

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

MOHAMMAD FAZLHASHEMI
Uppsala universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
København universitet

LINDE LINDKVIST
Enskilda högskolan Stockholm

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Uppsala universitet

S|T|K INNEHÅLL 3 2021

Ledare

Jayne Svenungsson 201

Av denna världen?

Gudsrike och temporalitet i tyskt politiskt tänkande före 1848

Anton Jansson 203

Den mångtydiga ortodoxin

En kritisk granskning av den moderna forskningens perspektiv på tidigkristen heresiologi

Katarina Pålsson 219

Forskare eller ögonvittne?

Hundra år sedan Cadbury ställde frågan

Lennart Thörn 235

Mellan mission och sionism

Svenska Israelsmissionen och grundandet av Svenska teologiska institutet i Jerusalem

Håkan Bengtsson 251

Recensioner 274

Anthony Bash, Remorse: A Christian Perspective

Bo Krister Ljungberg. 274

Oloph Bexell, Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000: Historiska studier

Clara Nystrand. 275

MarieAnne Ekedahl (red.), Livshjälp i en orolig tid: Själavård i forskning och beprövad erfarenhet

Lars-Göran Sundberg 277

| | |
|---|-----|
| Kirsi Stjerna, <i>Lutheran Theology: A Grammar of Faith</i> Niclas Blåder | 279 |
| David Thurfjell, <i>Granskogsfolk: Hur naturen blev svenskarnas religion</i> Wilhelm Kardemark | 281 |

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

Under gångna decennier har föreställningen om det sekulära tilldragit sig alltmer intresse bland forskare från skilda discipliner. Historiker som Daniel Boyarin och Brent Nongbri har framhållit det anakronistiska i att projicera tillbaka idén om en religiös och en sekulär sfär på kulturer som inte kände till någon sådan uppdelning. På motsvarande sätt har antropologer påtalat det missvisande i att applicera distinktionen på olika företeelser, traditioner och människor i vår egen tid. Så har exempelvis Talal Asad argumenterat för att framväxten av idén om det sekulära är oskiljbar från en modern liberal berättelse om framsteg, där det sekulära knyts till saklighet, vetenskaplighet och neutralitet, alltmedan det religiösa förknippas med det oupplysta, arkaiska och irrationella. Genom att sortera in den ena eller den andra föreställningen eller praktiken under beteckningarna ”sekulär” och ”religiös” aktiverar man sålunda en rad associationer som upprätthåller en hierarkisk kulturell ordning – inte helt olikt forna tiders stämplingar av personer och positioner i termer av ortodoxi och heresi.

Detta växande intresse för den diskursiva kraften hos begrepp som religiös, sekulär, ortodox eller heretisk återspeglas i de båda vinnande bidragen i *Svensk Teologisk Kvartalskrifts* pristävling för bästa vetenskapliga artikel – vilka vi i detta nummer har glädjen att publicera. Anton Jonsson, som är idéhistoriker, tar sin utgångspunkt i den problematik som uppstår när man postulerar en tydlig dikotomi mellan sekulärt och religiöst i sitt umgänge med de politiska ideologiernas historia. Om gängse historieskrivning skildrat dessa ideologier som sekulära uppbrott från äldre teologiska synsätt, visar Jansson hur politiska och teologiska begrepp och föreställningar i själva verket var inflettade i varandra. I artikeln exemplifierar han med den teologiska idén om Gudsriket, vilken brukades av både socialistiska, liberala och konservativa skribenter. Katarina Pålsson, som är kyrkohistoriker,

diskuterar på motsvarande sätt hur kategorierna ortodox och heterodox färgat historieskrivningen. Om dessa kategorier i äldre teologihistoria brukades för att sortera ut avvikande positioner från den rätta läran, kom detta att ändras i modern tid, då man i stället anlade ett socialhistoriskt perspektiv och riktade fokus mot de alternativa kristendomsformer som marginaliserats av den framväxande ortodoxin. I ljuset av senare decenniers diskurskritiska sätt att närma sig historien blir det dock tydligt hur även detta perspektiv varit fångat i ett binärt synsätt som förbiser komplexiteten i hur ortodoxi och heresi konstruerats och verkat genom historien.

Även de övriga bidragen i detta nummer bjuder på historiska infallsvinklar. Lennart Thörn uppmärksammar att det gått hundra år sedan den amerikanske exegeten Henry J. Cadbury (1883–1974) publicerade sina inflytelserika artiklar om Lukasevangeliets förord och ger en fin översikt över hur det aktuella forskningsfältet utvecklats under det gångna seklet. Håkan Bengtsson uppmärksammar i sin tur att Svenska teologiska institutet i Jerusalem firar sjuttio år. Läsaren bjuds här på en gedigen redogörelse för institutets förhistoria i den Svenska Israelsmissionen såväl som en reflektion över de olika faktorer som ledde fram till institutets tydliga beslut att avstå från missionsarbete när det väl instiftades 1951. Precis som *Svensk Teologisk Kvartalskrift* så har Svenska teologiska institutet en långvarig koppling till den teologiska fakulteten i Lund. Vi vill därför även från tidskriftens håll framföra våra gratulationer till de sjuttio åren. ▲

Av denna världen?

Gudsrike och temporalitet i tyskt politiskt tänkande före 1848

ANTON JANSSON

Anton Jansson är forskare i idéhistoria vid Göteborgs universitet.

anton.jansson@lir.gu.se

Inledning

Hur träder teologi ut i samhället och blir ett allmänt offentligt språk? Hur förhåller sig teologins domän till politikens och den politiska teorins? Vad är teologi när det inte definieras institutionellt? Och hur kan man fånga den historiska kontingensen i detta – de skiftande historiska kontexternas förutsättningar för teologi som samhälleligt aktivt språk?

I idéhistorikern Amos Funkensteins (1937–1995) numera klassiska arbete *Theology and the Scientific Imagination*, som på många sätt förbådade en senare vändning inom idéhistoria mot religion och teologi, vänder författaren blicken mot teologin som ett verksamt språk inom tidigmodern naturfilosofi.¹ I detta närmar han sig inte de främsta teologerna, nej, i stället talar han om att ”sekulär teologi” eller lekmannateologi (*laymen theology*) var utmärkande för den här tidsepoken. Naturfilosofer var här inblandade i en diskurs om klassiska teologiska ämnen – Gud, treenigheten, själens odödlighet, nattvarden och frälsningen – men det var en teologi av lekmän för lekmän. I den meningen var den sekulär i den äldre betydelsen av ordet, det vill säga

1. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, NJ 1986. Angående den senare vändningen inom idéhistoria mot att inkludera mer teologi och religion, se Alister Chapman, John Coffey & Brad S. Gregory (red.), *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*, Notre Dame, IN 2009; Anton Jansson & Hjalmar Falk, ”Religion i det svenska idéhistorieämnet: Översikt och reflektion”, *Lychnos* (2017), 75–96.

inte direkt tillhörande kyrkans sfär. Den var också sekulär i betydelsen att den var riktad mot världen – *ad saeculum*. Funkensteins poäng är att under den här tiden var teologi och naturfilosofi sammanflätade till ett enda språk, på ett sätt som inte varit fallet varken före eller efter, och detta hade stor inverkan på utvecklandet av det som kallats den vetenskapliga revolutionen.²

I den här artikeln beger jag mig till Tyskland, och till en tid som inte brukar ses som avgörande för den moderna vetenskapen, men väl för det moderna politiska tänkandet.³ Under den första hälften av 1800-talet, före revolutionsåret 1848, uppstod en mängd nya ismer. Framför allt tog då de tre moderna politiska ideologierna – konservatism, liberalism och socialism – sin form.⁴ I en modernistisk standardberättelse har dessa ofta ansetts vara sekulära. Men när man postulerar en tydlig dikotomi mellan sekulärt och religiöst missuppfattar man ofta historien. Rimligare är att försöka se teologi som ett i politiken inflätat språk, även i modernitetens, och fråga efter de tidsspecifika förutsättningarna för detta. För att undersöka denna sammanflätning tänker jag här ta som utgångspunkt ett begrepp som den tyska teologen Marion Dittmer kallat för ett ”paradigmatiskt begrepp” för 1800-talets tyska teologi, nämligen Gudsriket.⁵ En poäng som både Dittmer och andra gjort om detta begrepp är att dess temporala konnotationer förstärktes i just den här epoken och att det därmed blev viktigt för tidslighet och historieteologi.⁶

För att närma mig det politiska tänkandet ska jag fokusera tre personer som kan anses vara vad statsvetaren och filosofen Jan-Werner Müller i sitt verk om 1900-talets demokratiska tidsålder, *Contesting Democracy*, kallat för ”in-between figures” eller ”second-hand dealers in ideas”.⁷ Sådana

2. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, 2–3.

3. Den här artikeln är helt nyskriven och självständigt, men bygger på material från min doktorsavhandling: Anton Jansson, *Revolution and Revelation: Theology in the Political Thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker*, Göteborg 2017. Särskilt finns liknande tematik i avhandlingens kapitel 5 (s. 143–183). Detta innebär att vissa resonemang förs mer ingående i det avhandlingskapitlet, men av utrymmesskäl kommer jag inte att referera i fotnoterna vid varje sådant tillfälle.

4. Harro M. Höpfl, ”Isms”, *British Journal of Political Science* 13 (1983), 1–17, <https://doi.org/10.1017/S0007123400003112>.

5. Marion Dittmer, *Reich Gottes: Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2014, 13, <https://doi.org/10.1515/9783110332568>.

6. Jan Carsten Schnurr, ”Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes: Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz”, *Historische Zeitschrift* 291 (2010), 353–383, <https://doi.org/10.1524/hzhz.2010.0044>.

7. Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, CT 2011, 3. Boken finns på svenska, men översättningen av ”in-between figures” till ”mellanhänder” tycks mig otillfredsställande. Uttrycket ”second-hand dealers” kvarstår i översättningen. Jan-Werner Müller, *Demokratis tidsålder: Politiska idéer i 1900-talets Europa*, Göteborg 2013, 11.

personer kan vara tjänstemän, journalister, politiker eller opinionsbildare, som visserligen har inblick, eller ena foten, i ett intellektuellt eller akademiskt sammanhang, men använder kunskapen därifrån i det bredare offentliga livet. Uttrycket "second-hand dealers" ska, menar Müller, inte förstås som nedvärderande, då dessa ofta var viktigare för idéers verkansgrad än de som höll de främsta akademiska positionerna eller i efterhand ansetts skarpt formulerat idéer och blivit del av idéhistorisk kanon.⁸

I den här artikeln, som befinner sig i skärningspunkten mellan teologi och (politisk) idéhistoria, ska blicken riktas just mot politiskt verksam lekmannteologi, utförd av *in-between figures*. De jag undersöker är liberalen Karl Theodor Welcker (1790–1869), den konservative Friedrich Julius Stahl (1802–1861) och socialisten Wilhelm Weitling (1808–1871). Dessa hade det gemensamt att de i en eller annan mening var politiskt aktiva, samtidigt som de sysslade med publicistik som spelade roll för den teoretiska formeringen av sina respektive politiska ideologier före revolutionsåret 1848, som inte minst i Tyskland innebar en ganska tydlig epokdelare. Ingen av dessa kan räknas som internationellt kanoniserade tänkare, och läses av få i dag, men samtliga var i sin tid berömda och inflytelserika.

Med studien finns tre poänger: I en generell mening utforskar den fenomenet lekmannteologi, och särskilt hur denna genomförts av *in-between figures*. Mer specifikt lyfter den därmed fram teologi som ett aktivt språk i utformningen av det moderna politiska tänkande som ofta antas utmärkas av att vara sekulärt. Vidare ger den sig in i och kompletterar diskussioner om temporalitet och teologi i utvecklingen av det moderna. Innan vi går vidare ska det senare syftet utvecklas något.

Den främsta teologiska studien i svenskt sammanhang om tidslighet och historiefilosofi är Jayne Svenungssons *Den gudomliga historien* från 2014. Svenungsson tar särskilt avstamp i Karl Löwiths (1897–1973) omdiskuterade tes om den kristna eskatologins förvandling till sekulär historiefilosofi, som traderats samt funnits i liknande former i olika anti-utopiska förståelser av moderniteten.⁹ Men Svenungsson kritiserar Löwith för att i sin

8. Müllers diskussion här speglar en trend inom historisk forskning om vetenskap, idéer och kunskap de senaste decennierna: en flytt av fokus från de kanoniserade och/eller mest systematiska verken till idéers samhälleliga cirkulation. James A. Secord menar i en inflytelserik artikel att idé- och vetenskapshistoriker mindre borde fråga var idéer har sitt ursprung eller vem som formulerade dem bäst och i stället undersöka hur de blev "taken-for-granted" i samhället i stort. James A. Secord, "Knowledge in Transit", *Isis* 95 (2004), 654–672, <https://doi.org/10.1086/430657>. Se vidare till exempel Anton Jansson & Maria Simonsen, "Kunskapshistoria, idéhistoria och annan historia: En översikt i skandinaviskt perspektiv", *Slagmark* 81 (2020), 13–30.

9. Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949. Svenungsson diskuterar sitt förhållande till Löwith och liknande tänkare särskilt i inledningskapitlet av Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och*

framställning av hur människan uppfattar historien som ett sekulariserat eskatologiskt drama ha förenklad den kristna historieteologin. Denna är i själva verket mångskiktad. Svenungssons ambition är ”att visa att den historieteologi som växer fram ur det bibliska arvet inte är så endimensionell som efterkrigstidens anti-utopiska författare ofta ger sken av”.¹⁰

Denna ambition tycks mig lovvärd och i någon bemärkelse vill jag bygga vidare på och komplettera Svenungssons studie (om än i blygsam utsträckning och med annan metodik). För här ligger jag delvis parallellt i tid med de romantiska tänkare som står i fokus i det tredje kapitlet i Svenungssons studie, men med två avvikande ingångar. I den här artikeln undersöker jag inte ledande filosofer eller teologer, utan *in-between figures* och lekmannteologer. Vidare fokuserar jag i detta ett teologiskt begrepp som inte fyller någon strukturerande funktion i hennes studie, nämligen Gudsrikesbegreppet, på tyska *Reich Gottes* eller *Gottesreich*, besläktat och ibland även synonymt med *Himmelreich*.¹¹

Metodologiskt är jag här influerad av Reinhart Kosellecks (1923–2006) begreppshistoriska perspektiv, särskilt ett par aspekter av det. Dels tar jag fasta på att historien ”slår sig ner” i vissa politiska grundbegrepp.¹² I varje tid blir vissa specifika begrepp – såsom frihet, demokrati och framsteg – en nödvändig del av den offentliga debatten. Att undersöka begrepp är därför en rimlig metod för att förstå ett visst historiskt rum eller en historisk utveckling. Dels utgår jag ifrån att historiska grundbegrepp nödvändigtvis är mångtydiga och omstridda. Tydligast uttrycks kanske detta i en sen text av Koselleck:

Basic concepts combine manifold experiences and expectations in such a way that they become indispensable to any formulation of the most urgent issues of a given time. Thus basic concepts are highly complex; they are always both controversial and contested. It is this which makes them historically significant and sets them off from purely technical or professional terms.¹³

andens utveckling, Göteborg 2014, vii–xiii.

10. Svenungsson, *Den gudomliga historien*, ix.

11. En annan svensk studie om tidslighet som kan nämnas är Antje Jackelén, *Tidsinställningar: Tiden i naturvetenskap och teologi*, Lund 2000. Inte heller hon lägger någon större vikt vid Gudsriket, utan strukturerar arbetet kring frågan om relationen mellan tid och evighet.

12. Reinhart Koselleck, ”Einleitung”, i Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, Stuttgart 1972, 23.

13. Reinhart Koselleck, ”A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, i Hartmut Lehmann & Melvin Richter (red.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, DC 1996, 64. Koselleck skrev vanligtvis på

Här ska jag pröva att uttyda Gudsrikesbegreppet som ett historiskt-politiskt grundbegrepp, något som man i ett politiskt samtal behöver förhålla sig till, men kring vilket det just därför pågår en meningskamp.¹⁴ Att Gudsriket är viktigt teologiskt under den här tiden har som sagt andra forskare visat, men jag ämnar undersöka hur *in-between figures* i det politiska tänkandets historia approprierar och använder det.

Weitling – riket som de armas och förtrycktas seger

I förhållande till de två andra som fokuseras i den här artikeln var skräd-daren Wilhelm Weitling klart mer av en outsider. Dels var han inte aka-demiskt skolad, utan intellektuell autodidakt, dels innebar hans radikala politiska åsikter att han tvingades leva stora delar av sitt liv i exil. Under sin tid i Paris under 1830-talet utvecklades Weitling till socialist och kan sägas vara den viktigaste tysktalande socialisten och kommunisten före Karl Marx (1818–1883) och Friedrich Engels (1820–1895). Han var ledande i organisa-tionen De rättfärdigas förbund (Bund der Gerechten) och gav ut tidskrifter och tre större politiska eller politisk-teoretiska verk: *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (1838/1839), *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) och *Das Evangelium des armen Sünders* (1846).¹⁵

Weitlings socialism är mindre teoretiskt utvecklad än den marxistiska, men är för den sakens skull inte ointressant. Hans influenser kan sägas vara eklektiska och han bygger på upplysningsfilosofi och andra utopiska socia-lister, men också på djupare radikala kristna traditioner av mer eller mindre millenaristisk art. Själv nämner han i sina verk företrädare för den radika-la reformationen som Thomas Müntzer (ca 1489–1525) och Johannes van Leiden (1509–1536).¹⁶ Om vi talar om Weitling som en (lekmanna)teolog, bör han nog benämnas som en biblisk, nytestamentligt grundad sådan. Inte

tyska, men denna text är på engelska i original.

14. Se också till exempel Lucian Hölscher, "The Theoretical Foundations of 'Begriffsgeschichte' (History of Concepts)", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias* 8:2 (1995), 23–38. En sak kan påpekas i förhållande till den begreppshistoriska metodiken, och det är att den ofta går ut på att diakront undersöka historisk *förändring*, genom att studera ett begrepp över tid. Den här studien är dock snarare synkron.

15. Det helt oöverträffade biografiska verket om Weitling är den nästan 2 000-sidiga Waltraud Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling (1808–1871): Eine politische Biographie*, Frankfurt 2014. Jag har själv skrivit om Weitling och frågan om kristendomen som politiskt språk i Anton Jansson, "The Pure Teachings of Jesus': On the Christian Language of Wilhelm Weitling's Communism", *Praktyka Teoretyczna* 29:3 (2018), 30–48, <https://doi.org/10.14746/prt.2018.3.2>.

16. Ett verk som tagit fokus på just detta är Charlotte von Reichenau, "Wilhelm Weitling", *Schmollers Jahrbuch* 49 (1925), 293–327. Se också till exempel Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, New York 2009, 131–133.

oväntat tar han fasta på Jesus som en revolutionär karaktär och tolkar teologiska fundamenta utifrån den grundhållningen.¹⁷

För uppfattningen om Gudsriket innebär detta främst att det tolkas så att säga immanent. Weitling förnekar inte explicit att det skulle finnas något hinsides, ett evigt liv utanför denna världen, men det är av mindre vikt. Det är inte främst detta som åsyftas med Jesus lära om Gudsriket eller himmelriket. Vi måste söka Guds rike, menar Weitling, och vidare: ”Därför bör vi inte hela tiden skåda uppåt mot den blå himlen, när det är tal om Guds rike; här på jorden ska också grundas ett Gudsrike.”¹⁸ Detta Gudsrike ligger förstås nära Weitlings kommunistiska ideal och återkommer retoriskt i uttalanden som att ”alla bröder och systrar kommer att vara jämlika i Guds rike, ingen kommer stå högre eller lägre i rang än någon annan”.¹⁹

Weitling skiljer inte på termerna himmelrike och Gudsrike, utan låter båda stå för samma sak, och det de betecknar är det bästa möjliga samhällsbygget. Han skriver saker som: ”Himmelriket, det bästa riket på jorden, samhällets lyckligast möjliga tillstånd, de armas och förtrycktas seger och nederlaget för de rika och för förtryckarna, är nära.”²⁰ Att riket har sin plats i denna världen är alltså avgörande för Weitling. Därför är det inte att förvånas över att en av hans längre utläggningar av ett specifikt bibelord (Joh. 18:36) behandlar detta. Weitling menar att Jesus ord om att hans rike inte var av denna världen ofta misstolkats. Weitling tar fasta på slutet av versen där Jesus framför Pilatus säger att hans rike inte var av denna världen ”nu” (*nun*) – det vill säga, just *det* tillfället var inte när hans lärjungar skulle gripa till vapen för att kämpa för förverkligandet av riket. Men Jesus kom inte här med en allmän utsaga om Gudsriket.²¹ I stort var Jesus, enligt Weitling, någon som predikade en total omdaning av världen och Gudsriket var ett av de främsta uttrycken för detta.

I Weitlings utläggningar av rikets införande på jorden ingår en klassisk kritik av predikningar om det eviga livet som en form av ideologiskt verktyg för de härskande klasserna att hålla nere de fattiga: ”På ett evigt liv där ovan hoppas vi inte, så länge som det inte blir bättre här nere: *att det snart blir annorlunda och bättre, det hoppas vi på*, på ett sorglöst, lyckligt liv och på rättvisa för alla människor på jorden: *det hoppas vi på*.”²²

17. Wilhelm Weitling, *Das Evangelium des armen Sünders; Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*, Reinbek 1971, 48, 97. Referenser fram till sida 141 i detta verk avser *Das Evangelium des armen Sünders* och sidorna därefter avser *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*.

18. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 89. Alla citat från tyskan är översatta av mig.

19. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 62.

20. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 61. Se också s. 114.

21. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 95–96.

22. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 16.

I citaten ovan ser vi en struktur som är återkommande hos Weitling, och som ekar av radikal millenaristisk kristendom: hoppet om det snara inträngandet i historien av ett rättvist, gott eller närapå fullkomligt tillstånd. Det återkommer hos Weitling ännu tydligare eskatologiska och messianska figurer, att trumpeterna ska ljuda och med det ska människorna träda in i ett paradiskt tillstånd.²³ I en diskussion om den framtida kommunismen använder Weitling begreppet *Erlösung* – frälsning, förlossning eller befrielse – och knyter detta till paradiset: ”Egendomsgemenskapen är mänsklighetens förlossningsmedel; det omformar så att säga jorden till ett paradiset.”²⁴

Men detta inträdande av Gudsriket på jorden är inget som kristna enbart ska hoppas eller vänta på. Jesus budskap, ”Jesus rena lära”, som Weitling rubricerar sina nytestamentliga utläggningar, var också en uppmaning till att handla. Gudsriket förverkligas inte av sig själv, utan genom kamp och handling. De förtryckta måste ha mod att kräva vad som tillhör dem, säger Weitling, och vidare: ”När vi inte skyr uppoffringar [...] då är Guds rike nära, då: Hurra! för Guds rike!”²⁵

Stahl – riket som världshistoriens utsida

Friedrich Julius Stahl var nog minst av de här diskuterade en *second-hand dealer*. Hans konservativa filosofi var originell, spridd i tiden och har i någon mån kanoniserats i efterhand. Men han var en *in-between figure* i att han lika mycket som han var professor vid den juridiska fakulteten i Berlin också var politiskt aktiv, som parlamentsledamot och utgivare av konservativa tidskrifter. Stahl kom från en bayersk judisk familj men lät sig döpas som tonåring. Hans politiska tänkande, som var en form av kristen konstitutionell monarkisk konservatism, utvecklades främst i hans huvudverk *Philosophie des Rechts*, som kom i ett par upplagor under 1830- och 1840-talen, men han var också berömd för kortare, mer debattartade skrifter såsom *Das monarchische Prinzip* (1845) och *Der christliche Staat* (1847). Stahl var jurist eller rättsfilosof och inte egentligen skolad i teologi. Alltså var han lekmannateolog, men något mer än hos de två andra kännetecknas hans verk av en teologisk underbyggnad och systematik, grundad i tidens ortodoxa lutherska teologi.

Stahl nämner inte Weitling vid namn men polemiserar med tankefigurer som återfinns hos honom och andra radikala eller kommunistiska tänkare. I vad som kan uppställas som ett rakt svar på Weitlings idé om

23. Detta förekommer också i de verk som är något mindre bibliskt grundade än *Das Evangelium des armen Sünders*. Se Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 177; Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Berlin 1955, 281.

24. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 174.

25. Weitling, *Das Evangelium; Die Menschheit*, 90.

egendomsgemenskap som *Erlösung* heter det i ett stycke i andra bandet av Stahls rättsfilosofi att de kristna som tror sig genom en jämlik fördelning av egendom (*gleichmäßige Gütervertheilung*) kunna upprätta ett rättvist rike (här: *Herrschaft*) på jorden misstar sig: ”De misstar sig när de ser förlossningens nåd inte bara för den enskilde och som något djupt inre, utan också som något som rör det yttre gemenskapstillståndet.”²⁶ Förutom detta ser han också i sin samtid hur ”spekulativa filosofer” misstar Gudsriket för att vara något som ska realiseras genom förnuftet och i staten, vilket han också anser är felaktigt.²⁷

Gudsrikesbegreppet är viktigt för Stahl, och det har en mycket klar och tydlig betydelse: Gudsriket infaller efter världshistoriens slut och utgör därmed så att säga världshistoriens utsida. Det här reder han ut tidigt och sorgfälligt i sitt systematiska andra band av rättsfilosofin, under rubriken ”De jordiska betingelsernas tidslighet”. Världshistorien (*die Weltgeschichte*) inledes för Stahl i och med syndafallet, utgör ramen för den jordiska mänskliga existensen så som vi känner den och har ett tydligt telos, en slutpunkt och ett mål:

Till sist ska dock åter, genom en Guds gärning, ett evigt tillstånd av sedlig och naturlig fullkomning träda in (”Gudsriket”) – detta kommer vara av en annan högre form än det primitiva tillståndet, nämligen ett där den materiella grunden för det mänskliga varat omkonfigureras och blir andligt.²⁸

Detta är, menar Stahl, kristendomens stora grundläggande mening eller åskådning.²⁹ Gällande detta slutliga andliga tillstånd alluderar han återkommande på 1 Kor. 15:28 och menar att där ska Gud vara ”allt i alla” eller allt, överallt: ”I Guds rike (Βασιλεία τοῦ Θεοῦ), som väntas i den kristna tron [...] är Gud ’allt i alla’ [*Alles in Allem*], på så vis är fulländningen av den mänskliga gemensamma existensen evigt utgående från Gud.”³⁰

Intressant nog finns dock ett mer världsligt rikesbegrepp som är centralt för Stahl, ett som han säger är lika viktigt för hans filosofi som *volonté*

26. Friedrich Julius Stahl, *Die Philosophie des Rechts: Bd. 2, Recht- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung, Abt. 1, Enthaltend die allgemeinen Lehren und das Privatrecht*, Heidelberg 1845, 157–158.

27. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* 2.1, 50. Spekulative filosofer här är ungefär vad vi i dag skulle kalla tyska idealister – Stahl talar bland annat om Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) och Johann Gottlieb Fichte (1762–1814).

28. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* 2.1, 48.

29. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* 2.1, 49: ”die einfache große Anschauung des Christenthums.”

30. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* 2.1, 81.

générale är för Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778), nämligen begreppet ”det sedliga riket” (*sittliches Reich*). Det sedliga riket är en märklig idé, som Stahl själv omväxlande benämner en tanke, en princip, en åskådning eller ett begrepp.³¹ Det sedliga riket är en ”ordning och makt” över människan. Det är en form av ideell princip för en moralisk ordning på jorden, som binder samman moral med offentlig rätt och med religion.³² Detta gör det genom att det förverkligas, eller har sin gripbara eller positiva motsvarighet i staten, vars korrekta form för Stahl är en konstitutionell monarki med en grundläggande uppdelning mellan människor. Men det binds också samman med religionen genom att det trots allt har en form av transcendent motsvarighet i just Gudsriket. Han säger om det sedliga riket att: ”Guds rike, som den kristna religionen lovar oss som ett hinsides tillstånd, är dess fullständiga förverkligande.”³³ Det sedliga riket som ideell princip intar på så vis en förmedlande position, det knyter staten till evigheten.

Men, och detta är viktigt, det sedliga riket är ändå något annat; själva Gudsriket förverkligas bara utanför världshistorien. Viktigt är också att det förverkligas genom Guds gärning, inte genom något människan kan göra. Innanför ramarna för den jordiska tidslighetens tillstånd finns det inte heller något framsteg, menar Stahl. Visst utvecklas vissa saker, såsom bemästrandet av naturen, men människans sedlighet eller intellekt kan inte i grunden bli bättre.³⁴ Alltså kan mänskligheten här på jorden inte fulländas eller förbättras, eftersom människan i grunden är syndfull och ofullständig. Detta är förstås också en viktig del av Stahls konservatism – med ett nyare ord kan vi kanske kalla detta för anti-utopism. Det perfekta samhället kan inte instiftas här och nu, riket är inte jordiskt och kommer enbart till genom Guds gärning. Därför är tankar på att politiskt sätta riket i verket genom att omstörta det bestående i bästa fall lönlösa och i värsta fall farliga.

Welcker – riket av denna världen och inte

Karl Theodor Welcker var publicist, parlamentsledamot i delstaten Baden och professor, även om han stängdes av från sin professorstjänst i Freiburg 1832 eftersom han och kans kollega Karl von Rotteck (1775–1840) publicerat

31. Det hela blir inte heller lättare av att Stahl också talar om den ”sedliga världen” (*die sittliche Welt*). Generellt kan dock sägas att de mest behandlas som utbytbara begrepp av Stahl-kännare. Se Wilhelm Füssl, *Professor in der Politik: Friedrich Julius Stahl (1802–1861) – Das monarchische Prinzip und seine Umsetzung in die parlamentarische Praxis*, Göttingen 1988, 25–30; Jansson, *Revolution and Revelation*, 136.

32. Friedrich Julius Stahl, *Die Philosophie des Rechts: Bd. 2, Recht- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung, Abt. 2, Enthaltend das vierte Buch: Die Lehre vom Staat und die Principien des deutschen Staatsrecht*, Heidelberg 1846, 1–12.

33. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* 2.2, 1–2.

34. Stahl, *Die Philosophie des Rechts* 2.1, 52–53.

en för det Tyska förbundets smak väl liberal tidskrift. Han var även ledamot av det så kallade revolutionsparlamentet i Frankfurt 1848, som misslyckades med att ge Tyskland en liberal konstitution.³⁵ Hans främsta avtryck i den tyska offentligheten och för den tidiga liberalismen är annars storverket *Staatslexikon*, som även det gavs ut i samarbete med Rotteck. Det statsvetenskapliga uppslagsverket kom i tre upplagor, den viktigaste andra upplagan 1845–1848.³⁶ Det hade mellan tio och femton band och över 10 000 sidor sammanlagt och var vad vi i dag skulle uppfatta som en hybrid: vetenskaplig encyklopedi lika mycket som liberal politisk propaganda. Verket samlade ett sjuttiofemtal skribenter, men den klart mest flitiga författaren i uppslagsverket var Welcker själv – det var främst här hans politiska tänkande fick sitt utlopp.³⁷

Tidens liberaler var sällan för demokrati. Welcker företrädde en konstitutionell monarki, men med kraftigt ökade fri- och rättigheter. Särskilt var han en förespråkare av pressfrihet. Liberalismen kunde se olika ut, inte minst teoretiskt. Där Welckers kollega Rotteck var rotad i upplysning, naturrätt och kontraktsteori var Welcker mer historiskt och nationellt lagd. I efterhand har hans politiska idéer kallats en ”historisk-organisk kristen tysk liberalism”.³⁸ I detta finns förstås en sammankoppling mellan frihetsideal, kristendom och temporalitet, som är strukturerande för Welckers tänkande, också när han närmar sig Gudsrikesbegreppet.

En teologiskt och historiefilosofiskt intressant aspekt av Welckers liberalism är hur central en triadisk historiesyn är. Han var, som de flesta liberaler vid tiden, en varm anhängare av framstegstanken. Ett uttryck detta tog sig hos Welcker var att han på olika vis uttryckte hur historien har tre stadier. Hans tidiga arbeten är strukturerade kring tanken på att historiskt liv alltid genomgår en utveckling i tre stadier av samhällslivets organisering: från despotism via teokrati till den konstitutionella staten. Dessa presenteras som motsvarande människans tre åldrar: barndom, ungdom och vuxen ålder.³⁹

35. Det främsta biografiska verket får nog sägas vara Heinz Müller-Dietz, *Das Leben des Rechtslehrers und Politikers Karl Theodor Welcker*, Freiburg 1968.

36. Karl von Rotteck & Karl Theodor Welcker (red.), *Das Staats-Lexikon: Encyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, 2:a uppl., Altona 1845–1848.

37. Anton Jansson, ”Encyklopedin som politisk-ideologisk genre under mitten av 1800-talet: Om Rottecks och Welckers liberala *Staatslexikon*”, i Jesper Jakobsen et al. (red.), *Boghistorie i Skandinavien*, Århus 2021, under utgivning; Hans-Peter Becht & Ewald Grothe (red.), *Karl von Rotteck und Karl Theodor Welcker: Liberale Professoren, Politiker und Publizisten*, Baden-Baden 2018.

38. Hans Zehntner, *Das Staatslexikon von Rotteck und Welcker: Eine Studie zur Geschichte des deutschen Frühliberalismus*, Jena 1929, 35. Se även s. 71.

39. Se särskilt Karl Theodor Welcker, *Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe: Philosophisch und nach den Gesetzen der merkwürdigsten Völker rechtshistorischen entwickelt*, Darmstadt 1964, 13–26; Karl Theodor Welcker, *Das innere und äußere System der praktischen*

Här finns en parallell till 1100-talsteologen Joakim av Floris (ca 1135–1202). Joakim är berömd för den historiefilosofi som införde en idé om inomvärldslig progression, som främst baserades i treenigheten. Efter Faderns och Sonens tillstånd skulle komma ett tredje tillstånd, *tertius status*, då Anden skulle utgjutas i historien och skapa en jordisk sabbat.⁴⁰ Jayne Svenungsson har pekat ut hur Joakim var inflytelserik i Tyskland under romantiken och strax före den.⁴¹ Upplysningstänkaren Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) tros i sin *Die Erziehung des Menschengeschlechts* ha varit influerad av Joakim och här finns en triadisk historiestruktur som bygger på människans tre åldrar, vilket Welcker högst troligen kan ha varit inspirerad av.⁴²

Huvudsaken är att Welcker, till skillnad från Stahl, lägger det inomvärldsliga framsteget som grund för sitt politiska tänkande, och att detta är knutet till hans kristendomssyn och till hans begagnande av teologiska resonemang. Kristendomen är för Welcker en andlig kraft i historien, som förkunnar den historiska lag som innebär en ”ständigt ökande, friare, högre och rikare utveckling av människosläktet”.⁴³ Kristendomen som framstegets religion är också historiens motor.⁴⁴ Till detta kopplar också Welcker Gudsriket. Han säger vid ett tillfälle att:

Ingen annan religion på jorden kräver [...] som den kristna [...] att man ska eftersträva den gudomliga fullkomlighetens oändliga ideal och

natürlichen und römisch-christlich-germanischen Rechts-, Staats- und Gesetzgebungs-Lehre:

1. *Der mehr historisch-philosophischen Seite erste Abtheilung; oder die Grundlagen und Grundverhältnisse*, Stuttgart 1829, 335–413. Det här är inte riktigt lika centralt i Welckers texter i *Staatslexikon*, även om det förekommer där också. Se till exempel Karl Theodor Welcker, ”Grundgesetz, Grundvertrag”, i Karl von Rotteck & Karl Theodor Welcker (red.), *Das Staats-Lexikon: Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, vol. 6, 2:a uppl., Altona 1847, 161–164; Karl Theodor Welcker, ”Alterthum”, i Karl von Rotteck & Karl Theodor Welcker (red.), *Das Staats-Lexikon: Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, vol. 1, 2:a uppl., Altona 1845, 489.

40. Jayne Svenungsson, ”Det Eviga Evangeliet: Joakim av Floris och den romantiska drömmen om en ny religion”, *Lychnos* (2011), 175–177.

41. Se Svenungsson, *Den gudomliga historien*, 89–135, särskilt 109–112, 127–134.

42. Denna tredje period, som också sägs komma efter det gamla och det nya testamentet och vara ett tredje steg i den gudomliga uppenbarelseens framstegshistoria, kallade han för ett ”evigt evangelium”. Se Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1965, 28–29.

43. Karl Theodor Welcker, ”Christenthum”, i Karl von Rotteck & Karl Theodor Welcker (red.), *Das Staats-Lexikon: Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, vol. 3, 2:a uppl., Altona 1846, 236. Welcker återkommer ofta till hur kristendomen i kombination med det antika arvet och det germanska kulturlivet ligger till grund för vad som måste realiseras i den samtida liberalismens form.

44. Även om han inte använder den moderna motoranalogin. Liknande resonemang är återkommande, se till exempel Welcker, ”Christenthum”, 237–239.

förverkligandet av ett gudomligt rike, ett ständigt, outtröttligt framsteg och växande i all fullkomlighet och aktiv kärlek, alltså också i förverkligandet av de fria kristna principerna för politisk ordning.⁴⁵

Det historiska framsteget, som för med sig en moralisk stegring hos människosläktet, innebär alltså en realisering av riket. Så på sätt och vis ser Welcker Gudsriket som något människan ska sträva efter att realisera på jorden, i världshistorien.

Samtidigt finns en dubbelhet hos Welcker. Riket ska realiseras på jorden, genom en strävan efter ökande fullkomlighet, genom broderlig kärlek och ett omfamnande av det historiska framsteget.⁴⁶ Men Welcker argumenterar också i viss mån emot detta. Han understryker återkommande hur Jesus sade att hans rike inte var av denna världen: ”Kristus förklarar [...] om och om igen att hans rike, som hans lärjungar skulle utbreda, inte var av denna världen, inget yttre, jordiskt.”⁴⁷ För Welcker betyder detta dels att kyrka och stat ska skiljas åt, dels hänger det samman med hans kritik av ”teokrati” och av de konservativa vid tiden som ville grunda statsläran mer direkt på Bibeln. Att riket inte är av denna världen betydde för Welcker att Jesu lära inte var politisk i direkt mening, inte förmedlande en yttre politisk ordning.⁴⁸ Genom att förverkliga kristendomen i sitt inre ökade dock människors sedlighet, vilket skulle föra med sig goda effekter i samhällslivet.⁴⁹

Avslutande diskussion

Jesus svarade: ”Mitt rike är icke av denna världen. Om mitt rike vore av denna världen, så hade väl mina tjänare kämpat för att jag icke skulle bli överlämnad åt judarna. Men nu är mitt rike icke av denna världen.”⁵⁰

45. Welcker, ”Christenthum”, 235–236.

46. Se också Welcker, ”Christenthum”, 225–226.

47. Welcker, ”Christenthum”, 220. Se också s. 222.

48. Se förutom Welcker, ”Christenthum”, också till exempel Karl Theodor Welcker, ”Christlicher Staat”, i Karl von Rotteck & Karl Theodor Welcker (red.), *Das Staats-Lexikon: Encyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, vol. 3, 2:a uppl., Altona 1846, 239–246; Karl Theodor Welcker, ”Allgemeine encyklopädische Einleitung und Uebersicht der Staatswissenschaft und ihrer Theile”, i Karl von Rotteck & Karl Theodor Welcker (red.), *Das Staats-Lexikon: Encyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, vol. 1, 2:a uppl., Altona 1845, 59.

49. Jansson, *Revolution and Revelation*, 84–88, 109–119.

50. Joh. 18:36, här i 1917 års översättning, då denna ligger närmare den som Weitling citerar.

De berömda orden från Johannesevangeliet kan tjäna som utgångspunkt för att klarlägga de tre olika lekmannteologernas appropriering av Gudsriketsbegreppet. Friedrich Julius Stahl och Karl Theodor Welcker skriver båda under på uttalandet att Guds rike inte är av denna världen, men på ganska olika vis. Welcker använder det för att understryka att kyrka och stat bör vara separerade och att det inte går att grunda en stat på Bibeln; Jesus kom med ett etiskt budskap, inte en statslära. Dock kan människan eftersträva att förverkliga riket på jorden genom att sträva efter gudomlig fullkomlighet. Riket utgår dock då från människans inre och är inte en yttre politisk ordning. Stahls tolkning av hur riket inte är av denna världen är mer bokstavlig: Gudsriket kommer – genom Guds handling – infalla först vid världshistoriens slut, då det jordiska transformeras. Innanför världshistoriens ramar är mänskligheten ofullkomlig och avskild från det perfekta Gudsriket. Som nämnt tog Weitling i sin exeges av den här bibelversen fasta på det lilla ordet ”nu” i slutet av versen och menade att det Jesus sade var att just där och då skulle förverkligandet inte ske. Men Guds rike var definitivt till för denna världen, ja, Jesus stora budskap var att det ska förverkligas redan här på jorden.

Att de tre författarna intar just de här positionerna är förstås inte särskilt förvånande – det är i linje med de politiska ideologier de är viktiga aktörer för att etablera i sin samtid. Poängen här är snarare att försöka förstå Gudsrikets inträngande som verksamt politisk-teologiskt begrepp, brukat av lekmannteologer, stående mellan intellektuell och politisk verksamhet.

Över huvud taget kan sägas att den här perioden var en tid då religion och politik hängde nära samman och teologi spelade en stor roll i det politiska språket.⁵¹ I detta liknar det vad Amos Funkenstein menade gällde för 1600-talets naturfilosofi. Men samtidigt spelar inte alla teologiska begrepp samma roll och lekmannteologer, som inte arbetar med teologi systematiskt, använder sig förstås av de begrepp och idéer som passar dem, eller som spelar en sådan roll i kontexten att man upplever sig behöva adressera dem.

Teologiska begrepp kan förstås inte formas till att betyda vad som helst, men tolkningen av dem kan variera inom vissa ramar. Särskilt när de tar plats i politisk offentlighet uppstår det lätt en begreppskamp kring dem, i Kosellecks mening. Marion Dittmer pekar på hur Gudsriket har något olika betydelser under 1800-talet men att det också finns strukturella likheter.

51. Detta faktum har många uppmärksammat, inte minst i studier av den teologiskt informerade men ofta kristendomskritiska unghегelianismen. Se till exempel Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*, Cambridge 1999, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624704>; Frederick Beiser, ”David Friedrich Strauss: Reputation and Reality”, *Global Intellectual History* 5 (2020), 9–19, <https://doi.org/10.1080/23801883.2019.1586752>. För vidare diskussion, se Jansson, *Revolution and Revelation*, 19–24.

Riket handlar om ”das zu erwartende Heil”, ett uttryck som är relativt svåröversatt men kan sägas gälla den förväntade frälsningen, eller väntan på ett infallande av något helt.⁵²

Gudsriket är på så vis relevant i tiden. Perioden mellan 1789 och 1848 har både i sin samtid och efteråt kallats ”revolutionens tidsålder”.⁵³ Här dryftades hur man skulle förstå den för hela Europa totalt omvälvande franska revolutionen och huruvida man kunde vänta sig en framtida revolution. Med detta hängde samman frågor såsom: bör människan omstörta samhällsordningen och instifta en ny? I vilken mån kan man skapa ett helt gott samhälle? Hur sker historisk förändring – är framsteg möjligt, önskvärt eller till och med oundvikligt? Har historien en riktning? Är vi på väg att träda in i en helt ny tidsålder? Till detta kom också vad som av många uppfattades som det allra mest flagranta i den franska revolutionen, nämligen försöket att avskaffa kyrkan. Frågan om relationen mellan kyrka och stat, kristendom och samhälle var därmed av högsta angelägenhet.

Det finns därför en logik i att just Gudsrikesbegreppet spelar stor roll i denna kontext, som är en situation där frågor om förändring, fullkomlighet och kristendomens plats i världen är akut relevanta. Här får begreppet sin särskilda sprängkraft eftersom det kan tjäna som nod för att teologiskt förstå och dryfta tidens stora frågor. Existerar ett ”zu erwartende Heil”? Med Kosellecks ord: själva historien slog sig ned i och aktiverade det här teologiska begreppet. Att Gudsriket kan tolkas olika och att det finns en viss möjlighet till en kamp om begreppet bidrar bara till att det blir viktigt. Grundbegrepps politiska funktion är inte att sätta punkt och slutgiltigt förklara ett sammanhang, utan fungerar som verktyg för att utkämpa en strid om hur man ska tolka sin tid. Detta talar också för att Löwiths och andras syn på hur historieteologin – i bestämd form singular – sekulariseras är förenklad. Tidsliga teologiska begrepp är potentiellt mångskiktade och när aktörer tolkar dem, särskilt *ad saeculum*, finns flera möjligheter.

Den här artikeln har främst varit idé- eller teologihistoriskt inriktad och inte haft en konstruktiv ansats i direkt mening, i betydelsen att jag föreslår en specifik förståelse av Gudsriket. Dock, för den som sysslar med en kritiskt reflekterande konstruktiv teologi finns möjligen ett par lärdomar att dra: dels behöver en sådan teologi ett historiskt klarläggande fundament att stå på. Hur har ett begrepp traderats och tolkats tidigare i historien? När och varför har det spelat särskild roll? Här flyttar jag inte heller fram det hela till vår tid, utan har koncentrerat mig på en annan specifik period. Denna

52. Dittmer, *Reich Gottes*, 13.

53. Se till exempel Barthold Georg Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution: Vorlesungen an der Universität zu Bonn im Sommer 1829*, vol. 1, Hamburg 1845; Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe 1789–1848*, London 1962.

historiska ansats som frågar efter vad *in-between figures* för ut i offentligheten och vilka begrepp som blir särskilt viktiga för lekmän kan kanske också tjäna som en påminnelse om skiftande historiska kontexters betydelse: om Gudsriket fick en särskild sprängkraft i den tiden – vilka teologiska verktyg talar bäst till vår tid, vad karaktäriserar den? ▲

SUMMARY

This article deals with the theological concept "Kingdom of God" in pre-1848 German political thought, more specifically in the texts of three political authors of the era: Wilhelm Weitling, Friedrich Julius Stahl, and Karl Theodor Welcker. The article is located in the nexus between theology and history of political thought, and has three main aims: First, in a general sense, it discusses and applies Amos Funkenstein's idea of laymen theology and Jan-Werner Müller's notion of in-between figures. Second, using these, it gives an example how theology has been an active language in the formation of modern political thought, more specifically the modern political ideologies of liberalism, socialism, and conservatism. Third, it tries to complement existing studies of temporality and theology in the modern period, most notably the work of Jayne Svenungsson. Methodologically, in focusing and historicizing one specific concept, it connects to the theories of Reinhart Koselleck. The article shows how the Kingdom of God was differently conceived by authors of different political positions, but, more importantly, discusses how it became an active theological concept, used by laymen, in a political context obsessed with questions of historical change, the possibility of societal perfection, and the role of Christianity in the world.

Den mångtydiga ortodoxin

En kritisk granskning av den moderna forskningens perspektiv på tidigkristen heresiologi

KATARINA PÅLSSON

Katarina Pålsson är forskare i kyrkohistoria vid Lunds universitet.

katarina.palsson@ctr.lu.se

Vad är sanning? (Joh. 18:38)

Inledning

Kristendomen är den världsreligion som mest förknippas med begreppet ”heresi”, i betydelsen ”falsk lära”. Dess historia är fylld av debatter som, åtminstone på ytan, handlat om att definiera den sanna kristna tron och avgränsa den mot avvikande läror. Historikern John B. Henderson, som behandlat heresibegreppets användning inom olika religioner, har hävdad att ”Christianity, the most credal of all the great religions, was also arguably the most heresiographical”.¹ Genom kristendomens historia har ett stort antal heresiologiska verk producerats, det vill säga verk vars främsta syfte varit att namnge, beskriva och vederlägga heretiska personer eller grupper och deras läror. Dessutom går heresiologi att finna i många andra typer av texter. Detta är mest tydligt i de tidigkristna trosbekännelserna, där till exempel formuleringar som ”köttets uppståndelse” visar på en tydlig avgränsning mot dem som förnekade en sådan. Bibelkommentarer och teologiska skrifter författades inte sällan i syfte att vederlägga meningsmotståndares tolkningar och idéer, vilka framställdes som heretiska.²

1. John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, New York 1998, 10.

2. Bland sådana verk kan nämnas Origenes av Alexandrias (ca 184–ca 253)

Hur kan vi förklara detta behov av att definiera sann kristen tro? Och hur kan vi på ett vetenskapligt sätt närma oss begreppen ”ortodoxi” och ”heresi”, som så tydligt har värderingar knutna till sig? I denna artikel ska vi se närmare på hur begreppen har använts såväl historiskt som i modern forskning och ställa frågan om de fortfarande har en funktion att fylla – inte så mycket i en definition av sanning som i en fördjupad förståelse av here-siologin.

Ortodoxi och heresi från Irenaeus till Harnack – en översikt

I ett mycket tidigt stadium av kristendomens historia började begreppet ἀῖρεσις, som i en icke-kristen kontext hade den neutrala betydelsen ”val” och även kunde referera till filosofiska skolor, att anta en negativ innebörd. Från 100-talet användes det alltmer uteslutande för att beteckna irrläror.³ Redan i ett tidigt skede uttryckte kristna författare uppfattningen att heresi var något som uppträdde *efter* det att den sanna kristendomen hade uppenbarats. Hos Irenaeus av Lyon (ca 130–ca 202) finner vi idén att denna kristendom gick tillbaka till ett rent ursprung, medan de felaktiga kristendomstolkningarna (heresierna) var senare uppfinningar. Detta är kopplat till Irenaeus idé om apostolisk succession: Biskoparna, som stod i ett led som gick tillbaka till apostlarna, var de som bevarat den rena läran.⁴ Denna specifika strategi för att hävda sanningen i den egna kristendomstraditionen, och samtidigt misskreditera andra tolkningar av religionen, kom att bli en av de vanligaste i senare tiders försök att definiera sann kristendom. Den syns tydligt i Eusebios av Caesareas (ca 260–ca 340) kyrkohistoria från 300-talet.⁵ Eusebios var också en av de första författarna att använda begreppet ”ortodoxi” (ορθοδοξία) som motsats till ”heresi”. I Eusebios användning av ordet beskrev ”ortodoxi” den apostoliska tron som förmedlats från apostlarna.⁶

Romarbrevskommentar, i vilken han ville vederlägga ”gnostiska” tolkningar av Paulus, och *Om den heliga Anden* av Basileios av Caesarea (ca 330–379), riktad mot meningsmotståndare i frågan om treenigheten.

3. Marcel Simon, ”From Greek Haeresis to Christian Heresy”, i William R. Schoedel & Robert L. Wilken (red.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant*, Paris 1979, 109–110.

4. Irenaeus, *Mot heresierna* 3.3. Svensk översättning av Olof Andrén i Irenaeus, *Mot heresierna*, Skellefteå 2016.

5. Eusebios, *Kyrkohistoria* I.I.2. Svensk översättning av Olof Andrén i Eusebios, *Kyrkohistoria*, Skellefteå 1995.

6. Alain Le Boulluec, ”Orthodoxie et Hérésie aux Premiers Siècles dans l’Historiographie Récente”, i Susanna Elm, Éric Rebillard & Antonella Romano (red.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rom 2000, 306. Om heretiker som nyskapare, och de ortodoxa som representerande den apostoliska tron, se Eusebios, *Kyrkohistoria* 2.13, 4.7–8, 7.30.

I sin bok *The Myth of Christian Beginnings* har historikern Robert L. Wilken summerat fyra kriterier i den eusebiska definitionen av sann kristendom: (1) Den *apostoliska perioden* som normativ, (2) *lärans* centrala plats, (3) en *dualistisk* syn på kyrkohistorien och (4) kristendomen som ett *enhetligt system* av sanning.⁷ Dessa tidigkristna strategier för att hantera avvikande lärrouppfattningar skulle ha ett enormt inflytande i senare kristendoms-historia. I denna undersökning kommer jag löpande diskutera huruvida Eusebios modell lyser igenom i de teorier som presenteras, såväl i texter av konfessionellt slag som i modern forskning.

Ett exempel på hur denna modell kom att fortsätta brukas i senare kyrko-historia finner vi i de protestantiska reformatörernas polemiska arbeten. Medan den romersk-katolska kyrkan kunde peka på en kontinuitet med den tidiga kyrkan, var detta desto svårare för reformatörerna. Sanning sågs som evig och oföränderlig – hur kunde då en ”ny” rörelse påstå sig representera den kristna sanningen? Lösningen på problemet låg till stor del i en ny tolkning av den kristna historien. Reformatorerna hävdade att deras förståelse av kristendomen var den som bäst stämde överens med den ursprungliga kristna tron. Robert L. Wilken har visat hur den eusebiska idén om en dualistisk kyrkohistoria framträder i det historiska verket *Magdeburgcenturierna* av Matthias Flacius Illyricus (1520–1575). Här presenterades idén att alltigenom den kristna historien hade den sanna (ursprungliga) tron attackerats av heresi. I sin senaste skepnad uppträdde heresin som den romersk-katolska kyrkan, som utgjorde majoriteten av den synliga kyrkan, medan den ursprungliga kristendomen hade fått allt färre anhängare.⁸

Den dualistiska tolkningen av kyrkohistorien blir tydlig i reformatörernas syn på denna som en kamp mellan Kristus och Antikrist – mellan den sanna kyrkan och den falska.⁹ Kyrkans utveckling genom historien beskrevs som ett successivt förfall, som innebar att de sanna kristna minskade i antal och kom att förföljas av den alltmer dominerande falska kyrkan. Således identifierade sig ofta de protestantiska reformatörerna med martyrer, och mer specifikt ”heretiska” martyrer. Tanken om en ”kedja av vittnen” som genom historien uttryckt den sanna kristna tron trots förföljelser blev viktig i reformatörernas historieskrivande och sådana vittnen var ofta just ”heretiker”, såsom valdensare, lollarder och husiter.¹⁰

7. Robert L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, New York 1971, 139–140.

8. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, 107–113.

9. Alec Ryrie, ”The Problems of Legitimacy and Precedent in English Protestantism, 1539–47”, i Bruce Gordon (red.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe: I. The Medieval Inheritance*, Aldershot 1996, 85.

10. Ryrie, ”The Problems of Legitimacy and Precedent”; Geoffrey Dipple, ”Yet, from time to time there were men who protested against these evils’: Anabaptism and Medieval Heresy”, i Bruce Gordon (red.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe: I. The*

Om reformatörerna såg den utveckling som skett inom romersk-katolska kyrkan som heresi, finner vi hos den brittiske 1800-talsteologen John Henry Newman (1801–1890) ett försök att hävda samhörighet med den tidiga kyrkans tro *trots* läroutveckling. I *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) försökte Newman svara på frågan om vad som skiljer legitim förändring från illegitim. Newman pekade ut vissa principer (*notes*) utifrån vilka förändringar av läror kunde bedömas. En giltig utveckling implicerar till exempel att även om en idé antar nya former, måste den ursprungliga *typen* hos idén, som fanns när den först uttrycktes, finnas kvar.¹¹ En annan princip är att om en läras senare utveckling är legitim kan den föregripas redan i ett tidigt stadium.¹² Båda dessa principer överensstämmer med Newmans idé om utvecklingen av kristendomen som organisk: Det ursprungliga fröet hade redan alla senare förändringar inom sig. Trots att Newmans idé om förändring skiljer sig markant från den vi sett hos de protestantiska apologeterna är de överens om det eusebiska kriteriet att sann kristendom är identisk med den ursprungliga kristendomen, och båda ser också *lära* som centralt för att definiera vad kristendomen är.¹³

En liknande avsikt att definiera vad som gör kristendomen till vad den är kan man finna hos den tyske kyrkohistorikern Adolf von Harnack (1851–1930). I *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886–1889) uttryckte Harnack idén att det enkla evangeliet, Jesu budskap, under de första kristna århundradena hade förvandlats till dogmer och en institutionell kyrka. Enligt Harnacks sätt att se var alltså läror – de som för så många andra setts som det essentiella i kristendomen – del av en senare utveckling. Kristendomens essens var evangeliets budskap.¹⁴ Harnacks tes om utvecklingen av den tidiga kristendomen har blivit känd som *evangeliets hellenisering*, eftersom han hävdade att ”dogma in its conception and development is a work of the Greek spirit on the soil of the Gospel”.¹⁵ Medan Harnack å ena sidan accepterade att kristendomen utvecklas historiskt, menade han å andra sidan att denna utveckling inte sade något om vad kristendom egentligen är. Evangeliet förblir det samma.

Medieval Inheritance, Aldershot 1996, 125.

11. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1920, 171–178.

12. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 195–199.

13. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, 139–140.

14. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, vol. 1, Eugene, OR 2020, 13–23.

15. Harnack, *History of Dogma*, 17.

Walter Bauer – ett socialhistoriskt perspektiv på tidigkristen heresiologi

Harnack utvecklade inte sina idéer om kristendomens essens i ett vakuum. Både Tübingenskolan och den religionshistoriska skolan hade teorier om tidig kristendom som uteslöt en obruten kontinuitet mellan Jesusrörelsen och vad som skulle bli den katolska/ortodoxa kyrkan. Under dessa influenser stod också en av Harnacks studenter, Walter Bauer (1877–1960). 1934 publicerade han en bok med titeln *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*.¹⁶ Bauer ville befria historisk forskning om ortodoxi och heresi från värderingar och på ett sätt stod hans tes i motsättning till den traditionella idén om ett rent, ortodoxt ursprung och senare heretiska innovationer. Han argumenterade nämligen för att i den tidigaste kristendomen, i områdena Syrien, Egypten och Mindre Asien, var det som senare skulle bli känt som den ortodoxa kyrkan antingen icke-existerande eller i minoritet, medan det som senare skulle ses som heretiska kristendomstolkningar var desto vanligare. Därmed kunde heresi enligt Bauer sägas föregå ortodoxi.¹⁷

Enligt Bauers sätt att använda begreppet var ortodoxi helt enkelt den version av kristendomen som lyckades hamna i en majoritetsposition och uppnå tillräcklig makt för att kunna undantrycka alternativa kristendomsformer. Den romerska kyrkans framgång hade enligt Bauer inte något att göra med rätt tro, utan ortodoxins triumf förklarade han helt och hållet med hänvisning till sociala faktorer, såsom relationer till den världsliga makten. När väl denna grupp fått makt över de andra skrev de ortodoxa vinnarna om historien för att ge intryck av att deras version av kristendomen alltid hade varit den accepterade normen.¹⁸

Bauer övergav det idéhistoriska sättet att angripa frågan om ortodoxi och heresi och närmade sig problematiken från ett socialhistoriskt perspektiv. Vad gäller begreppen i sig fortsatte han att använda dem, men tillade att ”there is only this proviso, that we will not hear the two of them discussed by the church – that is, by the one party – but by history”.¹⁹ Hans tes kom att möta en hel del kritik, både vad gällde hans historiska rekonstruktion och hans förståelse av begreppen ”ortodoxi” och ”heresi”.²⁰ Trots detta innebar hans forskargärning ett paradigmskifte: Det blev nästan omöjligt att närma sig ämnet utan att ta hänsyn till hans teori och såväl forskning om

16. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.

17. Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, PA 1971, 43.

18. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 231.

19. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, xxiii.

20. Viktiga exempel är Henry E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London 1954; Thomas Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston, NY 1988.

Nya testamentet som extrakanonisk litteratur kom att ta intryck av hans idéer.²¹

Någonting som kom att gynna Bauers tes var fynden vid Nag Hammadi 1945, då man fann koptiska skrifter som tycktes uttrycka vad som traditionellt kallats en gnostisk kristendomstolkning. I kombination med Bauers arbete blev detta fynd vägledande för en ny inriktning inom forskningen om tidigkristen ortodoxi och heresi. Under den senare hälften av 1900-talet, framför allt från 1970-talet, skedde en tydlig förändring av utgångspunkt i studiet av ortodoxi och heresi: I stället för att undersöka dessa från ett teologiskt perspektiv anlade man ett samhällsvetenskapligt perspektiv. Typiskt för denna period och metodik var en vilja att återfinna de ”verkliga” heretikerna, som man menade hade varit dolda alltför länge bakom heresiologernas retorik. Förutom att rekonstruera teologin hos så kallade ”gnostiska” författare från Nag Hammadi-biblioteket sammankopplade man ibland tidigkristna heresier med politiska rörelser.²² I andra fall gick önskan att rekonstruera heretikerna hand i hand med det ökande intresset att återskapa en annan bortglömd kategori i tidig kristendom, nämligen kvinnor.²³ Vissa forskare hävdade att kvinnor ofta anslöt sig till kristna grupper som senare skulle ses som heretiska på grund av att dessa grupper ifrågasatte den patriarkala struktur som var karaktäristisk för ortodoxin.²⁴ En av representanterna för detta synsätt, Elaine Pagels, är en av de viktigaste forskarna när det gäller receptionen av Bauers tes. I sin bok *The Gnostic Gospels* placerar hon ”gnostiska” texter i en tidigkristen auktoritetsstrid och argumenterar för att den andliga förståelsen av auktoritet som utmärkte dessa skrifter tystades ned av den ortodoxa kyrkans ledare. De evangelier som kom att ingå i

21. En positiv reception av Bauer inom nytestamentlig forskning kan ses i Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, London 1952–1955; James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1977. Ett exempel på Bauers reception inom studiet av extrakanoniska skrifter är Helmut Koester & James M. Robinson, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, PA 1971.

22. William H.C. Friend, ”Heresy and Schism as Social and National Movements”, i Derek Baker (red.), *Schism, Heresy and Religious Protest: Papers Read at the Tenth Summer Meeting of the Ecclesiastical Historical Society*, Cambridge 1972, 37–56, <https://doi.org/10.1017/S0424208400005714>; Arnold H.M. Jones, ”Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?”, i Everett Ferguson (red.), *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity*, New York 1993, 280–298, <https://doi.org/10.1093/jts/X.2.280>.

23. Intresset för att rekonstruera den sociala verkligheten för såväl ”heretiker” som kvinnor i den tidiga kyrkan måste förstås med hänsyn till det stora inflytande som frågor om social rättvisa haft på forskningen från 1960-talet och framåt, vilket är en tendens som beklagas i Patrick Henry, ”Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics?”, *Studia Patristica* 17 (1982), 123–126.

24. Carol P. Christ, ”Heretics and Outsiders: The Struggle over Female Power in Western Religion”, *Soundings* 61 (1978), 260–280; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979, 48–69.

kanon var de som stödde vad som kan kallas en materiell förståelse av hierarki, i vilken idén om biskopar i apostolisk succession var central.²⁵

Ett liknande angreppssätt kan man finna hos Bart D. Ehrman, som argumenterar för att förmedlingen av heliga texter bestämdes av ortodoxins önskan att exkludera fiendernas idéer, och att texter valdes ut och ändrades på sätt som stödde de ortodoxa tolkningarna. När det gäller själva begreppen ”ortodoxi” och ”heresi” menar Ehrman att de fortfarande kan vara användbara om de refererar till sociala realiteter, nämligen den grupp som skulle dominera kristendomen och de grupper som den besegrade.²⁶ Den tidiga kristendomens ortodoxa var vinnarna, heretikerna var förlorarna.²⁷

Vad som framgår är att i det nya forskningsparadigm som följde på Bauer, och som var socialhistoriskt i sin metod, var det huvudsakliga forskningsobjektet de historiskt verkliga heresierna, i betydelsen av alternativa kristendomsformer som förlorade striden om kristendomens sanning och blev marginaliserade av en institutionell ortodoxi allierad med den världsliga makten.

Alain Le Boulluec och poststrukturalismens intåg

Om det första stora paradigmskiftet i modern forskning om ortodoxi och heresi innebar en övergång från idéhistoria till socialhistoria, implicerade nästa stora skifte en övergång från socialhistoria till poststrukturalistisk kritik. Vad gäller forskningsobjektet förbyttes detta från *heresi* till *heresiologi*. Liksom tidigare utvecklingar i studiet av ortodoxi och heresi var denna övergång inte ett isolerat fenomen: Den var en effekt av den så kallade språkliga vändningen som i studiet av tidig kristendom i stort medförde en större pessimism angående möjligheten att återskapa majoritetskyrkans ”andra”, vare sig de var ”hedningar”, judar, kvinnor eller ”heretiker”. Mer uppmärksamhet riktades mot texterna i sig och deras retoriska representationer av dessa ”andra”. Av stor betydelse var Michel Foucaults (1926–1984) diskursbegrepp, med dess förståelse av språk som innebär att detta både reflekterar och konstituerar social ordning.²⁸

25. Pagels, *The Gnostic Gospels*. Hon återkommer till Bauer-tesen i Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, New York 2003.

26. Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 1993, 12.

27. Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford 2003, 159–257.

28. Se till exempel Elizabeth A. Clark, ”Foucault, the Fathers, and Sex”, *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1989), 619–641, <https://doi.org/10.1093/jaarel/LVI.4.619>; Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, CA 1991.

Inom heresiologins område var den mest banbrytande studien i detta avseende Alain Le Boulluecs *La Notion d'Hérésie* från 1985. I stället för heretikerna själva riktade Le Boulluec intresset mot ”heresiologiska representationer”. Heresi sågs av honom inte som ett historiskt objekt att studera, utan snarare som en retorisk konstruktion.²⁹ Le Boulluec var inte intresserad av *heresins* historia, utan *heresibegreppets* historia, och han försökte leda åtskillandet mellan ortodoxi och heresi tillbaka till en viss punkt i tiden. Han förlade denna punkt till 100-talet och författaren Justinus Martyren (ca 100–ca 165), som han tillskrev uppfinningen av litterära strategier för att hantera avvikande kristendomsformer – det vill säga själva uppfinningen av heresi.³⁰ Hos Justinus presenteras personer med avvikande uppfattningar systematiskt som heretiker på sätt som skulle reproduceras av senare heresiologer.³¹

Le Boulluecs teorier har bland annat tillämpats i studier om kvinnor och genus i tidig kristendom. Medan tidigare feministisk forskning, som vi har sett, ofta strävade efter att återskapa tidigkristna kvinnor och även, mer specifikt, kvinnornas relation till heretiska rörelser, medförde den poststrukturalistiska influensen på tidigkristna studier en större försiktighet när det gällde möjligheten att rekonstruera ”verkliga” kvinnor och precis som i fallet med heretiker riktades forskarintresset om till skriftliga representationer. Snarare än att förutsätta att kvinnor var mer representerade i heretiska grupper pekar Virginia Burrus på den heresiologiska strategin att misskreditera motståndare genom att associera dem med kvinnor, till exempel genom att hävda att det framför allt var kvinnor som följde dem.³²

Ett annat forskningsområde inom vilket Le Boulluecs arbete varit inflytelserikt är tidiga relationer mellan judar och kristna. Kanske är det viktigaste exemplet Daniel Boyarins bok *Border Lines*. Boyarin argumenterar här för att skillnaden mellan judendom och kristendom, det vill säga deras utveckling till att bli två olika religioner, åstadkoms av heresiologer på båda sidorna. Judendomen som religion var, enligt Boyarin, kristna heresiologers skapelse, då dessa behövde en falsk religion som kunde fungera som kristendomens motsats och som de kunde associera kristna heretiker med.

29. Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe–IIIe siècles*, Paris 1985, 19.

30. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 15–16.

31. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 110–112. Justinus verk *Mot heresierna* finns inte bevarat, men hans syn på heresi kan rekonstrueras dels från Irenaeus, som använde sig av verket, dels från det heresiologiska material som återfinns i Justinus *Apologi* och *Dialog med juden Tryfon*. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 36.

32. Virginia Burrus, ”The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome”, *Harvard Theological Review* 84 (1991), 229–248, <https://doi.org/10.1017/S0017816000024007>.

Heretikerna blev heretiker, i heresiologernas retorik, genom att sammankopplas med judendom.³³

Enligt detta synsätt var heresiologins funktion, snarare än att avgränsa en redan existerande kristendomstyp mot andra former, att skapa *skillnad* – framför allt skillnad mot sådant som var farligt nära: Grupper som kallade sig kristna, men hade avvikande idéer. Medan skillnader inom den egna gruppen behövde förminskas och döljas förstora skillnaderna gentemot andra.³⁴ En viktig metod i sådant retoriskt gränsdragande, som forskare uppmärksammat hos de tidigkristna heresiologerna, är ”stämpling” (eng. *labelling*). Beteckningar som ”markioniter” och ”valentinianer” hade funktionen att kategorisera dessa grupper som något annat än just ”kristna”.³⁵

Utvecklingen från Le Boulluec och framåt utmärks av en syn på heresiologi som produktiv snarare än deskriptiv. Heresiologen *konstruerar* såväl ortodoxi som heresi, snarare än att *försvara* en befintlig ortodoxi mot en befintlig (men senare tillkommen) heresi. Detta har förstås fått konsekvenser för hur genren i sig uppfattas.³⁶

Medan traditionen från Le Boulluec har visat större försiktighet jämfört med tidigare forskning när det gäller möjligheten att rekonstruera verkligheten bakom heresiologiska texter, har begreppet ”diskurs” ibland ansetts erbjuda en lösning på den svåra frågan om hur vi ska relatera text till verklighet. Andrew Jacobs, som har forskat om kristna presentationer av judendom i relation till heresi, menar att diskursanalys innebär en möjlighet att frångå vad han kallar ”the reality–rhetoric divide”,³⁷ och beskriver dess fördelar: ”Discourse [...] does not reflect the 'real world' of its participants, but rather constructs that world.”³⁸

Jacobs och Boyarin är exempel på författare som representerar en utveckling av Le Boulluecs paradigm som har synts ofta i det tidiga 2000-talets forskning om tidigkristen heresiologi, nämligen introduktionen av postkolonial teori i heresiologiforskningen. Medan postkolonialt tänkande i sig

33. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, PA 2004, 10–13, 37–44, 202–211.

34. Karen L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, MA 2003, 30, 33.

35. Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015, 23, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139245876>.

36. Till exempel argumenterar Averil Cameron för behovet av att läsa heresiologiska texter som funktionella och performativa. Averil Cameron, ”How to Read Heresiology”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), 471–492, <https://doi.org/10.1215/10829636-33-3-471>.

37. Andrew S. Jacobs, ”The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity”, i Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (red.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, 105. Jämför Boyarin, *Border Lines*, 7.

38. Jacobs, ”The Lion and the Lamb”, 107.

bygger starkt på Foucaults diskursanalys, inte minst genom Edward Saids (1935–2003) banbrytande arbete *Orientalism*,³⁹ så tar det också sådan analys i nya riktningar, som har visat sig vara betydelsefulla för studiet av senantik litteratur. Postkolonial diskursanalys har karaktäriserats – i stor utsträckning genom tillämpande av psykoanalytisk teori, som i Homi K. Bhabhas forskning – av att inte endast fokusera på skapandet av skillnad i betydelsen att dra gränser, att exkludera, utan se skapandet av skillnad som en del i skapandet av självet. Den ”andre” förblir, enligt denna förståelse, en del av ”självet”, en nödvändig del av helheten. I *The Location of Culture* skriver Bhabha att ”in the very practice of dominion the language of the master becomes hybrid – neither the one thing nor the other”.⁴⁰ Denna hybriditet kräver kontinuerliga bekräftelser av den egna identiteten som naturlig och ren och av hybriditet som onaturlig och oren. Daniel Boyarin har tillämpat idén om hybriditet för att förklara tidigkristen heresiologi såväl som anti-judisk polemik. Gränserna som drogs av heresiologer blev, argumenterar han, dragna i syfte att dölja hybriditet och – vilket är väsentligt – projicera den på andra, nämligen heretikerna.⁴¹ Andrew Jacobs har argumenterat för att vi inte bör tänka oss ortodoxin så mycket som uteslutande heresin, i bemärkelsen av att dra gränser gentemot den, utan inspirerad av psykoanalytisk teori⁴² och dess tillämpning på sociala förhållanden menar han att ortodoxin (”självet”) aldrig är enhetlig, utan ständigt skapas i relation till ”den andre”, som är en del av ”självet”.⁴³ Enligt denna förståelse är heresiologin, med sitt syfte att kontrollera ”den andre” genom att producera kunskap om denne, ofrånkomligen ambivalent, då heretikern internaliseras i själva konstruktionen av ortodoxi. Hos heresiologerna finner vi, som Jacobs beskriver det, ”[the] ability simultaneously to reject and absorb the ’other’, to assert difference and yet internalize that difference into the heart of Christian truth”.⁴⁴

Från essentialism till retorisk konstruktion – vad hände med Eusebios?

Vi har sett att idén om heresi förändrades från ett värderande begrepp som beskrev dem som avvek från den ursprungliga kristna tron, till en beskrivning av marginaliserade grupper i tidig kristendom. Senare blev det

39. Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978.

40. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, 33.

41. Boyarin, *Border Lines*, 13–22.

42. ”In these models, ’self’ [...] is a partially realized fantasy from which the ’other’ is never completely separated. [...] the ’other’ is for the ’self’ simultaneously an object of identification and distinction. There are no real boundaries; there is never exclusion.” Andrew S. Jacobs, *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphia, PA 2012, 4.

43. Jacobs, *Christ Circumcised*, 4–6.

44. Jacobs, *Christ Circumcised*, 79.

vanligare att se heresi som en retorisk konstruktion. Innebär den moderna heresiologiforskningen ett fullkomligt avståndstagande från den tidigare så inflytelserika eusebiska modellen?

När det gäller det socialhistoriska paradigmet är svaret inte självklart. Uppenbart är att man tar avstånd från idén om den ortodoxa kristendomen som den ursprungliga – och sanna – formen. Dock vill jag hävda att Eusebios (och, för den delen, andra tidigkristna heresiologers) inflytande fortfarande kan ses i denna metodologiska utgångspunkt. För det första utmärks den av essentialism. Essensen ligger i detta fall inte i läran, utan i sociala formationer: Den grupp som med tiden hamnade i majoritet definieras som ortodox. Essentialismen blir tydlig i själva den temporära placeringen av ortodoxi och heresi: Tanken att den ena föregår den andra innebär att de tillskrivs ett essentiellt innehåll i bemärkelsen av trosuppfattningar som hävdades av individer och grupper.⁴⁵ Till denna essentialism hör också att ortodoxi fortsatt tycks definieras av enhet (majoritetskyrkan) och heresi av mångfald (de många marginaliserade grupperna).

Liksom tidigkristna teologer uttryckte en dualistisk syn på kyrkohistorien för att definiera sin egen tro som sann och andras som falsk, har denna tendens fortsatt i den moderna forskningen, om än omvänt: De ortodoxa är per definition ”vinnarna”, vilket har en negativ konnotation i bemärkelsen av att de har vunnit genom att förtrycka andra, medan heretikerna är ”förlorarna”, ”offren” som ska ges upprättelse. Vi kan också notera hur viktig den ursprungliga kristendomen förblir. Bauers tes hade knappast resulterat i så många reaktioner, varken positiva eller negativa, om det inte varit för att kristendomens ursprung fortsatte att ses som en viktig fråga.

Problemet med att definiera ortodoxi och heresi sociologiskt är att vi förblir fångade i ett binärt tänkesätt som leder till att den stora komplexiteten i konstruktionen av ortodoxi och heresi förbises. Tendensen att stereotypisera och förenkla, så tydlig i de tidigkristna heresiologernas retorik, antar en ny skepnad. Det antika indelandet av kristna i ortodoxa och heretiker, och heretikerna i ytterligare kategorier, har fortsatt att styra vårt sätt att läsa tidigkristna texter i bemärkelsen att vår bild av vem som är ”ortodox” och vem som är ”heretiker” (oavsett huruvida vi lägger ett värde i detta) bestämmer hur vi tolkar en text.⁴⁶ Detta medför risken att vi förbigår sådana

45. Boyarin, *Border Lines*, 3.

46. Som Karen L. King har uttryckt det: ”Essentializing categories tend to reify the complex, overlapping, multifarious clusters of material that constitute the continually shifting, interactive forms of early Christian meaning-making and social belonging into homogenous, stable, well-bounded theological or sociological formations.” Karen L. King, ”Which Early Christianity?”, i Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (red.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 71, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0004>.

aspekter av en författares arbete som inte stödjer kategoriseringen (och som vi därmed inte förväntar oss att finna). En mer radikal uppfattning hos en "ortodox" författare riskerar att förbises om han lyckas med att retoriskt placera sig tillräckligt tydligt inom "rätt" grupp. Ett starkt motstånd mot vissa "heretiker" kan få oss att utesluta att han skulle dela uppfattningar med dem.⁴⁷ På detta sätt menar jag att det från och med Le Boulluec vanligare diskursiva angreppssättet innebär ett klart framsteg. Inte minst när det tas i den postkoloniala riktningen öppnas ett nytt sätt att analysera tidigkristen heresiologi. Med hjälp av den postkoloniala diskursanalysens hybriditetsbegrepp, som visar på självets instabilitet i hävdandet av renhet, framträder heresiologens ortodoxi som konstruerad och kontextbunden.

Även om vi med detta angreppssätt kommit som längst från den eusebiska modell vi började denna undersökning med, kan det ifrågasättas om det är fritt från värderingar. Kanske kan det (post)moderna motståndet mot enhetlighet och objektiv sanning, liksom den positiva synen på mångfald och relativism, i viss mån påverka forskningen på ett liknande sätt som de tidigare, motsatta sympatierna. Tillämpningen av postkolonial teori säger i sig något om detta: Det är nästan omöjligt att ge tidigkristna heresiologer skepnaden av imperialister utan att lägga någon värdering i det. Enligt Averil Cameron implicerar ortodoxi intolerans, men även våld: "Orthodoxy claims to be true, and condemns everything else to the realm of falsehood. It is not benign; it entails demarcation and condemnation."⁴⁸

Behöver då värdering vara något problem? Egentligen inte. Vi kan knappast frånga det faktum att intolerans mot oliktankande är ett mörkt och, dessvärre, återkommande kapitel i den kristna historien. Ett problem blir det när det får oss att placera tidigkristna tänkare i fack – fack redan förberedda av dem själva – utan att ifrågasätta deras tillhörighet. I det följande vill jag illustrera detta synsätt genom att tillämpa det på en tidigkristen debatt, nämligen den origenistiska kontroversen,⁴⁹ med fokus på heresiologen Hieronymus av Stridon (ca 347–419).

47. Rebecca Lyman har påpekat, med avseende på Arius (ca 256–336) och arianism: "doctrinal categories persist which provide the maps of interpretation and definition [...] The categories [...] must also be recognised as inherited orthodox labels which were invented and used to define and exclude opposing theological thought." Rebecca Lyman, "A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism", i Michel R. Barnes & Daniel H. Williams (red.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993, 45. Se också Theresa Shaw, "Ascetic Practice and the Genealogy of Heresy: Problems in Modern Scholarship and Ancient Textual Representation", i Dale B. Martin & Patricia Cox Miller (red.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham 2005, 213–236.

48. Averil Cameron, "The Violence of Orthodoxy", i Eduard Iricinschi & Holger Zellentin (red.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, III.

49. Under denna kontrovers, som inleddes på 390-talet, hävdade vissa kyrkliga författare

Heresiologi och den origenistiska kontroversen

Vi har sett att ett vanligt sätt att kategorisera grupper är genom att ge dem namn – något som ofta sker i heresiologiska texter. Stämpling handlar inte i första hand om att beskriva, utan om att konstruera en verklighet. Kategoriseringen och namngivandet av deltagare i kontroverser kommer att styra hur vi förstår dem. Det är min uppfattning att beskrivningen av den origenistiska kontroversen som bestående av två läger, ett origenistiskt och ett anti-origenistiskt, är ett utmärkt exempel på hur tidigkristen heresiologi har reproducerats i modern forskning, genom att forskare tagit över kategorier skapade av heresiologerna. När det gäller ”origenisterna” kallade de sig knappast själva för detta, och vad som mest utmärkte dem tycks ha varit försöken att visa att Origenes själv inte var någon origenist – det vill säga att han inte hävdade de heretiska tankar som heresiologerna tillskrev honom.

Den deltagare i den origenistiska kontroversen som jag vill lyfta fram i det följande är dock en av de författare som polemiserade mot Origenes, nämligen Hieronymus. Få personer har haft så stor betydelse för hur ”origenism” (och Origenes själv, för den delen) kommit att uppfattas. Genom att lyfta fram Origenes mer radikala tankar fick Hieronymus honom att framstå som en spekulerande teolog alltför påverkad av icke-kristet tänkande. Detta gällde till exempel idéerna om en andlig uppståndelsekropp⁵⁰ och om *apokatastasis*, alltings återställelse.⁵¹ Medan Origenes uttryckt dessa idéer på ett spekulativt sätt, men definitivt inte som kristna läror, var det just dessa som hans polemiker ville lyfta fram.

Det var emellertid inte bara bilden av Origenes och origenism som Hieronymus bidrog till att skapa, utan också bilden av sig själv som anti-origenist. Anklagad för att sympatisera med Origenes tog han avstånd från denne genom att överdriva skillnaderna dem emellan. Till skillnad från Origenes hävdade han köttets uppståndelse,⁵² liksom tanken om en eskatologisk hierarki.⁵³ I min forskning om Origenes-receptionen hos Hieronymus har jag argumenterat för att Hieronymus i sina uppfattningar om såväl uppståndelsen som den eviga frälsningen var mycket beroende av Origenes teologi och att de skillnader som syns i första hand handlar om retoriska överdrifter från hans sida – överdrifter som berodde på hans behov av att

att Origenes, vars tänkande vid tiden var mycket inflytelserikt, hade uttryckt heretiska uppfattningar. Den viktigaste publikationen på ämnet är Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, NJ 1992.

50. Katarina Pålsson, *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*, Lund 2019, 141–143.

51. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 202–207.

52. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 144–146.

53. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 207–209.

försvara sig mot anklagelser om origenism.⁵⁴ Jag har också konstaterat att hans retorik fått genomslag i modern forskning. Vad Hieronymus konstruerade retoriskt presenteras som fakta. Till exempel menar John N.D. Kelly (1907–1997) att Hieronymus lade vikt vid den fysiska identiteten mellan uppståndelsekroppen och den jordiska kroppen ”with crudely literalistic elaboration”,⁵⁵ och detta kan, liksom Elizabeth A. Clarks argument att Hieronymus idéer om eskatologisk hierarki skilde honom från Origenes,⁵⁶ ses som exempel på hur moderna forskare har läst heresiologiska presentationer som källor för historisk information, utan att ta tillräcklig hänsyn till de retoriska strategier för skapande av skillnad som har använts.

Vad som tycks ske är att när Hieronymus väl blivit kategoriserad som anti-origenist (en kategorisering som härrör från honom själv), tenderar detta att hindra oss från att se likheter mellan honom och Origenes, och vi läser hans texter med antagandet att vi kommer att finna idéer som står i direkt motsättning till vad vi tror oss veta om Origenes teologi. Precis som begreppet ”origenism”, som i sig är en heresiologisk konstruktion,⁵⁷ tenderar att essentialisera Origenes och hans anhängares teologi, ger ”anti-origenism” en gemensam identitet till dem som benämns på detta sätt, vilket medför risken att vi blir blinda för viktiga skillnader mellan dem. De som producerade anti-origenistisk polemik kunde skilja sig åt väsentligt när det gällde motiv och retoriska strategier, vilket jag visat var fallet med Hieronymus och Epiphanius av Salamis (ca 310–403).⁵⁸

Avslutande reflektioner

Min forskning om begreppen ”ortodoxi” och ”heresi” i kristen historia och i modern forskning, och sättet jag använt dem på i mitt studium av den origenistiska kontroversen, har lett mig till slutsatsen att dessa begrepp kan vara mycket användbara för vår läsning av tidigkristna texter av heresiologisk art. Dock är stora metodologiska risker förknippade med begreppen. Vad som framkommit är en svårighet att frigöra dem från värdering, oavsett i vilket sammanhang de används. Medan de fram till 1900-talets kyrkohistoriska forskning nästan uteslutande hade betydelsen av rätt och fel lära,

54. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 144–161, 169–191.

55. John N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1977, 476.

56. Clark, *The Origenist Controversy*, 6, 150–151.

57. Genom detta sätt att förstå ”origenism” ansluter jag mig till tidigare forskning som ifrågasatt reproduktionen av heresiologiska begrepp i studiet av tidig kristendom. Se till exempel Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996; Daniel Boyarin, ”Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*)”, *The Jewish Quarterly Review* 99 (2009), 7–36, <https://doi.org/10.1353/jqr.0.0030>.

58. Pålsson, *Negotiating Heresy*, 134–139, 211.

kom denna definition att förändras efter Bauer – dock utan att man slutade lägga en värdering i begreppen. Också i den betydligt mer nyanserade post-strukturalistiska läsningen förblir tendensen att se ortodoxi som en dominant position och heresiologi som ett maktutövande. För att återgå till min behandling av Hieronymus i den origenistiska kontroversen vill jag hävda att konstruktionen av ortodoxi i lika hög grad kan handla om självförsvår. I många samtidas ögon var *han*, som vi i dag ser som en anti-origenistisk heresiolog, heretikern – till och med den origenistiske heretikern. Medan jag inte förnekar att ortodoxi i viss mening implicerar intolerans och våld måste vi vara försiktiga med att läsa en enskild författare *som* ortodox eller *som* heretiker. En och samma person kan bruka heresiologiskt våld och bli utsatt för det. Bilden av ortodoxi som något enhetligt – på motsvarande sätt som ”anti-origenism” skulle vara enhetlig – är en illusion som leder till ifrågasättbara tolkningar av de tidigkristna källorna.

Med tanke på att heresiologernas framställningar ofta hade som syfte att förstora skillnaderna mellan dem själva och heretikerna, men också likheterna med andra ”ortodoxa”, är det av stor vikt att vara medveten om de retoriska strategier som bidrog till skapandet av det ortodoxa självporträttet, om vi skall undvika att reifiera heresiologiska konstruktioner. Jag menar att detta är precis vad som hänt i forskningen om Hieronymus roll i den origenistiska kontroversen: Hans anti-origenistiska polemik har lett till att forskare placerat honom i kategorin ”anti-origenist” och läst honom utifrån denna utgångspunkt.

Denna redogörelse inleddes med konstaterandet att kristendomen är den religion som är mest förknippad med heresi. Dock var lärostrider ofta symptom på konflikter av en mer social karaktär. Sociala relationer, auktoritetsanspråk och viljan att rädda sitt rykte lär för många ha spelat minst lika stor roll som intellektuell övertygelse när det gällde vilken sida de ställde sig på. Detta var utan tvekan fallet med Hieronymus, som i många avseenden fortsatte att hävda samma teologiska uppfattningar som teologen han framställde som heretiker.

”Vad är sanning?” Pilatus fråga fick inte något svar, och enligt min mening finner vi inte ortodoxins innebörd genom att söka efter vad kyrkofäderna hävdade vara sant på ett intellektuellt plan. Inte förrän vi fördjupar vår analys och ser människan bakom retoriken, heresiologen, i en situation som ofta var osäker och utsatt, kan vi uppnå en nyanserad förståelse av vad heresiologi är. ▲

SUMMARY

The history of Christianity is marked by frequent debates over doctrinal truth. From an early stage, Christian authors began to use the terms "orthodoxy" and "heresy" to deal with diversity of faith. While the orthodox faith was seen as the one that had been preserved from the time of the apostles, heresies were seen as later innovations. This idea was expressed in the *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea in the fourth century, and became influential in later Christian history writing. Up until the twentieth century, orthodoxy and heresy were concepts typically associated with doctrinal content. However, with Walter Bauer's immensely influential work *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Frühesten Christentum* (1934), a socio-historical understanding of orthodoxy and heresy came to be adopted. According to this view, the concepts corresponded to social realities. With the influence from poststructuralist thought from the 1980s onwards, further developments took place in this scholarly area, with a new understanding of the concepts as rhetorical representations. This article argues that even in modern research, orthodoxy and heresy are typically associated with value judgment, and that ancient Christian categorizations of "orthodox" and "heretic", and of the heretics themselves, have continued to determine the way in which we read the sources today. Giving an example of heresiology produced by Jerome of Stridon during the Origenist controversy, it is suggested that in order to avoid essentializing the rhetorical constructions of the heresiologists, a greater attention to their strategies as well as to their context is needed.

Forskare eller ögonvittne?

Hundra år sedan Cadbury ställde frågan

LENNART THÖRN

Lennart Thörn är pensionerad universitetsadjunkt i Nya testamentets exegetik vid Göteborgs universitet.

lennart.thorn@icloud.com

Det är inte alla vetenskapliga artiklar som överlever i så måtto att de fortfarande citeras och diskuteras efter hundra år. Men 1921–1922 publicerade den amerikanske Lukasforskaren, sedermera Harvardprofessorn, Henry J. Cadbury (1883–1974) tre artiklar om Lukas förord, vars huvudtes fortfarande diskuteras.¹ Så sent som 1993 erkände Loveday Alexander i sin avhandling om Lukas förord att Cadburys studium av detsamma ”remains the cornerstone of twentieth-century interpretation of the preface”.² Det är således en prestation värd att uppmärksamma.

Två artiklar skrevs som en förberedelse för en tredje, en appendixartikel i andra volymen av det berömda historieverket *The Beginnings of Christianity* i fem band, som i sin tur skrevs på uppdrag av dess huvudredaktörer Frederick John Foakes Jackson (1855–1941) och Kirsopp Lake (1872–1946).³ Cadbury medverkade för övrigt relativt flitigt i nämnda fembandsverk. Utöver dessa bidrag samt ett stort antal artiklar i olika frågor om

1. Henry J. Cadbury, ”The Purpose Expressed in Luke’s Preface”, *The Expositor* 8/21 (1921), 431–441; Henry J. Cadbury, ”The Knowledge Claimed in Luke’s Preface”, *The Expositor* 8/24 (1922), 401–420; Henry J. Cadbury, ”Appendix C: Commentary on the Preface of Luke”, i Frederick John Foakes Jackson & Kirsopp Lake (red.), *The Beginnings of Christianity: 1. The Acts of the Apostles*, vol. 2, London 1922, 490–510.

2. Loveday Alexander, *The Preface to Luke’s Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1*, Cambridge 1993, 3, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554827>.

3. Frederick John Foakes Jackson & Kirsopp Lake (red.), *The Beginnings of Christianity: 1. The Acts of the Apostles*, London 1920–1933.

Lukasevangeliet och Apostlagärningarna sammanfattade han sin syn på dessa båda skrifter tillkomst, form och syfte i monografen *The Making of Luke–Acts*, ursprungligen publicerad 1927.⁴ Vid sidan om sin forskargärning var Cadbury som medlem i och tidvis ledare för det amerikanska kväkar-samfundet starkt engagerad i freds- och konfliktfrågor och mottog å sitt samfunds vägnar Nobels fredspris i Oslo 1947. Inför undrande bibelforskare försvarade han sitt fredsengagemang med följande ord: ”I am still trying to translate the New Testament.”⁵

I den här artikeln ska jag ge en mycket kortfattad och begränsad inblick i Cadburys tolkning av Lukas förord och den diskussion som följt i spåren av hans bidrag.

Lukas förord

Auctor ad Theofilum, traditionellt kallad Lukas, är den ende av de fyra evangelisterna som inleder sin berättelse om Jesus liv med ett stilistiskt och retoriskt välstrukturerat förord (Luk. 1:1–4), i vilket han söker övertyga sin läsare om sin egen förmåga att kunna ge visshet om vad denne tidigare fått höra:

Många har redan sökt ge en samlad skildring av de stora händelser som ägt rum ibland oss, så som de har berättats för oss av dem som från första stund var ögonvittnen och blev ordets tjänare, och efter att grundligt ha satt mig in i allt ända från början har nu också jag beslutat att i rätt ordning skriva ner det för dig, högt ärade Theofilos, för att du skall förstå att de upplysningar du har fått är tillförlitliga.

Förordet består i grundtexten liksom i den svenska översättningen i Bibel 2000 av en enda mening i två delar, en konditional del i verserna 1–2 (protasis) och en konklusiv del i verserna 3–4 (apodosis). Här ställer sig författaren utanför den följande berättelsen och reflekterar ”extradiegetiskt” över sitt förhållande till och arbete med traditionerna från historien, hur det förflutnas dimension inkodats i berättelsen.⁶ I första delen reflekterar han över sina förutsättningar i form av skriftliga föregångare (vers 1) och

4. Henry J. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, London 1958. Se även den senare utgåvan med ny introduktion av Paul N. Anderson: Henry J. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, Peabody, MA 1999.

5. För biografiska och bibliografiska upplysningar se Beverly R. Gaventa, ”The Peril of Modernizing Henry Joel Cadbury”, i Mikeal C. Parsons & Joseph B. Tyson (red.), *Cadbury, Knox, and Talbert: American Contributions to the Study of Acts*, Atlanta, GA 1992, 7–26; Beverly R. Gaventa, ”Bibliography of Henry Joel Cadbury”, i Mikeal C. Parsons & Joseph B. Tyson (red.), *Cadbury, Knox, and Talbert: American Contributions to the Study of Acts*, Atlanta, GA 1992, 45–51.

6. Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000, 2, 65, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-157252-4>.

ögonvittnestraditioner (vers 2). I andra delen reflekterar han över sitt eget företag och förmåga (vers 3) och sina föresatser med sin berättelse (vers 4).⁷ Utan tvekan är denna enda mening en av de mest genomtänkta och till synes självklara i hela Nya testamentet. Ändå har dessa fyrtioåttio ord i grundtexten varit föremål för en omfattande diskussion allt sedan början av 1700-talet.⁸

Förordet före Cadbury

Diskussionen om förordet startade som sagt inte med Cadbury men tog en särskild vändning genom honom. Sammantaget visar det sig att diskussionen under 1800-talet i allt väsentligt föregrep den diskussion om förordet som förts från Cadbury fram till våra dagar. Tre frågor stod särskilt i fokus: Inom vilken genre opererar förordet? Vilket slags kompetens gör författaren anspråk på i förordet? Vilket var författarens syfte med sitt företag?

Genrefrågan

Trots skiftande tolkningar i detaljer rådde en relativt kritisk konsensus före och runt förra sekelskiftet. För det första erkändes att förordets konventionella form, stil, struktur och vokabulär gav prov på författarens litterära kompetens.⁹ För det andra ansåg de flesta att Lukas båda skrifter hörde hemma inom den klassiska historieskrivningens genre och att förordet opererade inom ramen för samma genre.¹⁰ Oavsett vilket syfte författaren hade med sitt företag betraktade man honom allmänt ändå som historiker. Den kritiska punkten var om man skulle uppfatta honom som historiskt tillförlitlig eller historiskt tendentiös. En forskare, Friedrich Blass (1843–1907), anmälde dock en avvikande mening när han hävdade att förordet till den grekiske läkaren och botanisten Dioskorides berömda arbete *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* (lat. *De materia medica*, ”Om läkemedlen”) från första århundradet var det förord man främst skulle jämföra Lukas förord med.¹¹ Det förblev emellertid en relativt udda ståndpunkt. De flesta Lukasforskare under 1800-talet jämförde Lukas förord med kända antika historikers förord. Långt senare, som vi ska se, ställs frågan återigen om förordet ska jämföras med historikers förord eller med förord inom andra litterära genrer i antiken.

7. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 195.

8. Christoph August Heumann, ”Dissertatio de Theophilo cui Lucas Historiam Sacram Inscrisit”, i *Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica*, Class. 4, Fasc. 3, Bremen 1721, 483–505.

9. Se Friedrich Blass, *Philology of the Gospels*, London 1898, 1, 7–8.

10. Ramsay beskrev Lukas typiskt nog som ”första klassens historiker”. William Mitchell Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, London 1895, 2.

11. Blass, *Philology of the Gospels*, 1–6.

Kompetensfrågan

Knappast någon ifrågasatte alltså att Lukas skulle ha opererat inom ramen för den historiska genren. Däremot diskuterades det mera livligt vilket anspråk på kompetens som förordet ger uttryck för. Lukas uppfattades allmänt ha gjort anspråk på att ha haft tillgång till ögonvittnestradition. Många, men inte alla, menade också att Lukas för sitt eget företag erkände sitt beroende av sina föregångares försök att ”ge en samlad skildring” (Bibel 2000 och i grundtexten: ”avfatta en berättelse”) av det som timat snarare än att han underkände deras. Här anmälde emellertid Moritz von Aberle (1819–1875) en avvikande mening och hävdade att Lukas skulle ha avsett att skriva en motskrift mot sina föregångares förtalsskrifter.¹²

På en punkt var man särskilt oense redan under 1800-talet. Många menade att Lukas genom participet *παρηκολουθηκότι* (”havande följt”; Bibel 2000: ”ha satt mig in i”; Svenska Folkbibeln 2015: ”efterforskat”) i vers 3 skulle ha gjort anspråk på särskild kompetens tack vare sina historiska efterforskningar. Han skulle ha byggt på inte bara muntliga (ögonvittnes)traditioner eller föregångares källor utan framför allt på egen efterforskning. Den romersk-katolske exegeten Johann Leonhard Hug (1765–1846) bestred emellertid redan i början av 1800-talet att participet hade att göra med efterforskning. Med stöd av utombibliska belägg hävdade han i stället att Lukas gjorde anspråk på att ha följt händelserna på plats.¹³ Somliga höll med om att verbet *παρακολουθεῖν* (”följa [vid sidan]”) i vers 3 kunde betyda ”följa på plats”. Men ingen utom Hug ansåg att det var detta Lukas menade. Däremot hade Martin Dibelius (1883–1947) samma kritiska inställning som Hug till föreställningen om Lukas som forskare. Men Lukas kompetens låg inte i att han följt händelserna på plats, som Hug menat, utan att han närmast varit en samlare av traditioner från allra första början av sitt kristna liv.¹⁴ Tre olika bedömningar av författarens kompetens mejslades således fram redan under 1800-talet: antingen gjorde han anspråk på forskarens kompetens, det åsyna vittnets kompetens eller samlarens kompetens. Medan de två första var för sig synes förstärka Lukas historiska kompetens, synes det sista leda till en försvagning. En samlare har med nödvändighet inte tillgång till en historisk ram utan måste måhända själv skapa en sådan. Det tycks Dibelius också ha menat som tidig företrädare för den formkritiska skolan.

12. Moritz von Aberle, ”Exegetische Studien 2: Über den Prolog des Lucasevangeliums”, *Theologische Quartalschrift* 45 (1863), 98–120, särskilt 111–116.

13. Johann Leonhard Hug, *Einleitung in die Schriften*, vol. 2, Stuttgart 1808, 120–123. På den här punkten föregrep Hug Cadburys teori.

14. Martin Dibelius, ”Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 12 (1911), 325–343, särskilt 337–339, <https://doi.org/10.1515/zntw.1911.12.4.325>.

Syftesfrågan

Trots den relativa samsynen ifråga om inom vilken genre förordet opererar, förekom det många meningsskiljaktigheter vad gäller författarens syfte med sitt företag. Många menade att Lukas ville historiskt bekräfta tidigare undervisning om Jesus liv och kristen tro. Andra, såsom Tübingenskolans företrädare, menade att författaren hade ett konciliärt eller försonande syfte,¹⁵ åter andra menade att Lukas ville bekräfta en paulinsk kristendomstolkning¹⁶ eller motsäga och rätta till felaktig information om kristendomen i en politisk kontext.¹⁷ Olika tolkningar grundade sig i olika uppfattningar om huruvida adressaten Theofilos hade fått kristen undervisning eller bara hade informerats (sant eller falskt) om kristendomen, helt enkelt om han redan var kristen eller inte.

Cadbury och förordet

Det var mot denna bakgrund och utifrån sina metodiska erfarenheter från sitt avhandlingsarbete som Cadbury gav sig i kast med en ingående analys av Lukas förord.¹⁸ Samma frågor som hade stått i fokus under 1800-talet kom att uppta även honom: förordets genre, författarens kompetens och syfte. Men den direkta anledningen till att han ägnade tre artiklar åt Lukas förord var som sagt det uppdrag som han fått av huvudredaktörerna för *The Beginnings of Christianity* att skriva en appendixartikel och utveckla huvudredaktörernas syn på förordets form och syfte.¹⁹ En grundläggande förutsättning för hela Cadburys teori är också att han likt dem utgår ifrån att Lukasevangeliet och Apostlagärningarna är ett enda fortlöpande verk i två volymer.²⁰ De första orden i förordet till Apostlagärningarna – τὸν μὲν πρῶτον λόγον – ska inte översättas "[I] min förra bok" (Svenska Folkbibeln 2015: "[I] min förra skrift") utan "[I] min första bok" (så Bibel 2000) och underförstå att Apostlagärningarna är en andra volym i ett och samma

15. Ferdinand Christian Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Character und Ursprung*, Tübingen 1847, 519–521.

16. Adolf Hilgenfeld, "Das Vorwort des dritten Evangeliums (Luc. I,1–4)", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 44 (1901), 1–10.

17. Aberle, "Exegetische Studien 2", 111–116.

18. Cadbury disputerade 1914 på avhandlingen *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge, MA 1919–1920.

19. Frederick John Foakes Jackson & Kirsopp Lake, "The Internal Evidence of Acts", i Frederick John Foakes Jackson & Kirsopp Lake (red.), *The Beginnings of Christianity: I. The Acts of the Apostles*, vol. 2, London 1922, 133–137, 175–180, 187.

20. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 9–11. Jämför Foakes Jackson & Lake, "The Internal Evidence of Acts", 133.

verk.²¹ Förordet i Luk. 1:1–4 gäller således både den första berättelsen (Luka-sevangeliet) och den andra (Apostlagärningarna).²²

Historisk genre

Förordet med en enda kort, pregnant och välbalanserad periodisk mening är enligt Cadbury ett av de mest tydliga kännetecknen på Lukas litterära ambitioner.²³ Här följer Lukas en utbredd litterär konvention framsprungen ur retorikens krav på hur det muntliga talet skulle inledas. Under hellenistisk tid blev förord mycket vanliga hos alla slags prosaförfattare, hos grekiska och romerska historiker såväl som hos olika slags fackprosförfattare som geografer, medicinare och andra vetenskapare. Men måste man välja genre så menar Cadbury att Lukas förord står närmare historiska förord än någon annan genres förord utan att därmed bestämmas som en ren imitation av något av dem.²⁴

Ögonvittneserfarenhet

Cadburys mest specifika hypotes gäller Lukas egen kompetens som författare. Vanligtvis tolkas tredje versen så att författaren anser sig vara särskilt kompetent att skriva en (kronologiskt) ordnad berättelse om ”de stora händelser som ägt rum ibland oss” (Bibel 2000),²⁵ emedan han inte endast övertagit ögonvittnesstraditioner och gjort sina föregångares skrivna berättelser till källor utan även själv likt historiker gjort egna efterforskningar.²⁶

Cadbury ifrågasätter ett sådant synsätt. Han håller med om att Lukas använt föregångares material och ögonvittnesstraditioner. Men καθεξῆς (”i ordning”) i vers 3 betyder inte nödvändigtvis kronologisk ordning utan snarare fortlöpande narrativ ordning.²⁷ I centrum för diskussionen står participet παρηκολουθηκότι (ordagrant ”havande följt”) i vers 3. Av tre möjliga betydelser – havande följt någon (bokstavligen), havande följt något skrivet eller uttalat, eller havande följt något på plats (som åsyna vittne) – väljer Cadbury det tredje alternativet med stöd från antika belägg.²⁸ För

21. Se Theodor Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, vol. 2, 3:e uppl., Leipzig 1907, 307.

22. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 9, not 3.

23. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 194–198.

24. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 133, 194–196. Se också Henry J. Cadbury, Frederick John Foakes Jackson & Kirsopp Lake, ”The Greek and Jewish Traditions of Writing History”, i Frederick John Foakes Jackson & Kirsopp Lake (red.), *The Beginnings of Christianity: I. The Acts of the Apostles*, vol. 2, London 1922, 7–29, särskilt 15.

25. Ord nära översättning av grundtexten: ”om de ibland oss fullbordade händelserna.”

26. Svenska Folkbibeln 2015: ”Sedan jag noga efterforskat allt från början”. Jämför Bibel 2000: ”och efter att grundligt ha satt mig in i allt ända från början.”

27. Se Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 345; Cadbury, ”Commentary on the Preface of Luke”, 505.

28. Cadbury lutar sig särskilt mot Josefus, *Contra Apionem* 1:10; Josefus, *Vita* 65;

alternativet ”efterforska” finner han inga belägg.²⁹ I stället för forskarens kompetens gör Lukas anspråk på ögonvittnets, som även om han själv inte bevittnat allt med egna ögon i varje fall stått i nära kontakt med det händelseförlopp han själv skildrar. Cadburys val påverkas av det faktum att samtida historiker värderade samtids- och vittneskunskap högt.³⁰

För Cadbury råder det ingen motsättning mellan att Lukas menat sig ha varit beroende av ögonvittnestradition och samtidigt gjort anspråk på att själv ha varit ett ögonvittne eller haft tillgång till egen samtidskunskap. Spänningen som uppstår mellan dessa båda påståenden söker han lösa upp genom att låta pronominet πᾶσιν i vers 3 inte betyda ”alla [händelser]” utan mer generellt ”allt” utan direkt referens och inte låta adverbet ἄνωθεν i vers 3 betyda ”från början” utan ”sedan länge” (”since long ago”).³¹ Dessutom menade han att båda påståendena är förenliga såvida man tolkar ”oss” i vers 2 kollektivt.

Apologetiskt syfte

Cadbury menar att Lukas redan i förordet deklarerar ett apologetiskt syfte med sina skrifter. Lukas ville få kristendomen att framstå som en legitim judisk religiös rörelse och därmed en laglig religion i det romerska imperiet.³² Grunden för sitt synsätt lägger Cadbury redan i första artikelns utredning av förordets fjärde vers: ”för att du skall förstå att de upplysningar du har fått är tillförlitliga” (Bibel 2000). Cadbury ifrågasätter den vanliga tolkningen, att Theofilos skulle ha varit en omvänd eller potentiell konvertit i behov av att få bekräftat trovärdigheten hos de berättelser han redan hört.³³ I stället antar han att Theofilos skulle ha varit en inflytelserik romersk ämbetsman i behov av säker och klar information (fakta) med anledning av de anklagelser som nått honom.³⁴ Senare låter Cadbury det vara osagt om vokativen κράτιστε ”högt ärade” ska uppfattas som ett tilltal till en ämbetsman eller ett respektfullt tilltal i allmänhet.

Demosthenes, *De Corona* 53.

29. Cadbury, ”Commentary on the Preface of Luke”, 502; Cadbury, ”The Knowledge Claimed in Luke’s Preface”, 402–408; Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 344–347.

30. Om autopsi hos historiker, se Byrskog, *Story as History*, 48–65.

31. Cadbury, ”The Knowledge Claimed in Luke’s Preface”, 409. Märkligt nog ändrar sig Cadbury i ”Commentary on the Preface of Luke”, 502–503, och ser ἄνωθεν i vers 3 som nära nog en synonym till ἀπ’ ἀρχῆς (”från början”) i vers 2.

32. Cadbury, *The Making of Luke–Acts*, 299–316. Jämför Cadbury, ”Commentary on the Preface of Luke”, 490, 510.

33. Se Foakes Jackson & Lake, ”The Internal Evidence of Acts”, 136.

34. Cadbury, ”The Purpose Expressed in Luke’s Preface”, 432, 437–438.

Förordet efter Cadbury

Reaktionen på Cadburys profilerade tolkningar av Lukas förord lät inte vänta på sig. Omedelbart ifrågasattes Cadburys apologetiska teori och ögonvittneshypotes av filologen Francis Henry Colson (1857–1943) och exegeten Archibald Thomas Robertson (1863–1934), vilket besvarades av Cadburys tidigare lärare James Hardy Ropes (1866–1933).³⁵ Men diskussionen blev inte särskilt omfattande. Mellan 1923 och 1960 tog så gott som ingen upp Cadburys teser till diskussion.³⁶ Cadbury själv uttryckte i mitten på 1950-talet besvikelse över att egentligen endast en forskare, professorn i Nya testamentet vid Westminster Theological Seminary Ned B. Stonehouse (1902–1962), hade utsatt hans teser för ”elaborate criticism”.³⁷ Även Stonehouse var kritisk mot Cadburys ögonvittneshypotes.³⁸ I början av 1960-talet tog dock den tyske forskaren Ernst Haenchen (1894–1975) upp Cadburys teser till behandling inom ramen för en diskussion med Martin Dibelius om hur de så kallade vi-passagererna i Apostlagärningarna ska förstås. Därefter blev det mera vanligt att nämna och diskutera Cadburys teser, särskilt ögonvittneshypotesen. Här ska jag ta upp tre forskare: Ernst Haenchen, Loveday Alexander och David P. Moessner.

Ernst Haenchen

Ernst Haenchen publicerade en artikel 1961 om de så kallade vi-passagererna i Apostlagärningarna (Apg. 16:10–17, 20:5–15, 21:1–18, 27:1–28:16), i vilken han även tar avstånd från Cadburys tolkning av Lukas förord.³⁹ Många forskare, däribland Cadbury, hade hoppats att i prologen finna stöd för att Paulus medresenär Lukas har författat Lukasevangeliet och Apostlagärning-

35. Francis Henry Colson, ”Notes on St Luke’s Preface, suggested by reading the second volume of Foakes-Jackson and Lake’s *Beginnings of Christianity*”, *The Journal of Theological Studies* 24 (1923), 300–309, <https://doi.org/10.1093/jts/os-XXIV.95.300>; James Hardy Ropes, ”St Luke’s Preface; ἀσφάλεια and παρακολουθεῖν”, *The Journal of Theological Studies* 25 (1923), 67–71, <https://doi.org/10.1093/jts/os-XXV.97.67>. Archibald Thomas Robertson, ”The Implications in Luke’s Preface”, *The Expository Times* 35 (1924), 319–321, <https://doi.org/10.1177/001452462403500708>.

36. Den svenske Lukasforskaren Harald Sahlin (1911–1995) tog dock ställning i sin avhandling om protolukansk teologi för Cadburys tes att det finns ett samband mellan Lukasprologen och det apologetiska målet i Apostlagärningarnas andra hälft. Se Harald Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur Protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945, 39–47.

37. Henry J. Cadbury, ”We’ and I’ Passages in Luke–Acts”, *New Testament Studies* 3 (1956), 131–132, <https://doi.org/10.1017/S0028688500023614>.

38. Ned B. Stonehouse, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ*, Grand Rapids, MI 1951, 34–40.

39. Ernst Haenchen, ”Das ’Wir’ in der Apostelgeschichte und das Itinerar”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961), 329–366. Engelsk översättning: Ernst Haenchen, ”We’ in Acts and the Itinerary”, *Journal for Theology and the Church* 1 (1965), 65–99.

arna och att det är denne som uttalar sig under begreppet ”vi” i Apostlagärningarna.

Kritiken mot Cadbury följer på Haenchens avståndstagande från Martin Dibelius synsätt att som grund för berättelsen om Paulus missionsresor i Apg. 13–21 skulle ha legat ett resedokument, ett itinerarium, som Apostlagärningarnas författare Lukas redigerade bland annat med hjälp av tillägg av ”vi” för att påtala sin egen närvaro på åtminstone en del av dessa resor. I stället för ordagrann återgivning av ett itinerarium menar Haenchen att författaren till Apostlagärningarna skulle ha haft tillgång till en Paulusmedarbetares, kanske Timotheos, hågkomster (”Erinnerungen”), till vilken han fogat ”vi” för att förstärka intrycket av förstahandsupplysningar hos läsaren. För Haenchen är Lukas mer författare än en samlare och återgivare. Det märks i synnerhet i framställningen av fångtransporten till Rom i Apg. 27–28.⁴⁰

Detta synsätt föranleder Haenchen att kritisera även Cadbury. I en artikel från 1956 fortsätter Cadbury att argumentera för sin teori, att förekomsten av de gåtfulla vi-passagerna i Apostlagärningarna blir mer begriplig, om författaren redan i förordet aviserat sin egen erfarenhet av (åtminstone en del av) de händelser som han återger i sitt dubbelverk. Argumentationen för ett sådant synsätt ifrågasätter Haenchen. Även om verbet παρακολουθεῖν (”följa [vid sidan]”) i vers 3 skulle kunna betyda följa som åsyna vittne så har det absolut inte den betydelsen i Lukas förord. Det är inte förenligt med vad ἀκριβῶς (”noggrant”; Bibel 2000: ”grundligt”) normalt betyder. Cadbury tvingas dessutom tolka πᾶσιν (”alla”) som en överdrift, eftersom Lukas inte kan ha menat att han varit vittne till alla händelserna utan endast vissa, som vi-passagerna vittnar om. Dessutom, om ἀνωθεν (”från början”) i vers 3 skulle betyda ”under lång tid” och syfta på andra hälften av Apostlagärningarna, som Cadbury menade, är hela resonemanget meningslöst enligt Haenchen. Lukas skulle i sitt förord göra anspråk på att ha historisk kompetens för andra hälften av Apostlagärningarna men skulle inte alls uttala sig om sina kvalifikationer att kunna skriva historien om Jesus.⁴¹

Loveday Alexander

Man skulle kunna tro att en sådan kritik av en så pass inflytelserik tysk exeget som Haenchen skulle ha fått ett sådant genomslag att det förpassat Cadbury till historien. Men så är inte fallet. Inte nog med att den engelska exegeten Loveday Alexander i sin publicerade avhandling erkände Cadbury som 1900-talets främsta forskare vad gäller Lukas förord, utan i sin detaljerade utläggning av förordets vokabulär och fraser gör hon just Cadbury, inte

40. Haenchen, ”Das ’Wir’”, 338–362; Haenchen, ”’We’ in Acts”, 74–95.

41. Haenchen, ”Das ’Wir’”, 363–366; Haenchen, ”’We’ in Acts”, 95–99.

någon av de stora kommentatorerna till Lukasevangeliet, som till exempel Joseph Fitzmyer (1920–2016), till sin samtalspartner.⁴² Och det är inte vem som helst som gör det. Alexander är den första och hittills den enda som skrivit en monografi enbart om Lukas förord.⁴³

Inte ett historiskt förord utan ett fackprosaförord

Motsvarigheten till Lukas förord i en enda kort, avskiljbar, periodisk mening i första person och med ett tilltal i andra person likt en förklarande etikett ("label") med adress finner Alexander inte i den klassiska litteraturen eller i historiografen utan främst inom fackprosatraditionen – som Alexander kallar den "vetenskapliga" litteraturen – om medicin, geografi, filosofi, matematik, teknik, retorik och astrologi. Alexander jämför Lukas förord särskilt med ett förord av fysikern och matematikern Heron från Alexandria (ca 10–ca 70 v.t.) och med ett av den grekiske läkaren Klaudios Galenos från Pergamon (129–199 v.t.).

Jämförelsen med historiska förord diskvalificeras av Alexander genom att dessa saknade dedikation och inte skrevs i första utan tredje person. Till skillnad från Lukas förord var historiska förord som regel längre och innehöll författarens namn. I historiska förord framhölls också ofta betydelsen av den egna ögonvittneserfarenheten (*autopsia*) liksom syftet med historia, vikten av källor och granskning av vittnen. Historikerna såg inte sina skrifter som tidsbundna produkter avsedda för någon viss individ utan som något mer allmängiltigt. Och trots att Lukas stil höll högre klass än resten av Nya testamentet nådde den ändå inte upp till den hellenistiska historiografins retoriska höjder.

Lukas förord stämde bättre med fackprosans litterära konventioner än med historiografins. Men det betyder inte nödvändigtvis att Lukas skulle ha imiterat något visst fackprosaförord eller slaviskt följt fackprosatraditionens konventioner. Det som emellertid talar för att Lukas var särskilt bekväm med och hemmastadd i fackprosatraditionen snarare än i den historiografiska traditionen var att han likt andra fackprosaförfattare hade respekt för traditionen och lät Jesustraditionens biografiska form påverka sin egen berättelses utformning.⁴⁴

42. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 102–142.

43. För en egen sammanfattning av sin teori, se Loveday Alexander, "Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing", *Novum Testamentum* 28 (1986), 48–74, <https://doi.org/10.1163/156853686X00084>.

44. Jämför Loveday Alexander, "Acts and Ancient Intellectual Biography", i Bruce W. Winter & Andrew D. Clarke (red.), *The Book of Acts in Its First Century Setting: I. Ancient Literary Setting*, Grand Rapids, MI 1993, 31–63.

Inte ögonvittne utan tradent

I näranalysen av Lukas förord utgår Alexander som sagt just ifrån Cadburys utläggning i appendixartikeln i *The Beginnings of Christianity*, som hon betraktar som ett ”fundamentalt” arbete.⁴⁵ Liksom Cadbury ser hon förordet som konventionellt präglat, men till skillnad från honom menar hon att det inte är präglat av historiografiska konventioner utan snarare av fackprosa-konventioner eller konventioner inom den ”vetenskapliga” prosan. På fyra punkter skiljer sig Alexander särskilt från Cadbury.

För det första håller Alexander inte med Cadbury om att referensen till ögonvittnen i vers 2 reflekterar en historiografisk konvention. Hänvisning till autopsi och förstahandserfarenhet var vanlig även inom den ”vetenskapliga” traditionen. Lukas gör anspråk på att stå i en ögonvittnesträdning men det finns inga tecken på att det är ett resultat av egen undersökning eller fingranskning av ögonvittnena.

För det andra håller hon inte med Cadbury i hans förhållandevis udda tolkning av participet *παρηκολουθηκότι* (”havande följt”) i vers 3. Hon håller med Cadbury om att det inte finns stöd för tolkningen ”efterforskat” eller ”undersökt”. Av fyra möjligheter – (1) personlig efterföljd, (2) följa med tanken, (3) närvara och deltaga samt (4) följa källor – förordar hon det andra alternativet (jämför Bibel 2000: ”satt mig in i”). Lukas har kunskap om händelserna varken på grund av egen efterforskning eller som Cadbury menade på grund av egen närvaro och förstahandserfarenhet. Lukas gör anspråk på kompetens att kunna skriva sin berättelse eftersom han har blivit grundligt insatt i en förmedlad tradition.

För det tredje håller Alexander inte med Cadbury om att adverbet *καθεξῆς* i sammanhanget antar betydelsen ”nedan” (”hereinafter”) i stället för den traditionella översättningen ”i ordning” (Bibel 2000: ”i rätt ordning”). Det är en onödig omtolkning som sammanhanget inte nödvändigtvis kräver. Den rimligaste tolkningen är att ”skriva i ordning” närmast är en kontrasterande variant till ”avfatta en berättelse” (Bibel 2000: ”ge en samlad skildring”) i vers 1. Fackprosaförfattare gillade vokabulära variationer. Men någon djupgående polemik rymmer inte uttrycket, inte heller något anspråk på en historiskt riktigare ordning än sina föregångares ordning. Är det fråga om någon kontrast så är det i sådant fall mellan det skrivna ordet och den underliggande muntliga traditionen.

För det fjärde går Alexander emot Cadburys ståndpunkt att vers 4 skulle utlova försvar inför en outsider, kanske en myndighetsperson, mot en fientlig rapport om kristendomen och kristna. Tvärtom menar Alexander att vers 4 utlovar en insider en skriftlig försäkran om tidigare muntligt

45. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 106.

levererad rapport eller undervisning. En sådan intention liknar påminnelser som förekom inom den ”vetenskapliga” traditionen om bekräftelse av muntlig undervisning som läsaren redan var bekant med. En sådan konvention bör således inte övertolkas.

Sammantaget håller alltså Alexander både med Cadbury och ifrågasätter hans synsätt. Hon håller med om att Lukas i förordet inte gör anspråk på att ha gjort historiska efterforskningar. Men hon ifrågasätter att Lukas skulle göra anspråk på att själv ha varit närvarande och deltagit i åtminstone några av de omtalade händelserna. Lukas var snarare tradent än historiker.

David P. Moessner

I spåren av Loveday Alexanders genomarbetade alternativ till det historiska paradigmet följde inte bara en omfattande diskussion och kritik av hennes teser,⁴⁶ utan även en förnyad argumentation för att se antik historiografi som bakgrund till Lukas författarskap i stort och till hans förord.⁴⁷ I denna diskussion har Texasprofessorn David P. Moessner deltagit livligt alltsedan 1992.⁴⁸ Hans bidrag kretsar i hög grad kring två omdiskuterade begrepp i förordet: παρακολουθῆω (”följa”) och καθεξῆς (”i ordning”) i vers 3.⁴⁹ Genom dessa båda begrepp framhåller Lukas både sin egen personliga kompetens och sin berättelses kompetens framför sina föregångares trots sitt beroende av dem och av en gemensam ögonvittnestradition.

Liksom Alexander går även Moessner emot den vanliga tolkningen av particippet παρακολουθηκότι (”havande följt”), att Lukas därigenom

46. Bland andra Kota Yamada, ”The Preface to the Lukan Writings and Rhetorical Historiography”, i Stanley E. Porter & Dennis L. Stamps (red.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference*, Sheffield 1999, 154–172; David Aune, ”Luke 1.1–4: Historical or Scientific Prooimion?”, i Alf Christopherson et al. (red.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, Sheffield 2002, 138–148; Armin Daniel Baum, ”Lk 1,1–4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa: Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 101 (2010), 33–54, <https://doi.org/10.1515/zntw.2010.002>.

47. Armin Daniel Baum, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*, Wuppertal 1993, 39–154; Michael Wolter, ”Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1–4 und Apg 1,1–2)”, i Jörg Frey, Clare K. Rothschild & Jens Schröter (red.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin 2009, 476–494, <https://doi.org/10.1515/9783110216325.4.476>.

48. David P. Moessner, ”The Meaning of καθεξῆς in the Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke’s Narrative among the ’Many’”, i Frans Van Segbroeck et al. (red.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, vol. 2, Leuven 1992, 1 513–1 528. Moessner har sammanfattat sin forskning om Lukas förord i samlingsvolymen *Luke the Historian of Israel’s Legacy, Theologian of Israel’s ’Christ’: A New Reading of the ’Gospel Acts’ of Luke*, Berlin 2018, <https://doi.org/10.1515/9783110255409>.

49. David P. Moessner, ”The Appeal and Power of Poetics (Luk 1:1–4): Luke’s Superior Credentials (παρακολουθηκότι), Narrative Sequence (καθεξῆς), and Firmness of Understanding (ἡ ἀσφάλεια) for the Reader”, i David P. Moessner (red.), *Jesus and the Heritage of Israel: Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy*, Harrisburg, PA 1999, 84–123.

skulle ha gjort anspråk på historisk kompetens som ett resultat av egna efterforskningar.⁵⁰ Av möjliga innebörder hos verbet παρακολουθεῖν ("följa [vid sidan]") – följa fysiskt till exempel en person, följa med tanken, följa som konsekvens eller resultat, följa på plats eller följa upp – kommer även Moessner fram till att "följa med tanken" är den enda rimliga innebörden i Lukas förord. Lukas har varken följt händelserna på plats som en samtida eller följt upp händelserna genom egen efterforskning, utan blivit informerad om alla händelser och traditioner om Jesus och hans efterföljare från början till slut. Denna tolkning av παρακολουθεῖν finner Moessner stöd för framför allt hos den judiske historieskrivaren Josefus (ca 37–ca 100 v.t.) och den grekiske statsmannen och talaren Demosthenes (384–322 f.v.t.).⁵¹ Lukas har "sedan länge" eller "under lång tid" blivit så ingående insatt i ögonvittnestraditionen att han kunde göra anspråk på att själv kunna skriva sin egen berättelse om allt som han själv inte varit ögonvittne till.⁵² Moessners tolkning av participet i vers 3 är således ett medvetet ställningstagande till Cadburys tolkningsförslag. Han både håller med och kritiserar honom.⁵³

Även om Moessner uttryckligen inte refererar till Alexander, har han även en liknande syn som hon på begreppet καθεξῆς ("i ordning").⁵⁴ Tolkningarna av adverbets betydelse har varit många: i (fullständig) tidsföljd,⁵⁵ i det som följer,⁵⁶ i systematisk (frälsningshistorisk) ordning,⁵⁷ i obruten

50. Daniel P. Moessner, "Eyewitnesses', 'Informed Contemporaries', and 'Unknowing Inquirers': Josephus' Criteria for Authentic Historiography and the Meaning of παρακολουθεῖν", *Novum Testamentum* 38 (1996), 105–122, <https://doi.org/10.1163/1568536962613469>; Daniel P. Moessner, "The Lukan Prologues in the Light of Ancient Narrative Hermeneutics: παρακολουθηκότι and the Credentialed Author", i Joseph Verheyden (red.), *The Unity of Luke–Acts*, Leuven 1999, 399–418.

51. Liksom Cadbury hänvisar Moessner till Josefus, *Contra Apionem* 1:53, 218; Demosthenes, *De Corona* 18:172.3. Stöd för denna tolkning finner Moessner också i 2 Tim. 3:10.

52. David P. Moessner, "Luke as Tradent and Hermeneut: 'As one who has a thoroughly informed familiarity with all the events from the top' (παρακολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, Luke 1:3)", *Novum Testamentum* 58 (2016), 259–300, <https://doi.org/10.1163/15685365-12341530>.

53. Moessner, *Luke the Historian*, 71.

54. Moessner, "The Meaning of καθεξῆς", 1 513–1 528.

55. Klein, "Lukas 1,1–4 als Theologisches Programm", i Georg Braumann (red.), *Das Lukas-Evangelium: Die Redaktions- und Kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt 1974, 194–195.

56. Cadbury, "Commentary on the Preface of Luke", 505; Josef Kürzinger, "Herrn Prof. D. Dr. Joseph Reuss zum 70. Geburts tag", *Biblische Zeitschrift* 18 (1974), 249–255, <https://doi.org/10.30965/25890468-01802007>.

57. Gerhard Schneider, "Zur Bedeutung von καθεξῆς im lukanischen Doppelwerk", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 68 (1977), 128–131, <https://doi.org/10.1515/zntw.1977.68.1-2.123>.

(saklig) ordningsföljd ("continua serie"),⁵⁸ i fortlöpande ordning utan avbrott ("lückenlos")⁵⁹ och i narrativ ordning.⁶⁰ Mot bakgrund av hur adverbet kan och bör ges en narratologisk innebörd i Apg. 11:4 förordar Moessner den senare innebörden även i Luk. 1:3. Till följd av sin långvariga inskolning i vittnestraditionen kan Lukas ordna sin berättelse från början till slut så att hans läsare både kan se Guds plan i det som skett och få ett "fastare grepp om den verkliga betydelsen hos de händelser" som läsaren Theofilos tidigare fått undervisning om.

Avslutning

I denna jubileumsartikel har jag velat uppmärksamma några artiklar som skrevs av Henry J. Cadbury för hundra år sedan och hur det gick med de hypoteser han lade fram i dessa artiklar. Titeln på min artikel är "Forskare eller ögonvittne". Av allt att döma av debatten med Cadbury under hundra år var Lukas varken det ena eller det andra. Flera forskare, men verkligen inte alla, håller med Cadbury om att Lukas i förordet inte gjorde anspråk på att ha bedrivit historisk efterforskning. Samtidigt håller man inte med honom om att Lukas skulle göra anspråk på att själv ha varit närvarande och deltagit i åtminstone somliga händelser, särskilt de som omvittnas i vi-passagerna i Apostlagärningarna. En tendens i dialogen om Lukas förord, åtminstone om vi ska lyssna till David P. Moessner, är att Lukas gör anspråk på att vara en välinformerad tradent snarare än en kritiskt granskande historiker.⁶¹ Förvisso håller Moessner med om att förordet opererar inom den historiska genren, men participet *παρηκολουθηκότι* ("havande följt") i vers 3 betyder inte "efterforskat" utan snarare "följt med tanken", precis som Bibelkommissionen med sin översättning "satt mig in i" föreslog redan 1981 och som nu står i Bibel 2000. ▲

SUMMARY

Not every research article manages to stay relevant for an entire century, remaining an object for discussion even one hundred years after its composition. In 1921–1922, an American Lukan scholar, and later professor of the New Testament at Harvard University, Henry J. Cadbury, published

58. Martin Völkel, "Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs *καθεξις* im lukanischen Prolog", *New Testament Studies* 20 (1974), 289–299, <https://doi.org/10.1017/S0028688500014818>.

59. Franz Mussner, "Καθεξις im Lukasprolog", i Edward Earle Ellis & Erich Grässer (red.), *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, 253–255.

60. Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke–Acts: A Literary Interpretation, Volume 1: The Gospel according to Luke*, Philadelphia, PA 1986, 9–12.

61. Moessner, "Luke as Tradent and Hermeneut", 259–300.

three articles about the Lukan preface. These articles, and in particular one of them, are still discussed among Lukan scholars today. The aim of my article is to highlight this achievement of Cadbury's. Cadbury was not the first to write about the Lukan preface. The preface had generally been interpreted as evidence that Luke was a historian, and that his gospel was a result of historical research about the events relayed in the story of Jesus. Cadbury did not fully agree. While he agreed that Luke was a historian, he did not agree that what he wrote constituted historical research. Instead, Luke claimed to have himself been present and personally experienced at least some of the events that he relates in Luke–Acts, especially the "we-passages" in Acts of the Apostles. The purpose of his narrative was to defend Christianity against false reports and accusations. His experiences of and close contact with the course of events allowed him to do so. Of course, such a profiled understanding of Luke's preface has caused much discussion and critique. I summarize contributions from three scholars: Ernst Haenchen, Loveday Alexander, and David P. Moessner. Following the interventions of these scholars, especially if we are listening to Moessner, the *status quaestionis* emerges that Luke was neither a reviewing historian nor an eyewitness but rather a well-informed tradent and interpreter of traditions with which he had been familiar for some time. Of course, Moessner does agree that Luke's preface operates within the framework of the historical genre, but the perfect participle *παρηκολουθηκότι* ("having followed") in Lk. 1:3 does not mean "having investigated" but rather "having followed with the mind" or "having an informed familiarity with" all things that have happened. Thus, at least according to Moessner, Cadbury was both right and wrong.

Mellan mission och sionism

Svenska Israelsmissionen och grundandet av Svenska teologiska institutet i Jerusalem

HÅKAN BENGTTSSON

Håkan Bengtsson är lektor i yrkesrelaterad religionsvetenskap vid Uppsala universitet.

hakan.bengtsson@teol.uu.se

2021 firar Svenska teologiska institutet i Jerusalem sjuttio år. Under sju decennier har institutet varit en uppskattad men också omdebatterad institution. Förutsättningarna för grundandet var heller inte okomplicerade. När institutet öppnade för studenter i februari 1951 var det efter åtskilliga år av förberedelser och man hade även beslutat att avstå från missionsarbete.¹ Det var dåvarande Svenska Israelsmissionen som grundade institutet och man hade haft medarbetaren Greta Andrén (1909–1971) på plats i Jerusalem sedan 1946. Hon hade tidigare arbetat med mission bland judar i Wien, vilket var sällskapetets bärande idé. I den nya staten Israel rådde nya förutsättningar och institutets inriktning blev studier och forskning.

I denna artikel analyserar jag skälen till varför Svenska Israelsmissionen lät institutet i Jerusalem bli ett undantag vad avsåg mission bland judar. Under förberedelserna hade möjligheten till en judisk stat väckt teologiska och politiska frågor i den kristna världen. Det handlade främst om politisk sionism, den rörelse som sökte etablera en judisk stat, samt frågan om hur kristna skulle relatera till judar och judendom efter förintelsen. Mitt intresse gäller alltså här hur en svensk kristen missionsförening började samarbeta med judiska representanter och etablerade en ny verksamhetsform i Jerusalem under början av 1950-talet.

1. Birger Pernow, "Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?" (1963), 2–3, Tillskott till H.S. Nybergs samling, 2010/28, Uppsala universitetsbibliotek.

En brännande fråga var alltså hur en kristen organisation som Israelsmissionen ställde sig till politisk sionism och närliggande ideologier som verkade för att forma en judisk stat i Palestina. Bakgrunden till frågan var den gamla kristna föreställningen om templets fall och judarnas fördrivning från landet som straff. Judarnas exiltillvaro var enligt detta sätt att se ett tecken på deras otro.² I det fall en judisk stat skulle upprättas skulle den motsäga den kristna idén om judarnas bestraffning. 1800-talets apokalyptiska strömningar förändrade dock många kristna samfunds hållning i frågan. Judarnas återvändande till landet skulle förebåda Jesus återkomst. Detta var ett motiv som drev Svenska Israelsmissionens ledare Birger Pernow (1888–1973). Hans teologi präglades i hög grad av en eskatologisk förståelse av samtidshistorien som återspeglad i olika bibeltexters profetior.³ På svenskt håll har frågan om evangelikala samfunds relation till det judiska folket behandlats av bland andra Per Erik Gustafsson (1912–2001) och Göran Gunner.⁴ Relationen mellan Israelsmissionen och institutet i Jerusalem har tidigare avhandlats av Lars Edvardsson och Ulf Carmesund.⁵ Edvardsson undersöker Israelsmissionens utveckling i ett historiskt perspektiv och betraktar judisk-kristen dialog som en återvändsgränd. Carmesund analyserar olika aktörer i Israelsmissionens sammanhang och deras relationer till sionism, den israeliska staten och den palestinska flyktingsituationen. Bland aktörerna finns Greta Andén, Harald Sahlin (1911–1995) och Hans Kosmala (1903–1981), vilka alltså var de första ansvariga för Svenska teologiska institutet i Jerusalem. Varken Edvardsson eller Carmesund ägnar dock någon större uppmärksamhet åt kursändringen i fråga om mission. En händelse som heller inte relaterats till denna kursändring var Israelsmissionens engagemang i den så kallade Operation Mercy, en evakuering av ungefär hundra döpta judar från det brittiska Palestinamandatet i april och maj 1948.⁶ Även jag själv har skrivit kortfattat om institutets historia.⁷ I föreliggande artikel har jag använt arkivmaterial tillsammans med

2. Michael A. Signer, "The Land of Israel in Medieval Jewish Exegetical and Polemical Literature", i Lawrence A. Hoffman (red.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, IN 1986, 211–212.

3. Ulf Carmesund, *Refugees or Returnees: European Jews, Palestinian Arabs and the Swedish Theological Institute in Jerusalem around 1948*, Uppsala 2010, 149–150.

4. Per Erik Gustafsson, *Tiden och tecknen: Israelsmission och Palestinabild i det tidiga Svenska missionsförbundet – en studie i apokalyptik och mission c:a 1860–1907*, Älvsjö 1984; Göran Gunner, *När tiden tar slut: Motivforskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*, Stockholm 1996.

5. Lars Edvardsson, *Kyrka och judendom: Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelsmissionens verksamhet 1875–1975*, Lund 1976; Carmesund, *Refugees or Returnees*.

6. Kai Kjaer-Hansen, "Operation Mercy 1948", *Mishkan* 61 (2009), 3.

7. Håkan Bengtsson, *Svenska teologiska institutet: En berättelse från Wien till Jerusalem*, Uppsala 2015.

Israelsmissionens skrifter och relaterat material för att kunna beskriva omständigheterna kring avståendet från mission.⁸

Svenska Israelsmissionens väg till Jerusalem

Svenska Israelsmissionen bedrev i början av andra världskriget en omfattande verksamhet i Wien där man under det nazistiska styret både döpte och räddade judar, men man bevittnade också hur församlingsmedlemmar deporterades till svält och död.⁹ Dessa erfarenheter kom att prägla organisationen efter kriget. Planerna att etablera ett institut i Jerusalem lanserades 1944 efter ett beslut av Israelsmissionens styrelse i Stockholm. Våren 1946 sände man diakonen Greta Andrén till Jerusalem för att finna lokaler och lära sig om de lokala förhållandena. Hon missionerade samtidigt och etablerade kontakter med dopkandidater. Sommaren 1947 anlände direktorn, bibelforskaren Harald Sahlin med hustrun Malin (1921–2001) för att etablera sig. Vistelsen blev kortvarig eftersom oroligheterna mellan judiska och arabiska grupper tilltog och Jerusalem härjades av bombattentat och skjutningar. Det svenska konsulatet där Andrén och paret Sahlin bodde utsattes för ett attentat i september 1947.¹⁰ Man bedömde tillvaron alltför riskabel, varför Sahlin och Andrén återvände till Sverige i början av 1948. I maj samma år avslutade britererna sitt mandat och staten Israel utropades. Hösten 1949 återvände Greta Andrén till Jerusalem och inom ett år hade hon ordnat lämpliga lokaler och upprustat dem. Kontakter hade också knutits med israeliska myndigheter. En ny direktor, Hans Kosmala, tillträdde och verksamheten kunde starta. Premissen var att institutet skulle utbilda skandinaviska studenter om judendom, Bibeln och förhållandena i den nya judiska staten. Under denna tid hade den traditionella kristna bilden av judendomen som ett negativt förstadium till kristendomen börjat förändras. Förändringen skedde stegvis och innan jag återkommer till grundandet av institutet i Jerusalem ska jag beskriva drivkrafterna för missionen bland judar samt vilka erfarenheter Israelsmission gjorde i Wien under slutet av 1930-talet.

8. Brev och korrespondens från Svenska kyrkans centralarkiv i Uppsala och även från Harald Sahlin i Harald Bohllins privata samling samt H.S. Nybergs samling på Uppsala universitetsbibliotek.

9. Thomas Pammer, *”Die Arche Noah ist auf dem Kanal vorbeigefahren”*: *Geschichte der Schwedischen Israelmission in Wien*, Wien 2017, 110–114; Greta Andrén, *Ett Kristus-brev*: *Gerty Fischer*, Stockholm 1944; Göte Hedenquist, *Undan förintelsen: Svensk hjälppverksamhet i Wien under Hitlertiden*, Älvsjö 1983.

10. Birger Pernow, Harald Sahlin & Greta Andrén, ”Bomben i Svenska Konsulatet i Jerusalem”, *Missionstidning för Israel* 74 (1947), 313–316.

Mission bland judar – terminologi och tillvägagångssätt

Bevekelsegrunden för mission bland judar kan sammanfattas med att judendomens blotta existens ifrågasätter det kristna anspråket på att vara det legitima gudsfolket. Eftersom judarnas förväntade omvändelse förknippades med Jesus återkomst kunde kristna i regel fördrå deras religion så länge det kunde missioneras bland dem.¹¹ De olika missionsällskapens målsättning var att omvända judar och döpa dem. Upprinnelsen till Svenska Israelsmissionen började i väckelsekretsar. Efter ett missionsmöte i Jönköping 1866 startade så småningom utgivandet av tidskriften *Missionstidning för Israel*. Bildandet av missionsällskapet skedde 1875. 1934 bytte sällskapet namn till Svenska Israelsmissionen på initiativ av Birger Pernow, som blivit direktor 1930.¹² Pernow kom att leda sällskapet i trettio år och låg bakom sällskapets internationella expansion. På grund av judars antipati mot mission blev den aldrig någon större framgång. Svenska Israelsmissionens strävanden utgjorde inget undantag och doptalen var i regel låga i de olika sammanhang man arbetade. I förlängningen var det snarare frågor om det judiska folkets roll i kristen teologi och historia som kom att aktualiseras i missionsarbetet.¹³

Hur benämnde man sina missionsobjekt? Israelsmissionen undvek ordet ”judar” som beteckning för målgruppen eftersom det ofta associerades den dåvarande diskussionen benämnd ”judefrågan”.¹⁴ Termerna ”judafolket” och ”judenheten” förekom dock och även i själva verksamhetens namn, ”judemission”. Under början av 1900-talet upplevdes termen ”judar” som belastande och kom att bli ännu mer stigmatiserande i nazisternas retorik. Förutom det arkaiserande i dessa begrepp, signalerar de en instrumentell syn på judar. Därför undviker jag i möjligaste mån att använda dem.

Det var i stället termen ”Israel” som man använde som beteckning för judar, vilket avspeglas i sällskapets namn.¹⁵ Orsakerna till denna användning var flera. Ett huvudskäl var den bibliska anknytningen till bland annat Paulus som använder termen i Rom. 9–11. Detta bibelställe var för övrigt centralt i missionsteologin, eftersom Paulus där diskuterar frågan om vilken status de judar som inte tror på Kristus har. Begreppet ”Israel” associerades

11. Geoffrey Wigoder, *Jewish-Christian Relations since the Second World War*, Manchester 1988, 29.

12. Birger Pernow, *70 år för Israel: Svenska Israelsmissionen 1875–1945*, Stockholm 1945, 8–9, 25, 28.

13. Yaakov Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York 2013, III.

14. Henrik Bachner, *”Judefrågan”: Debatt om antisemitism i 1930-talets Sverige*, Stockholm 2009, 39.

15. Birger Pernow, *Kyrkan och Israel*, Stockholm 1949, 3: ”Israel innehar en enastående ställning i Guds frälsningsplan.” Citerat från Kyrkornas världsråds uttalande angående judendomen, 1948.

också till föreställningen att kyrkan var det ”nya Israel” och judarna det ”gamla Israel”. Termen fick på det här viset en oprecis och inkluderande innebörd och anknöt till biblisk terminologi.

Missionen förutsatte att judar efter dop skulle överge sitt judiska sammanhang. De döpta judarna kallades ”judekristna”, ibland ”israeliter” eller hellre ”kristna av judisk börd”.¹⁶ Termen ”judekristna” ansågs vara historiskt belastad eftersom den kunde signalera tvångskonversion.¹⁷ Beteckningen förekom ändå ganska ofta, men man föredrog ”kristna av judisk börd” eftersom den markerade att den kristna identiteten var primär. Från missionärernas sida hyllades de döpta judarna, medan de var djupt avskydda av andra judar. Judar som konverterade till kristendomen betraktades som avfallingar och alla sociala relationer bröts.¹⁸ Den främsta orsaken till avskyn var de kristnas historiska övergrepp mot judar. Under upplysningstiden ökade antalet konvertiter och bevekelsegrunderna var mer kulturellt betingade. Judar önskade bli integrerade i den kristna kulturen. Inte desto mindre innebar konversionen ett oåterkalleligt steg.¹⁹ Då missionen bland judar började organiseras under mitten av 1800-talet var det ofta konverterade judar som var missionärer, vilket betraktades som ett direkt hot mot de judiska församlingarna.²⁰

Missionsmetoderna varierade från fattighjälp till uppsökande evangelisation. De judar som av ekonomiska skäl valde dopet fick av de egna öknamnen *schmorrer* (jiddisch för ”tiggare”) eller ”paketjudar”.²¹ Lämpligheten av sådana instrumentella metoder diskuterades också inom den kristna missionen. Man rättfärdigade metoden med det bibliska budet om nästankärlighet. Evangelisation kunde också fungera genom ”barmhärtighetsbevis” eller ”kärleksgärningar” som man kallade det.²² Målet var att till slut locka fram en individuell övertygelse för den kristna tron. Trots missionärernas välvilja anser jag att denna mission som riktades mot det judiska folket bör räknas som ett av kristendomens övergrepp mot judar. Man accepterade inte en självständig judisk identitet och judar var objekt i de kristnas teologi.

16. Pernow, *70 år för Israel*, 14.

17. Johannes Jellinek, ”Den ’judekristna’ ungdomens problem och framtid”, i Birger Pernow (red.), *Kan judafolket räddas?*, Stockholm 1942, 44.

18. Ariel, *An Unusual Relationship*, 117–118.

19. Bernard Wasserstein, *On the Eve: The Jews of Europe before the Second World War*, London 2012, 198.

20. Maria Diemling, ”Jewish Tales on Converts and Conversion in Early Modern Germany”, i Edward Kessler & Melanie J. Wright (red.), *Themes in Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 98.

21. Pernow, *70 år för Israel*, 14.

22. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1935*, 23–24.

Israelsmissionen i Wien

Svenska Israelsmissionens största missionsstation fanns i Wien²³ och var mer livaktig än själva missionen i Sverige. Skälen till framgångarna var flera. Den svenska missionen var länge den enda aktören. Det fanns dessutom många judar i Wien. Före andra världskriget var ungefär tio procent av Wiens befolkning judisk, vilket innebar ungefär 190 000 judar. Den övervägande delen av Wiens judar levde en sekulär livsstil och många var gifta med kristna. Där fanns också judar vilka tvingats fly undan förföljelser. Dessa var i behov av förnödenheter och var följaktligen en målgrupp för missionen. Den främsta målgruppen för missionen var alltså judar som inte praktiserade sin religion och inte hade starka band till någon judisk kommunitet.²⁴ Efter flyktingvågen från Nazityskland 1933 utökades verksamheten. Fler medarbetare anställdes och en av dem var diakonen Greta Andrén, som anställdes 1934. Senare följde prästen Göte Hedendquist (1907–1996) med sin fru Elsa (1910–2000). Under nazitiden i Wien bedrev man räddningsverksamhet mellan 1938 och 1941. Nazisterna stängde missionen i juni 1941 eftersom man tvångsförflyttat större delen av stadens judar.

Under nazisternas tvångslagar och förföljelser blev motiven för att konvertera desperata. Missionärerna som ville försäkra sig om att dopmotiven främst var andliga, kom ofta i bryderi för att avgöra hur ”äkta” en dopbegäran var.²⁵ Enligt nazismens betraktelsesätt var dock det kristna dopet verkningslöst för judar. En judisk person förblev judisk och fick inte blandas med tyska kristna enligt nazismens uppfattning. Den tyska ”rasen”, folktillhörigheten och kristna tron var en enhet som var helt utesluten för judar.²⁶ Olika kristna företrädare kunde uppmärksamma de döpta judarnas utsatta situation under nazismen. Protesterna gällde i lika grad att nazisterna satt det kristna dopets avgörande roll ur spel.²⁷

Mot denna bakgrund var det naturligt att missionärerna i Wien intog en antinazistisk position. Ett annat skäl till antinazismen var de personliga relationer som man utvecklade till judar. I Wien ordnade missionen publika föreläsningar och diskussionskvällar. Teologen Hans Kosmala som flytt från Nazityskland organiserade tillsammans med kollegor utbildning om judisk-kristna relationer. Man gav också ut en tidskrift, *Aus zwei Welten*.

23. Johannes Jellinek, *Data ur Svenska Israelsmissionens åttioåriga historia*, Stockholm 1955, 23.

24. Pammer, ”Die Arche Noab”, 52.

25. Pammer, ”Die Arche Noab”, 92; Birger Pernow, ”Israelsmissionen – själafiske eller väg till frälsning”, *Missionstidning för Israel* 82 (1955), 74.

26. Robert Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission: Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006, 50–51.

27. Steven Koblak, *The Stones Cry Out: Sweden's Response to the Persecution of Jews 1933–1945*, New York 1988, 84.

Organisatoriskt var detta ett återupplivningsförsök av Institutum Judaicum Delitzschianum i Leipzig, vilket stängts av Gestapo 1935.²⁸ Det primära syftet i Wien var att fortbilda missionärerna i judendom, men eftersom den största delen av stadens judar var sekulära kunde man också etablera en plattform för möten och samtal. Det fanns ett intresse att diskutera religion. Enligt min mening ska Israelsmissionens akademiska verksamhet betraktas främst som ett medel att nå judar, även om denna typ av möten benämndes ”Religionsgespräch”, religionssamtal.²⁹ På sikt innebar dock denna akademiska nisch en möjlighet att samverka med judar utan missionssyfte. Undervisningsverksamheten upphörde då Nazityskland ockuperade Österrike i mars 1938. Kosmala flydde vidare till England och fortsatte med missionsutbildning där.

Judisk kritik mot missionen

Svenska Israelsmissionens verksamhet i Wien var ofta måltavla för kritik och varningar från judiskt håll. Missionärerna förstod dock dessa varningar som en bekräftelse av deras arbete: ”Ju mer aktiv missionen är, ju mer den söker intränga i judevärlden ’missionerande och värvande’, dess större blir motståndet från judarna [...] Har Jesus inte förutsagt detta motstånd? Hava ej apostlarna fått röna det samma?”³⁰ Man såg sina motgångar bekräftade i Nya testamentets texter, ”Ja, saliga ären I, när människorna för min skull smäda och förfölja eder och sanningslöst säga allt ont mot eder” (Matt. 5:11, 1917 års översättning).

Denna självbild och detta sätt att framställa sin verksamhet med Bibeln som referenspunkt har paralleller i andra missionärens sätt att skildra sitt arbete. Lisbeth Mikaelsson framhåller att sådana polariserade beskrivningar förutsätter en tydlig dikotomi mellan religioner som rätta eller felaktiga.³¹ I vårt fall med missionen till judarna uppfattades förhållandet dock på ett annorlunda sätt. Enligt missionärerna stod judendomen teologiskt nära kristendomen. Till skillnad från den rådande samhällsandan framstod missionens attityd till judendomen som uppskattande och positiv.³² Detta avspeglade sig som ett drag i missionsretoriken, nämligen ”kärleken till det

28. Frederik Torm, *Israelsmissionens historie*, Köpenhamn 1951, 30.

29. Hans-Joachim Schoeps, *Israel und Christenheit: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, München 1961, 169–170.

30. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1935*, 15.

31. Lisbeth Mikaelsson, ”’Self’ and ’Other’ as Biblical Representations in Mission Literature”, i Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug & Karina Hestad Skeie (red.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World*, Leiden 2011, 87–99, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202986.i-337.39>.

32. Eva Fleischer, *Judaism in German Christian Theology Since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission*, Metuchen, NJ 1975, 45–48.

judiska folket”, även om den ofta blandades med traditionella fördomar och stereotyper.³³ Kärleksretoriken stärkte också missionärernas positiva självbild.

Mikaëlssons poäng kan även vara relevant för att förstå hur missionärerna förklarade svårigheten med att få judar attraherade av det kristna budskapet. Svenska Israelsmissionen framhöll gärna att anledningen till att judar var så ”förhårdade” mot kristendomen var att de inte mött ”äkta kristna” som kunnat visa sann kristen kärlek. Vad judarna oftast haft oturen att träffa på var enligt missionen ”oäkta kristna”, vilka hade mött dem med anti-semitiska attityder.³⁴ Vad missionärerna hade svårt att acceptera var att judar betraktade just mission som ett ogiltigförklarande av judendomen, något som tangerade antisemitism. Överrabbinen i Stockholm, Kurt Wilhelm (1900–1965), menade i en artikel publicerad 1955 att det fanns ett problem med kyrkans uppfattning om modern judendom som defekt, medan Gamla testamentets skrifter representerade något bättre, eftersom de fanns i kristna sammanhang:

Denna [mission] kan i sin moderna form vara uppbyggd på ekonomisk propaganda eller raspropaganda, dess rötter gå icke desto mindre tillbaka till den kristna godtyckliga vrångbilden av judendomen. Hundratala millioner kristna känna inte till något annat än att judarna dödade Kristus och därför förkastats av Gud och att all Bibelns skönhet endast tillhör den kristna kyrkan.³⁵

Den judiska inställningen till kristen mission betraktades alltså i relation till den kristna antijudiska propagandan genom historien. Att missionssällskapen mötte avståndstagande från judiskt håll gjorde att man prövade olika strategier för att nå framgång. Före och efter andra världskriget övervägdes strategin att missionen bland judar skulle bedrivas lokalt i församlingar, enligt en så kallad ”parish approach”. Arbetet skulle alltså integreras i nationella kyrkor och enskilda församlingar och kombineras med möten och samtal, vilket också skulle förstås som ett vänligt sätt att missionera.³⁶ Denna strategi kan betraktas som ett medgivande att enskilda missionsorganisationer hade blivit en belastning i relation till judar.

33. Christian Wiese, ”Judenmission”, i Dan Diner (red.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 3, Stuttgart 2010, 234.

34. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1936*, 17.

35. Kurt Wilhelm, ”Judemission och judendom”, *Missionstidning för Israel* 82 (1955), 151–152.

36. Göte Hedenquist, *Twenty-Five Years of The International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews*, Uppsala 1957, 11.

Sammanfattningsvis var Israelsmissionens verksamhet i Europa ingen numerär framgång. Undantaget var missionen i Wien där en ny akademiskt präglad mötesform prövades. Inte desto mindre betraktades från judiskt håll kristen mission som en kränkning och man undvek kontakter med missionärernas sammanhang. Situationen var annorlunda i Jerusalem där Israelsmissionen planerade att starta en ny verksamhet. Brittisk mission dominerade och judarna i landet präglades av förhoppningen av att etablera ett självständigt styre.

Mission bland judar i Jerusalem

Europeisk mission bland judar i Jerusalem initierades i mitten av 1800-talet i England genom The Church's Mission to the Jews, senare The Church's Ministry among the Jews (CMJ).³⁷ Storbritannien fick goda förutsättningar att etablera mission i det heliga landet under mandattiden, men det komplicerades av den tilltagande politiska konflikten. Britterna gav efter för de arabiska kraven att reducera den judiska invandringen. Detta utgjorde ett dilemma eftersom det kristna England ansågs ha ett särskilt ansvar för judarna.³⁸ Bakgrunden var den evangelikale Lord Shaftesbury (1801–1885), som lanserade idén att återföra det judiska folket till Palestina.³⁹ Judarnas återvändande till landet var enligt detta sätt att se en förutsättning för Jesus återkomst. Den brittiska missionen lyckades under åren att sköta ett par mindre församlingar med döpta judar i landet.

Slutet av den brittiska mandatperioden i Palestina var en orolig tid, inte minst därför att konflikten mellan det judiska samhället *yishuv* och det arabiskt palestinska eskalerade till inbördeskrig. Britterna hade misslyckats med att balansera de olika gruppernas intressen och regeringen hade beslutat om att avsluta mandatet efter den våldsamma sommaren 1947. Parallellt förberedde det nybildade Förenta Nationerna en delning av landet. Från judiskt håll var man upprörd över att britterna ströp flyktingkvoterna för överlevande från Europa, medan man från arabiskt håll försökte stoppa etablerandet av en judisk stat.⁴⁰

En grupp som i detta sammanhang blev speciellt utsatt var de döpta judarna. De kallades under mandattiden ”Hebrew Christians” och var ofta direkt knutna till de brittiska missionärernas olika verksamheter. Gershon

37. Kelvin Crombie, *For the Love of Zion: Christian Witness and the Restoration of Israel*, Bristol 2008, 13, 170.

38. Donald M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge 2010, 166.

39. Barbara W. Tuchman, *Bibeln och svärdet*, Stockholm 1992; Shalom Goldman, *Zeal for Zion: Christians, Jews, and the Idea of the Promised Land*, Chapel Hill, NC 2009.

40. Michael J. Cohen, *Palestine and the Great Powers, 1945–1948*, Princeton, NJ 1982, 258–259.

Nerel beskriver att många av dem inte talade modern hebreiska, de var dåligt integrerade i det judiska samhället och hade svårt att få arbete där. Många var anställda i den brittiska militäradministrationen och uppfattades därför som samhöriga med den. De delade heller inte kampen för en judisk självständig stat. Misstänksamheten mot dem var stor och anklagelser om spioneri och trakasserier från paramilitära grupper förekom.⁴¹ Missionärerna fruktade rent av att dessa "Hebrew Christians" skulle bli dödade vid bildandet av en judisk stat.

Missionärer om sionism – Andersson, Hurnard och Stewart

I Jerusalem fanns en församling kallad Christ Church, vilken länge varit centrum för mission bland judar. Kyrkan låg i Jerusalems gamla stad innanför Jaffaporten och hade byggts under det anglikansk-preussiska kyrkosamarbetet i mitten av 1800-talet.⁴² Byggnaden påminde om en evangelisk kyrka, men interiören var enkel och sparsmakad utan bilder. De flesta inskriptioner var på hebreiska, även de kristna inskriptionerna som Herrens bön och trosbekännelsen. Syftet var att ge kyrkorummet ett synagogliknande utseende. Vid det brittiska mandatets början bestod församlingen av ett tiotal döpta judar med brittisk anknytning, men efter 1930-talets flyktingvåg från Nazityskland ökade den tyska andelen.⁴³

Vid årsskiftet 1947–1948 fanns de svenska missionärerna Greta André, Harald Sahlin och Hilda Andersson (1888–1948) i Christ Churchs församling. André och Sahlin var relativt nyanlända, medan Andersson hade varit självutnämnd missionär i landet sedan 1927, med eget hus på Olivberget, Svenskbo. Hilda Anderssons stöd för den judiska invandringen var entydigt. Hon förstod den ökande judiska närvaron i landet som ett uppfyllande av Bibelns löften. Lika viktig som Bibelns löften var hennes egen närvaro i Jerusalem, i "landet, där Guds helighet och kärlek visat sig för mänskligheten".⁴⁴ Därför dröjde sig Andersson kvar länge i Jerusalem våren 1948. Söndagen den 25 april blev hon dödad, förmodligen av en krypskytt, på väg hem på från ett kyrkobesök.⁴⁵

Bland de anglikanska missionärerna fanns författaren Hannah Hurnard (1905–1990) som också stödde judarnas återvändande till landet. Hurnard hade liksom Hilda Andersson närmast en bibelromantisk syn både på

41. Gershon Nerel, "Operation Mercy on the Eve of the Establishment of the State of Israel – The Exodus of Jewish Disciples of Yeshua from the Land of Israel in 1948", *Mishkan* 61 (2009), 22.

42. Yehoshua Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19th Century: The Old City*, Jerusalem 1984, 253.

43. Crombie, *For the Love of Zion*, 82, 181.

44. Hilda Andersson, *Sett från Oljeberget*, Örebro 1947, 16.

45. Birger Pernow, "Hilda Andersson: En Israels vän", *Missionstidning för Israel* 75 (1948), 136–137.

landet och på det politiska läget, vilket hennes dagbok *Watchmen on the Walls* avspeglar. Dagboken skildrar belägringen av Jerusalem våren 1948. Bokens titel är hämtad från Jes. 62:6–7 och syftade i sammanhanget på henne själv och de kolleger som mot alla råd stannade kvar under belägringen.⁴⁶ Syftet var att de på plats skulle bevittna Guds handlade med det judiska folket. Eftersom hennes perspektiv låg nära Birger Pernows, översattes dagboken till svenska och valda delar publicerades 1951 och 1952 för svensk publik i Israelsmissionens tidskrift.

Centralt i Hurnards teologi är hur landet genom Guds ingripande ska byggas upp och folket restaureras enligt Hes. 36:22–28.⁴⁷ Hurnard diskuterar även den komplicerade politiska situationen med åsidosättandet av de palestinska arabernas rättigheter. Hon kritiserade det internationella negligierandet av arabernas sak. Ett problem var enligt Hurnard judarnas otro, vilken omöjliggjorde rätten till landet: "Israel has no right to the Promised land while still rejecting the Messiah, for they forfeited and lost the land when they persisted in rejecting him."⁴⁸ Hurnard framhöll alltså omvändelse som en förutsättning för en legitim judisk närvaro i landet.

En mer kategoriskt negativ syn på judarnas relation till landet återfinns hos den anglikanske biskopen Weston Henry Stewart (1887–1969). Även om han var noga med att motverka antisemitiska strömningar i kyrkan tog han avstånd från den politiska sionismen. Det återspeglade sannolikt ett hänsynstagande till den antisionistiska opinionen bland arabiska kristna. Stewart argumenterar mot den sionistiska invandringen och etablerandet av en judisk stat med argumentet att judarna förverkat rätten till landet:

The Christian doctrine of the New Testament is that the new spiritual Israel of the Christian Church, with its descent by the spiritual birth of baptism, is the sole heir to the promises [...], which had been forfeited by the old Israel after the flesh, with its descent by human generations.⁴⁹

Stewart förutsätter alltså den antijudiska idén om judarnas straff för att de vägrat tro på Jesus. Enligt denna var konsekvensen en evig diasporatillvaro som judarna själva inte kunde avsluta.⁵⁰ Enligt denna uppfattning kunde

46. Hannah Hurnard, *Watchmen on the Walls: An Eyewitness Account of Israel's Fight for Independence from the Journal of Hannah Hurnard*, Nashville, TN 1997, 168–172.

47. Hurnard, *Watchmen on the Walls*, 158–159.

48. Hurnard, *Watchmen on the Walls*, 157.

49. Citerat ur Crombie, *For the Love of Zion*, 207.

50. Daniel Rossing, "Zionism", i Edward Kessler & Neil Wenborn (red.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 451.

det judiska folket inte göra anspråk vare sig på Bibelns profetiska utfästelser eller på legitima historiska anknytningar till landet.

Stewarts och Hurnards positioner är problematiska eftersom de väcker gamla kristna ersättningsteologiska motiv till liv, men de kan sägas vara teologiskt mer sofistikerade än många andra kristna argument mot sionismen. Det typiska avvisandet av sionismen från den svenska Israelsmissionens sida polemiserade mot sionismens sekulära och materialistiska grunder. Slagordet mot sionismen var: ”Det ges blott *en* räddning för Israel: *Jesus!*”⁵¹ Ett av skälen till att denna åsikt uttrycktes så ofta av missionärer var att det sionistiska engagemanget konkurrerade med missionen: ”Sionisterna ha be-tecknat sin rörelse som ’Messias’, vilken ska frälsa judarna från landsflyktens nöd. Är nu manne också sionismen en falsk Messias...?”⁵² Denna typ av kritik kom dock inte bara från kristet håll, den fanns också företrädd i judiska sammanhang.⁵³ Från båda håll var måltavlan Theodor Herzls (1860–1904) politiska sionism, en visionär ideologi, vilken genom politiska metoder var inriktad på att långsiktigt bygga upp en judisk idealstat. Här fanns motsättningar mellan Herzl och de grupper som betonade att en stat skulle upprättas så snart som möjligt genom kroppsarbete.⁵⁴

Svenska missionärer om judar och sionism – Andrén och Sahlin

Hur relaterade Israelsmissionens svenska missionärer till judendom och sionism? Greta Andrén blev alltså skickad till Jerusalem redan i april 1946. Efter ett år anlände direktorn Harald Sahlin och hustrun Malin. Liksom Andrén skulle Harald Sahlin lära sig modern hebreiska och knyta kontakter med akademiker på Hebreiska universitetet i Jerusalem. I början av sin vistelse reste Andrén runt i landet och dokumenterade tillvaron med fotografier och film i färg. Materialet skulle användas till information om Svenska Israelsmissionens nya verksamhet. I böckerna *På bibliska platser* och den mer påkostade *Palestinabilder* skrev Andrén entusiastiskt om resorna.⁵⁵ Hennes stil var på samma gång journalistisk och bibelorienterad. Trots en stark fokusering på de traditionella heliga platserna skildrar Andrén ett land i förvandling.

För Greta Andrén var det heliga landet den kristna inkarnationens land, landet där Kristus vandrat och gjort gott mot människor. Samtidigt

51. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1935*, 19.

52. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1936*, 15.

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

54. Yehoshua Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel in the Modern Era: A Historical-Geographical Study (1799–1949)*, Berlin 2020, 279, <https://doi.org/10.1515/9783110626407>.

55. Greta Andrén, *På bibliska platser*, Stockholm 1947; Greta Andrén, *Palestinabilder*, Stockholm 1949.

måste bibelromantiken ge vika för skildringen av samtidens förhållanden och människor, menade Andrén.⁵⁶ Hon redovisade skepsis inför vördnaden av de heliga platserna, speciellt inför judarnas bön vid det som hon kallade Klagomuren:

Judarna slår pannorna mot muren, kysser den, och man kan se dem stoppa in små bönelappar i springorna. Kvinnorna står i ett hörn för sig själva; de jämrar sig och klagar. [...] På en utomstående besökare verkar denna klagan och bön död och steril – skrämmande.⁵⁷

Sådana negativa beskrivningar av judisk fromhet var vanliga i sammanhanget och avspeglar kategoriseringen ”rätt eller fel religion”.⁵⁸ I den protestantiska traditionen fanns det dessutom en polemik mot vad man kallade ”gärningsrättfärdighet”, vilket man gärna beskyllde judar för.⁵⁹ Andrén skriver förvisso uppskattande om livet i kibbutzer och moshaver, även om hon tvekar något inför den kommunistiskt inspirerade kollektiva livsstilen.⁶⁰ I en artikel uttrycker hon också kritik mot bristen på ett andligt intresse hos ungdomen, men finner ingen bot mot detta.⁶¹ Med sitt enträgna slit bygger ungdomen trots allt en ny framtid för det judiska folket. Greta Andrén gjorde också observationer om mission:

Den stora svårigheten inom judemissionen i Palestina i dag är, att judarna står på en så hög kulturell nivå, att de inte har användning för våra missionskolor eller missionsjukhus. Den vägen är alltså stängd. Ännu svårare är att anknyta till deras religion.⁶²

Hon avfärdade alltså missionsstrategierna skolor och sjukvård.

Andrén imponerades av sionismens landvinningar. Hon beundrade landets uppbyggnad med jordbruk och forskning. Jämfört med hennes mörkare skildringar av judiskt liv från missionsarbetet i Wien, tecknas här bilden av ett progressivt och framåtblickande judiskt samhälle.⁶³ Boken

56. Andrén, *På bibliska platser*, 4.

57. Andrén, *Palestinabilder*, 29.

58. Harald Sahlin, ”Vid Klagomuren”, *Missionstidning för Israel* 74 (1947), 281–284.

59. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1936*, 16.

60. Andrén, *Palestinabilder*, 54.

61. Greta Andrén ”På besök i en judisk gemenskapskoloni”, *Missionstidning för Israel* 73 (1946), 84–85.

62. Greta Andrén, ”Jerusalem – missionärens vardag”, *Missionstidning för Israel* 76 (1949), 18.

63. Andrén pendlar mellan kritik mot judar i Wien för deras djupa sekularisering och sorg över nazisternas hårda behandling av dem. Greta Andrén, ”Den judiska kvinnan och Kristus”,

Palestinabilder publicerades året efter staten Israels tillkomst och redovisar statistik över den judiska befolkningens ökning, samt Balfourdeklarationen.⁶⁴ Andréns positiva skildring av byggandet av landet motiverades inte av bibelteologiska eller eskatologiska perspektiv, utan av det arbete som den judiska befolkningen gjort. Hennes uppskattning av bibeltexternas relation till landet handlade främst om hur texterna skildrade natur, växter och levnadsvillkor. Mot bakgrund av Andréns erfarenheter i Wien med flyktingarbete såg hon i uppbyggnaden av landet ett positivt resultat av den judiska invandringen, vilken till stor del bestått av flyktingar. Hon hade ett starkt medkännande med judiska flyktingar och beundrade dem som arbetade hårt.

Harald Sahlin var den person i det svenska sammanhanget som var mest kritisk till det sionistiska projektets etos och metoder, ett faktum som Ulf Carmesund uppmärksammat.⁶⁵ Sahlins argument utgick visserligen från att judar har rätt till ett eget land, men den strävan hade nu tagit sig dimensioner som liknade nationalsocialism och kommunism, en jämförelse han uttryckte i affekt. Sahlins åsikter om sionismens grund går på samma linje som liberala protestanter.⁶⁶ Kritiken uttrycks i termer av sekularism och ”politisk opportunist, och dess mål är ett inomvärldsligt Gudsrike”. Den politiska strävan kallade han ”vulgärsionism”.⁶⁷ Kärnan i Sahlins argumentation var dock bibelteologisk, vilket han utvecklar i ett artikelutkast kallat ”Kirche und Zionismus” från 1947.⁶⁸ För sionister innebar Gamla testamentet främst en historisk anknytning till landet. En kristen person bör därför inte stödja denna typ av sionistiska tolkningar av Bibeln eftersom de inte är något levande andligt vittnesbörd, menar Sahlin.⁶⁹ Konsekvensen av hans argument blir att sionister inte har legitimitet att tolka Bibeln. Sahlin avvisar alltså samtliga prosionistiska tolkningar av Gamla testamentet, vare sig de kommer från judiskt eller kristet håll. Han menar att endast en andlig profetisk tolkning av Gamla testamentet är legitim, nämligen den kristna som ser Jesus Kristus som uppfyllandet av texternas löften.

i Birger Pernow (red.), *Kan judafolket räddas?*, Stockholm 1942, 53; André, *Ett Kristus-brev*, 71.

64. André, *Palestinabilder*, 61–63. I Balfourdeklarationen, utfärdad den 2 november 1917, gav den brittiska regeringen sitt officiella och uttryckliga stöd till att etablera ett judiskt hemland i Palestina. Deklarationen var adresserad till en av de sionistiska ledarna, Walter Rothschild (1868–1937).

65. Carmesund, *Refugees or Returnees*, 180.

66. Ariel, *An Unusual Relationship*, 33.

67. Harald Sahlin, ”Jerusalem av idag”, *Missionstidning för Israel* 75 (1948), 116.

68. Harald Sahlin, ”Kirche und Zionismus”, artikelmanus 1947, Svenska Israelsmissionen, STI E VI e:1, Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

69. Sahlin, ”Jerusalem av idag”, 117.

Styrkan med Sahlins exeges är diskvalificeringen av uppfyllandet av bibeltexternas förutsägelser, speciellt det som kallas profetior. Hans utgångspunkt är dock problematisk: en judisk tolkning av Gamla testamentet är inte legitim därför att den inte läser Gamla testamentet på ett kristet sätt. Sahlins hållning ligger alltså nära Stewarts och Hurnards med undantaget att han accepterar en judisk närvaro i landet.

Dikotomin ”rätt eller fel religion” återspeglas på olika sätt i Andréns och Sahlins texter, vilket leder till att de avvisar möjligheten att söka andliga anknytningspunkter mellan judendom och kristendom. Trots detta är deras hållning till den politiska sionismens resultat ambivalent. De redovisar samma kritik mot de materiella och politiska aspirationerna i sionismen som de flesta andra missionärer gör, samtidigt som de ser med positiva ögon på utvecklingen i landet, en dubbelhet som också vanligen avspeglades i kristna sammanhang.⁷⁰ Den kanske viktigaste insikten var dock att situationen i Jerusalem inte var gynnsam för den typ av mission som man hittills hade bedrivit.

Alternativ till politisk sionism

Sahlin och Andréns var kritiska mot judendomens religiösa utformning, men utslöt inte att judar hade rätt att bo och bygga i landet. I texten ”Kirche und Zionismus” relaterar Harald Sahlin till ett annat förslag på statsbildning som rektorn för det Hebreiska universitetet, Jehuda Magnes (1877–1948), förespråkade: en enda, binär statsbildning med representation för judar, arabiska kristna och muslimer.⁷¹ Sahlin hade själv med beundran lyssnat på Magnes vision, men uttryckte avsky för den politiska arbetarsionism som David Ben-Gurion (1886–1973) stod för.⁷² Under Ben-Gurions ledarskap förverkligades Herzls projekt med en politiskt pragmatisk hållning, dock utan eftergifter för den arabiska sidan.⁷³ Magnes var en av dem som ansåg att sionismen skulle genomsyras av judisk kultur och vetenskapliga visioner, snarare än militärt försvar och makt.

Jehuda Magnes var född i USA, rabbin och pacifist. I slutet av 1920-talet blev han en av initiativtagarna till gruppen B^erit shalom (ungefär ”fredsalliansen”), vilken var en gruppering som verkade för fred mellan judar och araber.⁷⁴ Andra kända judiska intellektuella som Gershom Scholem

⁷⁰ Anna Besserman, ”Den lågkyrkliga väckelsens syn på judar och judendom”, i Kerstin Nyström (red.), *Judarna i det svenska samhället: Identitet, integration, etniska relationer*, Lund 1991, 72.

⁷¹ Sahlin, ”Kirche und Zionismus”, 3.

⁷² Carmesund, *Refugees or Returnees*, 175–178.

⁷³ Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel*, 682.

⁷⁴ George Prochnik, *Stranger in a Strange Land: Searching for Gershom Scholem and Jerusalem*, London 2017, 304–306; Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber: A Life of Faith and*

(1897–1982), Hugo Bergmann (1883–1975) och Martin Buber (1878–1965) var knutna till gruppen, men på grund av den ökande våldspiralen blev gruppens budskap obekvämt. 1942 grundade Magnes partiet Ichud ("Enhet") och anhängarna av B^erit shalom, bland andra Martin Buber, återupplivade visionen om en gemensam statsbildning. De blev hårt ansatta av Ben-Gurion och betraktades som politiskt naiva eftersom de förespråkade fredliga relationer med araberna.⁷⁵ Framför allt Buber framstod mer och mer som politiskt omöjlig.⁷⁶ Representanterna för Svenska Israelsmissionen blev dock förtrogna med kretsarna kring Ichud, medan man fruktade konsekvenserna av etablerandet av en judisk stat under Ben-Gurion. Oron gällde främst hur landets döpta judar skulle klara sig i den nya statsbildningen.

Hebrew Christians and Operation Mercy

Andrén och Sahlin var alltså missionärer i Jerusalem och uppdraget slutfördes med två dop i början av 1948.⁷⁷ Både Sahlin och Andrén åkte tillbaka till Sverige och lämnade de nydöpta adepterna i Jerusalem. Skälet till att Andrén åkte till Sverige var att hon sökte övertala Israelsmissionens ledning i Stockholm att få ut de personer som hon själv undervisat och stod nära.⁷⁸ Andrén var personligt fäst vid dem som hon undervisat och sökte skydda dem. Även biskopen Weston Henry Stewart hade signalerat en oro för de döpta judarnas situation och under våren 1948 vidtog han åtgärder.⁷⁹ Han drev frågan vidare i olika organ, medan Greta Andrén utövade påtryckningar från Sverige. Våldet eskalerade ytterligare inför britternas tillbakadragande i maj.

Frågan om evakuering behandlades officiellt i London i början av april. I ett möte med representanter för olika brittiska missionsorganisationer, främst CMJ och The International Hebrew Christian Alliance (IHCA), beslöt man i samråd med olika regeringsdepartement att genomföra en evakuering. Företaget fick namnet Operation Mercy och finansierades med 5 000 pund (motsvarande cirka 190 000 svenska kronor i 2020 års penningvärde).⁸⁰ Samtliga lokala missionärer var beredda att bistå vid evakueringen

Dissent, New Haven, CT 2019, 208; Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel*, 471–472.

75. Walter Laqueur, *A History of Zionism*, 3:e uppl., London 2003, 266; Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel*, 583.

76. Schalom Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966, 107.

77. G. Andrén t. B. Pernow, 31 januari 1948. Svenska Israelsmissionen, STI E VI e:1, Svenska kyrkans arkiv, Uppsala

78. Kai Kjaer-Hansen, "Numbers Connected with Operation Mercy", *Mishkan* 61 (2009), 49–51.

79. Kjaer-Hansen, "Numbers Connected with Operation Mercy", 45–46.

80. Kjaer-Hansen, "Numbers Connected with Operation Mercy", 54–57.

och från svenskt håll förmedlade Birger Pernow kontaktdetaljer till de personer som Greta Andrén rekommenderat skulle medfölja utrymningen.

Evakueringen inleddes i början av maj genom att Hannah Hurnard och prästen Hugh Jones (1907–1964) hämtade upp de utvalda personerna och körde dem till en uppsamlingspunkt, från vilken de kunde få brittiskt militärbeskydd för transport till den anglikanska enklaven St. George's. Det var en riskabel transport eftersom man först var tvungen att få ut sina adepten från de judiska områdena i västra Jerusalem. Denna del av staden var indelad i olika säkerhetszoner, så kallade Bevingrads.⁸¹ Judar var dessutom inte tillåtna att lämna landet av den judiska militäradministrationen Haganah eftersom alla behövdes i mobiliseringen. Sedan skulle man transportera de evakuerade vidare till St. George's som låg i ett arabiskt område.

Tack vare kontakter vid vägspärrarna kunde man till sist samla ett fyrtiotal döpta judar i St. George's.⁸² De kördes sedan vidare i bepansrad poliseskort till flygfältet Kalandia, nära Ramallah, och flögs sedan vidare till Haifa där de avseglade med transportministeriets MV Georgic mot England. I mitten av maj kunde ytterligare ett trettiotal personer lämna landet med båt. Bland dem fanns de personer som Greta Andrén undervisat. Räknat från början av april hade nu ungefär hundra personer evakuerats. Hugh Jones liknade företaget vid ett ”spiritual Dunkirk”.⁸³

I Sverige rapporterade Birger Pernow om den lyckade evakueringen under rubriken ”Palestinas judekristna räddade”.⁸⁴ Men det visade sig snart att bevelsegrunderna för en del av de evakuerade inte primärt var relaterade till förföljelser, utan att man ville lämna landet. I ett brev den 23 maj 1948 avslöjade Nahum Levison (1889–1968), vice ordförande för IHCA, en graverande omständighet. Levison förklarade att många av ”the Hebrew Christians” hade kommit till Palestina som flyktingar och inte ville avslöja sin kristna identitet. Under krisen våren 1948 hade en del föreställt en kristen identitet för missionärerna, en identitet som i en del fall varit obestyrt. Levison menade att dessa ”crypto Christians” främst velat lämna landet och att de hävdade sig vara kristna för att få utresetillstånd.⁸⁵ Pernow bekräftade den prekära situationen i sitt svar, men försvarade räddningsaktionen. Att en del av de evakuerade utnyttjat situationen utan respekt för själva tron innebar att man inte kunde räkna dem som kristna. De var förlorade

81. Norman Rose, *”A Senseless, Squalid War”: Voices from Palestine 1890s to 1948*, London 2010, 138.

82. Kai Kjaer-Hansen, ”Operation Mercy According to Hugh R.A. Jones – Described in Two Letters from Jerusalem, June 4 and 5, 1948”, *Mishkan* 61 (2009), 8.

83. Kjaer-Hansen, ”Operation Mercy According to Hugh R.A. Jones”, 9.

84. Birger Pernow, ”Palestinas judekristna räddade”, *Missionstidning för Israel* 75 (1948), 135.

85. N. Levison t. B. Pernow, 23 maj 1948. Svenska Israelsmissionen, E 1:56 (2), Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

för den kristna saken, menade Pernow.⁸⁶ I arbetet i Wien hade missionärerna stött på samma dilemma, men man försökte i möjligaste mån låta dopkandidaterna gå i undervisning och leva med i församlingen i minst ett halvår före dopet. Dilemmat med att avgöra uppriktigheten i konvertiters intentioner är dock inte unikt för dessa sammanhang. Kännedom om konvertiternas situation är avgörande och kräver tid och ingående samtal. I Operation Mercy var tidsbristen ett problem, vilket kan förklara att man hellre lät tveksamma fall komma med i evakueringen än att lämna dem åt ett osäkert öde.

Operation Mercy hade dock blivit en belastning för Israelsmissionen. Aktionen nämndes inte vidare i Israelsmissionen officiella sammanhang, inte heller i årsrapporten. Man fortsatte att i olika artiklar och notiser bevaka frågan om religionsfrihet i den nya staten Israel, men rapporteringen var mest av teoretisk karaktär. De döpta judarna beskrevs som en minoritet bland andra och kontakter med dem förekom inte. Gershon Nerel menar att Operation Mercy innebar en vattendelare för de döpta judarna i Israel. De som stannade kvar stödde det sionistiska Israel och de blev senare integrerade i judiska sammanhang. Man började småningom använda det mindre kontroversiella namnet ”Messianic Jews”.⁸⁷

Ett svenskt teologiskt institut i Jerusalem

Då Greta Andrén återvände till Jerusalem i november 1949 var staden delad i en israelisk-judisk del och i en jordansk-arabisk del. Hon lyckades finna passande lokaler för studieverksamheten på den israeliska sidan. Valet föll på en mycket speciell fastighet kallad Beit Tavor (Tabors hus), vilken en gång varit hem för den tyske arkitekten Conrad Schick (1822–1901). Den första studietermen började i februari 1951. Husmor var Greta Andrén och så småningom blev Hans Kosmala direktor. Det innebar att det var två ”judemissionärer” som skulle leda institutet, något som de israeliska myndigheterna var medvetna om. Kontakter med ”Hebrew Christians” var inte meningsfulla efter Operation Mercy, men lagar mot mission fanns ännu inte i staten Israel. En lag mot konversion genom påtryckningar eller ekonomisk vinning instiftades först 1977.⁸⁸ Beslutet att avstå från mission var ett strategiskt beslut.

Styrelsen för Israelsmissionen hade också insett problemen med de traditionella missionsmetoderna i relation till staten Israel. I en promemoria från 1963 sammanfattade Birger Pernow: ”den hävdvunna missionslinjen

86. B. Pernow t. N. Levison, 26 maj 1948. Svenska Israelsmissionen, E 1:56 (2), Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

87. Gershon, ”Operation Mercy”, 28–30.

88. Diemling, ”Jewish Tales”, 89, n. 3.

[skulle] ändå ej leda till önskat resultat.”⁸⁹ Farhågorna under Operation Mercy hade visats vara obefogade. Man kunde lita på den israeliska administrationen. Möjligheten att studera Bibeln och judendomen på plats fanns dock kvar. Genom att avstå från mission avlägsnade man också ett viktigt hinder för att kunna bli accepterat som ett kristet institut. Sannolikt bidrog också Israelsmissionens antinazistiska hållning under andra världskriget. I den tilltänkta styrelsen för Jerusaleminstitutet fanns Olle Nystedt (1888–1974), Johannes Lindblom (1882–1974) och Gösta Lindeskog (1904–1984), vilka varit uttalade antinazister under kriget.⁹⁰ Under alla förhållanden var man noga med att inte förknippas med någon form av verksamhet som kunde tolkas som mission.⁹¹

Pernow berättade vidare hur själva tillståndsförfarandet gick till. Våren 1950 mötte man Martin Buber, Hugo Bergmann och Chaim Wardi (1901–1975), den senare från det israeliska inrikesdepartementet. Göte Hedenquist hade skrivit ansökan och representerade Israelsmissionen. De israeliska representanterna var positiva till förslaget till ett svenskt studieinstitut, förutsatt att det inte förekom någon mission. Institutet skulle vara:

ett rent objektivt forskningsinstitut, gärna med namnet Svenska Teologiska Institutet (The Swedish Theological Institute). Det huvudsakliga ämnet borde vara den gemensamma grunden för judisk och kristen tro och omfatta studiet av Gamla testamentet, den rabbiniska litteraturen och Nya testamentet med huvudvikten lagd vid såväl språket som innehållet.⁹²

Den föreslagna inriktningen med studier av Bibeln, rabbiniska texter och landet tilltalade både Israelsmissionen och det israeliska utbildningsdepartementet. Ansökan beviljades och studieverksamheten kunde börja. Även Knessets talman Josef Sprinzak (1885–1959) och Jerusalems militärguvernör, arkeologen Avraham Biran (1909–2008), gav stöd i praktiska frågor.⁹³ Det fanns dock en problematik kvar på hemmaplan: hur skulle man presentera avsteget från mission för Israelsmissionens understödjare?

I institutets första årsrapport presenterade ordföranden för Israelsmissionen, biskopen Torsten Ysander (1893–1960), institutet som en ”ny väg”. Ysander formulerade institutets roll i termer av ambassadörskap

89. Pernow, ”Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?”, 1.

90. Pernow, ”Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?”, 11.

91. Bengt Knutsson, *Den misstänkte orientalist: Ordensprydd språkforskare berättar om gåtfulla världar*, Stockholm 2018, 172.

92. Pernow, ”Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?”, 10.

93. Greta André, ”The Beginnings”, *Christian News from Israel* 12:4 (1962), 22.

inkluderande två viktiga uppgifter, nämligen att på plats lyssna och lära, men också att representera protestantisk kyrklighet i Jerusalem. Detta för-
anleddes av kristendomens långvariga missaktning av judar. Det var dags
att börja lyssna, enligt Ysander. Den nya linjen till trots uteslöts inte möj-
ligheten att judar omvändes. Institutets profil skulle vara respektfull och om
det sköttes väl kunde det leda till att judar blev intresserade.⁹⁴ Jag bedömer
Ysanders något dubbelbottnade presentation som en pedagogisk flirt med
missionsvännerna, samtidigt som han med rätta menade att det nu var hög
tid för kristna att sluta misskreditera judar. Konsekvensen blev att man av-
stod från traditionellt missionsarbete, men man höll fast vid möjligheten
till judars kristnande. Med erfarenheterna från Wien var utbildning inget
dåligt val.

En sådan strategi, att man dogmatiskt höll fast vid tanken på judars fräls-
ning genom Jesus men samtidigt gjorde avkall på publika missionsmeto-
der, fanns företrädd i flera protestantiska kretsar efter andra världskriget.
Eva Fleischner (1925–2020) har kallat detta förhållningssätt ”Witness to
Christ Is Paramount”, vilket beskrivs som en kosmetisk förändring i och
med att man främst ville undvika associationer med mission. Ett artigt och
kärleksfullt umgängessätt kombinerat med samtal om tro och religion ute-
slöt inte att man på detta sätt kunde ”vittna” om kristen tro.⁹⁵ Jag tycker
det är missvisande att se denna hållning som dialog i bemärkelsen ett mis-
sionsfritt, ömsesidigt utbyte mellan judar och kristna, även om visionen
redan fanns hos Martin Buber. En sådan förtroendefull dialog växte fram i
Jerusalem under 1970- och 1980-talen, i kretsen kring Bruno Hussar (1911–
1996), Marcel Dubois (1920–2007), Zvi Werblowsky (1924–2015) och Peter
Schneider (1928–1982), och förutsatte detta steg bort från traditionell mis-
sion.⁹⁶

Gemensamma anknytningspunkter – Bibeln, Jesus och landet

Som tidigare nämnts var det i kretsarna kring Jehuda Magnes och Hugo
Bergmann som Harald Sahlin och Greta Andrén knöt de första kontakterna
med judiska akademiska företrädare. De blev också inbjudna till en synago-
ga där Kurt Wilhelm, senare överrabbin i Stockholm, var rabbin.⁹⁷ Magnes,
Buber och Bergmann representerade en kulturell riktning av sionismen. För
dem var det primära målet att bygga upp en livaktig och dynamisk judisk

94. Torsten Ysander, ”Ny väg”, *Missionstidning för Israel* 78 (1951), 3.

95. Fleischner, *Judaism in German Christian Theology*, 142–143.

96. Avital Wohlman, *Quand un chrétien aime Israël: L'oeuvre-vie du frère Marcel-Jacques Dubois (1920 Tourcoing–2007 Jérusalem)*, Paris 2012, 163.

97. H. Sahlin t. E. Sahlin & R. Nettelblatt, 18 maj och 5 juni 1947. Harald Bohllins privata samling, Uppsala.

kultur i landet med litteratur, utbildning och forskning. Denna idé har med ett samlingsnamn kallats kulturell eller andlig sionism och tillskrivs Asher Ginzberg, Achad Ha'am (1856–1927).⁹⁸ Den kulturella sionismen betonade utvecklandet av judisk kultur som en förutsättning för den judiska statsbildningen, men också för hela den moderna judenheten. Den hebreiska bibeln blev den urkund som både politiska sionister och kultursionister omfamnade. Bibeln blev under staten Israels första decennium ett kulturellt och politiskt sammanhållande band, utom för de ortodoxa grupperna.⁹⁹ Här erbjöds flera anknytningspunkter för det nystartade institutet.

I intellektuella sionistiska kretsar spirade också ett nyväckt intresse för personen Jesus. Nyfikenheten flankerades dessutom av en stor litterär kreativitet tillsammans med olika konstnärliga gestaltningar. Den gemensamma utgångspunkten var att Jesus land också var sionismens land.¹⁰⁰ Trenden har på tyska kallats *die Heimholung Jesu* ("återförandet av Jesus") och syftet var att visa att Jesus var kongenial med den judiska traditionen samt att han primärt hörde hemma där.¹⁰¹ Enligt detta synsätt hade kristendomen förvanskat Jesus, vilket utgjorde en utmaning i kontakter med kristna.

Konceptet "Bibels land" blev kanske den starkaste anknytningspunkten mellan den nya staten och det svenska institutet. Själva landet var alltså viktigt både för judar och kristna, men av olika skäl. För kristna hörde landet först och främst ihop med Jesus, men där fanns också anknytningen till den bibliska historien. Detta intresse sammanföll med sionismens syn på Bibeln som den primära anknytningen till landet. I staten Israel knöts också arkeologi och historieskrivning i alla väsentliga delar till den judiska närvaron i landet.¹⁰² Även moderniseringen av det hebreiska språket hade sin givna roll här. Institutets program återspeglade dessa perspektiv i föreläsningar och exkursioner.¹⁰³ De studerande fick också lära sig modern hebreiska i den mån de ville. Institutets studieprogram korresponderande alltså väl med vad Ben-Gurion kallade judendomens "heliga treenighet": folket, landet och boken.¹⁰⁴

98. Michael Stanislawsk, *Zionism: A Very Short Introduction*, Oxford 2016, 20–21.

99. Schalom Ben-Chorin, "Bibeln i Israel idag", *Missionstidning för Israel* 82 (1955), 20–26.

100. Amitai Mendelsohn, *Behold the Man: Jesus In Israeli Art*, Jerusalem 2017; Neta Stahl, *Other and Brother: Jesus in the 20th-Century Jewish Literary Landscape*, Oxford 2013, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199760008.001.0001>.

101. Walter Homolka, *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Leiden 2016, 8, <https://doi.org/10.1163/9789004331747>.

102. Anita Shapira, "The Bible and Israeli Identity", *Association for Jewish Studies Review* 28 (2004), 11–12.

103. Hans Kosmala, "Ten Years", *Christian News from Israel* 12:4 (1962), 20–21.

104. Shapira, "The Bible and Israeli Identity", 11.

Det var inte bara studenter som kunde ta del av Bibeln, landet och judisk kultur på institutet. Under mitten av 1960-talet besökte också ett stort antal svenska pilgrimsgrupper huset och trädgården. Antalet besökare kunde räknas i tusental per år, beroende på det politiska läget.¹⁰⁵ Ciceronen för dessa grupper var Greta Andrén, institutets husmor. Hon förevisade institutet och trädgården där det fanns växter och frukter med biblisk anknytning. Här vävde Andrén samman de bibliska och konkreta aspekterna av landet på ett engagerade sätt. Föredraget hade rubriken ”Boken, Landet, Folket”.¹⁰⁶ Att Svenska teologiska institutets studieprogram sammanföll med Ben-Gurions program var en lämplig omständighet. Både institutet och staten Israel formade under denna tid sina respektive identiteter.

Trots att de från början ha planerat ett institut med missionsprofil kunde Svenska Israelsmissionen till slut stoltsera med att ha grundat ett kristet institut i den judiska staten Israel. Skälen till att missionsarbetet uteblev var flera. Man insåg att traditionell mission inte skulle fungera i ett sammanhang där judendomen utgjorde en majoritetskultur. Efter Operation Mercy fanns det heller inga naturliga anknytningspunkter till judekristna i Israel. Till sist och inte minst viktigt, erfarenheterna från förintelsen bidrog till att man förstod skälen till judars avsky för mission. I stället betonades vikten av kunskap om judendom för kristna. På detta sätt skapades möjligheten att följa och analysera debatter, forskning och den politiska utvecklingen i staten Israel och efter 1967 i det arabiska Palestina. Redan tidigt nådde man framgång, vilket inte minst visade sig i etablerandet av kontakter med israeliska akademiker vilka kunde undervisa i en pluralistisk miljö. Åtskilliga studerande, lärare, forskare och kristet lekfolk har på detta sätt under sju decennier kunnat ta del av en engagerande verklighet i Jerusalem. ▲

SUMMARY

This article discusses the establishment of the Swedish Theological Institute in Jerusalem in 1951. My claim is that the missionary plan of the Swedish Mission to the Jews was mitigated towards a programme of biblical studies. Several factors contributed to this transformation. The change facilitated the relations with the Israeli authorities. Another challenge was to overcome the common Christian negative comprehension of Zionism as a mere materialistic, political enterprise. Such attitudes complicated a connection to political Zionism, however the Swedish Theological Institute related rather to the cultural Zionist agenda of promoting Jewish culture and the Bible and could later connect to the topic

105. Hans Kosmala, ”Årsrapport för 1964”, Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem.

106. Knutsson, *Den misstänkte orientalist*, 172.

of the Bible and the land. The experiences of the Swedish Mission in Vienna during the Second World War and their anti-Nazi stance also enabled the founding of the institute. Two former missionaries, Greta Andrén and Hans Kosmala, were appointed as heads of the institute. Andrén had previously experienced that missionary work in Jerusalem was considered as utterly suspicious. Thereto both the Anglican and the Swedish missionaries had under ambivalent presuppositions supported an evacuation of baptized Jews, so-called "Hebrew Christians", from Palestine to England in April and May 1948. This enterprise, named "Operation Mercy", was later proved to be primarily an excuse for these Hebrew Christians to leave the country. The links to any overt missionary work was thus disengaged when negotiating permits for the Swedish Theological Institute. Instead, a qualified study programme in the Bible, the land, and Judaism was initiated; concepts that reflected esteemed values of the new Israeli state.

Anthony Bash. *Remorse: A Christian Perspective*. Eugene, OR: Wipf & Stock. 2020. 278 s.

Varför skriva en bok om att känna ånger? Och vidare: varför skulle detta vara så viktigt att det meriterar en bok om 278 sidor, inklusive rik bibliografi om 32 sidor och motsvarande mängd detaljerade fotnoter, allt enligt högsta akademisk standard, sak-, författar- och skriftställesregister, dessutom i storpocketformat?

Anthony Bashes tes är att kristen teologi är underutvecklad när det gäller ångerkänslor människor emellan (*interpersonal remorse*) och särskilt behovet av att uttrycka detta på ett fullödigt sätt. Ånger visavi Gud för begången synd har fått hela uppmärksamheten, ofta med Davids ord i Ps. 51:6 som teologiskt fundament, ”Mot dig, *bara mot dig* har jag syndat, jag har gjort det som är ont i dina ögon” (Bibel 2000, min kursivering), och detta trots att David begått äktenskapsbrott och i sina försök att dölja detta såg till att Batsabas make Uriah blev dödad. Något stämmer inte. Begick David inte fel mot människor också?

Författaren, hedersprofessor i teologi vid Durhams universitet, och där tidigare verksam inom Nya testamentets exegetik, är väl skickad att behandla frågan. Inom ämnet har han tidigare publicerat *Forgiveness and Christian Ethics* (2007), *Just Forgiveness: Exploring the Bible, Weighing the Issues* (2011), *Forgiveness: A Theology* (2015). Föreliggande bok är en djupdykning i begreppet ånger inom den rika kontext som hans tidigare behandling av begrepp såsom förlåtelse, bättring, omvändelse, försoning, upprättelse, bot, gottgörelse och dylikt utgör. Under flera år ledde han Forum on Forgiveness and Reconciliation vid Durhams universitet. I föreliggande bok ger han till exempel skäl för sin kritik av ärkebiskop Desmond Tutus agerande under försoningsprocessen i Sydafrika och analyserar även varför japaner i gemen har svårt att känna ånger över övergrepp under andra världskriget.

Bash söker i bokens första kapitel skapa begreppsklarhet mellan de engelska orden *regret* och *remorse*. Han ser verbet *regret* (ånga, ånga sig) som övergripande och substantivet *remorse* (djup ånger, samvetsqual, själskval, ruelse) som en emotionell komponent därav. Man kan ånga sig men inte ”samvetsquala” sig. ”Ånger är en stark, återverkande känsla” (s. 7, översättningarna från engelska är mina). Utgångspunkten är definitionen i *Oxford English Dictionary*: ”deep regret or guilt for moral wrongdoing”, vilken delvis kritiseras som för avgränsad. Denna sentida västerländska definition får inte tillämpas anakronistiskt och James Barrs (1924–2006) insikt i *The Semantics of Biblical Language* (1961) om kontextens påverkan på ords betydelse gäller fullt ut.

För att komma till klarhet i vad ånger eller samvetsqual är, går Bash grundligt tillväga. Han undersöker hur begreppet uppfattades av israeliterna såsom speglat i Gamla testamentets hebreiska; i grekiskt tänkande och språk; hur det speglas i Nya testamentet och i kristet tänkande under följande århundraden (kap. 2–5).

I Gamla testamentet finns ingen vokabulär för ”moral” eller ”etik”. De apodiktiska lagarna till exempel (”du ska inte...”) är motiverade som gensvar på Guds unika utväljande av Israel och förbundsrelationen. Hos varken David eller Josefs bröder finns interpersonell djup ånger eller själsvånda. Ord som *lev* (hjärta), *nefesh* (själ) och *ruach* (ande) tyder på ett säte för vad vi nu kallar känslor (*emotions*) även om inga ruelserelaterade ord visavi andra människor finns på hebreiska. Typfallet är David i 2 Sam. 12:1–14, där ångern endast gäller i relation till Gud som uttryck för förbundstrohet och inte mot människor.

Till skillnad från hebréerna var grekerna under hellenistisk tid intresserade av känslor. Galenos (129–ca 200 e.Kr.) utvecklade läran om temperamenten baserat på kroppsvätskorna, välkänd än i dag. Den stora frågan i grekiskt tänkande var relationen mellan känslor och tänkande. Aristoteles (384–322

f.Kr.) menade att känslor var ”kognitiva fenomen öppna mot förnuftet”. *Pathos* (passionier) är det vanligaste ordet för känslor och ligger nära dagens västerländska förståelse. Här handlar det inte om religiösa känslor, utan hur den kulturella eliten resonerade. Inget grekiskt ord har samma lexikala omfattning som det engelska ordet *remorse*. Grekiskans *metamelomai* betyder snarast ”ändra uppfattning”, medan *metanoia* kommer närmare ”moralisk kursändring”.

För Nya testamentets del gör Bash flera insiktsfulla djupstudier i ämnet ånger: Judas Iskariot, Petrus, den förlorade sonen, Paulus som varit förföljare samt vad det nu är han känner i 2 Kor. 7:8–16. Om så bara för den delen är boken läsvärd! Tiden från Nya testamentets fullbord till reformationen kallar författaren ”ångerns tid”. Moral relateras fortfarande huvudsakligen gudstillvänt.

I det sjätte kapitlet ges en såväl vid som djup genomgång av begreppet i samtida förståelse: hur det i dag uppfattas bland psykologer, antropologer, filosofer, etiker, naturvetare och jurister. Kapitel 7 och 8 behandlar hur känslor (*emotions*) respektive moralisk kunskap/medvetenhet (*moral knowledge*) förhåller sig till ånger/samvetsqual. Här relateras dessa begrepp till den samtida sekulära förståelsen.

I det nionde kapitlet beaktas ånger i relation till bestraffning: om uppvisad ånger över begånget brott bör leda till straffindring, om straff kan förorsaka ånger samt om och hur det går att bedöma äktheten i ånger.

I denna alltigenom gedigna bok belyser Bash slutligen i det tionde kapitlet de vunna insikterna om ånger utifrån ett kristet perspektiv. Evangeliets kärna är en kärleksfull Gud som tar initiativet visavi mänskligheten och inbjuder denna att söka försoning med Gud. Djup ånger (samvetsqual, ruelse) och sedan omvändelse är det nödvändiga grundläggningensarbetet och villkoret för fullödlig förlåtelse – ”det är blott en ringa överdrift att säga att det ’inte finns någon förlåtelse utan omvändelse’” (s. 224). Det är även ett passande gensvar när någon genom övergrepp

skadat gudsbilden i en annan människa, liksom för försummelsen att inte ha älskat medmänniskan som sig själv.

Bo Krister Ljungberg

TD, Knivsta

DOI: 10.51619/stk.v97i3.23461

Oloph Bexell. Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000: Historiska studier. Uppsala: Uppsala universitet. 2021. 405 s.

Som doktorand kan det vara svårt att få syn på vattnet man simmar i. Man skolas in i en forskarkultur, men vet egentligen inte mycket om varför den ser ut som den gör eller vad som ligger bakom den. I Oloph Bexells teckning av teologiska fakulteten vid Uppsala universitet ges en noggrann genomgång, professor för professor och docent för docent, av fakultetens 1900-talshistoria. Läsaren får i sportreferatliknande redogörelser följa tillsättningar av professorer och förhandlingar om nya definitioner och benämningar för de olika forskningsområdena. Ur denna framställning av nämnda fakultets historia framkommer flera intressanta frågor, spänningar och förändringar som påverkat det gånga århundradet och som fortfarande påverkar teologiska studier och forskning i dag. Vattnet jag simmar i, även om just jag simmar i Lund, blir långsamt allt tydligare efterhand som jag läser.

Det är under den av Bexell behandlade tidsperioden som teologiska fakultetens relation till Svenska kyrkan luckras upp. Detta sker i flera steg. Bland annat upphör luthersk trosbekännelse och medlemskap i Svenska kyrkan att vara krav för anställning som professor. Så småningom kommer också professorernas roll i universitetsstädernas domkapitel att upphöra liksom prebendeinstitutionen, som inneburit att professorerna i teologi samtidigt innehaft en kyrkoherdetjänst i närheten och därifrån uppburit lön.

En parallell tråd som går genom boken är frågan om utbildning av blivande präster i Svenska kyrkan vid teologiska fakulteten. Sedan 1800-talet hade teologiska studier vid universitetet och en så kallad dimissionsexamen varit en förutsättning för prästexamen. Sedan tidigt 1900-tal ålåg det dessutom den teologiska fakulteten att anordna en praktisk övningskurs för blivande präster, den så kallade ”prakten”. Men efterhand som kopplingen till Svenska kyrkan avvecklades under det gångna århundradet blev det från universitetets sida alltmer främmande att ge en konfessionell yrkesutbildning. Så småningom delades därför prästutbildningen upp i en ”konfessionellt öppen” del vid teologiska fakulteten och en konfessionsbunden del anordnad av Svenska kyrkan.

Allt detta kan i sin tur kopplas till den större frågan om tro och vetande, vilket Bexell också gör då han visar hur den tro- och vetandedebatt som fördes efter Ingemar Hedenius (1908–1982) bok *Tro och vetande* (1949) kom att påverka fakultetens utveckling, inte minst inom dogmatikämnet. Av Bexells framställning framgår både att själva debatten i sig lyft fram ifrågasättanden och manat till ställningstaganden men också att Hedenius själv hade både vänner och före detta studenter bland professorerna vid teologiska fakulteten. Som exempel hade Axel Gyllenkrok (1910–2002) blivit licentiat i praktisk filosofi för Hedenius och drev enligt Bexell ett inskränkande av dogmatikämnet till ren idéhistoria. Beslutet att 1960 utnämna Gyllenkrok till professor i dogmatik med symbolik kom således att påverka både ämnets utformning och dess roll i utbildningen av blivande präster. När Anders Jeffner 1976 efterträdde Gyllenkrok på den professur som nu bytt namn till tros- och livsåskådningsvetenskap, kom han i stället att utveckla tanken att akademiska teologer kan arbeta i olika roller: en mer vetenskapligt utredande och en mer personligt förankrad och teologiskt konstruktiv. Den sistnämnda rollen såg Jeffner inte som vetenskaplig, men menade att vetenskapen kunde bidra till denna andra

roll. Det blev Jeffners ämnesteoretiska ståndpunkt som kom att få en stark ställning inom fakulteten och även Svenska kyrkan.

Det ovan nämnda exemplet med Gyllenkroks utnämning till professor är ett bland många där Bexell visar att tillsättningsärenden, inte sällan mycket jämna sådana, där en sökande med knapp marginal vunnit över en annan, fått avgörande konsekvenser för ett ämnes utveckling och riktning. Ett tidigare exempel som nämns är ”den Wetterska striden” där valet mellan Johannes Lindblom (1882–1974) och Gillis P:son Wetter (1887–1926) till professuren i exegetik kom att bli en symbol för valet mellan två vetenskapliga förhållningssätt. Lindblom ansågs stå för en mer traditionell och konservativ syn medan Wetter var en utpräglad religionshistoriker som betonade att det inte finns någon annan verklighet än den vetenskapligt bevisbara och att därmed kunde inte kristendomen bygga på någon uppenbarelse. Striden fick uppmärksamhet i media och i sista skedet valde ecklesiastikministern Olof Olsson (1872–1939) att 1923 utnämna Wetter, trots att Lindblom föreslagits av samtliga instanser. Så kan också ett vägval göras.

Bexells skildring väcker just en del spännande frågor om hur historia blir till. Vad är det som avgör en fakultets utveckling? Är det individer som driver och formar sina sammanhang eller är det sammanhangen som formar och påverkar individerna? Ofta pekar Bexell på hur avgörande valet av vissa individer varit för ett helt forskningsområde. Men det framkommer på andra ställen att också teologiprofessorer kan ändras över tid och ta intryck av omgivning och samhälle för att på så vis ändra den inslagna vägen. Frågan är hur annorlunda det hade sett ut i dag om Lindblom vunnit över Wetter och Bengt Hägglund (1920–2015) över Gyllenkrok?

För mig är det just de stora frågorna om hur en teologisk fakultet kan behålla sin vetenskapliga frihet och samtidigt bidra till utbildningen av präster som är bokens stora behållning, liksom frågorna om hur teologi bör bedrivas i en vetenskaplig och

konfessionsfri miljö, om hur det deskriptiva och det konstruktiva bäst kan samexistera. Men det är också intressant att läsa om en del kontroversiella personer och om detaljer som Bexell fångat upp och säkert kan just dessa delar vara av ännu större intresse att läsa för alla dem som studerat teologi vid Uppsala universitet någon gång sedan 1916. Det är en bok som innehåller många namn, men Bexell ger läsaren god hjälp att komma ihåg vilka personer som dykt upp tidigare och i vilket sammanhang.

I sin framställning nämner Bexell några viktiga punkter i fakultetens jämställdhetsarbete och redogör för vilka som är de första kvinnorna att disputerat inom de olika områdena och vid några tillfällen förklarar han varför en kvinna inte blir vald till professor. Men jag hade gärna sett att Bexell också ställt någon kritisk fråga om hur det kan komma sig att den teologiska fakulteten i Uppsala fortfarande sett så få kvinnliga professorer (inom en del områden inte en enda) trots att ett genomgripande jämställdhetsarbete igångsattes för snart femtio år sedan och trots att de kvinnliga studenterna blev ungefär lika många som de manliga redan 1987. Det är inte en marginell fråga i tecknandet av en fakultets vägval och förändringar.

Clara Nystrand
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v97i3.23462

MarieAnne Ekedahl (red.). *Livshjälp i en orolig tid: Själavård i forskning och beprövad erfarenhet*. Stockholm: Libris. 2020. 375 s.

Att själavårdstexter åt det kvalificerade hållet publiceras på svenska är inte vanligt. Antologin *Livshjälp i en orolig tid* utgör ett undantag tillsammans med Gunilla Löf Edbergs och Jonas Ideströms ecklesiologiskt inriktade antologi *Att öppna ett slutet rum* (2018). Föreliggande text lockar till läsning både genom omslag och titel.

Boken tycks föranledd av att tre samfund blivit Equmeniakyrkan, där författarna, med några undantag, är utbildare eller församlingspastoralt engagerade. Med uppdrag från Equmeniakyrkan har texterna visionerats fram i ett nätverk som ömmar för själavårdens ”fortlevnad och utveckling” (s. 9). Ansatsen kan uppfattas som programmatisk för sammanhanget även om läsekretsen förmodas vara bredare. Redaktör MarieAnne Ekedahl förklarar idén som ”ett bidrag till att bygga strukturer av ordning och samarbete, strukturer som skyddar det viktiga i livet och på så sätt bidrar till livshjälp” (s. 13). Tanken förs till att bringa ordning i oreda och brist på struktur bland disparata själavårdsförståelser och väcker frågan hur Equmeniakyrkan ska orientera sig för framtiden. Som läsare blir jag både nyfiken och undrande vari det programmatiska kan bestå, i vilken riktning och till vilken själavårdssyn texterna leder kyrkan eller den enskilde läsaren.

De 375 sidorna är fördelade på fyra logiska avdelningar: teoretiska perspektiv, nutida utmaningar, själavård och andlig vägledning samt historiska perspektiv.

I den första delen bjuds på tre religionspsykologiska texter. De två första bidrar med vidareutvecklat material från författarnas tidigare texter om copingteori respektive existentiell folkhälsa. Ekedahl guidar genom kulturförändringsteorier och stresshantlings- och identitetsstödande strategier i avsikt att stödja individer i församlingskontext. Cecilia Melder söker ett helhetsgrepp utifrån existentiell hälsa/folkhälsa och argumenterar för att en ”andligvård [...] är att stödja människor att må så bra som möjligt utifrån sina egna förutsättningar” (s. 109). Resonemanget mynnar ut i determinanter för existentiell hälsa och utmanar kyrkan att bli ”folkhälsoaktör” (s. 126). Hans Nilsson tar upp kriser och utmaningar i livet med avstamp i existentiell filosofi och psykologi. Han menar att människor är menings sökande och att det tar sig uttryck i deras berättelser, vilka tolkas, prövas och vävs samman i mötet mellan stora och små narrativ där

trossystemet finns med. Författarnas ansats är lovvärd när de avser möta människor i deras existentiella utmaningar. Det religionspsykologiska greppet utgår från ett inomvärldsligt perspektiv med fokus på det liv som är här och nu samtidigt som det finns en anad och icke motsagd uppfattning att mänsklig existens sträcker sig bortom det materiella. Kapitlet är intressanta och väl bearbetade, men det kan ifrågasättas om religionspsykologin räcker för att ge ett samfunds församlingar en teoretisk förståelse för själavård. Det finns anknytning till och implicit inbäddade teologiska teman, men förankringen i Bibeln, teologi och kyrkans liv lyser här i stort med sin frånvaro. Tyngden hämtas i psykologi, filosofi, hälsovetenskap, sociologi och så vidare. Frågan är varför de historiska texterna dyker upp på slutet och således inte tillåts interagera med de teoretiska perspektiven för att ge orientering framåt till ny själavårdsförståelse.

Den andra delen av boken ger viktig bakgrundskunskap om digitalisering och utmaningarna med sekularisering, men diskuterar inte själavårdsspecifika dimensioner. Texterna står för sig själva i sammanhanget. Anneli Winell menar att kyrkan borde bli en själa- och hälsovårdande aktör i det digitala rummet. Det konstateras att kyrkor har stort förtroendekapital men att ge sig in på en sådan marknad innebär konkurrens med ekonomiskt starka hälsojättar. Magnus Hagevi redovisar undersökningar bland människor som saknar kyrkoerfarenhet – deras attityder och på vilket sätt de relaterar till religiositet. Forskningen lyfter särskilt fram en ”växande grupp med religiöst indifferentia människor” som tycks äga en öppenhet för religion (s. 199).

Om de två första delarna präglas av ett distanserat ”vetenskapstillvänt” och mer tekniskt språk så är del tre explicit konfessionellt. Här diskuteras relationen mellan själavård och andlig vägledning utifrån olika aspekter. Ignatiansk andlig vägledning står i förgrunden och andra traditioner tangeras. Det ignatianska tänkandet exponeras genom

tidskriften *Pilgrims* ekumeniska utgivning. Liselotte J. Andersson ger prov på hur vägledare från olika delar av svensk kristenhet beskrivit detta tänkande. Maria Fässberg Norrhall argumenterar också i sin artikel för att själavård och andlig vägledning inte bara står varandra väldigt nära utan snarare ska ses som två aspekter av en helhet: själavården fokuserar kris medan vägledningen är mer friskvårdande. I den förra sammanvävs kända delar av andlig vägledning med ett slags väckelsefromhet om kallelse, synd, nåd, livsstil och så vidare för att ”bli sig själv i tron” som författaren uttrycker det (s. 207). I den senare vidgas perspektiven med särpräglade teologiska vägledningstraditioner. Hur dessa teologiskt förhåller sig till varandra diskuteras emellertid inte. Daniel Brattgård har erfarenhet från sjukhussjälavård och betraktar det konkreta själavårdsmötet genom några nyckelfrågor för att hjälpa konfidenten sortera i livets barlaster. ”Hantverksförmågan” är tydlig, dock funderar jag över paradoxen i att först definiera själavårdens väsen som vägledning och därefter utveckla texten i en personcentrerad och icke-direktiv anda.

Den avslutande delen är historisk och belyser bildarsamfundens själavårdstraditioner. Först görs en genomgång av wesleyansk själavårdsteologi som kom att präglade S:t Lukasstiftelsens grundare och centralgestalter. S:t Lukas förblev länge den dominerande parakyrkliga själavårdsaktören i Sverige. Missionsförbundet speglas genom två själavårdsprofiler, varav en i den historiska brytpunkten mellan församlingsvårdande/evangeliserande tradition och psykoterapi som sakta tågade in i själavården. Den andra präglades av den på 1970-talet mer terapeutiskt inriktade själavården, här kallad ”dialogisk” (s. 341). Baptistsamfundets själavård belyses utifrån folkväckelsens biblicism och församlingscenterade helgelseideal där förkunnelse och bön stod i centrum. Författaren visar hur nyckelpersoner och samfundets utbildningsinstitution bidrar till en stegvis omformning med primärt inflytande från S:t Lukasstiftelsen.

Föreliggande antologi är både textmässigt och teologiskt spretig. Språkligt behöver man inte störas av skillnaden mellan ett fackmässigt och ett konfessionellt språk om ambitionen med texterna är olika. Frågan är däremot om en sådan språklig divergens är försvarbar här. Teologiskt spänner texterna från en närmast pietistisk ton i vägledningen till Jesus Kristus och fördjupad tro – till att beskriva att ”Gud finns bortom alla religioner” (s. 272), för att ta ett exempel. Även beskrivningen av vad själavård är får sägas vara ytterst disparat och rör sig mellan en allmän hälsoinriktad själavård med existentiella frågor som klangbotten till andlig vägledning i väckelsens och den romersk-katolska fromhetens spår. Var boken avsedd som programskrift för samfundets själavårdstänkande torde läsaren bli förvirrad. Kanske den speglar vidden av Equmeniakyrkans själavård genom smakprov på redan existerande spår?

De perspektiv som presenteras är förhållandevis konventionella och föga nydanande. Själavården följer primärt ett individcenterat terapeutiskt paradigm och separerat från denna kommer andlig vägledning. När själavårdens själ började sökas på 1990-talet ök på nytt kyrkohistoriska skrifter upp och började utmana teologiskt. Fortsättningen på detta sökande står inte att finna i antologin och inte heller trender där församlingskontexten tas in anspråk för kulturskapande. Boken är läsvärd och har mycket intressant att reflektera över. Men för den intresserade blir det sannolikt mest ett ”pick and choose” snarare än att finna en röd tråd av själavårdsväv i enlighet med vad titeln lovar.

Lars-Göran Sundberg
FD, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v97i3.23463

Kirsi Stjerna. *Lutheran Theology: A Grammar of Faith*. London: T&T Clark. 2021. 218 s.

Under många år har Kirsi Stjerna – med en bakgrund i Finland, men nu professor i Berkeley – skrivit om ämnen som relaterar

till reformationen, Luther och luthersk teologi. Hennes infallsvinklar har bland annat rört luthersk troslära, Luther och antisemitism samt Luther, luthersk teologi och feminism. I *Lutheran Theology: A Grammar of Faith* ger hon sig i kast med den lutherska trosläran, förklarar och diskuterar och sätter den i relation till dagens frågor och ekumeniska perspektiv.

Boken har sin upprinnelse i de föreläsningar om reformatorisk historia och teologi som Stjerna har givit under de senaste tjugo åren. Den amerikanska miljö där hon har befunnit sig under många år ser annorlunda ut än hennes nordiska hemmiljö. Även om de båda miljöerna närmar sig varandra är den amerikanska miljön fortfarande mer rik på skilda perspektiv och bakgrunder, såväl kulturella som religiösa. Inget har därför gått att ta för givet när det gäller kunskap om och grundförståelse för det reformatoriska arvet. Stjerna har förklarat och diskuterat. Hon har satt människors livsberättelser och frågor i relation till reformationens månghundraåriga texter. Hon har sett den lutherska teologins befriande kapacitet, men också dess fallgropar. I denna bok formulerar hon den lutherska teologin – sedd genom Konkordiebokens texter, framför allt *Augsburgska bekännelsen* och *Stora katekesen* – mot bakgrund av sina klassrumserfarenheter så att ett befriande budskap framträder.

Boken har tre delar: ”Partnering with Martin Luther”, ”Lutheran Confession – A Road Map” och ”Lutheran Faith Language – An Orientation”. De tre delarna leder fram till en sammanfattning, ”All about Freedom”. Det är i detta sista stycke som Stjernas egna bevekelsegrunder blir uttalade och fullt synliggjorda. Oavsett om det har varit uttalat eller inte i de ämnen boken behandlar har begreppet frihet hela tiden funnits där som ett underliggande grundintresse, skriver författaren. Ja, ska det lutherska arvet över huvud taget ha någon påverkan på en större värld än inom kyrkans fyra väggar så måste utgångspunkten vara den mänskliga friheten. Frågorna må ha sett annorlunda ut

då de lutherska grundtexterna såg dagens ljus i förhållande till de frågor som diskuteras i dag, men reflektionerna om frihet ligger där som en bas och det är vår uppgift att vaska fram dem, tydliggöra dem och kontextualisera dem så att de kan bli relevanta och aktiva verktyg i formandet av kyrka och samhälle.

I bokens första del, ”Partnering with Martin Luther”, gör Stjerna just det som rubriken utlovar: hon sätter läsaren på spåren i förståelsen av Luther och de lutherska skrifterna för att därigenom lägga en grund för bokens återstående delar. Rapsodiskt går hon igenom hållpunkter i Luthers liv och lägger kortfattat ut några av de läromässiga grundstenarna i den lutherska teologin – med människans frihet som raster – och ger därigenom ett språk för att förstå och tolka Luther. *Om en kristen människas frihet* är hennes grundgång i Luthers tankevärld. Boken kom 1520, samma år som ytterligare två av Luthers programtexter: *Till den kristna adeln av tysk nation* och *Om kyrkans babyloniska fångenskap*. I *Om en kristen människas frihet* ser Stjerna hur sambandet ser ut för Luther mellan människans frihet, Guds nåd och ett ansvarstagande för medmänniskan. Som människor är vi sammanlänkade med varandra genom att vi alla är i behov av Guds nåd. Precis som Gud av nåd ger till var och en av oss är det vår plikt att ge till den som är i behov av vår hjälp. Det finns helt enkelt en tydlig korrespondens mellan inre frihet och yttre ansvarstagande, skriver hon. Dessa grundreflektioner om Luthers syn på människans frihet tar Stjerna sedan med sig in i bokens andra delar.

Det är i den tredje delen, ”Lutheran Faith Language – An Orientation”, som bokens egentliga projekt tar vid. I fyra kapitel uppbyggda kring centrala teman som, till exempel, rör Gud och Jesus, synd och hopp, nåd och kyrka och framtida utmaningar diskuteras central luthersk teologi och lära med utgångspunkt i hur den tar sig uttryck i *Augsburgska bekännelsen* och *Stora katekesen*. Men för att komma dit går Stjerna över i en andra del i boken: ”Lutheran

Confession – A Road Map”. Här sätter hon framför allt Konkordiebokens olika texter i sina respektive sammanhang och förklarar hur de relaterar till varandra. På så sätt sätts de primära texter Kirsi Stjerna använder – *Augsburgska bekännelsen* och *Stora katekesen* – i en teologisk och historisk kontext. Sammantaget är det en tydlig linje i bokens resonemang. Luthers programmatiska förståelse av en kristen människas frihet ligger till grund för resonemanget. Utifrån detta tolkar sedan Stjerna den lutherska teologin som den framställs i *Augsburgska bekännelsen* och *Stora katekesen* och vissa saker öppnar sig, medan annat kräver vidare reflektion för att inte bli problematiskt.

Kirsi Stjerna har skrivit en mycket bra och användbar bok – hon öppnar upp den lutherska teologin, sätter in den i ett sammanhang och begripliggör den, också för den som kanske bär med sig en annan teologisk tradition i bagaget eller för den som kanske inte har luthersk troslära som huvudämne, eller för den som hade det men där tiden gjort att minnet bleknat. Själv ser hon såväl studenter som andra grupper som möjliga läsare. Jag kan se detsamma, men jag tror att för att få full behållning är det nog inte fel att ändå vara någorlunda bevandrad i det historiska och teologiska landskapet.

Framför allt menar jag att det hon gör är viktigt för att det för upp till ytan att medvetna teologiska reflektioner inte bara hör seminarierummet eller små specialintresserade kyrkliga grupperingar till. Oavsett om vi är medvetna om det eller inte gör vi teologi i allt vi gör. Men är vårt teologiska ”görande” helt omedvetet så är det också svårt för oss att se när teologin krymper och förblindar, i stället för tvärt om. Ska det lutherska arvet fungera som ett verktyg i skapandet av en bättre värld måste man se verktyget och också förstå hur det ska användas. I detta uppdrag har Stjerna lyckats väl. Hon tar traditionen på allvar och med stor sakkunskap går hon in i ett förbehållslöst samtal med den som vill fortsätta samtala om hur den lutherska teologin kan

stärka liv och jämlik gemenskap, men vid felaktig användning tyvärr också kväva dessa.

Om jag får ha en randanmärkning i en i övrigt mycket bra bok är det att jag gärna skulle sett kapitel 2, "Martin Luther's Voice as the Foundation", i den första delen, något utbyggt. Det som nu i hög grad presenteras i punktform skulle ha gett mig mer om det i stället hade textsatts. Kort går bra, men kanske inte så kort som det är nu. Lära och liv mår ofta bra av att hållas samman för bättre förståelse.

Jag hoppas att Kirsi Stjernas bok finner många läsare, det skulle såväl kyrka som samhälle vara betjänta av.

Niclas Blåder

Docent, Nyköping

DOI: 10.51619/stk.09713.23464

David Thurfjell. *Granskogfolk: Hur naturen blev svenskarnas religion*. Stockholm: Norstedts. 2020. 335 s.

Under det senaste av "coronarestriktioner" färgade året är det nog allt fler som kommit att fundera på sin relation till och upplevelse av naturen. Att döma av nyhetsrapporteringen tycks det inte finnas någon hejd på folks längtan ut i skog och mark. Professor David Thurfjells *Granskogfolk* borde med anledning av det aktuella temat, men även av bokens lättillgängliga anslag, där personliga anekdoter och berättarlust ger färg och liv till framställningen, vinna en vid läsekrets. I det brett upplagda verket rör sig religionshistorikern Thurfjell mellan rön från olika akademiska discipliner och i de tio kapitlen möter läsaren såväl samtidens svenska urbana medelklass som en ungefär tusenårig historia. Det är välskrivet och intressant och manar många gånger till reflektion över det egna livet och naturen.

Det inledande kapitlet introducerar bokens ambitioner. Forskningsresultat om svenskarnas relation till och rekreationella användning av naturen presenteras. För studien centrala begrepp som sekularisering,

religion, natur, existentiell och svensk berörs och bidrar till att teckna sammanhanget för den intervjustudie med 72 personer i olika åldrar som genomförts primärt i Stockholms- och Uppsalatrakterna. Intervjuerna ligger som grund för boken och fokus för studien är "naturerefarenheternas existentiella betydelse" tillsammans med "ett försök att sammanställa en berättelse om den svenska naturkärlekens religionshistoria från förkristen tid till idag" (s. 10).

I det följande kapitlet får vi möta urbana medelklassvenskar som på olika sätt lovsjunger naturen. Det handlar om upplevelser av att vara del av något större, sammanlänkning och jagupplösning, om naturen som besjälad och träden som omhändertagande och skyddande, om en plats att känna och reflektera över livets skiftningar, finna tröst och känna den egna kroppsligheten. Tämigen snart står det klart att naturen tycks erbjuda en viktig arena för existentiella erfarenheter.

Det tredje kapitlet, "Naturupplevelsens psykologi", är, likt det andra, i huvudsak deskriptivt orienterat men har även betoningen på andra aspekter. Utgångspunkt för att förstå naturbesökarnas berättelser tas i perceptionspsykologi, medicin, neuropsykologi och etnologi. I de följande fyra kapitlen lämnar Thurfjell sitt empiriska material och ger en religionshistoria som rör sig från förkristen tid till 1900-talet. Denna intressanta historiska exposé har naturen ständigt i blickfånget och visar väl hur förhållandet till det vi i dag kallar för "natur" ingalunda är en självklarhet. Framställningen rör sig på flera nivåer och visar på ett lättfattligt sätt hur det inte är tal om några plötsliga brott med tidigare epoker för folk i allmänhet, men att man ändå kan se hur förhållningssätten till och livet med naturen förändrats.

I kapitel 8 står 1900-talet i fokus och läsaren möter bland annat teologiska strömningar och framväxten av det moderna religionsbegreppet som är viktigt för att förstå de röster från materialet som börjar dyka upp igen. Det nionde och näst sista kapitlet ger sig i kast med något som verkar vara en

grundproblematik, nämligen de intervjuades svårigheter att tala om sina erfarenheter av naturen. Många tycks sakna förmåga att verbalisera vad de erfar där ute bland granarna. Ett tydligt kristet färgat språkbruk är fjärran för alla och överlag uttrycks en olust att tala om det de erfar med ord som har religiösa betydelser. Det avslutande kapitlet, ”En djupekologisk vändning”, tecknar primärt den moderna miljöreligionsens framväxt och diskuterar ekocentrism och de intervjuades i grunden romantiska förhållningssätt till naturen. Jämfört med övriga kapitel har detta ett mindre tydligt ärende och en fråga som reses är hos vem denna djupekologiska vändning står att finna. Inte hos intervjupersonerna i alla fall.

Boken bjuder på en intressant historisk resa men väcker också frågor när man ser helheten och de delar i vilka intervjumaterialet betonas. En handlar om till vilka forskningsfält studien bidrar, ett problem som hänger samman med att resultat från tidigare resonemang och kapitel i liten utsträckning tas vidare i senare. Exempelvis lämnas de psykologiska och neuropsykologiska perspektiven som ges i kapitel 3 i mycket hög utsträckning därhän i de avslutande kapitlen där materialet återkommer. Denna oklarhet har också att göra med studiens svårfångade teoretiska hemvist och relation till religionsvetenskapliga perspektiv. En mängd teoretiska perspektiv berörs och används, men de bryts sällan mot varandra och en tydligare syntes som visar hur berörda perspektiv bidrar till en religionsvetenskaplig analys hade varit intressant. Relaterat till det hade klarare ståndpunkter i för studien centrala teoretiska frågor varit upplysande. Det senare handlar bland annat om ”det heliga” som dyker upp ett flertal gånger, men också om relationen mellan språk och erfarenhet som har en viktig och intressant roll i delar mot slutet. Rörande det heliga introduceras och kritiserar tidiga religionsfenomenologiska perspektiv, vilka, trots kritiken, blir viktiga för framställningen då den inte visar hur man kan gå bortom dessa. En annan del handlar

om det moderna religionsbegreppet, vilket Thurfjell visar innebär bland annat interiorisering och individualisering i synen på religion. Thurfjell för på sätt och vis detta synsätt på religion vidare i de egna analyserna genom att gå direkt på erfarenheterna utan att i nämnvärd utsträckning belysa de materiella, spatiala och kroppsliga kulturella praktiker som torde bidra till att forma erfarenheten av naturen. Spatialt perspektiv på religion och forskning om religiös turism hade kunnat bidra med värdefulla insikter och analytiska redskap. Problem av denna art känns igen från exempelvis diskussioner om empirisk livsåskådningsforskning, som kanske också är den forskningstradition *Granskogsfolket* ligger närmast.

Wilhelm Kardemark
FD, Göteborg

DOI: 10.51619/stk.v97i3.23465

Elayne Oliphant. *The Privilege of Being Banal: Art, Secularism, and Catholicism in Paris*. Chicago: The University of Chicago Press. 2021. 276 s.

Martina Prosén. *A Rhythm that Connects my Heart with God: Worship, Ritual and Pentecostal Spirituality as Theology*. Lund: Lund University. 2021. 387 s.

Mikael Stenmark, Karin Johannesson & Ulf Zackariasson (red.). *Förnuft och religion – filosofiska undersökningar*. Skellefteå: Artos. 2021. 549 s.

Per-Axel Sverker. *Frälsningens ord till förändringens värld: Bibel och evangelium i John Stotts teologi*. Stockholm: Libris. 2021. 474 s.

Till redaktionen insänd litteratur