intressant sätt en framställning inte bara av vad Bibel 2000 egentligen ”är” utan också av hur exegetisk vetenskap kan komma att gå till i praktiken, när många viljor skall enas. Dessutom tjänar avhandlingen som en god översikt över och inledning till den svenska bibelöversättningens historia.

Pleijel börjar med att diskutera både de översättningsteoretiska idéer som var i svang när Bibelkommissionens GT-enhet arbetade och i vägen fram till den (inte minst Eugene A. Nida [1914–2011] och hans tankar om ”dynamisk ekvivalens”). Han beskriver noga hur Kommissionens instruktioner och föreskrifter förhåller sig till tidigare svenska bibelöversättningsprojekt, inte minst Gustav III:s (1746–1792) bibelkommission, som ägnas ett ganska ingående – och illustrativt – studium. Denna historik över bibelöversättning i Sverige är ren nöjesläsning. Sedan går Pleijel i detalj igenom hur GT-enheten kom till, dess styrande modell med översättarpart bestående av en hebraist och en stilist (fast Pleijel flera gånger

återkommer till det faktum att stilisternas inflytande på de färdiga översättningarna ofta var mindre än vad man hade kunnat vänta) och vilka personer som ingick – personer som ges biografiska skisser, vilka också illustrerar skillnader och likheter i vetenskapligt anslag. Till exempel tas de stora kontrasterna mellan Tryggve Kronholms (1939–1999) bibelteologiskt baserade attityd, Bertil Albrektssons (f. 1929) klassiskt filologiska och Helmer Ringgrens (1917–2012) religionshistoriska hållning tydligt fram, vilket gör att denna del av boken också blir ett slags kondenserad illustration av ett antal olika riktningar i svensk Vetus-exegetisk forskning, riktningar som i varierande grad lämnat avtryck även i dagens svenska exegetiska diskussion (även om den mer renodlat bibelteologiska, som Pleijel påpekar, är ovanlig).

Överhuvudtaget ger boken en mycket tydlig och klar beskrivning av den ofta invecklade byråkratin under vilken Bibel 2000 kom till, med många olika nivåer av översättare och referenter. Nästan humoristiskt blir det när Pleijel på s. 159 ritar upp ett stort diagram över denna byråkrati, en bild som snarast påminner om en programmerares flödeschema. Utifrån denna bakgrund blir den ibland slentrianmässiga kritik som några gånger förekommit mot en eller annan översättning mindre djuplodande, då man knappast kan tro att alla sådana kritiker haft insikt i de mycket invecklade strukturer ur vilka översättningarna växte fram.

Trots denna komplexa struktur vill Pleijel uttalat försöka närma sig det han kallar översättarnas ”tankestil”, alltså de kollektiva föreställningar som bildades i gruppen och präglade översättningen – något som blir allra tydligast i bokens slutdiskussion. Grunden till denna står naturligtvis att finna i regeringens föreskrifter, men idén om en framväxande tankestil blir i viss mån ett närmast filosofiskt intressant begrepp, med kollektivet som ett slags *group mind*.

Richard Pleijels mer personligt präglade bidrag till analysen består i en studie av de så kallade antropologiska begreppen i

Gamla testamentet och deras översättning, till exempel de olika begrepp som ibland slarvigt sammanfattas med ”själ”, som *ruach* och *nefes* (där det förra har konnotationen av ”andedräkt” eller ”vind” och det senare av ”strupe”, ”hals”, ”aptit”, ”svalg” och ”liv”). Dessa blir ett slags *test-case* för att studera hur översättningsarbetet gått till och vilka resultat det har givit.

En av de mest intressanta sakerna med denna analysdel är att den på ett tydligt – men inte påträngande – sätt visar på den ”konsensus” och de ”konflikter” som fanns under översättningsarbetet: i förhållande mellan hebraister och stilister, i förhållande till översättningsenheten som sådan och – kanske allra mest – i förhållande till de då många referenter som fick uttala sig om de olika stegen i översättningsprocessen (här dyker inte oväntat Viveka Heyman [1919–2013] ofta upp, en översättare och ”bibeldebattör” som Pleijel nu också skrivit en egen bok om). I viss mån kan man under läsningen slås av känslan att ”antropologidelen” av boken på ett sätt står för sig själv, att den nästan känns lite som en avskuren del, nästan som ett annat projekt än resten av arbetet. På ett sätt kan detta ses som en svaghet och en artefakt av arbetsprocessen – boken är dels ett metaexegetiskt arbete kring återgivningen av antropologiska begrepp i Bibel 2000 och dess eventuella ideologiska aspekter, dels en större historik och översikt över GT-enhetens arbete i allmänhet. Man anar här en spänning i bokens tillkomstprocess (om man ska tillåta sig samma typ av analys som Pleijel själv gör av Bibel 2000): ibland tycks textanalysernas centrum snarast ligga just i den mycket fylliga dokumentationen av de olika debattstegen, med frågan om antropologiska termer som mer av en illustrationspunkt eller ”afterthought”. Men faktum är att det ändå fungerar mycket väl, i så måtto att diskussionen av antropologiska begrepps återgivning blir konkreta illustrationer av de tendenser och processer som de mer historiskt inriktade kapitlen skisserar. En tänkbar invändning skulle kunna vara att fråga sig varför

just denna begreppskategori blir objektet för Pleijels studium, men samtidigt ger sig svaret på denna fråga ganska enkelt: därför att de (a) har en invecklad forskningshistoria kopplad till sig och (b) är tydliga exempel på ”hebraismer”, det vill säga källspråkstypiska uttryck som lätt skapar kontrovers i en översättning av modernt snitt (så också här).

Här och var finns något litet skönhetsfel (på s. 203 verkar till exempel ett antal belägg för antropologiska begrepp vara felsammanräknade i förhållande till den tabell som också finns på sidan), men de mycket få sådana fallen är inget som på något sätt minskar bokens värde. Tvärtom är detta en kunnig, ingående och även kulturhistoriskt viktig studie i svensk metaexegetik och – indirekt – teologihistoria. *Tolle lege!*

Ola Wikander

Docent och Pro Futura-forskare, Lund

Daniel Gustafsson. *Aspects of Coherency in Luke's Composite Christology*. Uppsala: Uppsala University. 2019. 318 pp.

Marlene Ringgaard Lorensen, Christine Svinth-Væрге Pöder & Nete Helene Enggaard (red.). *Eftertænkning og genopførelser: Festskrift til Bent Flemming Nielsen*. Köpenhamn: Eksistensen Akademisk. 2019. 357 s.

Martin Nykvist. *Alla mäns prästadöme: Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobroöderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund*. Lund: Nordic Academic Press. 2019. 303 s.

Katarina Pålsson. *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*. Lund: Lund University. 2019. 288 pp.

Carsten Bach-Nielsen et al. (red.). *Kirkehistoriske samlinger 2019*. Odense: Syddansk Universitetsforlag. 2019. 161 s.

Rune Hjarnø Rasmussen. *The Stick and the Calabash: Building Gods in Bahian Candomblé*. Uppsala: Uppsala University. 2019. 322 pp.