

Att läsa bibeln som om Gud inte fanns

BENGT HOLMBERG

Bengt Holmberg var professor i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet juni 2000–augusti 2007. Nedanstående är den avskedsföreläsning han höll på CTR den 17 oktober 2007. I sin forskning har han tillämpat teoretiska perspektiv från sociologin på Nya testamentet, särskilt i avh. Paul and Power (Lund 1978), och Sociology and the New Testament: An Appraisal (Minneapolis 1990). Intresset för forskningen om Jesus resulterade i den populärvetenskapliga Människa och mer: Jesus i forskningens ljus (Lund 2001, och 2005). Han ledde 2003–7 Riksbanksprojektet «Kristen identitet — de första 100 åren», och utgav dess sammanfattningsbok Exploring Early Christian Identity (Tübingen 2008).

På den teologiska institutionen vid Lunds universitet läste mellan 1969 och 2007 ungefär 5 000 människor den grundkurs i Religionsvetenskap, som omfattar ett års studier. Utmärkande för den var att studenterna som läste den kursen var både blivande präster, blivande lärare och blivande allt möjligt. Där fanns både troende och icke-troende, kristna och icke-kristna. När de ungefär i mitten av denna stora kurs kom fram till bibelvetenskapen (Gamla och Nya testamentets exegetik), såg deras förkunskaper och engagemang i den ganska olika ut: somliga hade läst mycket i bibeln och ansåg den i hög grad normativ för hela deras tro och liv, medan andra nästan inte hade någon kunskap alls om den och ganska litet intresse för den också. Efter några års erfarenhet som lärare för dessa nybörjare i bibelvetenskap (NT-delen) tog jag därför för vana att säga ungefär så här vid första mötet:

Jag vet att den här kursen hos många av er kommer att skapa missnöje och väcka kritik av två slag. De av er som har en kristen tro med sig och vant sig att läsa och höra bibeltexter som Guds eget tilltal och vägledning kommer att uppleva det vi gör på den här kursen som ett fientligt och närmast ateistiskt sätt att läsa bibeln, alltså ett obehagligt ifrågasättande av er tro. Å andra sidan: de av er som har en annan religion eller ingen religion alls uppfattar ofta denna kurs som obehagligt kristen och from, ett slags söndagsskola på universitetsnivå, eftersom vi ideligen läser bibeln och på lektionerna ständigt diskuterar Jesus och den kristna tron på honom.

Men att undervisa om den historiske Jesus, de första kristna och deras skrifter är inte ett religiöst ställningstagande för eller emot kristen tro, lika litet som det har en religiös innebörd att vår institution undervisar om Buddha eller Muhammed. Våra kurser är kurser om tro, inte i tro. Den kristna religionen och dess heliga skrifter kan och förtjänar att studeras som en del av uppgiften att begripa den historiska och kulturella verkligheten omkring oss, och då finns det ingen väg vid sidan om att läsa och analysera originaldokumenten — med vetenskapliga metoder.

Ja, ungefär så brukade jag säga för att mildra stöten. Men det är klart att de där veckornas inledande studier i bibelvetenskap ändå utmanade studenterna och väckte kritik — och säkert fortfarande gör det. Kanske man kan sammanfatta det så: de troende kristna studenterna tycker att universitetet vill få dem att läsa bibeln som om Gud inte fanns (men det gör han ju), medan de icke troende studenterna tycker att universitetet vill få dem att läsa bibeln som om Gud fanns (och det gör han ju inte). Studenters spontana obehag signalerar att det här finns en underliggande konflikt mellan olika verklighetsuppfattningar som är värd att fundera på.

Hur ställer jag mig själv till den konflikten, alltså konflikten mellan en teistisk uppfattning av tillvaron (det finns en levande Gud som vill något med hela sin skapelse) och en a-teistisk (att Gud bara är ett tankefoster utan någon motsvarighet i verkligheten)? Jag är ju en troende kristen, dessutom präst i Svenska kyrkan — vilket jag brukade tala om för mina studenter, så att

de visste var de hade mig. Men frågan till mig är då: Kan *du* forska objektivt om bibeltexter som spelar en roll i ditt andaktsliv och som du kanske nästa söndag använder för kristen trosundervisning? Historieprofessorn Arne Jarrick, som är Vetenskapsrådets huvudsekreterare för humaniora och samhällsvetenskap, intervjuades i september 2007 i tidskriften *Fokus* och sa då så här:

Jag tycker det är ett generellt problem med teologisk forskning att det är så många troende som är aktiva. Forskningen skulle vinna på om forskaren kan ställa sig vid sidan av sitt personliga engagemang (*Fokus*, nr 30/2007, 23).

Akademisk exegetik = att läsa bibeln som om Gud inte fanns

Jag skall komma tillbaka till den utsagan och det problematiska med troende forskare, men nu vill jag först ta upp de troendes kritik av den akademiska exegetiken, som också är rubriken för denna föreläsning. Består akademisk exegetik i att läsa bibeln som om Gud inte fanns? Ja, det gör den. I akademisk undervisning och forskning om bibelns texter är Gud *inte* med som historisk aktör, impulsgivare, orsak eller påverkande faktor, och han kan inte användas som del av förklaringar till det som sägs där eller det som bibeln berättar om. Det beror inte på någon generell trosfientlighet hos vetenskapen, någon bakomliggande uppfattning om att religiösa föreställningar bara är illusioner och oförnuftigt önsketänkande av äldre modell, utan det beror på att vetenskap av alla slag bygger på data som är åtkomliga för alla.

Med «åtkomlig» menas det som vanlig observation (även via ovanliga instrument) kan konstatera av företeelser, händelser, samband, konflikter, utveckling inom det mänskliga fältet, det som människor säger och gör. Det man undersöker och analyserar skall vara i princip möjligt att se och pröva för vilken människa som helst, som har tillräckliga kunskaper och träning inom ämnet, oberoende av den människans kön, etnicitet, religiösa och politiska åskådning.

Detta med allmän tillgänglighet och prövbarhet kallas med ett annat ord för *intersubjektivitet*, och innebär att kunskapen inte bara finns hos

ett subjekt och alltså är subjektiv, utan finns mellan (*inter*) flera subjekt och är tillgänglig för andra, som också kan pröva om den stämmer. Det råder full insyn i den gemensamma kunskapen. Kravet på intersubjektivitet och prövbarhet måste uppfyllas av allt det material, alla de data man gör sina hypoteser utifrån, liksom av alla argument och slutsatser man drar av dessa data. Ett påstående som inte i princip kan prövas och motbevisas hör inte till den vetenskapliga arenan, utan måste placeras utanför rummet för det vetenskapligt vetbara.

Gud är inte åtkomlig för vetenskaplig undersökning

Gud är inte gripbar och kontrollerbar på det sättet. Han kan inte ses eller höras av vilken människa som helst (eller av någon människa när och hur som helst) och kan därför inte heller infogas i historiska förklaringar. Också den som tror att Gud finns och att han ingriper i vår värld måste medge att Guds tankar och avsikter är så mycket större och mer omfattande än våra att vi inte kan begripa dem annat än i den lilla mån som han har uppenbart det. Som det står i Predikarens bok: «Gud låter människor urskilja ett sammanhang, men aldrig kan de fatta Guds verk från början till slut» (Pred. 3:11). Gud finns utanför vetenskapens rum och kan inte infogas i det.

Gud kan inte heller fungera som givare av historiska upplysningar vid sidan om allmänt tillgänglig empirisk erfarenhet. Den heliga Birgitta har i sina Himmelska uppenbarelser gett detaljrika skildringar av Jesu födelse och av hans lidande och död på korset, och det har andra med, t.ex. nunnan och visionären Angela av Foligno (1248–1309). Hennes utomordentligt ingående och blodiga beskrivningar av varje steg i Jesu lidande låg till grund för en del scener i Mel Gibsons omdiskuterade film för några år sedan, *The Passion of the Christ* (2004). Kunde det inte vara möjligt att Birgitta och Angela verkligen fick historisk information i en vision från Gud och att de i en mening alltså är ögonvittnen? Jo, det är tänkbart — men inte vetbart. Vi kan inte *veta* att det var Gud som gav dem dessa visioner, för vi andra kan inte öppna ett

«visionsfönster» och se samma sak som Birgitta eller Angela. Således klarar deras berättelser inte kravet på intersubjektiv information. Deras berättelser om sina visioner är ingen historisk information om Jesus, dvs. tillgänglig och prövbar för andra. Vi kan inte använda dem i vetenskaplig forskning om Jesus, som vi kan göra med vanliga ögonvittnesberättelser.

Det är alltså kravet på intersubjektivitet och prövbarhet som gör att bibelvetenskapen arbetar på ett agnostiskt sätt. Agnosticisism är inte samma sak som ateism, uppfattningen att det inte finns och inte kan finnas en Gud och gudomlig verklighet. Agnostikern varken bejakar eller förnekar Guds existens, utan påpekar bara att den inte kan vetenskapligt beläggas eller motbevisas, och att Gud därför inte kan tas med som en faktor i vetenskapliga resonemang. Agnostisk forskning om religion väljer denna metodologiska försiktighet att avstå från att ha någon mening om den yttersta verkligheten och om vad som verkligen finns. Det är en självvald begränsning som är praktiskt nödvändig för att möjliggöra ett intersubjektivt vetande om religion.

En sociologisk läsning av Stefanus

Låt oss gå över till ett exempel på hur det här fungerar i praktiken. Jag har i min forskning använt en av exegetikens hjälpvetenskaper som också många annars historiskt arbetande exegeter anser krass i överkant, nämligen sociologin. Typiskt för det sociologiska perspektivet är att forskaren överallt ser efter och hittar strukturer av makt och konflikt i mänskliga gemenskaper (*societas*) över tid. Ett vanligt sociologiskt synsätt är att mänskliga gemenskaper följer sina egna, oftast latent lagar, alltså lagar som är dolda, ofta även för dem som hör till den gemenskapen. Det sociala livets latent lagar är inte desamma som deltagarnas egna idéer om sig själva och sin egen gemenskap, utan har att göra med de krassare realiteter som brukar styra mänskligt liv: pengar, status, maktfördelning, socialisation och grupstryck. Den religiösa gruppens ord om sig själv och sin egen sociala existens — t.ex. «vi är Guds barn, Kristi kropp» — får uppfattas som en legitimerande teori, en

förklarande tankeöverbyggnad ovanpå denna basala mänskliga verklighet.

Låt oss ta ett exempel: mannen Stefanus i Korinth. Han nämns två gånger i 1 Kor: i 1:16 skriver Paulus att han har döpt väldigt få i Korinth, utöver Crispus och Gaius «jag har döpt Stefanus *oikos*» (och hans familj: NT 1981). I slutet av samma brev, 16:15–18, står det litet mer:

Ni vet att Stefanus och hans hushåll var Achaia's första gåva till Kristus och att de har tagit på sig att tjäna de heliga. Jag vill att ni i er tur skall underordna er sådana människor och alla andra som delar arbetet och mödan. Jag är glad över att Stefanus, Fortunatus och Achaikos har kommit hit. De gör saknaden efter er mindre, de har varit till glädje för mig liksom för er. Sådana män skall ni sätta värde på.

Av det här får vi veta att Stefanus med hans hushåll var de allra första i Korinth och hela provin-sen Achaia som blev kristna och som Paulus själv döpte, ungefär fem år tidigare. Paulus döpte inte många, som han själv påpekar, men de han döpte var personer med viss social tyngd: Crispus var en judisk synagogföreståndare (enl. Apg 18), och vi vet att till det ämbetet valde man socialt prominenta judar, med viss status och inflytande. Gaius, får vi veta i slutet på Romarbrevet (16:23), har fungerat som hela Korinth-församlingens värd; hans hem är förmodligen då ingen tvårumslägenhet, utan ett ganska stort hus. Stefanus har också ett hus och en familj, som han ställer till förfogande för de andra kristna i Korinth. Dessutom har han tid och råd att företa en resa över det Egeiska havet till Efesos, där Paulus sannolikt befinner sig när han skriver det brev vi kallar det Första Korinthierbrevet. Han kan t.o.m. ta med sig två andra på resan; kanske är det hans söner, eller klienter, det vet vi inte. När Paulus beskriver korinthierna i 1 Kor 1:26 som att «inte många var visa i världslig mening, inte många var mäktiga, inte många förnäma», så hör allt Stefanus till de där «inte många» som hade bildning, makt och social status.

Vad var det då som fick Stefanus, denne socialt kapable och i viss mån framstående korinthier, att som den allra förste i hela stan blir så tagen av det Paulus förkunnade att han trodde på det, genomgick en religiös initiationsrit och där-efter ställde hela sin person och arbetskraft till

den kristna rörelsens förfogande? Det kan man ha olika svar på, men låt mig redogöra för det svar som Yale-professorn Wayne Meeks gav i en bok som kom för snart 25 år sedan och är «a minor classic»: *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale UP, New Haven, 1983). I den boken gör Meeks en grundlig analys av de första kristnas sociala status i Korinth. Han konstaterar med Gerd Theissens prosopografiska (personbeskrivande) analys i botten att några kristna i den staden på 50-talet e. Kr. tillhörde socialt högre skikt. Men i detta antika samhälle var den sociala statusen hårt bunden till den mycket lilla överklass, som genom nobel börd och generationer av förbindelser till de mäktiga fick delta i samhällets styrelse. I staden Rom var det senaten som levererade de flesta styrande, ute i provinserna var det bara män ur vissa familjer som kunde bli *dekurioner*, dvs. ingå i stadens råd. Det fanns åtskilliga framgångsrika affärsmän, redare, industriägare utanför den kretsen, som nog med sina pengar kunde köpa stora hus och skaffa bildning åt sig och sina söner. Men det fanns mycket litet av social rörlighet, mycket små chanser för dugliga människor att stiga uppåt till positioner av inflytande och verklig makt. Detta skapade, enligt Meeks, hos detta skikt en *statusinkonsistens*, en skorrande brist på överensstämmelse mellan den status de upplevde på olika områden (att vara en jätte i banken, men en dvärg i stadens styrelse), som pockade på förändring. Det här var en typ av kapabla människor som ville få betyda något, som var villiga att ta på sig ansvar, och som gärna skulle bli med i ett sammanhang som gav mer mening och betydelse åt deras liv.

Så när Paulus kommer och predikar sitt budskap om en Jesus som verkligen inte gör någon social succé utan tvärtom, men som paradoxalt nog därigenom vinner seger över döden och all ondska, blir världsalltets framtida Herre, och dessutom ger ett heligt, nytt liv till den som förenar sig med hans död och liv i dopet, då faller sådana som Stefanus som ett moget äpple som man knappt behöver ta i för att det ska falla ner i ens hand.

Båda förklaringstyperna är inklusiva, innefattar den andra

Som synes är förklaringen helt inomvärldslig, psykologisk och sociologisk: Stefanus led brist på socialt erkännande och personlig meningsfullhet, men hans febriga känsla av statusinkonsistens lindrades av Paulus predikan om Jesus, och därför blev han en Kristustroende. Religion och religiös förändring förstås här alltså som något slags kompensationsbeteende för upplevda brister — brist på trygghet eller mening eller personligt värde. Den sortens förklaring arbetar med vanliga mänskliga faktorer, och det är inget fel i det. Om det är en bra eller dålig förklaring beror på hur väl den är byggd på ett lödligt vetande om människan och hennes psyke och sociala existens. Själv tror jag inte så mycket på idén om statusinkonsistens som omvändelseorsak, därför att den psykologi om individen som används verkar höra till vår egen tids mentalitetsmönster mer än antikens.

Hur förhåller sig denna psykologiskt-sociologiska förklaring av tidiga kristna omvändelser till de troendes uppfattning? Jo, den åtar sig utan vidare att inom sitt system förklara och infoga den religiösa och teologiska tolkning av omvändelsen som Stefanus eller Paulus skulle ha använt. Den ser inte någon religiös verklighet som en reell orsak till Stefanus omvändelse, utan uppfattar deras idéer som en sekundär efterhandstolkning av en psykologisk process i religiösa termer. Sociologer vet kort sagt bättre än de troende varför de kom till tro.

Å andra sidan står inte den kristna teologin handfallen inför den typen av historisk, psykologisk och sociologisk förklaring. Teologin är lika kapabel att i sin tur innefatta den sociologiska förklaringen inom *sitt* perspektiv på verkligheten. En troende kan mycket väl bejaka att Meeks har rätt i sin idé om upplevd statusinkonsistens som orsak till religiös omvändelse, samtidigt som han/hon ser denna socialpsykologiska process som ett instrument i Guds hand som länkar alla mänskliga öden, och säga: den Helige Ande använde Stefanus' känslor av statusinkonsistens för att öppna hans innersta för evangeliet om frälsning genom Jesus Kristus. Att ett visst skeende kan göras begripligt utifrån mänskliga faktorer innebär inte att Guds påverkan och ledning

av detta skeende därigenom skulle vara utesluten. Guds och människors handlande utesluter inte varandra enligt kristen tro, för Gud kan handla i, med och under det mänskliga.

Om vi tar ett annat exempel: Den historiska utforskningen av bibeln har visat att den skriftsamlingen har kommit till genom en lång rad, ofta komplexa mänskliga processer av varseblivning, minne, formulering, urval, nedtecknande, mottagande, fortsatt bearbetning, slutlig text. Man kunde nämna en rad klassiska hypoteser av det slaget: (1) att de fem Moseböckerna är en hoparbetning av fyra olika källor eller traditions-skikt, som växer fram under flera hundra år, (2) att Jesaja-boken består av material från tre olika perioder i Israels historia som är bevarat och sammanredigerat inom det man kan kalla en profetskola, verksam genom sekler, (3) att de tre första evangelierna är delvis litterärt beroende av varandra, (4) att vissa brev i NT inte är skrivna av Paulus eller Petrus utan av deras efterföljare (pseudepigrifi).

Vi måste inte bejaka alla eller några av dessa hypoteser, även om de har rätt god historisk sannolikhet. Men vi kan både som historiker och som kristna teologer bejaka att bibeln är en mänsklig produkt, utan att för den skull behöva utesluta att dessa skrifter i, med och under sina mänskliga författare också har en gudomlig författare som kommunicerar med oss genom de mänskliga texterna. Enligt den kristna, närmast sakramentala verklighetsförståelsen använder sig Gud av människor och deras olika kapaciteter och produkter för att få det sagt och gjort i världen som han vill. För en kristen tro är tolkningen av sociologiska och psykologiska, ekonomiska och historiska insikter som «det vi ser här är ingenting annat än mänskligt, det är bara en ekonomisk–psykologisk–sociologisk verklighet», otillräcklig som förklaring av allt som finns. Den typen av förklaring förutsätter nämligen en alltför enkel, reducerad världsbild. Eller med andra ord: om Gud finns — en enorm levande, skapande kraft som har frambringat hela vårt universum och är mycket större, intelligentare och godare än vi, och som har en personlig vilja och avsikter med allt som finns — då finns det ingen möjlighet att utesluta hans närvaro och handling inuti sin egen skapelse, hur svårt vi än har att föreställa oss hur det skulle gå till.

Verkligheten fortsätter utanför det vetenskapligt konstaterbaras rum

Men även för den som inte tror på en gudomlig verklighet högre än den mänskliga finns det väldigt mycket kvar att veta och relatera till utanför det vetenskapliga rummet. Verkligheten utanför det vetenskapligt mät- och beskrivbara är enligt många människors erfarenhet och övertygelse mycket större och viktigare. Bara vi tänker på ett vardagligt mänskligt men högst verkligt mysterium som kärleken mellan två människor inser vi det. Man kan säga mycket om den fysiologiska processen som orsakar känslorna av fascination och gränsöverskridande, hur smekningar och kyssar frigör oxytocin och vasopressin och adrenalin i den mänskliga organismen och åstadkommer intensivt välbefinnande och glödande längtan. Den vetenskapligt kontrollerbara informationen greppar ändå inte kärlekens realitet, eftersom den inte låter sig reduceras till aldrig så korrekt endokrinologi. Ingen av oss tror väl heller riktigt på en så reducerad världsbild, som går ut på att endast det vetenskapligt hanterbara och förklarliga är verkligt och viktigt. Det finns en verklighet utanför det rummet som inte är fysisk men existentiellt betydelsefull och därför mer avgörande för människor. Den handlar om vem varje mänsklig individ djupast sett är, om det finns gott och ont, om mänskligt liv har en mening, vad som är förblivande sant och värdefullt och varar i evighet, om det finns en Gud.

Kulturdebattören Lars Westerberg kom in på detta med den större verkligheten i en artikel om förnuftet i *Sydsvenskan* («Förnuftet att tro på förnuftet», 8 oktober 2007), där han menar att ateister och kristna mycket väl kan vara överens om allt som kan avgöras förnuftet och empiriskt, medan deras oenighet gäller de grundläggande frågorna, själva grundtolkningen av tillvaron: Skall vi tro på något som vi kallar Gud bakom alltihop? Där, säger han, är inte förnuftsresonemang så lätta att tillämpa — eller som jag skulle säga: de går inte alls att använda. Det är därför som många kloka hellre kallar sig agnostiker än ateister, enligt Westerberg.

Men kristendomen är å andra sidan inte förnuftet. «Vad man på sin höjd kan säga från kristet håll är att tron kanske inte är orimligare än mycket annat. Förnuftet tillåter — till nöds

— tron, men skälen för tron är inte förnufts­mäs­liga utan existentiella. Det är såvitt jag förstår den enda intelligenta och hederliga kristna hållningen.» I viss mån kan jag hålla med Westerberg om detta; den kristna tron är inte orimligare än t.ex. ateism, som ju också är en sorts grundtolkning av tillvaron, och därför lika oåtkomlig för förnuftsargument som gudstron är. Varken ateismen eller den kristna tron är ytterst en del av det vetenskapligt grundade vetandet, utan snarare ett slags ställningstagande till det, ett infogande av detta vetande i en tankemodell som själv inte är vetenskaplig utan existentiell. Det är inte värre att vara kristen än att vara ateist, om man ska uttrycka det filosofiskt.

Problemet med troende forskare

Avslutningsvis vill jag gå tillbaka till frågan om bibelvetenskapens nytta och värde och dess relation till universitet och till kyrka. Jag citerade ovan Arne Jarricks yttrande om att det är ett generellt problem med teologisk forskning att det är så många troende som är aktiva i den. Forskningen skulle vinna på, sa han, om forskaren kan ställa sig vid sidan av sitt personliga engagemang. Och det kan alltså inte de troende teologerna? Är det inte fler än dessa troende teologer som är hett engagerade i det de forskar och skriver om — marxister, feminister, eller för den delen ateister som Michel Onfray och Richard Dawkins? Är det ett generellt problem med exempelvis feministisk forskning att så många av dess utövare är personligt berörda av det de forskar om och lidelsefullt intresserade av att inte bara beskriva världen utan också förändra den?

Ett starkt engagemang i det man skriver om kan medföra både problem och fördelar. Problemet ligger i att det är svårt att behålla objektiviteten och det opartiska bedömandet och börja plädera och propagera i stället för att argumentera vetenskapligt. Men fördelen är att man känner saken inifrån, ofta med erfarenhetens färgrika dagrar och nyanser och en levande kontakt med och förståelse för vad saken handlar om.

En illustration: Kjell Härenstam, professor i Karlstad i religionsvetenskap med didaktisk inriktning, berättade nyligen att han hade under-

sökt ett antal läroböcker för gymnasiet för att se vad de sa om islam. Enligt hans första uppfattning gav böckerna en ganska objektiv och saklig skildring av denna religion i enlighet med läroplanens anvisningar. När han sedan gick vidare i sitt projekt och frågade ett antal muslimska elever vad de tyckte om samma böcker, fick han höra att de över huvud taget inte kände igen sin egen religion i dessa framställningar. Det som författarna och först även professorn själv uppfattade som modern saklighet och objektivitet av bästa svenska märke såg de som en ignorans och tråkigt okänslighet för vad islam verkligen är för dem som praktiserar och lever denna religion. Det kanske rentav är just i relation till religion som man i vårt land har omhuldat idén att den kyliga utifrånbeskrivningen är högsta grad av objektivitet, utan att märka vilket mått av avståndstagande för att inte säga ifrågasättande av religiös tro och dess sanning som ligger i den attityden.

Jag tycker alltså att Jarricks bedömning av troende religionsforskare är klichéartad och inte tillräckligt nyanserad. Man kan nog säga att både den som älskar sitt studieobjekt och den som hatar det har fått sin syn skärpt och ser saker och ställer frågor som mer oengagerade inte ens kommit att tänka på. Det finns både hemmablindhet och bortablindhet i religionsforskning, men graden av objektivitet och vetenskaplighet i religionsforskning är inte detsamma som graden av personlig distans och personligt utanförskap till det man undersöker. Däremot är det viktigt att alla religionsforskare mer öppet redovisar sina personliga förutsättningar, eftersom religion är ett så existentiellt känsligt och engagerande område. Sedan är det argumentationens egen vetenskapliga kvalitet som avgör ifall det är bra forskning eller inte.

Nyttan av agnostisk forskning

Sist skulle jag vilja hävda att teologin, även i meningen det trobaserade tänkandet om det man tror på, har nytta av att bedrivas på universitet, med deras intellektuella krav och agnostiska hållning till religionens sanning. Agnostisk forskning (eller «historiskt-kritisk» forskning som man sa förr, när adjektivet «historisk» var

en synonym till «vetenskaplig») är till nytta för en teistisk teologi på flera sätt.

För det första innebär den att man spelar på en neutral plan, där kristna eller konfessionella självklarheter inte kan fungera som axiom, utan måste formuleras som hypoteser, vilka står under samma verifikationskrav som alla andra hypoteser. Ett konkret exempel på nyttan av mera förutsättningslös exegetisk forskning kan man se i den ekumeniska rörelsens landvinningar under 1900-talet. När den schweiziske protestanten Oscar Cullmann år 1952 i en bok om Petrus kom fram till att den klippa som Jesus enligt Matt. 16:18 f skall bygga sin *ekkesia* på sannolikt är Petrus själv och inte hans bekän-nelse, då bröt han med en 400-årig protestantisk tolkningstradition. Romerska katoliker kan å andra sidan inte utgå från axiomet att det finns ett särskilt Petrusämbete med permanent uppgift inom kyrkans ledning, utan måste argumentera för att det är så. Det exegetiskt historiska arbetet har faktiskt inneburit steg mot en ökad kristen enhet.

Jag nämnde tidigare den komplexa bild av de bibliska skrifternas tillkomst som de senaste 150 årens bibelforskning har resulterat i, och menar att den inte behöver uppfattas som en attack på kristen tro på bibeln som Guds ord. Däremot nödgar de resultaten kristna tänkare till en större realism i våra föreställningar om hur Gud verkar inne i vår mänskliga realitet. Vi måste vidga våra snäva tankar om hur Gud gör och inse att han kan verka genom mycket komplexa kedjor av orsaker och processer.

Inom Jesusforskningen, som jag har sysslat en del med på senare år, kan man förstås bara undersöka människan Jesus på vanligt historiskt

sätt, och resultatet av det är inte tillräckligt för trons uppfattning om honom. Men även om den historiska utforskningen av Jesus inte bestämmer innehållet i kyrkans kristologi, så fungerar den ändå som en eftertänksamhetens kritiska instans för tron. Den motverkar orealistiska fantasier av doketiskt slag, t.ex. att Jesus i sitt mänskliga psyke innefattade det gudomliga allvetandet. Det finns en konstaterbar skillnad mellan Jesu självförståelse och senare nytestamentliga och fornkyrkliga utsagor om honom, som man inte behöver försöka jämka ihop på vare sig trons eller historievetenskapens bekostnad. Men den skillnaden tar inte heller bort det faktum att den senare kristologin står i direkt kontinuitet med Jesu egen «kristologi», alltså hans syn på sig själv och sin uppgift, vilket återigen tvingar oss att tänka mer nyanserat och djupt om hur Gud verkar i människan Jesus.

När allt kommer omkring finns det bara en enda verklighet, även om jag har talat om små och stora rum av verklighet. Sanningen kan ju bara vara **en**, vad man än har för tro, även om sanningen är så enormt omfattande och invecklad att vi inte förmår se den annat än i delar. Den agnostiska forskningens funktion inom teologin är ju *hjälp*vetenskapens, och dess verkliga berättigande i den kristna trons sammanhang är att den drar oss till och hjälper oss att integrera allt vi vet, alla olika diskurser eller språkvärldar vi deltar i, allt det vi och andra har erfarit i en enda, sammanhängande, meningsfull och till slut god verklighet.



Summary

This retirement lecture at Centre for Theology and Religious Studies at Lund University is a methodological discussion of biblical exegesis in an academic setting, «reading the bible as if God did not exist». As God cannot be made a factor in historical or other research directed at biblical texts, academic exegesis must be agnostic, i.e., leave out ontological questions concerning God. Sociology claims the ability to explain religious phenomena better than the believers do; W. Meeks' hypothesis of status inconsistency as a cause for the conversion of socially prominent men in Pauline Christianity is an example. Theology, or reasoned faith, in its turn can easily fit sociological results into its theistic world-view. This operates with a «larger» reality, one where, for example, human love cannot be reduced to correct endocrinology and where God is seen as acting in, through and under ordinary human causality. The wider perspectives of believing scholars, even if working agnostically, add valuable perspectives to academic knowledge, and agnostic biblical research is of advantage also to the theology of faith communities.