

Svensk Teologisk Kvartalskrift grundades 1925 av Gustaf Aulén och har sedan dess haft sin redaktion knuten till Teologiska Fakulteten vid Lunds Universitet. En lång rad lärare och forskare vid fakulteten har deltagit i redaktionsarbetet och lagt ner stort arbete på att göra denna den äldsta svenska facktidskriften för teologi till en kvalitetsprodukt. Tidskriften stöds sedan många år av Vetenskapsrådet och av Lindauers fond.

Vi har nu anledning att tacka två redaktörer för deras insatser. *Werner G. Jeanrond* var tidskriftens redaktör 1998–2001. Han har nu lämnat Teologiska Fakulteten i Lund för att tillträda en Chair of Divinity vid anrika University of Glasgow. 22–23 oktober 2007 anordnade Centrum för Teologi och Religionsvetenskap ett symposium till Werner Jeanronds ära. Temat var «Teologins Offentlighet». STK kommer att publicera föredragen vid detta symposium som ett temanummer i nr 1/2008. Vi tackar Werner för hans insats för svensk teologi och för STK i synnerhet. *Jesper Svartvik* tog över redaktörskapet tillsammans med Werner Jeanrond 2005 (2002–04 var Ola Sigurdson redaktör) och blev ensam redaktör från hösten 2006. Han var dessutom ansvarig för recensionsavdelningen. Hösten 2007 avgick han från redaktörskapet. Vi tackar Jesper för hans engagerade insats för STK. Werner G. Jeanrond och Jesper Svartvik ingår även fortsättningsvis i den vidare redaktionskretsen.

Från 2008 övertar undertecknad uppgiften som redaktör för STK. Tillsammans med redaktionens arbetsutskott avser jag att fortsätta STK:s redaktionella policy. Vi välkomnar insänt material, men förpliktat oss inte att publicera om vi inte själva beställt artiklarna. Alla artiklar bedöms av arbetsutskottet tillsammans. Dessutom tas den vidare redaktionen i anspråk för yttranden, och i särskilda fall även externa experter. Att publicera i STK är att publicera en «peer-reviewed article», som termen lyder. Vi kommer också i fortsättningen att ha minst ett tema-nummer per år.

STK hoppas även fortsättningsvis kunna fylla funktionen som ett forum för akademisk teologi. Vi inkluderar i vårt uppdrag att belysa alla de traditionella teologiska disciplinerna, men också de ämnen som oftast klassificeras som religionsvetenskap. Även om STK traditionellt haft en tyngdpunkt i systematisk teologi och angränsande discipliner — arvet från Aulén förpliktat — ser vi det som vår uppgift att vara bredast möjliga forum för teologi och religionsvetenskap.

Välkommen som läsare och/eller skribent!

Gösta Hallonsten

P.S.: Besök vår hemsida: www.teol.lu.se/stk

Proleptic Ethics vs. Stop Sign Ethics: Theology and Future of Genetics

TED PETERS

Ted Peters is Professor of Systematic Theology at Pacific Lutheran Theological Seminary and the Graduate Theological Union in Berkeley, California. He serves as co-editor of Theology and Science, published by the Center for Theology and the Natural Sciences. He is author of The Stem Cell Debate (Fortress 2007); Anticipating Omega: Science, Faith, and our Ultimate Future (Ashgate 2006); Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom (Routledge, rev. ed., 2002); and For the Love of Children: Genetic Technology and the Future of the Family (Westminster John Knox Press, 1998). This article was preceded by papers delivered at Lund University on May 30, 2007 and to the Convocation of Lutheran Theologians of the Evangelical Lutheran Church of America, August 13, 2007.

«Where do we draw the lines?» is a frequently asked question. News reporters ask this question of bioethicists. And some bioethicists think they need to answer by saying just where the lines should be drawn. Draw a line. Put up a stop sign. And demand that no one proceed. This is the prevailing image of how ethics should be done. Well, according to some, that is.

Note the presupposition: the task of ethics here is to say «stop.» When it comes to New and Emerging Science and Technology (NEST), the intuitive impulse of NEST-ethicists is to put up a blockade, to halt the development before it can get out of control. This impulse leads to what I call *stop sign ethics*. All that remains is for the ethicist to ask: where should we draw the line and hold up the stop sign?

Now, suppose one operates out of an alternative ethical mandate? Suppose one does not believe the task of the ethicist is to say «stop,» or, at least the primary task. What then? Well, we would need to reformulate the ethical questions.

In this article I would like to contrast stop sign ethics with an alternative: *proleptic ethics*. And I would like to propose that a foundation for bioethics be constructed on a vision of a healthier future for the human race. That vision of a healthier future begins with the apocalyptic vision of St. John: ^{NRS} Revelation 21:4 «[God] will wipe every tear from their eyes. Death will be no more; mourning and crying and pain will

be no more, for the first things have passed away.» This transcendent vision finds a this-worldly corollary in our understanding of what constitutes human health. The World Health Organization (WHO) holds that «health is a state of complete physical, mental, and social well being and not merely the absence of disease or infirmity».¹ The late Pope John Paul II offers a similar definition. «From a Christian perspective, then, health envisions optimal functioning of the human person to meet physiological, psychological, social, and spiritual needs in an integrated manner.»² Such a vision of health is attuned to the Christian vision of eschatological transformation, when unhealth will have been replaced by salvation.

Ethical guidance, I believe, begins with such a vision of human health and wellbeing. In anticipation of God's redemptive future, our ethical task is to invest creative energies in approximating it, in creating a fragmentary yet authentic embodiment of it ahead of time.

The task of the proleptic ethicist, it seems to me, is to lift up and make visible the possibilities

¹ http://policy.who.int/cgibin/om_isapi.dll? hitsperheading=on&infobase=basicdoc&jump=Relations%20with%20NGOs&softpage=Document42#JUMP_DEST_Relations%20with%20NGOs

² Pope John Paul II, «The Ethics of Genetic Manipulation.» *Origins*, 13: 23 (1983) 385.

of a healthy human future — a just, sustainable, and healthy society — and to encourage pursuit of transformation in light of such a vision. Rather than say «no,» the ethicist should say «go.» Rather than say «stop,» the ethicist should say «hop.» Because we Christians operate out of a divine promise that the future will be better than the past or present, we should exude faith and enthusiasm for transformation. Our ethics should be oriented toward seizing opportunities for growth and betterment.

The theoretical task of the proleptic ethicist is to project a vision of a possible and desirable future, and then to formulate middle axioms to help pave the road toward actualizing that future. However, such future projecting ought not to be done willy nilly. Possible futures need to be selected by imparting wholesome values that focus our attention on preferred or desirable futures. The impetus to enlist resources to fulfill our visions of a better future should be constrained by two considerations, a reality assessment and the precautionary principle.³

With the combination of vision and precaution in mind, how should we go about constructing middle axioms? In each ethical domain I suggest we ask questions such as these: (1) what is possible for the future? (2) what is ethically desirable for the future? (3) how realistic, scientifically or politically speaking, is such a future? (4) what precautions should we invoke? (5) then, what vision of the future should we lift up as guidance? In what follows, I would like to distinguish proleptic ethics from stop sign ethics; and then I would like to offer a brief analysis of four domains of bioethical deliberation: genomics, life extension, stem cells, and nanotechnology. In each the Christian ethicist should ask: what is our preferred future and how can we help our church members and the wider society

make moral decisions that will make this preferred future an actuality?⁴

In anticipation of where this essay will end up, let me offer my concluding list of proposed middle axioms. Beginning with a vision of a just, sustainable, and healthy society, Christian ethicists should encourage individuals to make family decisions and society to set public policy that will:

1. maximize genetic information without discrimination;
2. affirm life extension without expecting immortality;
3. encourage stem cell research and, if necessary, therapeutic or even chimeric cloning;
4. encourage nanobiotechnological research aimed at improving human health and wellbeing, while registering skeptical caution about enhancements that might lead us beyond the pale of what constitutes human personhood.

To fleshing out these bones I now turn.

Proleptic Ethics

The *good* is that toward which all things aim, said Aristotle.⁵ The good is that for which we strive, because we do not yet possess it, at least not in its fullness. Striving for the good is inescapably future oriented.

This tension between the future good and the present which hopes for it is reflected in the structure of Christian eschatology and the life of beatitude. Biblical symbols such as the Kingdom of God, the New Jerusalem, the new creation, elicit within us a vision of a tomorrow that will be the transformation of today, the fulfillment of our hopes for what is better. Today's church anticipates tomorrow's kingdom. *Prolepsis* is the term for this anticipatory embodiment of hope. «Situated between memory and hope,» writes Hans Schwarz, Christians «are allowed to anticipate proleptically the new world to come.

³ By *Precautionary Principle* I have in mind the Wingspread Conference statement of 1998: «When an activity raises threats of harm to human health or the environment, precautionary measures should be taken even if some cause and effect relationships are not fully established scientifically.» See: David Appell, «the New Uncertainty Principle,» *Scientific American* (Jan. 18, 2001) 18.

⁴ I tend to use the term *ethics* to refer to theoretical reflection and background work; and I tend to use the term *morality* to refer to concrete decision making and action. Middle axioms connect the two.

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I:1.

In this context the church plays a vital role, as the symbol of the future in which eschatological hope is kept alive, as the semblance of the whole people of God, and as the anticipation of the heavenly city.»⁶

Ethics anticipates.⁷ «The key term is *proleptic*», writes Carl Braaten. «The kingdom of God which is really future retains its futurity in the very historical events which anticipate it in the present. Christian ethics is not to be understood as the means of producing the future kingdom of God, but only as annunciation, anticipation, and approximation, let us say as «signs of the coming kingdom»».⁸

What is being said theologically is consonant with what we observe daily, namely, things change. The actual world in which we live is changing constantly. Today was different from yesterday; and we can be confident that tomorrow will be still different. To fix one's ethic on retrieval of the past or on maintaining present reality is like building a house on sand where the foundation will soon be eroded away. What Christian theology adds to common daily observation is the promise of transformation. The future will not be only different from today, it will be better. It is this vision of a better future, based upon the eschatological promise of God, that provides the foundation for the ethical vision out of which today's church should live and move and have its being.

⁶ Hans Schwarz, *Eschatology* (Grand Rapids MI: William B. Eerdmans, 2000) 370.

⁷ According to Carl E. Braaten, «It is the task of Christian eschatology to develop the contents of hope's vision of the future; it is the task of ethics to describe the actions which follow from this vision in the here and now.» «The Phenomenology of Hope,» in *Christian Hope and the Future of Humanity*, edited by Franklin Sherman (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1969) 11.

⁸ Carl E. Braaten, *Eschatology and Ethics* (Minneapolis: Augsburg Press, 1974) 110. «The kingdom of God ... may be viewed as perennially present; as future; and as future-present, or proleptically present.» Franklin Sherman, «The Church and the Proximate Goals of History: A Theological Perspective», in *Christian Hope and the Future of Humanity*, 82.

What we are calling *proleptic ethics* begins with the ontology of Wolfhart Pannenberg, according to which God's future is the reality upon which the present moment is dependent. This means that as the present is impacted by the future, new possibilities for transformation open up. Our response should be an ethic of transformation that avoids absolutizing past or present in order to determine what is right. «The futurity of the Kingdom opens ever-new possibilities for action while still denying any human institution the glory of perfection that might warrant its making an absolute claim ... From such a future spring impulses for relevant criticism and change toward the yet fuller future of freedom, peace, and community life marked by mutual respect and care of its members.»⁹

Proleptic ethics leads to creativity, not conformity. Creative attempts to make life better become anticipations, fragmentary yet authentic, of God's promise of fulfillment. According to James Childs, «each response to the norms of the kingdom will be a fragmentary prolepsis of the fulfillment of humanity ... a witness in history that is transparent to the ultimate synthesis with the transcendent promised in the fulfillment of history.»¹⁰

The task of the church ethicist in our time, I believe, is to draw from the eschatological vision *middle axioms* that will guide without dictating human moral choice as we face a dizzying array of options. The kind of middle axioms I have in mind would prompt a broad appreciation for loving relationships oriented toward human dignity; and they would encourage creative impulses for new ways to realize them. Middle axioms are more concrete than universal ethical principles; yet they are less specific than a program that prescribes the details of public policy.¹¹

The proleptic approach would differ markedly from what has been dominant in Christian bioethics in recent decades, the approach I dub

⁹ Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1969) 115.

¹⁰ James M. Childs, Jr., *Christian Anthropology and Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 1978) 156.

«stop sign ethics.» To a description of that position I now turn.

Stop Sign Ethics

An example of stop sign ethics within the Lutheran communion would be the work of Gilbert Meilaender. On the one hand, Meilaender rightly espouses a Reformation understanding of faith that generates Christian freedom; but then, on the other hand, he conceives of the ethical task as one of curtailing that freedom. He does not conceive of ethics as guiding or encouraging freedom, but rather as limiting it.

Meilaender understands Christian faith in terms of *fiducia*, as trust in God on the part of a sinful person. *Fiducia* is our response to God's grace. The combination of God's grace and our faith holds us in a relationship even while we engage in sinful actions. Immoral actions do not break this relationship. We need room in faith for the divided self, *simul justus et peccator*, to remain secure. Herein lays the foundation for Christian freedom, the freedom to act out of the self-giving love of God that feeds us in faith. Meilaender cites the Augsburg Confession which cites Galatians 5:6: faith is active through love.¹²

Now that we have established this freedom, what is the foundation for ethics? Can we construct ethics on the basis of this freedom? No, says Meilaender. «No Christian ethic can say everything that needs saying solely through the Reformation language of {faith active in love}».¹³ What else needs to be said? We need to say that some actions are intrinsically evil, and

the ethicist needs to condemn them. «We must never construct an ethic that makes it impossible for us both to condemn (when appropriate) and to comfort (when appropriate) the consciences of those for whom we are responsible.»¹⁴ His moral vision is «prepared to say no to some exercises of human freedom.»¹⁵ When Meilaender proceeds to deal with ethical issues he constantly asks the question: what might we condemn and why? What is missing in Meilaender's approach, to my reading, is the construction of an ethic that guides or encourages the expression of the very freedom with which he began. The task of the ethicist in this case is one of putting up stop signs, to telling free persons where they cannot go.

Freedom, understandably, is an enigmatic factor. Lutheran ethicists need to deal with two types of freedom. The first is Christian freedom, rightly understood by Meilaender and precious to all Lutherans who have been grasped by it. To be held securely by faith in God's grace means we are free to express ourselves as we give of ourselves solely for the welfare of the neighbor. By the power of the Holy Spirit we can experience moments of liberation from our own self-orientation; and we can orient ourselves in

¹³ Ibid., 33. For many followers of Luther, an ontology underlies «faith active in love.» In faith Christ is actually present; so the love of the believer expresses and participates in Christ's love. «Human moral power flows primarily from deep communion between God, human creatures, and the broader community of life,» writes Cynthia Moe-Lobeda, *Healing a Broken World: Globalization and God* (Minneapolis: Augsburg, 2002) 103.

¹⁴ Meilaender, *Freedom of a Christian*, 32. To curtail our freedom through ethics, Meilaender appeals to limits set by natural law. Yet, he wistfully recognizes that natural law cannot make way for self-giving love. «Thus, however useful such a natural law ethic may be, it cannot capture successfully one of the great themes of the Christian life: self-giving and even self-sacrifice on behalf of the neighbor, done with a glad and willing heart.» *Faith and Faithfulness: Basic Themes in Christian Ethics* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1991) 123.

¹⁵ Gilbert Meilaender, *Bioethics: A Primer for Christians* (Grand Rapids MI: William B. Eerdmans, 1996) 5.

¹¹ See: Childs, *Christian Anthropology and Ethics*, 148. Solid preparation for theological reflection leading to such ethical deliberation is found in the excellent workbook, *Genetics! Where Do We Stand As Christians?* prepared in 2001 by the Department of Studies of the Division for Church and Society at the ELCA, 8765 W. Higgins Road, Chicago IL 60631-4190 USA. Here, «theology is ... sustained and orderly thought about life under God from the standpoint of faith.» 18.

¹² Gilbert Meilaender, *The Freedom of a Christian* (Grand Rapids MI: Brazos, 2006) 28.

loving service to others. Further, because our relationship with God is held secure by faith, we are free to make mistakes. We are free to make faulty judgments, even to screw up morally, in our attempt to give expression to this loving disposition. One implication is this: we are free to be creative. We are free to pursue new forms of loving in new ways, not constrained by having to get it right.

The second form of freedom with which we must work is garden variety Enlightenment freedom. This we know as freedom of choice or subjective arbitrariness; we know it as political liberty that grants us the right to fulfill our self's desires. This kind of freedom is the exercise of choice based upon decisions made by individuals. Self-expression is the hallmark of Enlightenment freedom, and it remains freedom whether it expresses selfishness or self-giving. What is undeniable is that the fast moving frontier of biotechnology is increasing the range of choices that lie before us. New options are becoming available. We are losing the option of whether or not we can choose. We must choose. We are, as philosopher Jean Paul Sartre said, «condemned to be free».¹⁶ My question is this: can an ethicist help people who are condemned to making choices?

Relevant here is the distinction between liberal Protestant theology and evangelical theology, at least evangelical theology at its best. Liberal theology promotes freedom, as its name from *libertas* suggests. Yet, liberal Protestants seem to confuse these two types of freedom. For example, Peter C. Hodgson says dramatically, «Above all it is *God* who is free, the One who *is* freedom and who *makes* for freedom or *gives* freedom. God's liberality is boundless, extending to all that God has made and to all of God's peoples.»¹⁷ Despite the eloquence, missing here is the distinction between freedom from self to love, on the one hand, and political freedom as the right to fulfill the self's desires, on the other hand. Even if these two freedoms overlap and

appear daily only in mixed form, the evangelical theologian can distinguish them and engage them appropriately.

Although these two types of freedom are not identical, they overlap. What they share is freedom to choose along with the responsibility that accompanies decision making. Even in the case of Christian freedom exercised by a divided self as Lutherans understand it, self-expression through choice is a mixture of selfishness and self-giving love. So, the dynamics of choice are not sharply distinguishable between these two types of freedom. The chief characteristic of our cultural context is the freedom to choose. Can the ethicist aid us in our choice making?

Unless we recognize that politically free persons confronted with an ever widening array of options are experiencing an increased responsibility to choose, we will not be able to construct an ethic that could be helpful. Constructing an ethic that is based on taking away choice — an ethic that sees itself as curtailing freedom — ought not to be attractive to us. Rather, our situation calls for an ethic of understanding, deliberation, guidance, and support for responsible decision making. We need an ethical posture that encourages freedom while guiding it toward a vision of a new and better future. With this task in mind, I believe a posture of proleptic ethics will be more helpful than stop sign ethics.

Should we Play God? Genomic Novelty and the Gene Myth

Stop sign ethics become the preferred form of bioethics for those who believe in the gene myth. The question I pose to our theologians is this: should we believe the gene myth? My answer is: no.

This is where it is important to attend to what we are learning scientifically about embryonic development in human beings. Stop sign ethicists falsely assume that nature provides bright red ethical «X» marks, locating the very spot for us to plant our stop signs. A closer look at what happens in nature, however, makes it quite difficult to find those X marks. One reason stop sign ethicists persist in making this mistake is their susceptibility to believing the gene myth.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions* (New York: Philosophical Library, 1957) 23.

¹⁷ Peter C. Hodgson, *Liberal Theology: A Radical Vision* (Minneapolis: Fortress Press, 2007) 14.

According to the cultural myth rising out of the Human Genome Project (HGP) — and even predating HGP back as far as the discovery of the double helix in 1953 — is the tacit belief that «it's all in the genes». James Watson described the human genome as the «blueprint» of humanity, suggesting that our essence could be found in our genetic code. The key tenet of the gene myth is that our personhood is essentially determined by what we find in the DNA. This is not science; rather, it is myth associated with science.¹⁸

The ethical corollary of the gene myth is that we should avoid «playing God» — that is, avoid «tampering with genetic nature».¹⁹ The commandment against playing God is a secular commandment, not a religious one. It rides on the assumption that the human genome provides the unique essence of each one of us. To violate this essence is to violate our nature. Our nature is tacitly sacred. Should a theologian believe such a myth? Should a theologian baptize our genome? Should a theologian construct an ethic that protects the human genome from intervention, alteration, or re-construction? If we engage in genetic alteration, are we violating God's will communicated to us through nature? My answer is this: theologians should not believe the gene myth — or any other myth, for that matter — and should avoid constructing an ethic based upon this myth.

¹⁸ I try to provide a detailed analysis of the gene myth in *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom* (London and New York: Routledge, 2nd ed., 2002). Elizabeth Bettenhausen refers to the gene myth when warning us: «Biological determinism or biological essentialism claims that biology (or nature or genes) causes identity.» «Genes in Society: Whose Body?» in *Genetic Testing and Screening*, edited by Roger A. Willer (Minneapolis: Kirk House Publishers, 1998) 104. One of the lessons learned from the Human Genome Project is that «blueprint» is a misleading metaphor for the human genome. The genome is more like the hard drive on a computer, which could deliver multiple phenotypical expressions depending on the software added to it. No scientific reason exists to identify our genome with our personal essence.

¹⁹ ELCA, *Genetics!* 18.

Examples can be adumbrated of Roman Catholic, Greek Orthodox, and Lutheran spokespersons who base their ethics on the gene myth. Let's start with the Vatican. We see in *Donum Vitae* of 1987 and elsewhere how the merging of sperm and egg is considered natural. Also, the establishment of a unique single genome is considered natural. And, further, the Vatican sees what is allegedly natural as divinely intended. The message nature appears to be giving us — a message that the Vatican hears as the voice of God — is that, when the genetic code of the father and the genetic code of the mother combine into a single new genome, a historically unique person is for the first time established.

Donum Vitae relies on its predecessor, *Declaration on Procured Abortion* to enunciate the logic: «From the time that the ovum is fertilized, a new life is begun which is neither that of the father nor of the mother; it is rather the life of a new human being with his own growth. It would never be made human if it were not human already. To this perpetual evidence ... modern genetic science brings valuable confirmation. It has demonstrated that, from the first instant, the programme is fixed as to what this living being will be: a man, this individual-man with his characteristic aspects already well determined.»²⁰

The apparently awesome moment when the genome is set and our individual program is determined seems just right for God to honor it with the impartation of a freshly created soul, a spiritual and immortal soul. With the fixing of the unique genome we find «nothing less than a human life, preparing for and calling for a soul ...»²¹ God responds. «... the spiritual soul of each man is «immediately created» by

²⁰ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Declaration on Procured Abortion*, 12-13: AAS 66 (1974) 738. Cited in Congregation for the Doctrine of the Faith, «Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation: Replies to Certain Questions of the Day (*Donum Vitae*) I:1 in *Bioethics*, edited by Thomas A. Shannon (New York: Paulist Press, 3rd ed., 1987) 596.

²¹ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Declaration on Procured Abortion*, November 18, 1974, (Boston: St. Paul Books & Media, 1974) 26.

God.»²² A new soul for a new individual. That is the Vatican logic.

This logic is shared by John Breck, an Orthodox theologian and bioethicist, who reports that «The Orthodox Church has always taught that human life begins at conception, when a sperm unites with an ovum to produce a genetically unique, living being».²³ Breck assumes here a connection between three items: fertilization, genetic uniqueness, and moral protection.

Gilbert Meilaender follows suit. «When sperm and ovum join to form the zygote, the individual's genotype is established. In it lies the uniqueness, the novelty, of the individual, and we can think of the rest of life a working out and developing what has been established in conception.»²⁴ In sum, who we are as an individual person is established when our genome is established; and this genetic uniqueness is a sign of God's intentional establishment of a unique human person with morally protectable dignity. What we find here is an application of the gene myth to theological anthropology in order to lay a theological foundation for an ethic of human dignity.

The problem is that nature just does not operate the way the Vatican, Father Breck, or Gilbert Meilaender think it does. The moment of conception may be the moment in which a unique genome is established (at least in some cases), to be sure; but it is not the moment in which a new individual person is created. Nor, is it the case that each new human person possesses a single unique genome.

²² *Donum Vitae*, Introduction 5, p. 595: «immediately created» cites Pope Pius XII, Encyclical *Humani Generis*: AAS 42 (195) 575; Pope Paul VI, *Professio Fidei*: AAS 60 (1968) 436.

²³ John Breck, *The Sacred Gift of Life* (Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998) 259. For additional Orthodox contributions to the discussions of cloning and stem cells, see Demetri Demopoulos, «A Parallel to the Care Given the Soul: An Orthodox View of Cloning and Related Technologies» in *Beyond Cloning*, 124-136; and Archimandrite Makarios Griniezakis, «Bioethical Dilemmas through Patristic Thought,» *Human Reproduction and Genetic Ethics: An International Journal*, 8:2 (2002) 32-37.

²⁴ Meilaender, *Bioethics*, 30.

Why Genomic Novelty Fails to Support Our Stop Signs

Three phenomena occurring within nature are relevant. First, *fetal wastage*. The mother's body does not necessarily honor this awesome moment with as much respect as the ethicists do. Estimates range from 50% to 80% of naturally fertilized eggs are flushed from the mother's body before they can adhere to the uterine wall. Consider how many unique genomes get flushed right out of the system! We have learned from the theory of evolution that nature is profligate with regard to offspring — that is, each species produces far more offspring than is needed for sustaining the species. Nature seems almost prescient that most will die and only a percentage survive to reproductive age. Nature seems quite content to eliminate the vast majority of fertilized ova and retain only a few to bring to birth. If the Vatican is serious about associating a divine soul with each and every zygote, and if the mother's body by nature eliminates the majority of ensouled embryos, then theologically it would be difficult to see God's intentions as carried out by natural processes.

As one can imagine, it would give a Roman Catholic nightmares to think that God would be flushing ensouled persons so egregiously from a mother's body. Fetal wastage should be deemed intolerable. This leads some ethicists such as Benedict Ashley, O.P. and Kevin O'Rourke, O.P., to speculate. «Probably many of these imperfectly fertilized ova were never prepared for ensoulment.»²⁵ Note what they assume. Flushed ova are «imperfect». Does this imply those retained are perfect? Or, at least ensoulable? Apparently, something about the physical character of the embryo becomes here a necessary prerequisite for God to create a special soul; and the flushed embryos do not meet the specifications warranting ensoulment. In my judgment, this amounts to a tendentious grasping at metaphysical straws. It would be so much easier

²⁵ Benedict M. Ashley, O.P., and Kevin D. O'Rourke, O.P., *Health Care Ethics: A Theological Analysis* (Washington DC: Georgetown University Press, 4th ed., 1997) 235.

to admit that nature herself does not communicate to us what stop sign ethicists think it does.

Second, twinning. The early embryo is preformed. Each cell is totipotent — that is, each cell can make not only any tissue in the body, it can also make an entire person. In the first few days, the agglomeration of cells can divide into twins, quadruplets, octuplets, or even rarely into sixteen individual embryos. All of these would have the same genetic code, even if they become separate individuals. Monozygotic twins — what we call «identical» twins — are the result of such cell division. If identical triplets are born, we know that the early embryo had split into four and one of them was flushed from the mother's body at some point. Further, during these early stages which can last up to twelve or fourteen days, these divided embryos can recombine. Potential twins can become a single person again. It is possible that each person reading this was once a twin at an early stage of embryonic development, even though now we are individuals. All this is possible because the cells that are dividing during early embryo development are preformed, not yet differentiated, not yet committed to making one or more individual human being.

The result of the twinning process, of course, is that two or more babies can be born with identical genomes. Nature does not connect genetic uniqueness with the uniqueness of being a human individual. The connection between genetic uniqueness and individual personhood is not a scientific judgment; it is a theological overlay. This overlay has tied some radical Roman Catholic ethicists into knots. One knot suggests that twinning constitutes the destruction of a previous zygotic individual with a soul in order to make way for two new persons with souls.²⁶ The other knot suggests that twinning is unnatural, that twins are aberrations or freaks. To be a twin, according to this logic, is to be ontologically outside God's intention. Such extreme Catholic interpretations represent a minority view; but their logic demonstrates the basic incongruity between what Catholic theology says is «natural» from what actually occurs in nature. If one would like theologically to declare that identical twins violate God's will, this should be considered a partisan theological judgment; we

should avoid attributing it to some sort of aberration of nature.

The third phenomenon within nature that undercuts the association of an individual human person with a unique genome is chimerism. A chimera is a single individual with two or more genomes. Within the mother's body, *in vivo*, frequently two or more eggs can be fertilized at the same time. If two separate fertilized eggs develop simultaneously and each create its own pregnancy, two babies will be born at the same time. We know these as «fraternal» twins — that is, twins with different genomes. Fraternal twins are the equivalent of any other pair of brothers and sisters.

However, something else can take place during the first few days of embryonic development. This pair of zygotes can combine to form a single embryo. If brought to term, the resulting baby is a chimera, a single person with two genetic codes.²⁷ If the two fertilized ova are of the same gender, then the baby girl or baby boy may grow up, live a normal life, and never know that he or she began as fraternal twins. If, however, a male and female combine, then the resulting baby is mixed sex, a form of hermaphrodite. The

²⁶ «Cases of ... twinning, which is natural cloning ... constitute obstacles to recognizing a person from the moment of human conception, it is important to notice that individuation is not synonymous with indivisibility ... After division, either the first individual dies and two new individuals arise, or, more likely one of the two is the first individual since cell division is truly replication, not annihilation.» Thomas K. Nelson, «A Human Being Must Be a Person», *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 7:2 (Summer 2007) 304–305.

²⁷ This form of chimera is very rare, even though it does occur in nature. When the question of making human-nonhuman chimeras through gene transfer arises, what remains decisive for a Roman Catholic ethicist is that the individual is preserved. «Identity should not be grounded in the quantity of human versus animal cells,» writes Thomas Nelson; «but in the formal organization and consequent behavior additions or conglomerations of subhuman genes and cells would be accidents which exit in, but would be subsumed by and not alter the underlying substantial reality of, a human being..» «A Human Being Must Be a Person,» 305.

term «hermaphrodite» combines the names of two Greek gods, the male Hermes with the female Aphrodite. Doctors may look at such a newborn baby and wonder, «now, just what is it? A boy? A girl?» Frequently early surgery steers the newborn in the direction of one gender or the other. In such a case, a genetic test is likely to reveal two genomes, one with a Y chromosome and the other with two XX's.²⁸

How should we handle this theologically? If God allegedly creates a unique soul for a unique genome, what happens here? Does God create two souls, one for each zygote? Or, does God create one soul, a single soul for a single person? One must admit that this position simply unravels at this point. What Vatican and like-minded theologians should have done is identify ensoulment with the human person and not with the genome.²⁹ The genome is not the person; and it seems bioethicists ought to be concerned about persons. Another observation is this: contemporary Lutherans are likely to have difficulty accepting the premodern metaphysical assumptions upon which this understanding of the spiritual and immortal soul is predicated.

What I suggest we take away from this discussion of the gene myth and the commandment against playing God is this: when constructing middle axioms to guide moral decision making we should open ourselves to advancing knowledge about genomic composition and early embryo development. The ELCA refers to this attention to the science as *critical engagement*, which means «that the only satisfactory way to approach genetics is by openly engaging the scientific, medical, and economic knowledge involved ... An uninformed rejection or complacent acceptance is not an adequate response.

²⁸ Most hermaphrodite phenotypes are due to signal blockages between the X and Y chromosomes in a male. The chimeric form is more rare.

²⁹ Separating personhood from the genome might be difficult, given the precedents of *Donum Vitae* and recent ethical arguments. Yet, Pope Benedict XVI gives us a little wiggle room. «Human dignity cannot be identified with the genes of the human being's DNA,» he once said. «Giving a Fresh Face to Pastoral Healthcare,» *L'Observatore Romano*, English edition 49, 1922 (December 7, 2005) 6.

Critical engagement further signifies that the emerging genetic knowledge and its application are to be affirmed in principle as a means to aid human endeavors for healing.»³⁰ In sum, what we learn scientifically should inform our ethical construction, especially if new scientific knowledge makes things look different from the pre-scientific metaphysics and moral codes we have inherited.

Ethics and Evolving Anthropology

For centuries ethicists could work within the framework of a traditional anthropology forged by a merger of biblical assumptions and Greek philosophy. Whether framed in dualistic or holistic terms, traditional metaphysics presumed that the physical body could be distinguished from the spiritual soul. Bringing the body or lower nature into line with the truths enunciated by the spirit or higher nature became the moral task. Deontological ethics made sense when God's will could be formulated apodictically in terms of biblical commands and natural law within this framework.

In our own era, however, the explosion of knowledge rising up from evolutionary biology and genetics and related fields is spreading intellectual fallout in all directions. Theologians have still not picked up the broken pieces of a shattered metaphysics with its shattered anthropology. It is not yet clear whether we will be able to rebuild the traditional anthropology, or whether we will have to move on toward reconstruction. In the meantime, ethical urgency is pressing theological ethicists to provide direction for decision making in both family life and public policy.

Decades prior to the Human Genome Project, prescient theologian Joseph Sittler formulated the need for ethicists to make a transition. Ethics would need to incorporate new knowledge gained from the various sciences, Sittler stressed. Traditional ethics, though right and valuable for its time, would need to undergo self-examination and self-reform.

³⁰ ELCA, *Genetics!* 21.

Sittler wrote in his 1972 book, *Essays on Nature and Grace*, «Systems of Christian ethics have most generally been elaborated out of a natural law postulate coordinated with a doctrine of the divine creation, or out of a more biblically oriented sin–grace pattern in which the Incarnation is the appearing, the mandate, the model, and the power whereby the righteousness of God is given to man and required of him. Both patterns have been able by means of principles, models, and existential analysis of the decisive <ought> as clarified by situationally focused demands to speak to man of the righteousness of God and to call and direct him to obedience to it. But both of these large ways in ethics have become less and less commanding and clear, not because they are wrong theologically, but because they are anachronistic anthropologically.»³¹

Sittler then turned to the growth in human self-understanding provided by the biological and psychological sciences combined with our growth in technological ability to alter both the environment and the self. Alluding to Martin Heidegger's description of the human «being-in-the-world,» Sittler enjoined theologians to ask: just *how* are we in the world? Sittler hinted that we are not «in» the world like a visitor, like a spirit which has just dropped in to visit the body. Rather, who we are is fundamentally and totally connected to the natural world. This leads to a related question: just how do we relate to God's grace — which is also already in the world of nature?

These considerations led Sittler to suggest a move in ethics toward «work» combined with «waiting», creativity combined with anticipation. «Knowledge gained by man's probing into

the structure and process of the physical world, the accumulation of evolutionary, genetic, psychological, and social facts is so astounding as to shatter the sufficiency of older ways of specifying and relating grace and nature and, on the positive side, suggests a quite fresh and more comprehensive anthropology.»³² Almost paradoxically, active working becomes the partner to passive waiting. «It may be possible by working obediently to wait creatively.»³³

What we do not see specifically in this treatment of ethics by Sittler is the concept of prolepsis. Yet, I should add that the idea first entered my mind in a conversation I had with Sittler. As a graduate student at the University of Chicago, I visited him frequently in his office to talk about my studies. On one occasion when we were discussing what would later be known as «ecological theology», he lifted up the idea of Point Omega in the evolutionary scheme of Teilhard de Chardin. By beginning with a vision of God's future, he said, we can structure our ethics in the present to anticipate it. Upon retrospect, this was a breakthrough moment in my own intellectual development.

Proleptic ethics begins with a teleology that orients present values toward a vision of God's promised future. Then it moves toward formulating middle axioms as principles to guide decision making in a liberal society where free people are confronted by choices.³⁴ Because so

³² Sittler, *Nature and Grace*, 18.

³³ Ibid. See the recent tribute by James M. Childs, Jr., «Nothing Less than Everything: Thoughts on a Sittler Legacy,» *Dialog* 46:2 (Summer 2007) 104–111.

³⁴ Such an approach to ethics fits a fast moving secular culture or those segments of society already globalized within a traditional culture. It would not likely fit appropriately a strictly traditional context, even though a strictly traditional culture unaffected by the now globalized movements of science and technology is difficult to find. Wanda Deifelt advises the ethicist to incorporate «a more complex understanding of culture, one that is not a homogeneous, unified, and consistent totality. Rather, cultures also include alternatives and dissonant voices.» «Intercultural Ethics: Sameness and Otherness Revisited.» *Dialog* 46:2 (Summer 2007) 114.

³¹ Joseph Sittler, *Essays on Nature and Grace* (Minneapolis: Fortress Press, 1972) 16. Lou Ann Trost reminds us that our ethical posture toward nature is due not to the fact that nature is sacred but rather that nature is graced by God's real presence. «It is not just a sacramental view of the world that calls for care of the earth and all its creatures, but the gift of God's very self in creation, reconciliation and sanctification, the gift of God's dwelling in the world.» «Theology's Need for a New Interpretation of Nature: Correlate of the Doctrine of Grace,» *Dialog*, 46:3 (Fall 2007) 252.

many of these choices are the product of scientific and technological advances which could not have been predicted in the past, appeal to apodictic or definitive «oughts» is no longer an option which makes sense. What does make sense is to recognize and respect the situation of freedom within which families and the larger society finds itself, and then offer guidance based upon values which contribute to human flowering, stress social justice, and edify human dignity.

With the distinction between proleptic ethics and stop sign ethics now in hand, I would like to turn to four domains of frontier scientific research that deserve ethical attention: genomics, life extension, stem cells, and nanotechnology. In each case, we will look for a middle axiom that will connect a broad vision of a just, sustainable, and healthy society with guidance for decision making.

Genomics

Genomics is the domain of scientific research which seeks new knowledge from sequencing the DNA nucleotides and identifying genes, both human genes and those of other species. It is the basic science of genomics that underlies other work in molecular biology and the application of genetic technologies. The Human Genome Project from 1990 to 2001 and continuing is the primary source of our new knowledge, because it provides the basic library of information accessed in other domains of genetic research.

When it comes to applications of new genomic knowledge, ethicists will need to deal specifically with four sub-domains of forecasted importance: diagnosis, engineering, duplication,³⁵ and reconstruction of evolutionary history. The first, genetic *diagnosis*, refers to examining an individual person's genotype. Three applications of genetic diagnosis stand up and ask for the ethicist's attention. First, adults might have their genome examined to determine genetic predispositions to disease; and this will aid in prescribing therapy. Genomic knowledge will

provide the pathway to better health. Second, suspected criminals are routinely given DNA tests to see if a match can be made with evidence at the crime scene. Genes will become our identification tag. Third, pre-implantation genetic diagnosis (PGD), already routine, will likely be used extensively on IVF embryos to determine which are healthy enough to be placed in a mother's uterus and brought to term. Genetic selection will become increasingly the norm for determining just what kind of children will get born. Future families will be condemned to increased choice.

Fourth on our list of genomic ethical issues is discrimination. The chief ethical question posed by the U.S. Human Genome Project from 1990 to 2001 was this: could public knowledge of disease-predisposing genes within one's genome become the cause of genetic discrimination in health insurance, employment, and elsewhere? Should legislatures pass laws protecting 'genetic privacy'? Are there other ways beside privacy to employ genetic knowledge for health purposes yet avoid discrimination against those discovered to have bad genes — that is, expensive genes?³⁶

These four uses of genomics — therapy, identification, family planning, and discrimination — will provide an honest living for bioethicists who are willing to offer moral guidance. Let's now turn to the second on our list of genomic sub-domains, genetic *engineering* (GE). GE will likely enter the pre-implantation procedure at some point. Parents-to-be will alter existing DNA sequences or even splice in desired genes. More than merely selecting out genes which dispose a future child toward disease, engineering could be used for genetic enhancement. Enhancements in physical prowess or musical talent or even intelligence could become the routine for families who can afford hiring a genetic engineer. Existing issues of eco-

³⁶ For a more comprehensive analysis of ethical issues rising out of the Human Genome Project, see: *Genetics: Issues of Social Justice*, edited by Ted Peters (Cleveland: Pilgrim Press, 1998). Regarding economic justice, of particular value is Karen Lebacqz, Chapter 11, «Genetic Privacy: No Deal for the Poor.»

³⁵ See: ELCA, *Genetics!* 14.

conomic justice will become exacerbated as the line between the genrich and the genpoor becomes wider.

Within the category of genetic selection and engineering, we raise the question of germ line intervention and alteration. Should we alter the genome of the germ line, so that we influence future generations in perpetuity? If we make a permanent change in the human genome, might we be contributing to the future of human evolution? Might we make a mistake, a mistake that could grow in proportion so that many individuals in a future generation would suffer because of our ill informed actions? Should we invoke the precautionary principle here, and hold off on germline modification until we know more about the impact such intervention might have? Or, should we cease even considering it? On this point, Gilbert Meilaender considers invoking the commandment about playing God to put up a stop sign; but then he proceeds with a tone of expectation that invites anticipatory ethics. «If anything amounts to <playing God> illicitly, germ cell therapy might seem to. Nevertheless, germ cell therapy, were it possible, offers an obvious benefit. It treats a disease not just in one sufferer but in all of her descendants ...To draw back in fear here might seem to be the sin that was once called <sloth> — an unwillingness to seize new possibilities.»³⁷ In short, if the science eventually makes it possible to select out genes predisposing us to disease or even engineer superior genomes, might this provide an opportunity for the ethicist to embrace, at least to embrace with caution?

As an aside, I believe the array of choices regarding the genetic make-up of future children ought to prompt Christian theologians to ask themselves: just what investment, if any, does Christian theology have in establishing genetic continuity between parents and children? My hypothesis is: none. Quite the contrary, I interpret Jesus' Sermon on the Mount (Matthew 5–7) to suggest that no biological factor in human relationships determines either our relationship to God or to one another. If future children become increasingly distant genetically from

their parents, theologically informed ethicists will need to place increased emphasis on love or freely chosen social links to establish a family as a family. This would be a healthy advance in Christian thinking, in my judgment.

The third in our list of genomic forecasts, genetic *duplication*, refers to reproductive cloning, the creation of new human beings through DNA somatic cell nuclear transfer (SCNT). Like Dolly the sheep, babies might be born with somebody else's genome. Even though to date nuclear transfer of human DNA has proved difficult if not impossible, ethical speculation has been rife. Virtually all scientists and all theologians oppose reproductive cloning, although their reasons differ. Most opposition is based on the safety issue, according to which cloning is an imperfect process which could lead to suffering on the part of the cloned person. Some naturalists and some theologians who are sympathetic to naturalism invoke the gene myth and the commandment against playing God.³⁸ Cloning, to a naturalist, represents playing God, because it overly manipulates nature. It is difficult to find an ethicist who approves of human duplication through reproductive cloning.

The fourth in our list of genomic forecasts has to do with current research on the Hap Map, on cataloging the various nucleotide sequences in both our genes and junk DNA. Of particular interest are single nucleotide polymorphisms (SNPs) on a single chromatid that are statistically analyzed. SNPs common to population groups can be compared, and their heritable influences charted. Such analysis may lead to the reconstruction of the evolutionary history of the human race. This will be science for the sake of science, the need to know. It is not likely in itself to lead to a new genetic technology. However, by retrieving the history of population groups, the question of racial identity will arise.

³⁸ Leon Kass provides the paradigmatic example of naturalist opposition to cloning on the basis of playing God. Duplicating oneself through cloning constitutes «the Frankensteinian hubris to create a human life and increasingly to control its destiny; men playing at being God». *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethicists* (San Francisco: Encounter Books, 2002) 149.

³⁷ Meilaender, *Bioethics*, 42.

Race, from a scientific point of view, is not a genetic category. But, it is a social category. Based on what we know about human proclivities regarding matters of racial identity, we can forecast that some groups bent on supporting doctrines of racial superiority may try to capitalize on information emerging from the International Hap Map project.

When the science of genomics yields to developments in genetic technology and we become ready to alter the genotype of some individuals, ethicists will have to confront an unavoidable question: what is the relationship between *health* and *enhancement*? And, does health have a moral priority over enhancement? This becomes difficult because the line between good health and enhancement might be difficult to draw. A line is especially difficult to draw when definitions of health such as those proposed by WHO and the Vatican mentioned earlier include qualities beyond disease or infirmity; health includes optimal functioning of «physiological, psychological, social, and spiritual needs in an integrated manner.» The World Council of Churches stresses the difficulty of distinguishing between therapy and enhancement: «there is no absolute distinction between eliminating «defects» and «improving» heredity. Correction of mental deficiency can move imperceptibly into enhancement of intelligence, and remedies of severe physical disabilities into enhancement of prowess.»³⁹ We need to ask whether we need to draw this line and, if so, why and where? Our vision of a healthy individual and a healthy society is at stake.

With all of these things in mind, let me tender a middle axiom on genomics: based upon our vision of a future society that is just, sustainable, and healthy, we should pursue maximum *genetic information without discrimination*. This means, among other things, that the pursuit of increased information regarding genetic predispositions to disease ought not put an individual at risk for losing health insurance or employment. Nor, should we halt criminal investigations due to genetic privacy. Nor, should new learning re-

garding the evolutionary history of the human race be construed in such a way that racial discrimination or hatred can be supported. Although precaution should be taken regarding genetic engineering and germ line alteration, nothing inherent in the genome should shock us into avoiding experimentation. Theologically, I like to translate loosely, ^{NRS} 1 John 4:11 «Beloved, since God loved us so much, we also ought to love one another,» this way: «God loves each of us regardless of our genetic code, and we should do likewise.»⁴⁰

Life Extension

When the Geron Corporation in Menlo Park, California, was founded in 1990, its less than modest goal was to pursue genetic research for the purposes of life extension, even immortality. The floating of the telomerase theory of aging was Geron's first accomplishment, and the success of initial experiments to lengthen chromosomal telomeres has led scientists to reasonably expect a human life span of 120 years. This figure, however, was the result of scaling back more extravagant claims regarding the possibility of attaining human immortality through genetic engineering.

The personal mission of Geron's founder, Michael D. West, was nothing short of this: to «defeat death.»⁴¹ He named his new company with the Greek word, *geron*, meaning «old man» in the New Testament. This name connotes Nicodemus who asked about being born a second time and then receiving new life. West's method would not be baptism but rather science.⁴² He would try to blunt if not reverse the aging process at the cellular level. This led West to his plan for enhancing totipotent (now called pluripotent) human embryonic stem cells (hES or es cells). With this move, the contemporary

³⁹ World Council of Churches, *Church and Society, Manipulating Life: Ethical Issues in Genetic Engineering* (Geneva: World Council of Churches, 1982) 7.

⁴⁰ I develop this theme more fully in *For the Love of Children: Genetic Technology and the Future of the Family* (Louisville KY: Westminster John Knox Press, 1996).

⁴¹ Michael D. West, *The Immortal Cell* (New York: Doubleday, 2003) 30.

⁴² *Ibid.*, 90.

field of regenerative medicine was born. West provided the funding and the contracts that led to the dramatic breakthroughs with which we are now familiar: the isolation of hES cells at the University of Wisconsin in August 1998, and the isolation of hEG (human embryonic germ) cells at Johns Hopkins University in September 1998. By lengthening the telomeres of hES cells, these stem cells would become immortal cells, West thought; and these immortal cells just might lead to immortal people.

Beyond longevity, Stanley Shostak similarly looks to immortality. He argues that «immortalization requires three major adjustments in human beings: (1) they must be *permanently juvenilized* in order to remain in a developmental mode and prevent net-negative changes from gaining an edge; (2) they must be equipped with *exotic stem (es) cells*; (3) they must be provided with an indwelling *generator*, a new organ, introduced into embryos and capable of generating es stem cells in perpetuity. Miraculously, these requirements may work synergistically.»⁴³ The agenda here is to attain by science what previously only religious hope could inspire, namely, everlasting life.

Even if increased longevity is scientifically realistic, is immortality? No. Death is still our lot, our biological lot. As already mentioned, what has emerged as a reasonable expectation among scientists is a life span of 120 years. The next task for researchers is to insure that all of these 120 years are healthy ones. The hope for hES cells is to regenerate the tissue of organs within the body so that a person can remain healthy right up to nearly his or her final day on earth. Gone would be the long degeneration period which causes so much agony and so much expense, gone if the potential for stem cell therapy becomes an actuality.

How should we think about this theologically? Even if science would be capable of indefinite life extension, this would not mean what the Bible means by *eternal life*. Resurrection to eternal life is a divine act; and it refers to a qualitative relationship to God which is more

than merely extending the days of our lives on earth. Perhaps, then, immortality through regenerative medicine is not in itself a theological issue.

How we view life extension is a theological issue, to be sure. On the one hand, we would applaud genetic science if it could enhance our health and wellbeing for an increased number of years. On the other hand, health enhancement and life extension could tempt us away from understanding our fundamental relationship to our eternal God. There may be no reason to put up a stop sign. Yet, there may be good reason to alert the human psyche to resist expecting too much from genetic enhancement. Ulf Görman reminds us soberly: «It is an important aspect of human life not only to fight death, but also to come to terms with it.»⁴⁴

What middle axiom might we offer here? From within our vision of a future society that is just, sustainable, and healthy, the Christian ethicist should *affirm life extension without expecting immortality*.

Stem Cells and Regenerative Medicine

Perhaps the most dramatic potential breakthroughs in human health care are forecasted for human embryonic stem cell (hES cell) research. The regenerative potential of stem cells is rightly receiving global attention and drawing both public and private investment. Through the regeneration of organ tissue researchers are intent on looking for therapies for heart disease, diabetes, spinal cord injury, brain deterioration due to Alzheimer's or Parkinson's, and even cancer. Regenerated tissue will lead to regenerated persons, whose lives will thrive even into advanced ages.

To count as regenerative therapy, a stem cell must have the power to regenerate tissue. Multipotent adult stem cells are capable of regener-

⁴³ Stanley Shostak, *Becoming Immortal: Combining Cloning and Stem-Cell Therapy* (Albany NY: SUNY, 2002) 186.

⁴⁴ Ulf Görman, «Never Too Late to Live a Little Longer?» in *Future Perfect? God, Medicine, and Human Identity*, ed. by Celia E. Deane-Drummond and Peter Scott (London and New York: T. & T. Clark, 2007).

ating specific tissues of their own kind. Hematopoietic or blood stem cells within the mesoderm tissue type, for example, can make two different kinds of blood cells, red and white. But, as only multipotent, hematopoietic stem cells cannot make brain cells. In order for a stem cell to *become* the very tissue within which it is placed, scientists require pluripotency. To date, only hES cells meet the criterion of pluripotency. Initial experiments show that hES cells are capable of ingression and becoming any and every tissue type in the body. Pluripotent cells can renew the heart, brain, pancreas, liver, or any other tissue.

The worldwide controversy over the permissibility of scientists to pursue pluripotent stem cell research can be confusing, even baffling. What is going on? Risking oversimplification, one might reduce the battle between fighting ethicists as a rivalry between two Hippocratic principles, beneficence and nonmaleficence. Our medical practitioners still listen to what Hippocrates said, «benefit, and do not harm» (*primum non nocere*). Now, which trumps? Benefit? Or, avoiding harm?

It is obvious that stem cell research has the potential to benefit those among us who suffer from a wide variety of traumas and diseases. Whom might it harm? Because hES cells are derived from *ex vivo* embryos at the blastocyst stage, four to six days after activation, one might ask: does laboratory disaggregation of an early embryo in the Petri dish constitute destruction of a human person? Is it murder? Is it abortion? If it fits one of these final categories, then protecting the blastocyst from destruction might seem to be more important than the medical benefits. Nonmaleficence toward the *ex vivo* embryo trumps beneficence toward existing human persons who suffer and could benefit from stem cell therapies. This certainly is the logic of Pope Benedict XVI. «No one can dispose of human life. An insurmountable limit to our possibilities of doing and of experimenting must be established. The human being is not a disposable object, but every single individual represents God's presence in the world.»⁴⁵ This pontif, like his pre-

decessor, Pope John Paul II, puts up a stop sign: no hES cell research.

The Vatican position is understandable, given the premises on which the conclusion is based. Today's conscientious Roman Catholic moralist is aware of the dilemma posed by competing values, nonmaleficence and beneficence. «In embryonic stem cell research, there is a conflict between the obligation of beneficence, wherein there is a wish to prevent or alleviate suffering through the promise of this new technology, and the duty to respect the value of human life, which falls under the principle of nonmaleficence.» writes Bethanne Smith. In confronting this dilemma, Smith believes nonmaleficence should trump beneficence. «Obligations of nonmaleficence are more rigorous than obligations of beneficence and at times override them.»⁴⁶ This position needs to be respected. The values employed by such a stop sign ethics position are the right ones. The question I pose here is this: should nonmaleficence apply to the *ex vivo* blastocyst? It is my considered judgment that it does not apply; and this allows us to put our weight behind beneficence toward those who could benefit from regenerative medicine.

With beneficence toward living persons who suffer combined with nonmaleficence toward research embryos at the center of the controversy, my Berkeley colleagues and I have identified four different and noncompossible ethical frameworks within which moral arguments are currently being raised:⁴⁷ (1) the *embryo protection framework*, within which the orienting question is whether to protect the *ex vivo* blastocyst from destruction in the laboratory; (2) the *nature protection framework*, within which the orienting question fits within the larger proscrip-

⁴⁵ Pope Benedict XVI, «Stem Cells: What Future for Therapy,» Christmas 2006-Epiphany 2007, http://www.wf-f.org/06-4Benedict_StemCells.html.

⁴⁶ Bethanne Smith, «A Kantian Analysis of Embryonic Stem Cell Research,» *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 7:2 (Summer 2007) 259–260.

⁴⁷ My Berkeley colleagues to whom I am indebted are Karen Lebacqz and Gaymon Bennett. A summary of the ethical frameworks can be found in a theological brief at the website of the Institute for Theology and Ethics (ITE) at PLTS, <http://www.plts.edu/resources/ite.html> as well as the book, Ted Peters, *The Stem Cell Debate* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).

tion against playing God; (3) the *medical benefits framework*, within which the orienting question is how to support a path of scientific research that could lead to increased human health and flowering; and (4) the *professional research standards framework* which, presupposing medical benefits, establishes guidelines to investigators that protects human dignity along with promoting honesty and public scrutiny by researchers.⁴⁸ This is not a list of issues per se; rather, it is a list of ethical frameworks through which contending parties are viewing the issues. Stop sign ethicists usually work from within the first two frameworks, embryo protection and nature protection; whereas, proleptic ethicists are more likely to view issues through the lens of the medical benefits framework.

Stem Cells, Cytoplasmic Reprogramming, and Cloning

Some nervous ethicists day dream for a moral silver bullet, a scientific breakthrough that will take away the tension without compromising previous commitments. Might cytoplasmic reprogramming resolve the ethical tension? If we could reprogram the cytoplasm of an ordinary cell — say, a skin cell — then we would not need to employ an egg for producing lines of pluripotent stem cells. If we could avoid employing an egg, would we also avoid embryo destruction? «Yes» has become the first blush of moral logic articulated at the announcement early in 2007 about modifying skin cells in mice. By simply splicing in four genes, Shinya Yamanaka of Kyoto University accomplishes the key reprogramming task. The skin cell now functions almost as the egg does in precipitating pluripotent DNA activity. The moral «yes» comes from spokesperson for the U.S. Conference of Catholic Bishops, Richard Doerflinger,

who was quoted saying: this procedure «raises no serious moral problem, because it creates embryonic like stem cells without creating, harming or destroying human lives at any stage.»⁴⁹ What Doerflinger does not yet see are the anthropological implications should such experiments in cytoplasmic reprogramming prove successful in human beings. Such a breakthrough would indicate that reproduction could occur by using any healthy cell in the body. Making pluripotent stem cells in this manner is right next door to making totipotent cells. This means we could make a baby from a skin cell. Reproduction would not be limited to gametes alone. Making babies the old fashioned way might become just that, old fashioned. Embryo protectionists might have to re-examine their biological ontologies and their theories of natural law.

Let us now turn to another related issue. Before stem cell research can proceed from theory to practice, it needs to jump an enormous hurdle, namely, histocompatibility. How can we avoid immunal rejection of injected stem cells? A colony of stem cells from the laboratory will not be accepted by the patient undergoing therapy, because the immune receptors of the patient will prevent the incoming cells from making a home in his or her body. One theoretical solution is to make a colony of stem cells from the DNA of the patient. If both the stem cells and the patient have the same genome, then histocompatibility will have been achieved.

How might this be done? Cloning — that is, SCNT. Laboratory technicians would take an oocyte (an egg from a donating woman's body), enucleate it (remove the DNA nucleus), and then insert the DNA of the future recipient. To accomplish this, technicians would have to do for human DNA what Ian Wilmut did for Dolly's DNA, namely, to run it back from its differentiated state to its pre-differentiated state. Once the patient's DNA nucleus is in a quiescent pre-differentiated state, it could be inserted into the

⁴⁸ For a map of countries with hES cell research, go to: <http://www.mbbnet.umn.edu/scmap.html>. An instructive example of professional research guidelines in stem cell research would be the California Institute for Regenerative Medicine's «The CIRM Medical and Ethical Standards Regulation», http://www.cirm.ca.gov/laws/pdf/Compiled_Regulations_2.pdf

⁴⁹ See: Nicholas Wade, «Biologists Make Skin Cells Work Like Stem Cells,» *The New York Times* (June 7, 2007) <http://www.nytimes.com/2007/06/07/science/07cell.html?ex=1181880000&en=761ce90dca1b449a&ei=5070&emc=eta1>.

enucleated oocyte. Then, when activated, this new embryo could be cultivated to the blastocyst stage, disaggregated, and the pluripotent stem cells could be cultivated for insertion into the body of the patient. The introduction of stem cells would not precipitate immunal rejection; and tissue regeneration would begin.

To date, this hurdle has not been jumped. Cloning human embryos is proving much more difficult than cloning embryos for sheep, goats, cows, and mice. Like a pot of gold at the end of the rainbow, laboratory searchers have come up with nothing to show for years of dedicated work. One cannot safely forecast that SCNT will provide what we need for histocompatibility. Perhaps some other method will be turned to.

Among the other methods, some scientists are experimenting with chimeras — that is, they are placing the human DNA nucleus into a mouse oocyte (actually a mouse zygote temporarily arrested in mitosis). If the cytoplasm of the mouse zygote becomes reprogrammed to create an embryo, then perhaps a stem cell line could be drawn off — a human stem cell line, not a mouse stem cell line. If the DNA selected would belong to a prospective human patient, the human-mouse chimera might solve the histocompatibility problem and lead to the «creation of patient-derived human embryonic stem cells».⁵⁰ Will this be successful? Time will tell.

In the meantime, bioethicists should anticipate what might be coming. They need to ask: does opposition to reproductive cloning carry over to opposition to therapeutic cloning? to chimeric cloning? Is there a moral difference between using SCNT to bring a new child to birth, on the one hand, and creating a blastocyst for disaggregation, on the other hand? Bioethicists working from within the embryo protection and nature protection frameworks frequently put up stop signs for therapeutic cloning right along with reproductive cloning.⁵¹ Will this apply in the future?

Much more could be said regarding the worldwide stem cell debate. Let it suffice to

⁵⁰ Dieter Egil, Jacqueline Rosains, Garrett Birkhoff, and Kevin Eggan, «Developmental reprogramming after chromosome transfer into mitotic mouse zygotes,» *Nature* 447:7145 (7 June 2007) 679–685.

observe that in country after country public policy makers are soliciting counsel and guidance from informed religious leaders. This provides an opportunity for proleptic ethicists to offer their services — to offer wisdom and sound judgment — to those who find themselves burdened with making choices about how to proceed. With this as our context, let me proffer another middle axiom: *Encourage pluripotent stem cell research and, if necessary, therapeutic or chimeric cloning.*

Synthetic Life

Before exiting this highway of life extension and enhancement, we should peer at an off ramp leading to life creation. Scientists at the University of California and Lawrence Berkeley Laboratories along with researchers at the University of Illinois and M.I.T. are pursuing synthetic life creation. They are planning to build from physical elements a new plant, a corn like plant with enough cellulous to be burned with 95% efficiency. Between harvest and the gas tank, a microbial bacterium breaks down the cellulous, turning it into a portable fuel product. What is

⁵¹ By no means is this an exhaustive list of relevant ethical issues deserving theological attention. Three come immediately to mind. One has to do with the health risks to women donating oocytes for research. See: *Assessing the Medical Risks of Human Oocyte Donation for Stem Cell Research*, Institute of Medicine and National Research Council (Washington DC: National Academies Press, 2007, www.nap.edu). The second is a revival of the theological discussion surrounding intellectual property (IP) rights to genetic information. See, for example, the new policies of the California Institute for Regenerative Medicine, <http://www.cirm.ca.gov/policies/>. In my judgment, our theological concern is not with the question of patenting living beings; rather, it has to do with access to therapeutic products, with economic justice. A third is chimerism. Chimerism might provide the alternate path to histocompatibility if SCNT fails. See: Ted Peters, «The Return of the Chimera,» *Theology and Science*, 4:3 (November 2006) 247–260 and «A theological argument for chimeras» in *Nature Reports Stem Cells*: <http://www.nature.com/stemcells/2007/0706/070614/full/stemcells.2007.31.html>.

needed is the invention of the new plant and perhaps a new microbe. A breakthrough here would lead to a form of biofuel that would be much more economical than current ethanol made from corn; and it could partially protect us from the impending global energy shortage. What should be of interest to the theologian is this: will the line between non-life and life become blurred? Or, should such a line have been drawn in the first place? What is not being attempted here scientifically is the creation of life from scratch, *ex nihilo*. Rather, novel pathways and forms of chemical activity are being formed so as to synthesize new and previously never existing life forms.

Might one object on the grounds that creating life is a form of playing God? Already such objections have been raised against renegade genometist Craig Venter, who claims to have produced a new microbe. He claims to have invented a new form of life, which he names «Synthia.» Synthia is a microbe — *mycoplasma laboratorium* — which could aid in the production of ethanol or even hydrogen. On May 31, 2007, the J. Craig Venter Institute of Rockville, Maryland, filed US Patent application #20070122826, which claims exclusive ownership of a set of essential genes and a synthetic «free-living organism that can grow and replicate», which is made by using those genes. A year earlier, the Venter Institute also filed an international patent application with the World Intellectual Property Organization — #WO2007047148, published April 27, 2007 — which names more than 100 countries where it may seek monopoly patents. Some critics say the Venter Institute researchers had probably not achieved a fully-functioning organism at the time of the filing. Perhaps the jury is still out.

Let us look at Venter's project a bit more closely. In one experiment, Venter's scientists moved the genome from one bacterium, *Mycoplasma mycoides*, to another, *Mycoplasma capricolum*. The recipient cells were activated with the new genome. This transplant converted one species into another. The next step in the research programme is to devise a synthetic genome, a combination of selected genetic components from a variety of sources. Yes, this should be thought of as a new life form. Because

this phase constructs a genome from nucleotides drawn from other existing genomes, however, it ought not yet be considered creating life from scratch. But, we might ask: is this a step along the way? One commentator thinks so: this innovation «presages the dawn of organisms redesigned from scratch».⁵²

Two moral queries might arise here. One has to do with whether one might pat the scientist on the back who is the first to create life from non-life; or, whether one might object from within the nature protection framework (see discussion of ethical frameworks above) that this amounts to *hubris*, to playing God. The other query has to do with whether or not anyone should be permitted to patent a living creature. If this bacterium becomes a new species in the long history of earth's evolution, should we worry that patenting it might reduce it to a commodity?

The ETC Group, a society opposed to such patenting, calls Venter's new bacterium the «original syn organism.» The ETC Group argues: «before syns are allowed to go forward, society must debate whether they are socially acceptable or desirable: How could their accidental release into the environment be prevented or the effects of their intentional release be evaluated? Who will control them, and how? How will research be regulated?»⁵³ A version of the precautionary principle is being appealed to here.

In itself the appearance of synthetic life might not be considered a bioethical issue within the parameters of genetic considerations. Yet, the synthetic life project reminds us that theological ethicists need to attend to fundamental categories, such as life and non-life. Perhaps the synthetic life project and its sister, nano-science (see below), warrant theological reflection before seeking a grounding for genetic ethics.

⁵² Phillip Ball, «Designs for life.» *Nature* 448:7149 (5 July 2007) 32.

⁵³ «Patenting Pandora's Bug», http://www.etcgroup.org/en/materials/publications.html?pub_id=631, accessed June 8, 2007.

Nanotechnology: Where Size Matters

Perhaps the newest kid on the block is nano-science and its sister, nano-technology. The term *nanotechnology* refers to the manipulation of matter on the scale of atoms and molecules and even smaller. From the Greek word, *nanos*, meaning dwarf, a nanometer (nm) equals one billionth of a meter. It takes ten atoms of hydrogen side-by-side to equal one nanometer. Compare this to a DNA molecule which is 2.5 nm wide, or a human hair which is 80,000 nm thick. The nano motto is: size matters.

Only atomic microscopes are able to see things on the nanoscale. Currently, the Lawrence Berkeley Laboratories at the University of California are, in concert with others, developing an electronic microscope that can see layers of physical reality at 25 to 35 nanounits. (This project overlaps with the synthetic life project; but they are not co-extensive.) The STXM or «Scanning Transmission X-Ray Microscopy» process, as of this writing, has set the record of viewing something as small as 22 nano units. Reality at this level deals with physical phenomenon that make up both inanimate matter and life, assuming life functions only at a higher level of complex organization. Nanoscience, therefore, has virtually erased the material line between life and non-life.

Now, let's add the genetic component. When we do this, the field becomes *nanobiotechnology*. This field integrates biological materials with synthetic materials to build new molecular structures. New living systems may be built in laboratories out of a synthesis of living and non-living parts which will be programmed to perform specific tasks. For example, envisioned nanosized robotic machines — called *nanobots* or *nanites* — could circulate in the human blood stream transporting oxygen or hormones faster and more efficiently than what nature to date has been able to do.⁵⁴ Ray Kurzweil's scientific imagination projects a marvelous nanofuture. «A conservative analysis of these robotic respirocites shows that if you were to replace 10 per-

cent of your red blood cells with these robotic versions you could do an Olympic sprint for 15 minutes without taking a breath or sit at the bottom of your pool for four hours.»⁵⁵ Such nanobots would travel inside the body and brain to perform therapeutic functions as well as enhance our bodies and brains. We can expect experiments on enhancement of intelligence and life extension.

If we find ourselves in a bioetch horse race, it appears nanobiotechnology will take the lead over GE. «With the rapid emergence of nanobiotechnology, genetic engineering is suddenly so last-century.»⁵⁶ Yet, genetic engineering will not disappear just because nanotechnology has moved into the front of the race. Closely related to nanobiotechnology is *bio fab*, the application of engineering methods to living systems, most likely at the genetic level. The task here will be to synthesize long, accurate pieces of DNA, or to generate novel proteins for gene therapy and pathogen destruction. Rather than wait for nature to evolve, bio fab technologists will design and then fabricate DNA sequences on a made to order basis. The design will be drawn on a computer, and then the DNA sequences will be manufactured on any scale the industry would require. «We are progressing toward first designing and modeling biological devices in computers, then <cutting> them into biological form as the final step — much as silicon chips are planned, then etched.»⁵⁷ Bio fab employs engineering methods to create synthetic biological forms; nanotechnology employs engineering methods to create synthetic bio/machine forms.

⁵⁵ Ray Kurzweil, «The Golden Era of nanotechnology,» *Science and Theology News*, 6:8 (April 2006) 8; see: www.stnews.org.

⁵⁶ Hope Shand and Kathy Jo Wetter, «Shrinking Science: An Introduction to Nanotechnology,» in *State of the World: 2006*, ed. by Linda Starke of the Worldwatch Institute (New York and London: W.W. Norton & Co., 2006) 92.

⁵⁷ ⁷ David Baker, George Church, Jim Collins, Drew Endy, Joseph Jacobson, Jay Keasling, Paul Modrich, Christina Smolke, Ron Weiss, «Engineering Life: Building a FAB for Biology,» *Scientific American*, 294:6 (June 2006) 51.

⁵⁴ <http://www.geocities.com/TimesSquare/8976/nanite.htm> (accessed 28 May 2006).

Both could be employed together or separately in human therapy and, especially, enhancement.

How should the ethicist think about such matters? As happened with the new thrust in genomics when the Human Genome Project began in 1990, so also now in the field of nanotechnology research and ethics work hand in hand. Deborah Johnson at the University of Virginia sees nanoethics as internal to nanotechnology. «Nanoethics has as much *promise* and *uncertainty* as the endeavor to develop nanotechnology. Both are being promoted as activities that can make a difference in building the future — nanotechnology as a research and development activity that will improve quality of life, nanoethics as a component of nanotechnology development that will ensure good results and help to eschew negative, unintended consequences.»⁵⁸

Let us pause here and ask: what might characterize nanoethics? Would we simply borrow existing forms of ethical deliberation and apply them to nanobiotechnology? Or, because size matters and the small size could in itself lead to emergent properties, should nanoethics become a distinct domain? If we elect the former, then we could borrow from existing discussion of NEST-ethics, perhaps even from genethics. Consequentialists will have to ask whether the benefits to nanotechnology are greater than the costs; and utilitarians will have to ask whether the level of human happiness will be sufficiently enhanced. Deontologists will have to ask whether and to what extent we have a duty to improve human health and well being through the use of New and Emerging Science and Technology. Justice

⁵⁸ Deborah G. Johnson, «Ethics and Technology <in the Making>: An Essay on the Challenge of Nanoethics», *NanoEthics* 1:1 (2007) 21. Although Johnson warns the ethicist against becoming co-opted into supporting all nanotechnology, she encourages the ethicist to get involved. «It would be unfortunate if in order to avoid co-optation, nanoethicists refused to become part of the nanotechnology enterprise, refused funding, and, thereby refused to sit at the table and shape the development of nanotechnology. This would be to say <no> to the possibility of nanoethics making a difference. It would be a shame for nanotechnology and a shame for ethics, dooming the latter to the role of outside critic, a role that may well be perceived as irrelevant.» *Ibid.*, 28–29.

oriented ethicists will have to ask whether nano-products will be distributed in such a way that the poor nations and poor peoples of the world will benefit. Virtue ethicists will ask whether nano-enhancement contributes to the good life or the genuinely good society. Now, each of these ethical questions subsume nanoethics under NEST-ethics; they could apply to projected directions that any New and Emerging Science and Technology might take.

Within the context of NEST-ethics the question of planting a stop sign gets asked. Tsjalling Swierstra and Arie Rip in the Netherlands pose it this way: «In NEST-debates <ethics> is often positioned as a brake on technology (like technology assessment used to be labeled as technology <harassment>). But positions promoting technology are every inch as ethical as positions harassing or limiting technology in the name of some higher value.»⁵⁹

If we elect the second alternative, ethicists would need to ask: are there emergent properties to new phenomena at the nano scale which require special attention? If so, then nanoethics might require a distinctive agenda rather than simply borrowing from existing NEST issues or even genomic issues. As of this date, those properties distinctive to nanoscience and nanotechnology have yet to be identified.

From Bio-Nano-Enhancement to Singularity to Post-Humanity

If size matters and if at the nano-scale new properties emerge, we will need to ask: would nanobiotechnology change human nature? Even though a nanotech myth has not yet developed, might ethicists wish to jump in with the kinds of concerns that led, in the case of genomics, to the commandment against playing God?⁶⁰ Suppose

⁵⁹ Tsjalling Swierstra and Arie Rip, «Nano-ethics as NEST-ethics: Patterns of Moral Argumentation About New and Emerging Science and Technology», *NanoEthics* 1:1 (2007) 6.

⁶⁰ «The concrete reference [to playing God] was to the possibility of recreating nature. God's Creation would then be a shorthand, somewhat independent of theistic religious connotations, for respect towards

nanobiotechnology could lead us into something post-human or trans-human? If today's human beings are capable of giving technological birth to a new and superior species, is it ethical to pursue this? Would such a goal violate something intrinsically valuable or even sacred lying within our biologically inherited natural state? Does nanotechnology put human personhood at risk?⁶¹

Enhancement of human intelligence will open the gate and allow us to take the first steps down this road. Can we and should we use nanotechnology to make human beings smarter? Briefly, scientific research has begun on human intelligence augmentation, also known as «neuro-cognitive enhancement». Sometimes it is named «intelligence amplification» (IA) or «cognitive augmentation» and even «machine augmented intelligence». Nano engineers are projecting the possible use of information technology and even genetic technology to augment or expand the range of human intelligence. What the next decades could bring is a new advance in the cybernetic revolution already begun in the 1950s and 1960s.

What is likely to happen? Here is a scenario put forth by the Enhancement Technologies Group that wants to increase the capability of a person to approach a complex problem and solve it. «Increased capability in this respect is taken to mean a mixture of the following: more-rapid comprehension, better comprehension, the possibility of gaining a useful degree of comprehension in a situation that previously was too complex, speedier solutions, better solutions,

what has evolved, instead of it being objectified, instrumentalized, commodified, subjected and manipulated.» Swierstra and Rip, *ibid.*, 15–16.

⁶¹ It is difficult scientifically to posit something like an essential human nature. To believe in «an ideal human type ... makes little sense,» says Robert Pollack of Columbia University. It flies «in the face of the first tenet of natural selection, that the survival of a species over the long term will depend above all on the existence of a maximum of variation from individual to individual.» Robert E. Pollack, «The Price of Science without Moral Constraints,» *Cross Currents*, 56:1 (Spring 2006) 8.

and the possibility of finding solutions to problems that before seemed insolvable.»⁶²

Now, let's ask again: is IA sufficiently radical to be considered a change in human nature? No. IA up to this point relies upon a vision of present humanity with augments, with tools to increase a person's performance. That is all.

Yet, still more dramatic changes can be projected. Suppose smaller incremental enhancements are introduced but then amplified and re-amplified until they grow exponentially? *These new levels of intelligence could transfer themselves to accelerated computing platforms, such as optical nanocomputers or quantum nanocomputers.* This would allow them to accelerate the brain's thinking speed significantly.

Futurists have called the possibility of such an event the «Singularity». The idea of this singularity implies an impact upon our world that could «exceed that of any other foreseeable technological advance,» says the Accelerating Futures group. «A Singularity, if successful, would create a massive upward spike in the quantity of intelligence here on Earth, a persistent positive-feedback process, continuously enhancing itself. In a favorable scenario, our freedom and potential could be maximized, opening up astonishing new possibilities that might have taken trillions of years for unaided humans to create alone.»⁶³ We need to ask whether this Singularity scenario might count as an alteration of our human nature. And, if so, is it theologically significant?⁶⁴

Future visions within nanotechnology can become even more dramatic. One postulated sequence goes something like this. First, Artificial Intelligence (AI, distinguishable from IA or intelligence amplification) researchers will simulate human intelligence in a computer, in a

⁶² Enhancement Technologies Group. <http://www.ucl.ac.uk/~ucbt/dag/bioethics/layintro.html> (accessed 29 May 2006).

⁶³ Accelerating Future. <http://www.acceleratingfuture.com/> (accessed 28 May 2006).

⁶⁴ One of the first comprehensive catalogs of ethical issues arising from nanobiotechnology can be found in: *Nanoethics: A Brave New World*, ed. by Fritz Allhoff, Patrick Lin, James Moor, and John Weckert. (New York: Wiley, 2007).

robot. Second, humans and machines will merge step by step, replacing portions of our brains with mechanical parts. Third, AI researchers will reduce existing human intelligence to a pattern of information processing and download this into a computer or a robot. Human minds will then live in a machine. This will constitute an evolutionary advance, actually a leap forward that could lead to cybernetic immortality — that is, immortal intelligent life in a machine that gets constant backups.

Ray Kurzweil's vivid imagination tantalizes us once again. He predicts that by the end of the 21st century human beings will attain cybernetic immortality. Up until now, he says, our mortality has been tied to the longevity of our hardware. So, when our hardware crashes, our thought processes crash with it. When we instantiate ourselves in our computational technology, our software and hence our immortality will no longer be dependent on the survival of our body. Our immortality will be contingent on our being careful to make frequent backups.⁶⁵

Now, let us pose the reality question. How likely is this to come to pass? Is this a possible future? Computer scientist and theologian, Noreen Herzfeld, has tracked earlier projections of AI achievements since the 1950s. Previous promises have gone unfulfilled. Previous goals have not been reached. Even now in the early 21st century, despite enormous progress in computer development, no computer yet in existence

⁶⁵ Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines* (New York: Viking, 1999), Chapter 6. Ian Barbour is slow to grant the assumption that we can transfer human consciousness to silicon. «I suspect that it will turn out that conscious awareness requires forms of organized complexity or properties of neural cells and networks that have no parallels in silicon-based systems. I do not think we can exclude the possibility of conscious computers on metaphysical grounds, but there may be empirical grounds for the impossibility of computer consciousness ... I am willing to leave this question open.» Ian G. Barbour, «Neuroscience, Artificial Intelligence, and Human Nature», in *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. by Robert John Rusecell, Nancey Murphy, Theo C. Meyering, and Michael A. Arbib (Vatican City State and Berkeley CA: Vatican Observatory and CTNS, 1999) 266.

can be deemed intelligent. «While computing in general has advanced dramatically in the last fifty years, advances in AI have been limited. Neural networks remain at a level far below the complexity of the human brain. Current research in neuroscience suggests that the workings of the brain are far more complicated than was initially supposed and may not be capturable in neural net technology as we currently conceive it.»⁶⁶ So, when we listen to the extravagant dreams of nanoengineers, we will need to retain cautious judgment as we watch or participate in the experiments.

If projections of a post-human intelligence are unrealistic, what about the ethicist who speculates on a future that is not possible? Would such ethical speculation be a waste of time? Alfred Nordmann at the Institut für Philosophie, Technische Universität in Darmstadt would say, yes, speculative ethics could be misleading. Nordmann distinguishes between nanotechnology that would enhance practical abilities of the present human race from a nanotechnology that would alter human essence. The latter is unlikely; and to invest ethical energy here might divert attention from more present and more urgent concerns. «There are envisioned human enhancement technologies that are subject of much current debate, that are claimed to expand human lifespan, engineer new senses, construct faster information processing and reaction times, introduce new physical and perceptual skills, and finally render us entirely independent of our physical bodies.»⁶⁷ Nordmann takes a stance against ethics that speculates on what is not possible in this list. The task of the ethicist, he says, is to press nanotechnology into the service of enhancing our existing humanity.

Are we ready yet for a middle axiom that connects our vision of future health with guidance now that we are looking at an array of nanotech possibilities? Let's try this one on for size: *Encourage nanobiotechnological research aimed at improving human health and well-*

⁶⁶ Noreen L. Herzfeld, *In Our Image: Artificial Intelligence and the Human Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 2002) 72-73.

⁶⁷ Alfred Nordmann, «If and Then: A Critique of Speculative NanoEthics,» *NanoEthics* 1:1 (2007) 43.

being, while registering skeptical caution about enhancements that might lead us beyond the pale of what constitutes human personhood.

Conclusion

Proleptic ethics begins by projecting a vision of a preferred future. Then it seeks creative opportunities to actualize the vision. When engaged in bioethics, this preferred future takes the form of a vision of a just, sustainable, and healthy society. For the Christian theologian, the proleptic vision is grounded in God's eschatological promise for a new creation replete with redemptive healing. This eschatological promise reminds us that our daily life is dynamic, changing, renewable, and ever open to transformation. Proleptic ethics pursues creative transformation in the confidence that God promises newness and salvation.

The next generation of people within our churches and within our wider society will be confronted by an increased array of choices regarding their genetic and biological futures. Opportunities — more realistically, demands — to influence the genetic make-up of future children will increase. Whether and to what extent genetic and nanotechnological enhancements should be employed will appear on the list of decisions to be made. If Christian bioethicists want to be helpful, they should acknowledge this situation of growing choice and provide guidance in decision making. Bioethicists can be most helpful when they lift up a vision of a just, sustainable, and healthy future for both individuals and our community, and then suggest middle axioms by which today's decisions will contribute to making this vision tomorrow's actuality.

Summary:

Proleptic ethics begins by projecting a vision of a preferred future; then it seeks creative opportunities to actualize the vision. Grounded in God's eschatological promise of transformation and new creation, proleptic ethics projects a vision of a just, sustainable, and healthy society. This approach is contrasted with the ethical task according to *stop sign ethics*, which is to identify limits and put up barriers to scientific and technological advance. Stop sign ethics currently dominates the field of bioethics; and it can be identified by its commandment to «stop playing God.» In this essay, which advocates the approach of proleptic ethics, middle axioms connecting the projected vision of a preferred future with present choice and decision making are proposed for four scientific domains: genomics, life extension, stem cell research, and nanotechnology.



Att göra rättvisa åt ett geni

Om Hugo Odebergs bok «Fariseism och kristendom»

TIMO LAATO

Timo Laato har studerat i Åbo och Göttingen. Han är teol. dr i Nytestamentlig exegetik med en avhandling om Paulus och judendomen (1992). Han tjänstgör som lärare i Nya testamentets exegetik vid Församlingsfakulteten i Göteborg och är pastor i finska bedjarrörelsen.

Till minnet av Anne Frank vars dagböcker publicerades för 60 år sedan (1947)¹

... when I look up at the sky, I somehow feel that everything will change for the better, that this cruelty too shall end, that peace and tranquility will return once more.

Inledning

Utan tvekan hör Hugo Odebergs bok *Fariseism och kristendom*² till «de mest inflytelserika böckerna inom svensk kristenhet under 1900-talet».³ Frågan är dock om boken har antisemitiska tendenser. Diskussionen har flammats upp på nytt tack vare två forskare som har skrivit om saken, nämligen Håkan Bengtsson och Jesper Svartvik. Den senare talar provokativt om «Odebergs fariseiska falsarium».⁴ Den förre är mildare i sin bedömning av Odeberg men företräder i grund och botten samma åsikt.⁵

I detta korta inlägg i debatten vill jag lyfta fram vissa perspektiv på *Fariseism och kristendom* som snarare lutar åt ett annat håll. Därmed

förs diskussionen vidare i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, ett forum som på berömligt sätt har profilerat sig i judisk-kristen dialog.

Fariseism och kristendom — en bok före sin tid

Till att börja med skall särskilt noteras att Odeberg tar avstånd från många missuppfattningar om judendomen. Bengtsson menar med full rätt att boken *Fariseism och kristendom* utgör «en epokgörande uppgörelse med nidsbilder av fariseismen».⁶ Där överges vissa gängse vantolkningar av rabbinismen,⁷ t.ex. att

a) den rabbinska etiken skulle vara kasuistisk (s. 13–24),

b) den skulle koncentrera sig enbart på det yttre beteendet och inte kräva en mer djupgående intention (s. 25–26),

¹ Artikeln baserar sig på det föredrag som hölls i samband med Församlingsfakultetens temadag om Hugo Odeberg den 8 september 2007 i Göteborg.

² Boken kom ut första gången 1943 (2. upplagan 1945, 3. upplagan 1963, 4. upplagan 1980), en engelsk översättning publicerades 1964. I denna artikel hänvisas till 4. upplagan.

³ J. Svartvik: *Bibeltolkningens bakgator. Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*. Stockholm 2006, 119.

⁴ Se särskilt J. Svartviks debattartikel «Odebergs fariseiska falsarium» i *Kyrkans tidning* 38 (22–28 september 2005), 23.

⁵ H. Bengtsson: *Fariseer mellan svensk protestantism och Tredje riket — en bakgrundsteckning till Hugo Odebergs «Fariseism och kristendom»*. *STK* 82 (2006), 97–109.

⁶ S. 108.

⁷ Odeberg låter rabbinismen representera fariseismen. Han tycks även identifiera dem helt och hållet vilket nuförtiden förefaller för djärvt.

c) den skulle basera sig på en egoistisk strävan efter att få belöning av Gud och att undvika hans straff (s. 27–30),

d) den skulle räkna med individens förtjänster (s. 31–34).

Likadana synpunkter som Odeberg i sin bok representerar har inom nytestamentlig exegetik blivit allmänt gällande först från och med 1970-talet.⁸ Han var före sin tid. Detta faktum måste understrykas mer i dagens forskningsläge. Vår för vill någon enbart smutskasta Odeberg och helt blunda för hans uppenbara förtjänster? Han företräder ju redan på 1940-talet forskningsrön som anteciperar det s.k. nya perspektivet på judendomen över 30 år senare.

I fortsättningen gör Odeberg i sin bok *Fariseism och kristendom* gällande att den grundläggande motsatsen mellan fariseism och kristendom kulminerar i frågan om viljans frihet (s. 41–82). Rabbinerna lär att människan har fri vilja och att hon därför kan (i egen kraft) verkställa det som Gud befäller (s. 49–52, 66–68). Nya Testamentet lär däremot att människan inte har fri vilja och att hon djupast sett aldrig kan (i egen kraft) verkställa det som Gud befäller (s. 52–55, 73–74). Också på denna punkt har Odebergs huvudteser i stort sätt blivit bekräftade.⁹

⁸ T. Laato: *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*. Åbo 1991. Finns tillgänglig även på engelska: *Paul and Judaism. An Anthropological Approach*. Atlanta 1995. Se också min artikel «Bilden av judendomen inom nytestamentlig exegetik — en forskningshistorisk skiss». *Nåd och sanning*. Församlingsfakulteten 10 år. Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.). Församlingsfakultetens skriftserie nr 5. Göteborg 2003, 135–154. Samma artikel finns även på danska: «Billedet af jødedommen inden for nytestamentlig eksegese — en forskningshistorisk skitse». *Ikhtys*. Menighedsfakultetets Studenterblad 2004 (4), 174–188. Därtill hänvisas särskilt till min kommande artikel «God's righteousness — once again».

⁹ Se först och främst Laato: *Paulus und das Judentum* och särskilt min kommande artikel «God's righteousness — once again».

Fariseism och kristendom och Hans-Joachim Schoeps recension

Genast efter utgivningen av *Fariseism och kristendom* skrev en känd judisk forskare, Hans-Joachim Schoeps, en recension av den. Han har — överraskande nog — en synnerligen positiv inställning till bokens innehåll.¹⁰ Bl.a. accepterar han huvudtesen att grundskillnaden mellan fariseism och kristendom ligger i frågan om viljans frihet.¹¹ Visserligen anser Schoeps att författaren i sina andra (alltså närmast politiska) skrifter står för antisemitism men menar att detta ingalunda sätter värdet av hans vetenskapliga produktion inom nytestamentlig exegetik under debatt. För att ge ordet åt Schoeps:

«[...] denna skrift utgör en angenäm överraskning, ty en svensk publik vågar Odeberg inte bjuda på några «glimtar» ur den nationalsocialistiska pseudovetenskapen. Tvärtom har denna skrift förtjänsten att ge en saklig framställning av centrala partier i den fariséiska etiken och göra rent hus med gamla, inrotade fördomar och missförstånd. Odeberg är en kunskapsrik och beläst man, som har ett grundligt judiskt vetande och därtill är en av de få kännarna av judisk mystik i detta land. Om Odeberg också i framtiden vill ställa sitt stora vetande i vetenskapens och icke — som på sina ställen ännu sker — i propagandans tjänst, kommer man även på judisk sida gärna att höra hans åsikter.»¹²

Här skisserar Schoeps enligt min mening en klar, skarp helhetsbild av boken *Fariseism och kristendom* och av dess författare. Det verkar lite märkligt att Svartvik — i motsats till Bengtsson

¹⁰ H.-J. Schoeps: Recension («Fariseism och kristendom»). Särtryck ur *Judisk Tidskrift* 1944.

¹¹ Ibid.: «I motsats mot Montefiore, som över huvud taget inte vill se någon skillnad mellan fariséisk och kristen etik, kommer Odeberg till det riktigare resultatet, att huvudskillnaden ligger i ett olikartat bedömande av den mänskliga friheten.» Lite senare tillägger Schoeps att Odeberg borde ha beaktat förbundets betydelse inom judendomen som dess «soteriologiska sammanhang».

¹² Ibid. Schoeps avslutar sedan sin recension med ett ställe ur *Fariseism och kristendom* som enligt honom innehåller antisemitism (se även diskussionen i Bengtsson s. 101).

— helt och hållet förbigår denna recension.¹³ Han beskyller Odeberg för en antisemitisk position av sämsta slaget utan att märka att en judisk spetsforskare gör finare nyanseringar som utan vidare gör större rättvisa åt Odebergs intention (se nedan).

Fariseism och kristendom och Die Lehren des Judentums nach den Quellen

Svartvik gör en tjänst för forskningen genom att dechiffrera den mystiska förkortningen LJI i *Fariseism och kristendom*. Han övertygar med sitt påstående att den syftar på boken *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*. Erster Teil. Detta första band behandlar uttryckligen «Die Grundlagen der jüdischen Ethik» (publicerat i Berlin 1920).¹⁴ Ett antal av Odebergs referenser härstammar direkt från dess sidor (!), ett faktum som väcker mycket förvåning särskilt med tanke på hans enorma beläsenhet i judisk litteratur. Vilken typ av bok är det? På den frågan går Svartvik inte in. Han uppjuder alla krafter för att också här nedvärdera Odeberg.¹⁵

Som sådan representerar *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* knappast något slags antisemitism. Skriften har uppnått rangen av ett standardverk och utgetts på nytt på 1990-talet.¹⁶ I förordet till den andra upplagan 1999 skriver Walter Homolka bl.a.:

«In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts hatten mit Simon Bernfeld, Leo Baeck, Ismar Elbogen und anderen die gelehrtesten Köpfe ihrer Zeit Einleitungen in die wesentlichen Themen der jüdischen Theologie und Ethik verfasst.»¹⁷

Vidare anser Homolka att *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* återger «die Essenz

des Judentums in drei Bänden», utgör «ein verlegerisches Meisterwerk» samt förtjänar att kallas «dieses Vermächtnis deutsch-jüdischen Denkens».¹⁸ Till sist kommer han till följande helhetsbedömning:

«Die <Lehren des Judentums nach den Quellen> jedoch stellen eine herausragende geistige Leistung dar: sie bezeichnen den Kulminationspunkt jüdischer Gelehrsamkeit im Deutschland des 20. Jahrhunderts.»¹⁹

Redan i den första upplagan skrev t.ex. Simon Bernfeld på motsvarande sätt om bokens syfte:

«Möge sie [= diese Arbeit] dazu beitragen, Vorurteile zu beseitigen und in weiten Kreisen eine gerechte Würdigung des Judentums herbeizuführen.»²⁰

En intressant detalj är att serien *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* ursprungligen publicerades av «Verband der Deutschen Juden». Organisationen grundades så tidigt som 1904 och hade som sitt ambitiösa syfte «die Gleichstellung der jüdischen Religionsgemeinschaft mit den beiden christlichen Kirchen».²¹

I *Fariseism och kristendom* följer Odeberg i stor utsträckning LJI:s argumentation. Detta framgår klart och tydligt vid jämförelsen av innehållsteckningarna. Likheterna är verkligen iögonfallande enligt följande redovisning:²²

LJI s. 44–58:	Odeberg s. 25–25: «Sittliche Gesinnung»
LJI s. 59–64:	Odeberg s. 66–68: «Reinheit der Seele»
LJI s. 65–79:	Odeberg s. 49–52, 60–64: «Willensfreiheit»

«Orikligt att fariséismen icke är sinnlagsetik» (se punkt b ovan)

«Fariséismens lära om gudagnist i människan (neschama) och syndafallet»

«Fariséismens lära om den fria vilja» och «Fariséismens lära om friheten»

¹³ Se bibliografi och register i hans bok.

¹⁴ Svartvik s. 141.

¹⁵ Se s. 141–142.

¹⁶ *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*. Neu hrsg. von W. Homolka. Band I. Mit einer Einführung und einem Vorwort von W. Homolka. Darmstadt 1999.

¹⁷ S. V.

¹⁸ S. V–VI.

¹⁹ S. VI.

²⁰ S. 9 (i den andra upplagan s. 10).

²¹ Se <http://juden.judentum.org/judenmission/lehren.htm> (datum: 7.9.2007)

²² Sidnummer nedan enligt den första upplagan av LJI.

LJI s. 80–95: Odeberg s. 27–30:
 «Lohn und Strafe» «Orikligt att bestämma den
 fariséiska etiken som lön- och
 straffmoral» (se punkt c ovan)

Delvis citerar Odeberg samma skrifter och texter som LJI (ett faktum som också Svartvik noterar).²³ Delvis använder han samma språkbruk som LJI (för att ge ett belysande exempel: uttrycket «gudagnistan i människan» ovan som hänsyftande på själens renhet).²⁴ Därutöver talar Odeberg om «grundskillnaden» mellan fariseism och kristendom som kulminerar i frågan om viljans frihet. I LJI står det: «Sittlichkeit als Grundforderung des Judentums»²⁵ (vilket innebär synen på viljans frihet).²⁶ Dessutom har Svartvik noterat att de båda böckernas register över citerade källor är «häpnadsväckande likartade».²⁷

Även Odebergs kritik av «den samtida, liberala judendomstolkningen» (åter ett bevis på hans antisemitism enligt Svartvik²⁸) har sitt ursprung i LJI som belyser bibliska och andra judiska källor med ett avsevärt antal citat ur just «den samtida, liberala judendomstolkningen». I den första upplagan skriver t.ex. Simon Bernfeld:

«Aus neuerer Zeit sind Lehren und Aussprüche jüdischer Gelehrter angeführt, die, vom älteren jüdischen Schrifttum ausgehend, die Lehren des Judentums behandeln.»²⁹

Odeberg går tillväga exakt på samma sätt. Bakom hans tillvägagångssätt står givetvis tanken att judendomen genom århundraden (eller årtusenden?) verkligen har omfattat likadana (eller samma?) åsikter i vissa centrala trossatser. Därför kan alla texter citeras växelvis (vilket nog utifrån dagens forskningsläge förefaller över-

drivet och tillspetsat). Men någon antisemitism är det inte fråga om.³⁰

Hur borde vi då sist och slutligen tolka det märkliga faktum att Odeberg gör bruk av ett standardverk skrivet av judarna och som de betraktar som kulminationspunkt i deras lärdom? Han har skrivit sitt manuskript mitt under andra världskriget, under en tid som var genomsyrad av starkt nazistisk propaganda. Det lär ha funnits ett stort sortiment antisemitiska, pseudo-vetenskapliga skrivelser. Ändå ansluter sig Odeberg till en antologi som världens mest lärda judiska forskare författat, som publicerades av en stark judisk organisation, «Verband der Deutschen Juden», och som på inget sätt gör karikatyr av den judiska tron utan återger dess bärande tankar troget och sakligt. Varför döljer han dessutom sin huvudkälla under den rent av «mystiska» förkortningen LJI utan att någonsin dechiffrera den? Är det verkligen troligt att vi här har ett obestridligt bevis på Odebergs antisemitism eller t.o.m. på hans okunnighet (!) i senare judiska texter³¹ — en lättköpt felbedömning, vågar man kanske påstå. Tänk om det snarare förhåller sig tvärtom? En känd forskare, en berömd expert på judendomen och en i samhällseliga frågor aktiv debattör som i politiskt avseende åtminstone sympatiserade med några utvecklingslinjer i 1930-talets Tyskland, men som aldrig blint och godtroget accepterat den banala nazistiska propagandan mot judendomens höga religiösa motiv. I *Fariseism och kris-*

²³ S. 141–142.

²⁴ Se Odeberg s. 66 och LJI s. 59 («einen Funken göttlichen Feuers»).

²⁵ S. 11.

²⁶ Odebergs tal om grundskillnaden mellan fariseism och kristendom passar också väl ihop med lundateologins «grundmotivforskning».

²⁷ S. 142.

²⁸ S. 140, jfr också s. 136.

²⁹ S. 8–9.

³⁰ Svartvik (s. 140–141) försöker visa vissa enstaka likheter mellan Odebergs och Walter Grundmanns formuleringar men finner egentligen bara uttrycket «den engelske juden» som syftande på en känd judisk forskare, Claude G. Montefiore. Odebergs kritik av «den samtida, liberala judendomen» har åtminstone inte i första rummet någonting med Grundmanns framställning att göra utan går tillbaka till den metodologiska utgångspunkten i LJI (se ovan). För övrigt, måste formuleringen «den engelske juden» tolkas som ett bevis på antisemitism? Visserligen är jag ingen expert på det svenska språket, men ett sådant påstående verkar lite överdrivet. I varje fall borde Svartvik mera ha betonat att Odeberg i *Fariseism och kristendom* ansluter sig till ett standardverk som var skrivet av judar och som enligt deras sätt att se utgör kulminationspunkten i deras lärdom!

³¹ Jfr Svartvik s. 141–142.

tendom höjer han sin protest mot sådana ynkliga förfälskningar och gömmer sin källa under förkortningen LJI.³²

Fariseism och kristendom och dess förmenta lutherska fördomar

Svartvik menar vidare att Odeberg har iklätt «antisemitismen en luthersk-antropologisk skrud» genom att hålla sig till läran om arvsynden.³³ Likadana kritiska anmärkningar förekommer i Bengtsson artikel.³⁴ Men hur förhåller det sig egentligen?

Det är åter LJI som om och om igen tar upp den kristna dogmen om arvsynden (se t.ex. s. 59–60, 65–66, 72–75). Därtill behandlas synen på viljans frihet (motsatsen till synen på arvsynden) minst lika ofta (se t.ex. s.12–13, 33, 59–64, 65–79, 80–82, 96–97, 116–117 och 141, jfr dessutom VII–VIII i andra upplagan). Förvisso innebär läran om människans fördärv ingen enbart luthersk position, utan en klassisk kristen ståndpunkt som alla «traditionella» kyrkor delar. Odeberg återger i sin bok precis samma betoning och samma motsättning som LJI, en utgångspunkt som hans judiske recensent H.-J. Schoeps som sagt räknar med. Han använder här knappast någon «luthersk måttstock»³⁵ utan tar för givet det som judiska spetsforskare själva skrivit! Varken Bengtsson eller Svartvik för en saklig, vetenskaplig diskussion

med Odeberg utan övergår till ett polemiskt angrepp på honom. Snarare vittnar deras fördomsfulla inställning om en antiluthersk position! Ingendera undersöker t.ex. om Paulus antropologi möjligen motsvarar den lutherska resp. den klassiska kristna antropologin.

Fariseism och kristendom och «antijudiska» texter i Nya Testamentet

I *Fariseism och kristendom* utgår Odeberg först och främst från Johannesevangeliets 8. kapitel där Jesus diskuterar med judarna.³⁶ Han analyserar det hårda påståendet: «Ni har djävulen till er fader» (v. 44) och försöker tolka det så gott han kan. Där — liksom i många andra nytestamentliga texter — förekommer förvisso en ytterst negativ bedömning av dåtidens judendom. Naturligtvis kan man missbruka sådana texter och ropa «död» åt alla judar. Det var detta som faktiskt pågick i Nazi-Tyskland. Men varje vettig människa (i eller utanför kyrkan) förstår att olika slags trakasserier och hetskampanjer inte går att förenas med en levande tro. Vad borde alltså en exeget göra? Helt enkelt klippa bort några ställen från Bibeln? Kanske blunda för dem? Eller försöka komma ifrån dem och låtsas att de aldrig har existerat? Som professor i nytestamentlig exegetik försöker Odeberg i varje fall att förstå Joh. 8:44 och hans tolkning verkar fortfarande tänkbar.³⁷ Däremot tycks hans moderna kritiker endast driva med honom och förlöjliga hans ansatser utan att själva ge en bättre utläggning.³⁸ De övergår i stället direkt till att utpeka honom som en antisemit!³⁹

³² Odeberg måste ha upplevt sin situation som problematisk. Han hade blivit professor i Lund. En av de tre sakkunniga vid tillsättningen av professuren och den som hade talat för honom var Gerhard Kittel (som aktivt medverkade i nazistiska sammanhang). Odeberg (en man som hade banat sin väg från fattigdom till «lyckans kulle») har säkert inte velat provocera eller nonchalera en av sina «välgörare». Efteråt är det lätt för oss att i ljuset av den historiska utvecklingen bedöma hans inställning i detta avseende.

³³ S. 145.

³⁴ S. 106–108.

³⁵ Mot Bengtsson s. 106. Av allt att döma har Odeberg som lutheran faktiskt anslutit sig till den lutherska läran om arvsynden. Men detta som sådant gör honom naturligtvis inte till en forskare som arbetar med «ovetenskapliga metoder».

³⁶ S. 41–49.

³⁷ Om Odebergs tolkning se s. 41–49.

³⁸ Se särskilt Svartvik s. 137, 139, 143, 144.

³⁹ Det lönar sig här att återkalla i minnet det kända faktum att Nya Testamentet inte utgår från en *rasideologi* (jfr den nazistiska propagandan) utan uteslutande koncentrerar sig på en *religiös* konfrontation.

Fariseism och kristendom i ljuset av den vetenskapliga diskussionen

Det var säkert inte lätt att vara Hugo Odeberg. Bortsett från de mödosamma barndoms- och ungdomsminnen och den bekymmersamma fattigdom som pinade honom särskilt under studietiden har han gång på gång stött på oförståelse och missförstånd bland sina kollegor. När Odeberg redan i sin installationsföreläsning (t.o.m. i dess första sats) tar avstånd från antisemitism kritiserades han sedan för att bedriva «judaisering» exegetik.⁴⁰ I dag har pendeln slagit åt andra hållet och han står nu som en av de värsta antisemiterna någonsin. Jag undrar när vi kommer till en sund och saklig bedömning av ett av de största genierna i svensk exegetik. Finns det bara två alternativ: antingen dyrkar och vördar man honom eller så smutskastar och nedsvärar man honom? Skulle man inte hellre kunna se i honom en människa som visserligen var ett geni men som ändå hade sina uppenbara fel och brister? Bliir han då inte som en av oss — med undantag för det mycket smärtsamma faktum att vi andra inte är genier?!

⁴⁰ Om detta se närmare Bengtsson s. 98 och Svartvik s. 118–119. Odeberg lär alltid ha varit mycket känslig för kritik. Därför har han senare stiliserat *Fariseism och kristendom* (i synnerhet sådana formuleringar som ter sig mer eller mindre misslyckade gentemot judendomen). Se på exempel i Bengtsson s. 101, 107–108 och Svartvik s. 141.

Sammanfattning och slutsatser

Det lönar sig inte att försvara Odebergs politiska skrifter. De omfattar (tyvärr) formuleringar som kan betraktas som antisemitiska. Det är desto märkligare att han i *Fariseism och kristendom* utgår från (eller t.o.m. kopierar!) ett standardverk som världsledande judiska forskare hade skrivit och som på ett objektivt sätt återger judendomens centrala läror och representerar «kulminationspunkten» i 1900-talets lärdom. Även den grundskillnad mellan fariseism och kristendom (nämligen frågan om viljans frihet) som han framhåller finns exakt uttryckt redan i deras förklaringar! Det är därför inte så märkvärdigt att en judisk forskare, H.-J. Schoeps, accepterar hans huvudtes och på samma gång kritiserar honom starkt för (politisk) antisemitism. När det gäller helhetsbedömningen av *Fariseism och kristendom* anser jag att judarna hela tiden har haft rätt. Om vi bara hade lyssnat till dem! Det är deras egen skriftserie *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* som bevisligen står bakom Odebergs argumentation. Det är en av deras egna forskare som redan från första början var i stånd att göra en skillnad mellan hans politiska och teologiska produktion. I detta mitt debattinlägg har jag djupast sett inte skrivit något annat än anknutit till mina judiska kollegor som sade allt före mig redan för länge sedan. Jag hoppas verkligen att härigenom åstadkomma en mera nyanserad bild av verkligheten, inte en «svart-vik» eller svart-vit bild utan ett panorama med flera färger, av vilka en del är dystra och dunkla.



Att göra rättvisa åt inte enbart genier

Fem synpunkter på Timo Laatos artikel «Att göra rättvisa åt ett geni: Om Hugo Odebergs bok <Fariseism och kristendom>»¹

JESPER SVARTVIK

Jesper Svartvik är docent i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Han har bl.a. ägnat sig åt bibeltexternas tolkningshistoria (se t.ex. Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna och Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid). I ett nytt forskningsprojekt studerar han kristologins betydelse och gestaltning i religionsteologiskt reflekterande exegetik och teologi.

Den 8 september 2007 anordnade Församlingsfakulteten i Göteborg en «Fakultetens dag» med fem föreläsningar av Rune Imberg, Sten Hidal, Timo Laato, Bengt Odeberg och Rune Söderlund, som alla handlade om Hugo Odeberg, professor i exegetisk teologi vid Lunds universitet 1933–1964 och författare till bland mycket annat den synnerligen inflytelserika skriften *Fariséism och kristendom*. Av dessa fem föreläsningar har en insänts till *Svensk teologisk kvartalskrift* för publicering. Jag är tacksam för möjligheten att bemöta några av de påståenden som framfördes i Timo Laatos föreläsning.

Huvudärendet med Laatos artikel är nämligen att kritisera dels en artikel skriven av Håkan Bengtsson, numera direktor vid Svenska teologiska institutet i Jerusalem,² dels två av mina alster: (a) Laato refererar till en kortfattad av mig författad och i *Kyrkans tidning* publicerad artikel.³ En hel del missförstånd hade kunnat undvikas om Laato hade tillgodogjort sig inne-

hållet inte bara i den artikeln utan än mer i den betydligt mer omfattande artikel som publicerades i ett senare nummer av *Kyrkans tidning* med syfte att bemöta argument som framfördes av Bengt Odeberg.⁴ (b) Huvudsakligen hänvisar emellertid Laato till min bok *Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*.⁵ Laato anser att jag har för avsikt att «enbart smutskasta Odeberg», «driva med honom och förlöjliga hans ansatser», framställa honom som «en av de värsta antisemiterna någonsin», och beskylla honom «för en antisemitisk position av sämsta slaget».

Trots att jag befarar att Laato inte kommer att tro mig vill jag ändå betona att detta aldrig har varit min avsikt. Syftet har i stället varit att kartlägga tillblivelsen av en av de mest inflytelserika skrifterna i svensk kyrkohistoria under 1900-talet. Det är på grund av inflytandet som boken *Fariséism och kristendom* bör analyseras och bedömas — precis som all annan tongivande litteratur. Det vore märkligt om just denna bok och dess författare skulle tilldelades teologisk immunitet och därigenom erhålla akademiskt

¹ Ett hjärtligt tack framförs till Henrik Bachner, Mats Ekström, Jan Hermanson och Göran Larsson för värdefulla samtal om och synpunkter på denna artikels innehåll.

² Håkan Bengtsson har erbjudits möjlighet att replikera, men har på grund av tidsbrist tvingats avböja.

³ Jesper Svartvik, «Odebergs fariseiska falsarium», *Kyrkans tidning* 38/2005, 23. (Det bör påpekas att det var redaktören som valde denna rubrik. Mitt eget förslag var «Varken fariseism eller kristendom».)

⁴ Bengt Odeberg, ««Svartvik skyldig till förfalskning»», *Kyrkans tidning* 41/2005, 22, samt Jesper Svartvik, «Odebergs bok riktad mot judar», *Kyrkans tidning* 41/2005, 22f.

⁵ *Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid* (Stockholm: Verbum, 2006), särskilt s. 118–145.

diplomatpass. I denna replik vill jag därför framföra fem aspekter som alla betonar att det är väsentligt att göra rättvisa åt inte enbart genier.

1. Att göra rättvisa åt fenomenet antisemitism

I sin trettionionde fotnot skriver Laato att «[d]et lönar sig här att återkalla i minnet det kända faktum att Nya Testamentet inte utgår från en rasideologi (jfr den nazistiska propagandan) utan uteslutande koncentrerar sig på en religiös konfrontation.» Eftersom en så minimalistisk definition är problematisk är det nödvändigt att minnas hur antisemitism vanligtvis definieras. I den av Laato lästa och kritiserade *Bibeltolkningsens baggator* citeras Helen Fein som har utarbetat en av de mest kända och erkända definitionerna:

[Antisemitism is] a persisting latent structure of hostile beliefs towards Jews as a collectivity manifested in individuals as attitudes, and in culture as myth, ideology, folklore and imagery, and in actions—social or legal discrimination, political mobilization against the Jews, and collective or state violence—which results in and/or is designed to distance, displace, or destroy Jews as Jews.⁶

Det finns anledning att här ge tre korta kommentarer. (a) Feins definition tyddliggör att det är ohållbart att hävda att det föreligger en väsensskillnad mellan rasistiskt motiverad antijudiskhet och andra former av antijudiskhet. Aversion mot judar kan motiveras på olika sätt: somliga skyr judar därför att «de är undermänniskor», vissa därför att «de har för mycket makt», andra därför att «de är alla bolsjeviker», någon (nämligen Martin Heidegger) därför att de orsakar en *Verjudung des deutschen Geistes*, och åter andra därför att «de förkastade Jesus» eller därför att «de dödade honom».⁷ Kort sagt, det finns olika

sätt att motivera antijudiskhet. För hatets objekt är skillnaden inte alltid så stor eftersom den får samma konsekvenser: på olika sätt diskrimineras judar därför att de är judar («[it] results in and/or is designed to distance, displace, or destroy Jews as Jews», se citatet ovan). Statistiskt sett har Stilla veckan varit den farligaste tiden på året för judar i det kristna Europa.⁸ Hur menar Laato att vi ska beskriva drivkraften bakom en pogrom som äger rum under just Stilla veckan? Om bara rasistiskt motiverat judehat rymms i begreppet antisemitism förlorar vi överblicken. Låt oss därför inte definiera judefientlighet så snävt att en stor mängd judeförakt inte inbegrips. Det finns nämligen ett *continuum* genom historien. I varje tid har antisemiter ansett att det finns goda skäl att hata judar — men dessa skäl har varierat eller åtminstone formulerats på olika sätt.

(b) Det bör framhållas att de äldsta beläggen för ett rasistiskt sätt att etikettera judenheten återfinns i den kristna trostraditionen. Det var i det kristna Spanien som begreppet *limpieza de sangre* («blodets renhet») började användas av dem som var tveksamt inställda till om döpta judar verkligen kunde betraktas och behandlas på samma sätt som icke-judiska kristna.⁹

(c) Dessutom bör det påpekas att ytterligt få idag kallar sig själva antisemiter. I boken *The Changing Face of Antisemitism* framhåller Walter Laqueur att «Hitler gave antisemitism a bad name and there is widespread reluctance on the part of even the most severe critics of the Jews to

⁷ För en historisk studie av deicidanklagelsen, se t.ex. Jeremy Cohen, *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen* (Oxford: Oxford UP, 2007).

⁸ Se t.ex. Dennis D. McManus, «Holy Week», 196f. i *A Dictionary of Jewish-Christian Relations* (red. E. Kessler & N. Wenborn; Cambridge: Cambridge UP, 2005).

⁹ Se t.ex. Marc Saperstein, *Moments of Crisis in Jewish-Christian Relations* (London/Philadelphia: SCM/Trinity, 1989), 27, Saul Friedländer, *Tredje riket och judarna: Förföljelsens år 1933–1939. Del 1* (Stockholm: Natur och kultur, 1999 [eng. 1997]), 99f., samt George M. Fredrickson, *Rasism: En historisk översikt* (Lund: Historiska Media, 2003 [eng. 2002]), 38–42.

⁶ Helen Fein, «Dimensions of Antisemitism: Attitudes, Collective Accusations, and Actions», 67–85 i *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism* (red. H. Fein; Berlin/New York: de Gruyter, 1987), 67. Hennes definition citeras i Svartvik, *Bibeltolkningsens baggator*, 15.

accept this label.»¹⁰ Detta förhållande belyser att det är otillräckligt att enbart hänvisa till hur en person själv beskriver och benämner sina åsikter.

2. Att göra rättvisa åt det historiska förloppet

För att undvika en historieskrivning som är *incurvatus in se* måste vi minnas när boken *Fariséism och kristendom* skrevs. Vad hade redan hänt och vad höll på att hända? Adolf Hitler kom till makten den 30 januari 1933. Samma år antogs fyrtiotvå lagar som begränsade judars möjligheter att studera, handla och arbeta. Under 1934 antogs ytterligare nitton lagar, under 1935 ytterligare tjugonio, under 1936 ytterligare tjugofyra, under 1937 ytterligare tjugotvå lagar. Så fortsatte det år efter år. Allt blev successivt värre: judar förtalades, förödmjukades och trakasserades, judiska affärer bojkottades, judiska jurister, läkare, statstjänstemän avskedades, Nürnberglagarna infördes redan 1935, judar fick inte bedriva affärsverksamhet, företagen ariserades steg för steg. Natten mellan den 9 och 10 november 1938 ägde den så kallade «Kristallnatten» rum då hundratal judar dog och uppskattningsvis 30 000 män mellan sexton och sextio år — en fjärdedel av de judiska män som ännu fanns kvar i Tyskland — arresterades och fördes till koncentrationsläger. Minst 5 000 av dessa dog i Buchenwald, Sachsenhausen och Dachau. Minst tusen synagogor stacks i brand, många tusen affärer och hem förstördes — och allt detta under mindre än tjugofyra timmar.¹¹ Svenska tidningar rapporterade utförligt om att Tysklands och Österrikes synagogor stod i brand. I sitt berömda tal den 30 januari 1939 lovade Hitler att ett nytt världskrig skulle leda till inte att världen skulle judaiseras utan *die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa*. Laqueur påpekar lakoniskt i sin bok att Hitler

lovade sina undersåtar mycket, men att han egentligen bara höll ett löfte, nämligen att den europeiska judenheten skulle förintas.¹² Efter att *Bibeltolkningsens bakgator* publicerades har ett antal personer skrivit till mig och påpekat att Odeberg var långt ifrån ensam om att fascineras av utvecklingen i «det nya Tyskland». Det är förvisso sant, men det är också sant att det är skillnad mellan att vara välvilligt inställd vid *Machtübernahme* 1933, att fortfarande vara det efter «Kristallnatten» 1938, och att förbli trollebunden av nazismen under Förintelsen 1943. I *Fariséism och kristendom*, som publicerades 1943 mitt under ett brinnande världskrig, skriver författaren att judendomen eftersträvar «Israels herravälde i världen».¹³ Bokens kärntext är Joh. 8:44: «I [judar] haven djävulen till eder fader». I *Bibeltolkningsens bakgator* påpekar jag att det skrivs i en tid då det överallt i Nazityskland finns skyltar uppsatta som proklamerade att *der Vater der Juden ist der Teufel och Wer den Juden kennt, kennt den Teufel*.¹⁴

Laato skriver att «[v]arje vettig människa (i eller utanför) kyrkan förstår att olika slags trakasserier och hetskampanjer inte går att förenas med levande tro.» Detta är en ytterst problematisk utsaga. Vi vet ju att det var just människor som ansågs vettiga — det vill säga, var respekterade i samhället — som anslöt sig till den kör som under Förintelsen lidelsefullt dels varnade för en *Verjudung* av politik, kultur och teologi, dels pläderade för en *Entjudung*. Dessutom är Laatos artikel i sig ett exempel på att det tycks vara förenligt med «levande tro» att förringa och fördra till och med flagrant antisemitism.

Kanske kan ett exempel hämtat från vår egen tid i någon grad belysa vad som i denna replik efterlyses. Diktaturen i Burma har under 2007 brutalt bekämpat den än en gång framväxande demokrati rörelsen. Hur reagerar omvärldens

¹² Laqueur, *The Changing Face of Antisemitism*, 122.

¹³ Hugo Odeberg, *Fariséism och kristendom* (Lund: Gleerup, 1943), 74. Av någon outgrundlig anledning väljer Laato att referera till den postumt utgivna fjärde utgåvan från 1980. Den utgåvan kan näppeligen hjälpa oss om vi vill förstå den första utgåvans tillblivelse.

¹⁴ Svartvik, *Bibeltolkningsens bakgator*, 137.

¹⁰ Walter Laqueur, *The Changing Face of Antisemitism* (Oxford: Oxford UP, 2006), 20.

¹¹ För uppgifter om vad som skedde under «Kristallnatten» timme för timme, se Martin Gilbert, *Kristallnacht: Prelude to Destruction* (New York: HarperCollins, 2006).

kristna i en sådan situation? Vi kan tänka oss två personer: den ene väljer att solidarisera sig med de fredligt demonstrerande buddhistiska munkarna; den andre menar att detta är rätta tillfället att varna för den buddhistiska faran genom att beskriva buddhismens essens som, «om den tilllåtes att fritt breda ut sig, verkar som ett dödligt gift, som måste i grund förstöra det kristna livet.»¹⁵ Detta dödliga gift jämförs därefter schematisk med en teologiskt sett överlägsen kristendomstolkning. De som väljer att försvara den senast beskrivne personen genom att betona att det *de facto* är buddhistiska texter som citeras har inte uppfattat vad som är väsentligt. Det är ett ofrånkomligt faktum att *Fariséism och kristendom* utgavs vid tiden för en judeförföljelse av aldrig tidigare skådat slag: de dåtida antisemiterna demoniserade regelmässigt judendom och judenhet — och nyckeltexten i *Fariséism och kristendom* är Joh 8:44 som framställer *hoi Iou-daioi* som djävulens barn.

3. Att göra rättvisa åt en persons hela författarskap

I sina sammanfattande slutsatser medger Laato att det inte «lönar sig ... att försvara Odebergs politiska skrifter. De omfattar (tyvärr) formuleringar som kan betraktas som antisemitiska» — men Laato tycks ändå anse att denna antisemitism kan och bör isoleras från *Fariséism och kristendom*. I den boken finns, enligt Laato, ingen antijudisk agenda. Frågan måste därför ställas om Laato gör rättvisa åt Odebergs hela författarskap, såväl de politiska som de teologiska texterna. Varför är det antisemitism om det i en föreläsning, hållen av samma person i Tyskland, hävdas att det finns en risk att världen genomgår en *Verjudung*? Varför är det inte antisemitism när samme person i *Fariséism och kristendom* skriver att «fariséismens» syfte är «Israels herravälde i världen»? Varför är det antisemitism om någon 1940 skriver att det vore önskvärt att, liksom Tyskland redan har gjort, «Norden skulle hitta tillbaks till sig självt, bli självständigt och äkta, frigöra sig från för dess själ främmande inflytelser»?¹⁶ Varför är det inte

antisemitism att jämföra en «farisé» med «en utklädd apa i en människoboning»?¹⁷ Ger följande citat från *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1934 uttryck för antisemitism? (Artikeln ställer frågan vad som är orsaken till bristande intresse för och bristfälliga kunskaper om GT.)

En aktuell sådan orsak är antisemitismen, vilket är en term för judehatet. Ursprunget sökes ju i det aktuella läget utanför vårt land. [...] ... den judendom, man bekämpar, *den judendom, som förgiftat den germanska eller nordiska anden*, är precis den judendom, som bekämpas jämväl såväl av GT som av den rättrogna judendomen, d. v. s. den judendom, som lösgjort sig från sin religiösa samhörighet och blivit rotlös. Antisemitismen har mera rätt än som vanligen erkännes i sitt påstående att *denna judendom verkar förgiftande* och upplösande på den samhällskropp inom vilken den lever. Ty rotlös, och därigenom själlös, som den är, renodlar den ett knivskarpt intellektualistiskt, kallt rationalistiskt tänkande, som med nödvändighet för till upplösning av såväl religion som moral. Det enda den tager med sig såsom arv från sin släkttillhörighet är den för judendomen kännetecknande klarsynta ärligheten och konsekvensen, vilken emellertid nu kommer att ställas i förstörelsens tjänst. Men med denna judendom har GT intet att skaffa.¹⁸

Om ja, varför är det då inte antisemitism om «fariséism» nio år senare i *Fariséism och kristendom* beskrivs som «ett dödlig gift»? Inte kan väl ovanstående citat avfärdas som politisk naivitet — det är ju hämtat från en teologisk text avsedd för teologer!¹⁹ Det torde vara viktigt för den teologiskt intresserade forskaren att göra rättvisa också åt Odebergs politiska engagemang. Laato skriver att Odeberg var «en i samhälleliga frågor aktiv debattör som i politiskt

¹⁶ Hugo Odeberg, «Några intryck från krigets Tyskland», 15–17 i *Sverige-Tyskland* 3:8 (1940), 15.

¹⁷ Odeberg, *Fariséism och kristendom*, 108.

¹⁸ Hugo Odeberg, «Gamla testamentet i våra dagar», 328–334 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 10 (1934), 330f. (kursiv. tillagd).

¹⁹ Artikeln publicerades i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Enligt den första fotnoten har hans artikel hållits som ett föredrag vid prästmötet i Växjö den 25 juni 1934. Artikelns *Sitz-im-Leben* är sålunda teologin, inte politiken.

¹⁵ Jfr Odeberg, *Fariséism och kristendom*, 7.

avseende åtminstone sympatiserade med några utvecklingslinjer i 1930-talets Tyskland, men som aldrig blint och godtroget accepterat den banala nazistiska propagandan mot judendomens höga religiösa motiv.» Vad finns det egentligen för belägg för ett sådant påstående? Är det inte i stället så att den ovan citerade artikeln motbevisar den tolkningen («... den judendom, som förgiftat den germanska eller nordiska anden ...»)?

Ytterst sett verkar det till sist inte handla om vad som sägs eller skrivs, utan vem det är som talar eller håller i pennan. Det är inte ett tillfredsställande förhållningssätt: vad är det för skillnad mellan att Martin Heidegger varnar för en *Verjudung des deutschen Geistes* och att Hugo Odeberg föreläser 1941 i Tyskland om *Verjudung und Entjudung der antiken Welt?*²⁰ Vi måste minnas att *Verjudung* och *Entjudung* ingalunda var några neutrala och vetenskapliga benämningar under Tredje rikets dagar; de var i stället centrala och ofta använda termer i den dåtida antisemitiska diskursen: *Entjudungsprozeduren*, *Entjudung von gewerblichen Betrieben*, *Entjudung des Grundbesitzes*, *Entjudungsgeschäft* osv. Kort sagt, Laatos försvarstal övertygar inte den som är bekant med ordens användningsområde.

I *Bibeltolknings bakgator* föreslår jag ett alternativt sätt att förstå *Fariséism och kristendom*. Jag hävdar att det är den *minst* odebergska av de teologiska texter och skrifter jag har läst av den lärde lundaprofessorn.²¹ Det som de flesta av hans *Erevna*-lärjungar uppskattade — nämligen bibelfromheten, mystiken och försöken att rekonstruera den äldsta tidens judekristna liturgi — saknas ju i denna programmatiska och alltför schematiska bok. Det är talande att det i stället är ett antal uttalat lutherska teologer (på sin tid Gustaf Wingren och nu på senare tid uppenbarligen även Timo Laato) som uppskattade just denna skrift. Jag vidhåller därför det jag tidigare har skrivit: är det inte problematiskt att det har

visat sig vara så lätt att kombinera en antijudisk teologi och en *de servo arbitrio*-antropologi?

4. Att göra rättvisa åt plagiatdiskussionen

I sin artikel skriver Laato att jag «gör en tjänst för forskningen genom att dechiffrera den mystiska förkortningen LJI i *Fariséism och kristendom*. Han övertygar med sitt påstående att den syftar på boken *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*. Erster Teil.» Tyvärr förmår inte Laato att särskilja denna min upptäckt från antisemitism-diskussionen. Detta förhållande föranleder tre korta kommentarer. (a) Naturligtvis menar jag inte att denna antologi «representerar ... något slags antisemitism.» Var och varför skulle jag hävda något så befängt? För att undvika framtida missförstånd vill jag påpeka att jag inte heller menar att det skulle vara liktydigt med antisemitism att göra sig skyldig till plagiat. Alla antisemiter plagierar inte, lika lite som alla som plagierar är antisemiter.

(b) Mitt intryck är att det oftast förekommande argumentet bland dem som försvarar *Fariséism och kristendom* är att boken inte alls vänder sig mot judendomen; i stället är det fråga om ett slags förgörande av fariséism inom kristendomen. I *Bibeltolknings bakgator* nämner jag att det i förordet till tredje och fjärde upplagorna finns ett tillägg som pekar i denna riktning: «Det är angeläget betona, att det i det följande icke är fråga om att jämföra eller ställa emot varandra kristendom och judendom, utan fariséism och kristendom.»²² Jag menar emellertid att detta tillägg i efterkrigsutgåvorna väger förhållandevis lätt i jämförelse med det faktum att de som citeras representerar den samtida, liberala judendomstolkningen.²³ Nu när jag i *Bibeltolknings bakgator* har påvisat att det är den med Odeberg *samtida* judendomen som brännmärks som «ett dödligt gift» tycks motargumentet förändras. Laato verkar hävda att syftet med *Fariséism och kristendom* per definition

²⁰ För ytterligare information om denna föreläsning, se Svartvik, *Bibeltolknings bakgator*, 129f.

²¹ Se Svartvik, *Bibeltolknings bakgator*, 144f.

²² Hugo Odeberg, *Fariséism och kristendom*. Tredje upplagan (Lund: Gleerup, 1963), 7.

²³ Svartvik, *Bibeltolknings bakgator*, 136 och 140.

inte kan vara att varna för ett judiskt «gift» eftersom den antologi som plagieras är skriven av judar. Annorlunda uttryckt, tidigare försvarades boken med hänvisning till att det var ett inomkristet «dödligt gift» som skulle identifieras. Laato tycks nu i stället hävda att det *de facto* är med Odeberg samtida judendom som beskrivs, men att syftet inte alls är att stigmatisera den. Detta föranleder en tredje punkt om orsaken till plagiatet.

(c) Laato ställer den intressanta frågan *varför* en så kunnig person väljer att plagiera en antologi. Det är förvisso en fråga som är svårbesvarad. Vi vet att han var fascinerad av den antika judendomen — och kanske än mer av dess texter —, men inte av den med honom samtida judendomen och judenheten, vilket ju framgår av ovan citerad artikel publicerad 1934 i *Svensk teologisk kvartalskrift*. Jag har i *Bibeltolkningsbakgator* framfört ett antal argument för att syftet med boken är att varna för den *samtida* judendomens essens. Kanske var det därför som han inte ägnade så mycket tid åt att läsa texterna utan valde att enbart plagiera en antologi. Detta kan vi inte veta; däremot bör vi kunna fastslå att orsaken näppeligen var — såsom Laato föreslår — att boken skulle försvara «judendomens höga religiösa motiv» gentemot «den banala nazistiska propagandan» och att det är därför som han «gömmar sin källa under förkortningen LJI.» Detta är en direkt otrolig förklaring. Om en student plagierade material som finns på Internet, skulle då disciplinnämnden tro honom om han sade att han gjorde det för att skydda sina källor? Varför ska vi ägna tid åt att försöka finna så storsinta förklaringar till att författaren till *Fariséism och kristendom* ger sken av att ha läst ett antal

böcker utan att ha gjort det? Ordföranden i Riksföreningen Sverige–Tyskland var knappast en svensk Pimpernel Smith som i det fördolda gjorde allt för att sprida kunskap om «judendomens höga religiösa motiv».²⁴

5. Att göra rättvisa åt Anne Frank

Avslutningsvis vill jag gärna framföra ett personligt önskemål. När Timo Laato nästa gång åtar sig uppgiften «att göra rättvisa» åt en under andra världskriget aktiv ordförande i en pronazistisk organisation skulle jag önska att han åtminstone inte tillägnade detta försvarstal ett av nazismens offer. Det är taktlöst att hans plädoajé dedicerats till Anne Frank, en av flera miljoner judar som dog under Förintelsen därför att samtidens människor inte förmådde «göra rättvisa» åt deras människovärde:

»är alltså juden mindre värd än andra? [...] Jag hoppas bara en sak, att detta judehat är övergående ... Ty antisemitismen är orätt!»²⁵

²⁴ Filmen *Pimpernel Smith* (1941) handlar om en disträ universitetsprofessor, spelad av Leslie Howard, som i hemlighet gör allt för att rädda människor undan Gestapo. Filmen bygger på baronessan Orczys roman *Röda nejlikan*.

²⁵ *Anne Franks dagbok* ([Stockholm]: Hökerberg, 1995), 204 (dagboksanteckning från måndagen den 22 maj 1944).



William S. Campbell: *Paul and the Creation of Christian Identity (Library of New Testament Studies 322)*. 203 sid. T&T Clark, London 2006.

Denna bok är avsedd att ifrågasätta tanken på en universell och homogen kristen identitet som gäller alla i kyrkans tidiga historia, en identitet som dessutom självklart är något helt annat än judisk identitet. Den uppfattningen har i varierande utformningar varit den rådande genom forskningens historia intill senaste tid (s. 15–32).

Paulus var inte den unika och totalt oberoende apostel i den tidiga kristna rörelsen som han framställts som, särskilt gärna av protestantiska exegeter. Han och hans församlingar är en del av den Kristi kropp, som också omfattar de andra apostlarna, moderförsamlingen i Jerusalem och «alla dem på varje plats som åkallar vår herre Jesu Kristi namn» (1 Kor. 1:2). Apostelns grundsyfte är att skapa en identitet i Kristus för hedningarna, vilken inte innebär övergång till judendomen (kap. 4). Efter att ha pekat på att relationen till statsmakten och andra myndigheter var mycket mer pressande för de första kristna i diasporan än relationen till judarna på stället (kap. 5), ägnar förf. flera kapitel åt att främst via Romarbrevet teckna hur aposteln förstod Israel och den nya kristna gemenskapen i förhållande till den (kap. 6–8). Paulus var inte någon sekterisk rebell mot sitt eget judiska ursprung, så att han förkastade hela det gamla förbundet som något totalt passé i Guds frälsningshistoria, tvärtom: Israel har för honom en permanent nyckelroll i den. Han var snarare en reformator inom judendomen med ett radikalt Kristus-bestämt tolkningsperspektiv. De hednakristna («gentile Christ-followers») såg han inte som Israel utan som «inypade» i eller relaterade till det utkorade folket via Kristus på egna villkor: tron och dopet (kap. 9, 10).

C. argumenterar energiskt för att den «nya skapelse» som Paulus själv har erfarit och ser som karakteristisk för alla Kristus-troende, inte innebär ett utplånande av kontinuiteten med det förflutna beträffande tro, kultur eller självförståelse (identitet). Nej, alla Kristus-efterföljare (C.s ord för «kristna») skall fortsätta att vara det de var innan sitt trosgenombrott: judar och icke-judar, även om de naturligtvis nu lever «under the transforming influence of Christ». C. menar därför att forskare som Sanders, Barclay och Wright överdriver djupet i den förändring som omvändelsen till Kristus-tro innebar, särskilt för judar. Han vänder sig om och om igen mot ordval som «demolish, obliterate, annul, abrogate» om de kristnas relation till sitt kulturellt-religiösa och särskilt judiska arv och vill i stället, med anknytning till forskare som Horrell och Harink, använda termer som «transform, reconfigure, relativize».

C. hävdar att man måste läsa Paulus situationsbestämt och inte överteologiskt, med en «över-realiserad eskatologi» som slagruta, dvs. tanken att det som kommer att ske vid tidens fullbordan (exv. åtskillnad mellan dem som tror på Kristus och dem som inte gör det) redan är ett faktum. Den kopplas ofta samman med idén att den separation mellan judendom och kristendom som utvecklats i mitten av 100-talet också var det av aposteln avsedda resultatet av evangeliets förkunnande. Men historiskt sett var det snarare just den han försökte förhindra.

Förf. är väl inläst på senare års diskussion av ämnet, inte minst den som förts av yngre forskare från Sverige. Han använder t.ex. Mitternachts arbete om relationen mellan judar och Kristus-troende i Galatien, liksom Thorsteinssons avhandling om Romarbrevets icke-judiska adressater. Särskilt intensiv blir förf.s interaktion med Tellbe, vars avhandling om den tre-ställiga relationen mellan kristna, judar och myndigheterna är den främsta idégivaren och diskussionspartnern i kap. 5, och med Zetterholm beträffande flera aspekter av Antiokia-församlingens utveckling.

Viktigt och intressant är det att se hur C. förstår identitetsbegreppet. Där vägleds han av Hutchinson-Smiths bok om *Ethnicity* (Oxford, 1996), som anger sex kulturella drag som brukar betonas av grupper som vill markera en distinkt identitet. Några av dessa drag är sådana som bara kan höras till en etnisk grupp, såsom gemensamma förfäder eller band till ett ursprungligt hemland, och kan inte generaliseras till att gälla en grupp inom ett folk eller en grupp med etniskt blandad sammansättning som den tidigkristna kyrkan var. Förf.s grundfråga blir därför om de första kristna lämnade sin judiskhet eller greccitet för att gå in i ett nybildat «universal society» som var varken judiskt eller grekiskt, eller om de fortsatte att leva i sina respektive kulturer. Ställs alternativen på det sättet är ju svaret ganska givet: det är naturligtvis helt osannolikt att de första Kristus-troende omedelbart lade av allting som hörde till deras tidigare etnicitet och kultur, judisk och annan. Men är därmed frågan om urkristen identitet besvarad? Och nog visste vi också redan att Paulus var av den åsikten att en «identitets»-förändring där judar skulle bli hedningar eller hedningar bli judar inte bara är onödig utan också felaktig?

Man måste därför fråga sig om C. har analyserat begreppet identitet tillräckligt ingående. I en nyckelmening skriver han: «For Paul Jewish identity is not obsolete for those in Christ, but constitutes a viable and recognized sub-group identity pattern» (96). Men möjligheten av att det kan uppstå en konflikt mellan sub-identiteter och huvudentitet, eller att den senare i vissa lägen måste ta över den förra (som Paulus tycks mena i Gal. 2:11–21) finns inte inom förf.s undersökningshorisont. Och frågan om hur djupt «the trans-

forming influence of Christ» förändrade sättet att vara jude eller grek för de Kristus-troende, deras «identitet» om man så vill, får inte heller nämnvärd uppmärksamhet. Den riktas desto mer mot frågan om hur Paulus tänkte teologiskt och praktiskt om judarna.

Boken har sitt värde som en frisk och tydlig argumentering för att Paulus verkligen såg judisk (sub-)identitet och Israels frälsningshistoriska roll som något av permanent betydelse i gemenskapen av Kristus-troende.

Bengt Holmberg

Simon Samuel: *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus (Library of New Testament Studies 340)*. xiii + 191 sid. T&T Clark, London 2007.

Denna bok handlar om relationen mellan Markus-evangeliet (i fortsättningen förkortat Mk) och den romerska kolonialmakten. De som tidigare arbetat med denna fråga har tenderat att läsa Mk som antingen pro- eller anti-romerskt. Detta binära tänkande har blivit ifrågasatt, inte minst genom den postkoloniala strömning som bland annat kännetecknas av ett intresse för det ambivalenta i relationen mellan kolonistörer och koloniserade.

Bokens syfte är att läsa Mk som en berättelse framväxt i en utsatt minoritetsgrupp som försöker skapa ett utrymme mellan den romerska kolonialmakten och den relativt dominanta judiska nationalismen. Samuel vill visa att Mk varken är en anti- eller prokolonial berättelse utan en ambivalent och hybrid diskurs som både anpassar sig till och bryter med koloniala diskurser, något som han menar även kännetecknar samtida postkoloniala berättelser (s. 4–5).

Efter att i kap. 1 ha redogjort för postkolonial teori som en form av kritisk bibelforskning tittar Samuel i kap. 2 på den diskursiva kontexten i Romarriket. Samuel lyfter fram olika grekiska och judiska texter, vilka han läser som svar på den romerska koloniseringen, på många sätt lik vår tids postkoloniala litteratur som «skriver tillbaka» till sina respektive imperier (s. 37; jfr Ashcroft m.fl., *The Empire Writes Back*). Samuel ger särskilt utrymme åt den grekiska kärleksromanen *Kallirhoe* som han menar har många postkoloniala drag gemensamt med Mk. De har båda en protagonist som förhåller sig ambivalent till såväl kolonialmakten som sin lokala maktelit.

Forskningsläget går igenom i kap. 3, varefter kap. 4 ägnas åt evangeliets inledning. Samuel läser denna som en form av mimikry (*mimicry*), ett koncept från H. Bhabha som utgörs av fenomenet att de koloniserade tar efter sina herrar (inte minst deras språk-

bruk) — en härmning som dock inkluderar en viss förvrängning (*mockery*), vilket utgör ett subtilt hot mot kolonialmakten. Med dessa glasögon analyserar Samuel allusioner i Mk på centrala begrepp inom både romersk imperiediskurs och judiska diskurser — allusioner som på samma gång efterliknar och förvränger respektive diskurs. Särskilt pekar Samuel på bilden av Jesus som en son (*huios*), vilket anspelar på både romersk kejsarkult (kejsaren som Guds son) och judiska profetior om en människoson. Resultatet blir en anormal hybrid, en *huios*-människa, vilket Samuel utifrån antropologen M. Douglas hävdar signalerar en postkolonial intention (s. 107).

Det resterande evangeliet analyseras sedan i kap. 5 och intresset ligger då på hur Mk porträtterar Jesus som en sådan hybrid och svårbestämbar människoson. Främst diskuteras hur Mk förhåller sig till judiska anti-koloniala och nationalistiska diskurser, dels som efterliknelse — människosonen beskrivs som en mäktig figur som utövar *sultanic authority* och agerar som en Guds «wazir» (s. 111) — och dels som en lidande och döende människoson.

Det ambivalenta förhållandet finns även gentemot Rom, menar Samuel, även om detta (tyvärr!) inte ges så stort utrymme i boken. Samuel pekar bland annat på ordväxlingen om skatten till kejsaren (12:13–17) samt hur Pilatus skildras. Genom dessa båda tvetydiga relationer etablerar Mk ett utrymme för sin församling mellan romersk kolonialism och judisk nationalism. Mk är då varken pro- eller anti-kolonialt, utan ett postkolonialt evangelium.

Till sist några utvärderande reflektioner. Det postkoloniala perspektivet som öppnas upp av Samuel är utan tvekan fruktbart när det gäller att trovärdigt och nyanserat beskriva evangeliets relation till sin tids kolonialmakt. Och uppgiften är angelägen, inte minst med tanke på bibelreceptionens tvetydiga roll i förhållande till västvärldens kolonisering. Det finns även en viktig kritik inom det postkoloniala fältet mot en (förlegad) syn på exegetiken som «neutral» och «objektiv».

Bokens största betydelse ligger såvitt jag kan förstå inte i dess bearbetning av Mk — Samuel ägnar endast 30 sidor åt Mk 1:12–16:8 — utan i dess betoning av både grekisk och judisk litteratur (inklusive Mk) som postkolonial. Även om jag saknar en diskussion om skillnaden i genre mellan Mk och de grekiska kärleksnovellerna så övertygas jag av Samuels argumentation för att betrakta dem alla som postkolonial litteratur.

Ett genomgående problem är dock att Samuel arbetar med många olika texter, vilket får till följd att hans analyser tenderar att vara svepande och ytliga, inte minst exemplifierat av hans Markusläsning som förbiser många viktiga postkoloniala aspekter. Ett

andra exempel är hans oreflekterade användning av Douglas antropologiska teori som svårligen passar ihop med det antiessentialistiska perspektiv som i övrigt präglar boken. Ett tredje exempel är Samuels avfärdande av B. Liews mothårsläsning av Mk (*Politics of Parousia*) som argumenterar för att parusin i Mk är en återproduktion (alltså inte mimikry i Bhabhas bemärkelse) av romersk härskarideologi. Samuels hållning blir i och för sig mer begriplig med tanke på hans egen bakgrund och erfarenhet av utsatthet som kristen i indiska Kerala (s. 21).

Samuel pekar övertygande på en tendens till ensidighet i tidigare beskrivningar av hur Mk förhåller sig till Rom. Att Mk ska förstås som företrädande en ny position, uttalad i vad Bhabha kallar «det tredje rummet», är likaledes tilltalande. Men frågan är vad den postkoloniala ambivalens som Samuel finner innebär för relationen till Rom? Vad åstadkommer den? Jag uppfattar att Samuel pekar mot en flytande, icke fixerbar position — men var hamnar Mk i slutändan? Om man jämför med en entydig anti-kolonial position, är Mk mer eller mindre hotfull för den hegemoni som Pax Romana vilar på? Här finns mer att göra. Men även om Samuel inte når riktigt ända fram så visar han ändå på en lovande inriktning i den omtvistade och nutidsrelevanta diskussionen om evangeliets roll i förhållande till en kolonialmakt.

Hans Leander

Tomas Nygren: *Lag och evangelium som tal om Gud — en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*. 277 sid. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007.

Frågan om vad som egentligen var innebörden i Martin Luthers «reformatoriska upptäckt» har rönt ett förnyat intresse under de senaste åren, troligen därför att vi snart ska fira 500-årsjubileet av reformationen. Som en välbehövlig upptakt till de här förberedelserna har en lättläst och pedagogiskt strukturerad doktorsavhandling givits ut på Artos bokförlag.

Nygrens huvudfråga är hur Guds ord kan och bör förstås idag. För att finna underlag till sin reflektion vänder han sig till tre stora, men oerhört olika lutherska teologer, nämligen Wolfhart Pannenberg, Gustaf Wingren och David P. Scaer. De två första torde vara välkända för STK:s läsare. Scaer har däremot knappt fått någon uppmärksamhet i Sverige, trots att han måste sägas vara en av världens ledande lutherska teologer. Scaer är verksam inom den konservativa och lutherska

konfessionellt inriktade Missourisynoden (LCMS) i USA.

Författaren karakteriserar Wingrens syn på förhållandet mellan lag och evangelium som *dikotomiskt*. Med detta menas att lag och evangelium är två helt skilda kategorier, som aldrig möts. Scaer har enligt Nygren en *dialektisk* uppfattning, vilket kommer till uttryck i att lag och evangelium samtidigt står i motsättning till och samverkan med varandra. Lagen är enligt Scaer både oföränderlig och god, trots att den uppfattas som ond på grund av människans synd. Pannenberg har med sin *frälsningshistoriska* syn ett helt annat förhållningssätt än Wingren och Scaer. Pannenberg kritiserar öppet den lutherska traditionen och hävdar att det idag är omöjligt att ens i någon mening se lag och evangelium som varandras motsatser.

Med hjälp av en «metadogmatisk analys» prövas vilken punkt i det övergripande teologiska systemet som de olika teologernas sätt att framställa lag och evangelium huvudsakligen kan kopplas till. Därefter undersöker Nygren Panneberts kritik mot att se lag och evangelium i motsättning till varandra och kommer fram till att denna inte är tillräckligt stark för att motivera en så långtgående revision som Pannenberg pläderar för. Nygren visar övertygande hur det aktuella exegetiska forskningsläget komplicerar Panneberts entydiga tolkning, hur de logiska problemen kan lösas genom tydligare definitioner än vad Pannenberg räknar med, samt hur hans kontext-kulturella argument inte framstår som särskilt tungt vägande om man går till dagens nordamerikanska teologiska debatter. Därför blir författarens slutfråga om det är Wingrens eller Scaers uppfattning som är den bästa lösningen.

Nygren konstaterar nu att Scaer, med sin essentiellt goda lag och sitt tredimensionella gudsbegrepp, framstår som klart starkast i teologiska resurser. Att som Wingren och många nutida lutheraner reducera hela den kristna tron till evangeliet medför lätt att tron uppfattas som en befrielse från alla krav. En sådan reduktionism kan enligt Nygren leda till att den kristna friheten endast ses som en frihet *från* något, samtidigt som det förblir oklart vad den är en frihet *till*.

Nygren argumenterar på ett nyanserat sätt för att den lutherska tron, just som den nya finska Lutherforskningen under Tuomo Mannermaas ledning har hävdad, kanske i allt för hög grad har sett på den kristna friheten med kantianska glasögon. En utifrån kommande lag blir i detta perspektiv något negativt, eftersom det bryter mot övertygelsen om att människans förnuftiga och moraliska motiv måste vara förankrade inom henne själv. Nygren pläderar dock för att merparten av den kulturkritiska potentialen i den kristna tron riskerar att gå förlorad om man tillämpar det här kantianska synsättet.

Det avslutande kapitlet lever tyvärr inte upp till de höga förväntningar som läsaren får av den teologiska potentialen i de föregående kapitlen. Istället för att tillämpa de slutsatser som tidigare har dragits på ett aktuellt problem nöjer sig författaren med att systematisera resultaten från tidigare kapitel. Nygren förmodar att lutherska teologer nog ofta har försökt «rädda» Gud i den offentliga debatten genom att göra en frontförkortning, med följderna att reaktions- och ibland även maktdimensionen i gudsbegreppet har tonats ned eller helt förnekats.

Den pedagogiska tydlighet och lättillgänglighet som präglar hela framställningen har naturligtvis också en baksida. Språket blir på flera ställen så enkelt att det nästan slår över till talspråk, ibland med tydliga angliciserande drag. Samtidigt medför den konsekventa strävan att kunna göra pedagogiska jämförelser att flera nyanser i källorna ignoreras för att varje teolog ska kunna placeras i en särskild kategori. Särskilt i frågan kring olika dimensioner i gudsbegreppet, där författaren utvecklar sin modell utifrån ett uppslag i Gustaf Auléns bok *Kristen gudstro i förändringens värld*, skulle det ha varit välkommet med lite större tydlighet, eftersom de teologiska nyanseringar som framförs inte har fullt stöd i Auléns eget material.

Boken är i stort sett helt fri från teologiska och filosofiska termer på latin. Även detta är en punkt med såväl fördelar som nackdelar. Strategin medför att författarens ståndpunkter relativt enkelt kan jämföras med diskussionen om bibelbruk och den kristna människans helgelse i andra konfessioner än den lutherska. Enligt min mening är det emellertid omöjligt att plädera för en naturlig lag inom den lutherska teologin utan att samtidigt relatera sig till en övergripande filosofisk-hermeneutisk tradition.

Femtio år efter «den första» debatten mellan Nygren och Wingren har vi i Sverige vant oss vid att betrakta Wingren som den självklare segaren. Samtidigt skulle inte minst Wingren själv protestera mot att något av den reformatoriska upptäckten sågs som ett passerat och avklarat stadium. Nu dyker Nygren upp igen, men denna gång heter han T(h)omas i förnamn. Såväl förnamn som efternamn leder tankarna till viktiga gestalter som dagens Wingrenlärjungar har att förhålla sig till. Det verkar vara upplagt för en fortsatt livlig diskussion kring flera av den kristna trons grundläggande frågor.

Tomas Appelqvist

R. Po-chia Hsia (red.): *A Companion to the Reformation World (Blackwell Companions to European History)*. XIX + 572 sid. Blackwell, Malden 2006.

Denna artikelsamling hör till de inslag i bokfloden som bör recenseras mindre för dess innehåll än för dess inverkan. Sannolikt kommer många teologer och historiker, särskilt i länder där reformationstidevarvet framstår som mindre omvälvande, att vända sig till den med nyfikenhet.

Avsikten är tydlig, att ge en bred introduktion till reformationens värld. Bokens perspektiv är också på många sätt brett. Den omfattar 29 artiklar och strävar efter världsvidhet med artiklar som behandlar den katolska kristenhetens nedslag i 15- och 1600-talets Kina, Japan, Indien och Latinamerika. Likaså finns här flera intressanta artiklar om samma tidsperiod i länder som Italien, Spanien, Portugal och det område som nu kallas Centraleuropa. Här vill jag särskilt framhålla Massimo Firpos studie av de speciella förhållandena i Italien, där exempelvis Erasmus och Luther kunde uppfattas som jämställda auktoriteter. Firpo framhåller att trots brister i dogmatisk utveckling och avsaknaden av kyrklig organisation var protestantiska idéer väl spridda även på högsta kyrkliga nivå, bland ordensledare, biskopar och kardinaler.

Det breda perspektivet visar sig även i att reformation av olika slag inte är en given förutsättning. Exempelvis framhåller Larissa Taylor i en välskriven artikel om samhälle och fromhet hur vi lika gärna som vi frågar efter medeltida problem och reformationens orsaker ska fråga efter varför motståndet mot reformatorer kunde vara så stort, varför så många vägrade lämna sina kloster o.s.v.

Artiklarna varierar i karaktär från närmast kommenterade bibliografier över ofta läsvärda sammanställningar till forskningsnära redogörelser av god klass. Majoriteten av författarna är från eller har sin akademiska förankring i USA eller Storbritannien och det anglosaxiska inslaget är också stort i litteraturhänvisningarna. Strävan efter att skildra en värld sker i mycket utifrån ett västeuropeiskt centrum. Tonvikten är lagd vid ett område som ungefär motsvarar de nuvarande statsbildningarna Tyskland, Schweiz, Nederländerna, Belgien, Frankrike, Storbritannien.

De 29 artiklarna är ordnade i sex delar som i tur och ordning behandlar den medeltida bakgrunden, reformationen i det tysk-romerska riket, reformationen i Europa (med stark betoning av reformerta rörelser), den katolska kyrkan i reformationstiden och väpnade konflikter, utomeuropeisk kristenhet och, slutligen, tematiska artiklar, särskilt om de förändrade kyrkliga strukturer som tillkom genom reformationstiden.

Utpekandet av ett särskilt tidevarv präglat av reformation gör naturligen att detta framstår som en förändringens tid. Här lyfts dock intressanta aspekter fram. Dan Beaver skildrar hur församlingslivet och församlingsidentitet i grunden förändrades av det brittiska inbördeskriget. Amy Leonard behandlar kvinn-

liga ordnar och kommer till slutsatsen att omvälvningarnas resultat både på katolskt och protestantiskt håll blev strävan att sätta kvinnors områden och kvinnlig religiositet under manlig kontroll. Hon menar att kontroll och lydnad gentemot kyrkliga och världsliga auktoriteter blev ett kännetecken på kvinnligt fromhetsliv under 1500- och 1600-talet. Benjamin Kaplan lyfter i en artikel om spänningsfältet mellan tolerans och konflikt fram många intressanta exempel på hur samexistens mellan olika konfessioner kunde gestalta sig i en tid då många närmast chockartat upplevde närvaron av skilda kristendomsformer i sin familj, bland sina grannar. Hur skulle man hantera närheten till dem som lätt sågs som heretiker — utdrivning, utrotning, eller någon form av tolerans?

Tydliga brister finns dock. De ortodoxa och orientaliska kyrkorna behandlas i stort sett inte. Även ur en traditionell svensk och luthersk utgångspunkt syns brister. De nordiska länderna nämns knappast. Det enda riktiga undantaget rör Danmarks och Sveriges medverkan i 30-åriga kriget. Förvisso är Martin Luther den enda individ som omnämns i en artikeltitel i denna bok. Dock, den Luther som Robert Kolb behandlar synes ovanligt intresserad av kristendomen som liv. Lilla katekesen beskrivs som en handbok för dagligt liv. Hans-Jürgen Görtz framhåller i sin skildring av den radikala reformationen och anabaptister hur tron «etikiserades», frälsningen sågs ibland som något människan själv verkade. När Kaspar von Greyerz beskriver den reformerta reformationen i det tysktalande Schweiz framhåller han helgelsens starka betydelse och hur detta ledde till att kyrkotukt och moralisk tukt blev av stor betydelse i den schweiziska reformationen. Fler exempel kunde anföras. En möjlig förklaring till att etiska teman verkar spela ovanligt stor roll i boken skildringar av de olika reformationerna är bokens tydliga identitet som historisk skildring. Det är också ofta författare med starkare bakgrund i historia än i teologi som för pennan — praxis betonas åtminstone väl så starkt som läran.

Bland många intressanta vill jag framhålla ytterligare en artikel. Den lägger tonvikt på martyriet och är skriven av Brad Gregory. Som flera andra av de utmärkta artiklarna i denna bok, exempelvis Leonards, så är den mer än läsefrukter genom att även bygga på egen forskning. Gregory visar på hur lika tankarna kring de egna martyrerna egentligen var i de olika konfessionerna, men samtidigt hur deras blodiga exempel står emot varje försök att se reformationstidens teologiska kontroverser som av mindre betydelse. Enligt Gregory byggde de teologiska tankarna kring martyriet på en gemensam grund. Martyriet hade länge varit en sällsynthet i Europa men närvarande var Kristi lidande som exempel och tanken på Kristi efterföljd. Där hämtades grunden.

Denna bok är alltså en rik men inte fullständig skildring av reformationstidens värld. Den är ett tydligt barn av sin tid och sin bakgrund, men åtskilliga av dess enskilda artiklar kan rekommenderas.

Martin Bergman

Claes Waern, Jan-Åke Alvarsson, Olof Djurfeldt och Ivar Lundgren (red.): *Pingströrelsen Del 1. Händelser och utveckling under 1900-talet. 432 sid. Libris förlag, Örebro 2007.* — *Pingströrelsen Del 2. Verksamheter och särdrag under 1900-talet. 454 sid. Libris förlag, Örebro 2007.*

Russel P. Spittler skriver i *The New International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements* att pingstväckelsen karaktäriseras av fem distinkta värderingar. Det är för det första värderingen av individuell erfarenhet. Man värdesätter öppenheten för den heliga Andens kraft och yttringar av glädje och sorg, tacksamhet och överlåtelse som en andra välsignelse och som ett fundamentalt tillägg till frälsningserfarenheten. Det är för det andra muntligheten. Pingstväckelsen står i en oral tradition där varje predikan är en dramatisk händelse och inte en läsning från ett skrivet manuskript. Ett tredje kännetecken är spontaniteten som kan ta sig uttryck som tilltal i profetia och Guds specifika ledning utanför alla liturgiskt prövade traditioner. Urskiljandet från världslig kristendom är ett fjärde kännetecken där helighets- och renhetsivern lägger grunden till en fördjupad identitet där man upplever sig vara pilgrimer i världen. För det femte karaktäriseras pingstväckelsen av betoningen av Bibelns auktoritet där Bibeln uppfattas som Guds inspirerade ord, en uppenbarelse från Gud till människan, en ofelbar trosregel och vägledning överlägsen människans förstånd men inte nödvändigtvis i motsats till det.

Det finns andra skrivare av pingstväckelsens identitet. Walter J. Hollenweger identifierar också han fem drag. Det är trons livaktighet, härledd till de svarta, muntliga rötterna. Det är de katolska rötterna, helgelsen och människans förmåga till överlåtelse. De evangelikala rötterna kallar Hollenweger urskiljandet av bibelbetoningen och utvecklingen av det kristna livet. Ett iögonfallande drag är de kritiska rötterna, väckelserörelsens utanförperspektiv både på samhället och på den officiella kyrkan. Det sista draget kallar han de ekumeniska rötterna, pingstväckelsen har hela kristenhetens förnyelse i fokus.

På senare tid har också den svenska förgreningen av pingstväckelsen fått sina skrivare av sin historia. Ulrik Josefsson disputerade på en avhandling som behandlar den pentekostala spiritualiteten i tidig svensk

Pingströrelse. Han ser den som kristocentrisk, restaurationistisk i det att den vill en återupprättelse av urkristendomen, erfarenhetsbaserad, pragmatisk i ljuset av Jesu förestående återkomst och med en självuppfattad unicitet.

Jan-Åke Alvarsson har i en artikel i tidskriften *Tro & Liv* ifrågasatt den officiella och av ledningen iscensatta historieskrivningen av Pingströrelsen i Sverige och efter noga efterforskningar skrivit en samtidigt internationellt bredare och personellt mer mångfacetterad ingång och brygga mellan pingstväckelsen i världen och Pingströrelsen i Sverige.

I *Pingströrelsen Del 1* och *Pingströrelsen Del 2* skriver denna rörelsens eget folk sin egen identitetshandling mitt i en tid av stora förändringsprocesser i rörelsen själv. Det är ett djärvt verk att ta sig för. Det har föregåtts av många och intensiva seminarier där tankelinjer prövats och olika företrädare spånt sina egna tolkningar mot andra i den egna rörelsen. Resultatet är imponerande. Här beskrivs den svenska rörelsens särart i förhållande till både internationell pingstväckelse och andra trossamfund. Vi möter de olika ledarna med deras profiler och alla de övrigas beroende av Lewi Pethrus, rörelsens hövding. Inte minst legitimitetsfrågan finns på sida upp och sida ner. I en rörelse som denna där den lokala församlingen sägs äga den yttersta auktoriteten blir den en sällsam process och knivskarp envig att vinna det gemensamma tolkningsföreträdet i mellanrummet och sammanställningen mellan de olika lokala sammanhangen. Det första bandet beskriver rörelsens historia och utveckling kronologiskt. Det andra bandet är tematiskt uppställt. Bildmaterialet är rikt, inte minst fotona av rörelsens hövding är många. Ett ordentligt sakregister, statistiska tabeller och kartor fulländar detta bokverk.

Vad är då den pentekostala väckelsen? Man brukar säga att det är den del av kristenheten som betonar den heliga Anden och tungotalet. Men det räcker inte med det. Det är kyrkor och sammanhang där förbön för gudomligt helande tar plats som en övernaturlig del av gudstjänsten. Det finns ett medryckande uttryckssätt i hela gudstjänsten. Den pentekostala väckelsen har gemensam bön där alla ber mer eller mindre högt samtidigt men med olika uttryck. Här finns händer lyfta i tillbedjan och lovsång, handpåläggning under förbönen, människor faller under Guds kraft i samband med förbön, man instämmer i predikan med ett «amen» eller ett «halleluja». Det finns utdrivande av onda andar och plats för drömmar, syner och visioner. Harvey Cox har i sitt monumentala verk om denna väckelse talat om ett religionens primalskri och längtan efter en rasterfri direktkontakt med det gudomliga.

Jan-Åke Alvarsson inleder den första delen med att frilägga dessa muntliga, vilda och otuktade drag i

pingstväckelsens historia. Det är svarta rötter till denna väckelse. Det är kvinnor som är huvudpersoner. Det är mycket som väckte anstöt då och det är mycket som väcker anstöt nu. Alvarsson skriver historiskt och belägger på alla möjliga vis sin skrivning men ser sig säkert också runt omkring i dag och skriver för att vinna tolkningsföreträde i frågan om vart rörelsen är på väg nu. Inte minst viktigt är hans kapitel om klassresan bland pingstvännerna i Sverige. Denna rörelse har navigerat nära de små i samhället och arbetarinslaget bland församlingsmedlemmar har varit markant. Alvarsson beskriver Pingströrelsen som ett stycke motkultur i relation till det omgivande samhället. Det finns också hos Alvarsson ett terminologiskt kapitel där han ger utvärderingsinstrument för innehåll och utveckling av ett fenomen som Pingströrelsen. Han talar om pentekostal, evangelikal, fundamentalistisk och karismatisk som nyanser av identitet för denna rörelse. Inte minst är det intressant att försöka förstå skillnaden mellan pentekostal och evangelikal, en skillnad som ibland förblir dold i den svenska spänningen mellan en mer liberal och konservativ kristendom. Den pentekostala och den evangelikala trostolkningen befinner sig båda på den konservativa sidan av kristenheten. Men medan den evangelikala betonar bibelordet, läran och olika «statements of faith» som Lausannedeklarationen tillåter sig den pentekostala en större frihet i termer av den personliga fromheten, den lokala församlingen och den andes vind som blåser vart den vill. I svensk kristenhet finns säkert denna spänning i huvudtraditionerna mellan Evangeliska Frikyrkan, såsom evangelikal, och Pingst — fria församlingar i samverkan, såsom pentekostal.

Det finns internt i detta samlade verk en intressant spänning mellan de olika tolkarna Jan-Åke Alvarsson, Olof Djurfeldt och Ulrik Josefsson. De skriver alla om «rötter och identitet». Men medan Alvarsson skriver om begreppen pentekostal och evangelikal, skriver Djurfeldt om det klassiska fyrfaldiga evangeliet, att Jesus frälser, helar, döper i helig Ande och snart kommer åter och Josefsson om olika praktiker. Det hade varit ännu mer intressant, och därmed också mindre homogent, att låta dessa tre tolkare var för sig angripa samma identitetsfråga och se den från sina olika utgångspunkter. Det är inte svårt att se att Alvarsson anlägger en mer pentekostal profil än de övriga två med säte i det svarta USA, medan Djurfeldt skriver in sig i den svenska Pingströrelsens tradition än en gång och Josefsson utifrån delvis andra källor än Alvarsson ser utvecklingslinjer och möjlig samverkan med andra fåror i den konservativa kristenheten. Inte minst Josefssons igenkännande av nedtoningen av talet om den egna rörelsens unicitet är anmärkningsvärt och intressant. Jag hade gärna sett dessa tre skriva sig samman i en fromhetsformuleringsprivilegiekamp. Vem, eller

vilka, ska skriva framtidens spiritualitet och vägval i denna mångfacetterade rörelse?

En myt i den svenska kontexten som dessa båda band skickligt avlivar är den att Pingströrelsen är socialt omedveten och inaktiv. Pingströrelsen inte bara tilltalar människor från de lägre samhällsskikten utan förmår att lyfta dem vidare på samhällsstegen och i sin tur mobilisera dem till tjänst för sin nästa. Det finns ett utåtriktat drag i denna individinriktade väckelse som ibland undgår bedömare av densamma men som i dessa båda band bär övertydliga drag. Det finns också i dag kompletterande forskning på pingstväckelsen bland indianer i Peru och hur den väl så effektivt som katolska basgrupper förmår att omvända hela samhällen från fattigdom till självhjälp genom individernas primära omvändelse.

Vad är då svensk Pingströrelse? Efter mitt studerande av dessa två band av historieskrivning och tematiska artiklar skulle jag vilja sammanfatta min behållning så att Pingströrelsen i Sverige är en importerad väckelserörelse från Azusa Street i Los Angeles som på ett unikt sätt genom framgångsrika ledare förmådde anknyta till svensk mylla och folkkristendom. Inte minst detta sista skulle kunna äga en mer framtida plats i böckerna. Vad är det i denna karismatik med smått elitistiska drag som samtidigt fungerar så folkligt förankrat? Hur kunde denna amerikanska väckelsekristendom växlas ut i svenska bygder och en folklig själ? Det finns också en brygga mellan nuvarande Svenska Missionskyrkan och denna rörelse som skulle kunna äga en tydligare historieskrivning. «De pingstbetonade», som de kallades på 1920- och 1930-talen, samarbetade över de olika territorierna så att både missionsföreståndare och Lewi Pethrus blev förvillade och varken ägde morot eller piska. Vad är det som förklarar en inhemsk väckelserörelse som den missionsförbundiska och denna importerade rörelse? Det finns mycket att fundera över efter denna gedigna läsning och ett stort tack att uttala både för behållning och hitills obesvarade frågeställningar.

Runar Eldebo

John Allen: *Rättvisans rebell: Desmond Tutu — en biografi*. 490 sid. Libris förlag, Örebro 2007.

Under 1980-talet fanns i Sydafrika två klart lysande kyrkoprofiler i kampen mot apartheid: ärkebiskop Desmond Tutu och pastor Allan Boesak. Båda mycket duktiga predikanter och talare, men tydlig var också Boesaks politiska framtoning i kontrast till Tutus mer politiska oskuldfullhet och personliga integritet.

Desmond Tutu blev, och är, en bild av personlig fromhet, disciplinerat böneliv, kyrklig förankring och profetisk kraft med stor politisk betydelse. Vem skulle kunna vara en bättre skildare av hans liv är den som var hans pressekreterare under ärkebiskopstiden och dessutom informationschef på sannings- och försoningskommissionen i Sydafrika, den kommission som Tutu till stor del var initiativtagare till? Det är just detta som skett i och med att John Allen har skrivit en välskriven och kunnig biografi.

Titeln *Rättvisans rebell* (eng. *Rabble-Rouser for Peace*, Free Press/Simon & Schuster, New York 2006) ger en indikation på det kontroversiella i Tutus sätt att vara präst, biskop och kristen ledare. Att Tutu uppfattats som en kontroversiell person har kanske inte blivit särskilt tydligt i vårt land, men i Sydafrika, liksom i Storbritannien och USA, har han varit en sådan.

Allen skildrar i sin bok Tutus liv från början till idag. Det är en spännande resa läsaren får vara med om. Dels handlar det om en ung människas uppväxt under apartheid, medvetandegörandeprocessen och mognaden till en som på evangeliets grund stod i fronten i kampen mot rasåtskillnad och orättvisa (och en som fortfarande gör detta, om det så gäller den nuvarande sydafrikanska regeringens tillkortakommanden eller homosexuellas rättigheter), dels handlar det om Sydafrikas historia, framför allt dess moderna historia. Läsaren får en initierad beskrivning av både apartheids framväxt och dess nedmonterande med särskilt fokus på kyrkornas, främst den anglikanska kyrkans, roll och agerande.

En av de mer intressanta aspekterna på detta är att Tutu själv har fått uppleva både införandet av detta omänskliga system, varit med i kampen mot det och fått uppleva frukterna av sina och så många andras arbete — frihet och demokrati för «regnbågsfolket»!

Under Tutus unga år med skolgång på olika platser och med olika avstånd till skolan står det i boken att han bland annat åkte mycket taxi. För en svensk läsare framstår detta som underligt: hur kan en fattig svart familj låta ett barn åka så mycket taxi? Det som inte framgår av översättningen är att «taxi» i Sydafrika var, och är, beteckning på de minibussar som är det vanligaste och billigaste fortskaffningsmedlet för fattiga i Sydafrika. Det handlar om läsarens förförståelse av det man läser.

Förförståelse är också viktigt när man i boken tar del av Tutus teologiska utveckling och mognad. Han fick möjlighet att studera i Storbritannien och med sin förförståelse av att vara svart under apartheid och uppleva friheten i Europa blev den traditionella teologin till något mer. Tutu arbetar mycket med begreppet *ubuntu*, vilket i korthet innebär att en människa bara kan vara människa genom andra människor — vi hör ihop. Vidare innebär *ubuntu* att offret inte bara är ett

offer utlämnat till förövarnas agerande utan också en som kan ta makten över sitt eget liv och förändra förövarna.

Boken ger också en bild av betydelsen av hjälp, stöd och bistånd — utan omvärldens stöd både med kontakter och med pengar hade inte Tutu blivit den han är. Han gavs möjlighet att studera, fick erfarenheter av en annan värld med andra värderingar och lagar, kunde bygga upp ett kontaktnät och fick arbeta i andra länder. Nobels fredspris 1984 hade en stor betydelse för hur Tutu kunde verka och arbeta; inte ens en apartheidregim ville gärna ge sig på en fredspristagare!

Allen har lyckats med att både skildra ärkebiskopen och människan, de stora skeendena och det personliga livet. *Rättvisans rebell* är en bok som visar på trons kraft i handling. En rik litteraturhänvisning för den som vill gå djupare avslutar boken.

Per Svensson

Kimmo Kääriäinen och Eila Helander (red.): *The ministry to Finns abroad. 110 sid. Church Research Institute, Tampere 2007.*

Jag blev glad då jag ombads recensera en bok om den finska evangelisk-lutherska kyrkans utlandsverksamhet. Glad för att jag fått frågan, men framförallt för att en sådan bok betyder att en kyrka tar sin utlandsverksamhet på allvar genom att forska kring den och dessutom utge en rapport på engelska. Det betyder också att fler än jag, som haft utlandskyrkors speciella karaktär som specialintresse, kan dra slutsatser kring vad det innebär att vara utlandskyrka, oavsett vilken som är den sändande kyrkan. I mina tidigare studier har jag inte läst om den finska evangelisk-lutherska kyrkan, så både moderkyrkan och utlandskyrkans förhållanden var helt nya för mig.

Boken är en sammanställning av två forskningsrapporter. Den första delen behandlar flyttvågorna från Finland, och hur den evangelisk-lutherska kyrkan agerat kring dessa vågor och mottagarländerna. Den andra delen behandlar de utmaningar som den finska evangelisk-lutherska kyrkan möter under 2000-talet.

Efter att ha läst denna bok har jag lärt mig åtskilligt om Finlands migrationshistoria, inklusive en del uppseendeväckande saker. Visste ni t.ex. att finländarna i Kanada till stor del var utvandrade kommunister eller att Storbritanniens och Australiens krigsförklaring mot Finland under andra världskriget ledde till att den finska sjömansprästen i Australien internerades? Det har varit intressant och lärorikt att konstatera hur lika men ändå olika två grannländer kan vara.

Jag har i egna studier kunnat konstatera att de sändande kyrkorna kan ha mycket olika syn på utlandskyrkans verksamhet och mål. Den finska evangelisk-lutherska kyrkan intar en ståndpunkt som är ny för mig, nämligen att mottagarlandets lutherska kyrka bär huvudansvaret för utlandsfinländare. Så långt är allt gott och väl, men när den finska lutherska kyrkan som en konsekvens menar att mottagarländernas lutherska kyrkor ska anställa finstalande pastorer med egna medel känner jag mig lite tveksam. Uppenbarligen har denna ståndpunkt också orsakat en del missförstånd mellan den finska evangelisk-lutherska kyrkan och mottagarländernas lutherska kyrkor. Kanske är det talande att ett avsnitt i kapitlet om Sverige har fått titeln *Mother Sweden finally takes charge* och det är inte utan att man anar en viss belåtenhet när kapitlet avslutas med konstaterandet att alla församlingar i Svenska kyrkan måste inkludera det finskspråkiga arbetet i den obligatoriska församlingsinstruktionen. På ett flertal utländska orter har ett samarbete mellan den finska och svenska församlingen också orsakat problem, och så småningom upphört, framförallt på turistorter. Intressant är att denna grundhållning från moderkyrkan lett till att man i flera engelskspråkiga länder har tvåspråkiga pastorer, som är lokalt anställda och rekryterade, strävande mot att så småningom övergå helt till engelska som kyrkspråk. Det verkar också vara i engelskspråkiga länder, med stor immigration, som samarbetet med den mottagande lutherska kyrkan fungerat bäst. Där var finländarna bara en minoritet av många, som skulle samsas i ett eller flera lutherska samfund.

I den avslutande delen av boken finns en från början självständig rapport om de nya utmaningar som den finska evangelisk-lutherska kyrkan står inför i sitt utlandsarbete. Här görs en analys av fyra europeiska länder med stor finländsk population: Sverige, Tyskland, Holland och Belgien. Dessa kan i sin tur delas in i två grupper, de två förstnämnda har traditionell migration med lång historia av finskspråkigt kyrkligt arbete, medan de två sistnämnda har en kraftigt ökad migration de senaste 20 åren. Rapporten har bearbetats och förkortats, framförallt saknas underlag och referenser, som brukar finnas i vetenskapligt material. Detta gör det svårt för mig att ha kritiska synpunkter på den vetenskapliga metoden, och framförallt urvalet av länder, som för mig verkar väl snävt.

Trots att det är en tunn bok tog den förhållandevis lång tid att läsa. Det beror främst på de många språkliga felen i engelskan. Det är irriterande att behöva sitta med en penna och fylla i ord, eller ändra ordföljd, för att kunna förstå vad författaren vill ha sagt. En av anledningarna till den engelska utgåvan påstås vara att underlätta för de utlandsfinländare som glömt finskan, men då hade det behövts en ordentlig satsning på att

korrekturläsa engelskan! En orsak till att jag har lite svårt att förstå boken handlar troligen om att det som utanförstående är svårt att förstå skillnaden mellan den finska evangelisk-lutherska kyrkans utlandskyrka och sjömanskyrkan. Antingen beror det på att gränserna faktiskt är luddiga, eller så förklaras de inte tillräckligt tydligt.

Den avslutande delen av boken är egentligen den mest intressanta sett ur ett vetenskapligt perspektiv, t.ex. utifrån definitioner av utlandskyrka och arbetsmodeller. Tyvärr är rapporten så förkortad att det är svårt att dra några egentliga slutsatser. Här saknas det underlag som finns för rapporten. De enkäter som ligger till grund för forskningen om Sverige och Tyskland finns inte med, och det är då omöjligt att veta om författaren har rätt i sin slutsats att man delvis ställt fel frågor. Rapporten är snarare en (religions-)sociologisk rapport över den finska migrationen än en kyrkovetenskaplig, och det är kanske syftet? Ibland framförs direkta felaktigheter, som att det skulle vara en nyhet att tvåspråkiga väljer olika språk beroende på situation — detta är sedan länge välkänt inom lingvistik. Om man jämför med en svensk liknande undersökning, nämligen Bäckströms om Londonsvenskarna, står denna sig slätt ur ett vetenskapligt perspektiv. Tyvärr är samtliga originalrapporter på finska. Trots sina brister, så visar dock boken att många frågor om migration och religiositet är universella, och det är glädjande att kunna ha en studie från en annan luthersk kyrka att referera till. Den sammanfattande slutsatsen torde gälla för vilken västeuropeisk moderkyrka som helst!

Sofija Pedersen Videke

Mattias Martinson: *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*. 275 sid. *Logos•Pathos Nr 7, Göteborg 2007*.

Postkristen teologi är en viktig bok; den går i närkamp, utmanar och brottas med frågan om teologins uppgift i Sverige. Mattias Martinson väjer inte för svåra och kontroversiella ämnen. Resultatet är brännande angeläget: Finns det plats för teologi i ett sekulariserat och avkristnat Sverige? Hur kan teologiskt tänkande utan lojalitetsband till kristen tro och kyrka se ut? Hur får vi adekvata intellektuella förhållningssätt till dagens teologiska problemsituationer?

De 275 sidor Martinson ägnar åt att reflektera över teologi och gudstro i vår tid är tjustigt paketerade i ett stilrent vitt omslag som närmast för tankarna till design à la Apple. Skriftserien *Logos•Pathos* ger ut böcker i skärningspunkten mellan filosofi och teologi. *Postkristen teologi* är inget undantag. Författaren rör

sig hemtamt bland tänkare som Gianni Vattimo, Rudolph Binion, René Girard och Slavoj Žižek och det är i mötet mellan Martinsons frågor och dessa tänkare som boken är som allra bäst.

Författaren drivs av en frustration över det tomrum som uppstår när diskussioner kring religiösa tolkningar och livsåskådningsfrågor förlorar sin offentliga arena. Om vi vänder blicken mot andra områden som barnuppfostran, näringslära eller klimathot, agerar många människor mot bakgrund av konkreta forskningsdebatter. Dessa når ut till allmänheten genom media, politik och juridik och bidrar därigenom till att fatta kloka beslut. Martinson menar att idealet vore att teologin spelade en liknande roll när det gäller livsåskådningsfrågor, men att religion istället har privatiserats.

Postkristen teologi bygger vidare på den ofta infekterade debatt som ägt rum på flera svenska universitet och som sökt skilja mellan teologi och religionsvetenskap. Istället för att falla in i en schablonartad uppfattning om religionsvetenskap som objektiv och vetenskaplig och teologi som normativ och kyrklig hävdar Martinson att också religionsvetenskap präglas av kristna kategorier och koloniala paradigmer. Religionsvetenskapen når därför inte upp till sina egna högt ställda ideal. Det grundläggande problemet handlar inte om vetenskaplighet, utan om att både teologi och religionsvetenskap är alldeles för kristendomscentrerade, anser Martinson. Själv vill han se en teologi vars kristna identitet är kraftigt «förtunnad», men som samtidigt förmår verka normativt och konstruktivt. Martinsons vision är en «gränsöverskridande och subversiv experimentell teologi», frigjord från kristendomsfixering och modernistisk vetenskapssyn. Resultatet är en — delvis avsiktligt — otydligt definierad teologi, en teologi som ska «representera hela den andliga och intellektuella situationen». Teologi ska ägna sig åt akademisk reflektion över tillvarons mysterier och människors sätt att förhålla sig till livet. Med hänvisning till att kristendomen förlorat sin förmåga att övertyga och vägleda nutida sökande ska denna akademiska reflektion vara tillgänglig även utanför kristna kultursfärer.

Frågan som nu infinner sig — och som Martinson inte ger ett tydligt svar på — är vilket som är teologins objekt? Uppfattningen att det är den kristna traditionens texter avfärdas tydligt; inte heller tanken på Gud eller föreställningar om Gud som teologins objekt tycks få stöd hos författaren. Jag uppfattar det som att Martinson ser *livsåskådningsfrågor* som teologins objekt och att teologins uppgift följdriktigt är en akademisk reflektion över dessa frågor. Samtidigt finns det en viss ambivalens hos författaren: kristendom spelar en mer central roll än övriga livsåskådningar, åtminstone i en postkristen kultur. Detta tydliggörs när

Martinson lyfter fram två «ytterst goda historiska exempel på experimentella postkristna teologer». Gemensamt för Søren Kierkegaard och Friedrich Nietzsche är deras intensiva engagemang för och emot kristendom och deras ständiga reflektion över kristna tänkare och perspektiv.

Otydligheten kring teologins objekt förkroppsligas i bokens andra del i vilken Martinson tillämpar sin postkristna teologi på bland annat företagsetik, existentiella frågor i konsten och vådan av teologiskt etiketterande. Här länkas teologi samman med kultur och författaren visar på en korsbefruktning mellan de två sfärerna. Ansatsen är god och visar på bredden i den experimentella teologin. Som skyltfönster till författarens teologiska metod fungerar den dock dåligt. Med sina magra slutsatser och otydliga ärende förmår den inte att locka nya kunder. Det må vara sant att teologiska etiketter kan verka begränsande och att företag har en själ, men om en postkristen teologi ska göra skäl för sin fortsatta existens måste den erbjuda djupare analyser än så.

Styrkan ligger alltså i bokens första hälft där Martinson för ett omfattande teoretiskt och metodologiskt resonemang kring teologins väsen, ett slags fundamentalteologi om man så vill.

Beträffande frågan om vem som är teologins subjekt tycks Martinson mena att alla som vill ta del av en akademisk reflektion över livsåskådningsfrågor är teologer och alltså teologins subjekt. Kyrkan fungerar varken som teologiskt subjekt eller som teologisk arena. Författaren motiverar detta utifrån att kyrkan är så försvagad och så divergent att den inte fungerar som en sammanhållande länk och därför inte är meningsfull att tala om. Frågan är emellertid om inte kyrkan kan vara en viktig tolkningsgemenskap och teologiskt subjekt trots — eller kanske till och med tack vare — sina divergerande offentligheter? Jag tror att Martinson underskattar kyrkans betydelse och potential i ett postkristet land och för en postkristen teologi.

Trots sin obalans mellan de två delarna är *Postkristen teologi* skarpsynt, kreativ och omskakande. Martinsons bok förtjänar en vid läsekrets!

Jakob Wirén

Torben Hammersholt Christensen & Søren Harnow Klausen (red.): *Darwin eller Intelligent design*. 333 sid. Anis, Köpenhamn 2007.

Efter flera års het debatt, speciellt i USA, kring begreppen «intelligent design», «kreationism» samt «evolutionsbiologi», kan det verka lite lugnande att få läsa en antologi där vetenskapsmännen får framträda

och ge sin syn på saken. Vad handlar egentligen denna diskussion om? I Sverige har det främst talats om oron kring att vissa religiösa friskolor vill presentera ett alternativ till Darwins teori om arternas utveckling. Kommer dessa friskolor att förvilla barnen/eleverna?

I *Darwin eller Intelligent design* får man höra vad som sägs från danskt håll. Jag får börja med att påpeka att åtta av de tio författarna säkert vill behålla «evolutionär läroplan». Jag tänker kort beskriva de olika artiklarna, fast med ett tappert försök att inte förstöra spänningen för den som tänker läsa denna innehållsrika antologi!

I första kapitlet redogör Olav Hammer för kreationismens idéhistoria, med citat från första Moseboken samt kyrkofadern Augustinus, som i sin skrift *De Civitate Dei* förstärkte den gängse judiska skapelsetron. Sedan går Hammer bl.a. igenom några viktiga punkter kring utgivningen av Charles Darwins *Om arternas uppkomst*, som är den skrift, tillsammans med bibeln, som huvuddelen av diskussionen rör sig kring.

David Favrholtts essä, «Darwins väg till evolutionsteorin», skildrar Darwins livshistoria, upptäcktsresorna, hans kamp mot rådande vetenskapsetablissemang etc. Dessutom visas här lite grann, med illustrationer, hur arterna på jorden utvecklats enligt Darwin, samt hur dessa teorier har redigerats genom åren.

Niels Henrik Gregersen gör det lite klarare för oss européer. I «Historien om Intelligent design» koncentrerar han sig på vad som hänt i det amerikanska lägret. Namnet «intelligent design» utreds, liksom de olika rättegångarna kring skolundervisning, där holistiska teorier om komplexa enheter hittills verkar ha motbevisats av biologer som hittat exempel på enklare versioner av olika cellfunktioner. Gregersen påpekar bl.a. att det finns många definitioner på ID, allt från att Gud har skapat universum till att han ständigt griper in i form av systematiska mirakel.

Sedan kommer den, enligt mig, mest spännande titeln: «Intelligent designs intellektuella argumentation: Michael Behe och William Dembski». Här berättar Jens Hebor om vad ID-rörelsens två största namn menar med termer som «irreducibel komplexitet», dvs. hur de resonerar då de påstår att vissa cellfunktioner endast finns som helheter. Jens Hebor skriver ner sin utförliga kritik mot resonemangen i detta långa avsnitt.

Intelligent design-teorin har en stark underton av etik och denna presenteras lämpligen av en som är positiv till ID, nämligen Jakob Wolf: «Intelligent design i naturen och etik». Han menar bl.a. att ID främst använder fenomenologiska förklaringar, istället för strikt vetenskapliga. Han utreder förhållandet mellan fenomenologi och (1) naturvetenskap, (2) religion och (3) etik.

Jakob Christensen-Dalsgaard med «Intelligent design som biologisk teori?» står på motsatt sida om föregående författare. Han ställer sig starkt frågande till hela ID-teorin om irreducibel komplexitet och undrar varför man ibland har skrivit om evolutionen som «endast en teori bland flera» samt varför biologer i allmänhet kallas för «evolutionister», när biologin som ämne i själva verket beskriver just evolutionen. Jag får uppfattningen att han dessutom är kritisk till gudstro, samt benämner indirekt alla som överhuvudtaget tror på något övernaturligt som «kreationister/ID-anhängare». Han analyserar Jakob Wolfs fenomenologi och kritiserar friskt och utförligt.

En av redaktörerna, Sören Harnow Klausen, står för sjunde kapitlet: «Intelligent design som vetenskap?» Han pekar på hur vanskligt det kan vara att avgränsa och definiera begreppen «ID» och «evolution». Klausen försöker lugna debatten och det tycks som om han inte vill att vi hoppar mot ytterligheterna; även evolutionsteorin har hittills sina obevisade fläckar.

«Intelligent design — förnuftet på standby!» Här går Jan Faye bl.a. igenom begreppet «naturlig förklaring», som är ett av slagorden som används i dispytterna. Han säger att det är omdiskuterat huruvida man kan ge fullständiga fysiska förklaringar till alla fenomen. För filosofer och teologer råder det nog ingen tvekan om att det är detta kapitel som i första hand kommer att sträckläsas. Här definieras begreppen.

Gorm Nissen behandlar «evolutionär altruism», dvs. att en population evolutionsmässigt kan vinna på att en del individer antar en, till synes, osjälvisk roll. Han refererar till exempel till Richard Dawkins' verk *Den själviska genen*. Med sina schematiska argument och bevis höjer Nissen spänningen, fast man förstår samtidigt att altruism i sig är ett hittills ej väldefinierat begrepp.

Allra sist har den enda kvinnliga skribenten, Caroline Schaffalitzky de Muckadell, ordet. Hon tar sig an den kritiska frågan: Vad ska barnen i skolorna få för biologiundervisning? Hon citerar bl.a. Koranens ord om skapelsen och menar att man bör överväga om barn överhuvudtaget är i stånd att värdera argumenten för och emot evolutionsteorin. Det stora problemet med ID verkar vara att teorin är svår att testa.

Darwin eller intelligent design har sina kvaliteter främst i att de olika skribenterna skriver så underhållande, att man vissa timmar inte släpper boken! Men jag har två frågor att ställa till vissa av författarna: (1) Vet ni om att många/de flesta kristna i Europa köper hela evolutionsteorin? Hos några av skribenterna verkar det som om det handlar om «Gud eller evolutionen» och detta kanske gäller i USA, det vet jag inte, men i allmänhet inte på denna sida om Atlanten. ID-anhängarna skulle jag vilja fråga nästan samma sak: (2) Kan inte Gud vara så stor att han skapat evolutio-

nen med hull och hår och all dess kausalitet? Tack annars för frågeväckande, underhållande och bildande läsning!

Cecilia Baldén-Lembke

Maria Liljas Stålhandske: *Ett avgörande beslut. Om existentiella behov och uttryck i samband med tidig abort (Diakonivetenskapliga institutets skriftserie 15) 99 sid. DVI, Uppsala 2006.*

När biskoparnas brev om begravning kom för en tid sen, var ett av de mest uppmärksammade avsnitten «Akt för aborterade foster». Många verkade förvånade över att sådana riter existerar, men för sjukhuspräster och diakoner blir detta ett allt vanligare önskemål, och det var mot den bakgrunden som biskoparna tog tillfället att yttra sig. Biskoparna menar att denna rit hör till själavården och bör inte regleras. Omsorgen om föräldrarna ska vara vägledande och deras önskemål bör styra utformningen av riten.

Mot bakgrund av att denna fråga aktualiserats, är religionspsykologen Maria Liljas Stålhandskes studie *Ett avgörande beslut: om existentiella behov och uttryck i samband med tidig abort* ett värdefullt bidrag till förståelsen av dessa riter. Liljas Stålhandske har etablerat sig inom ritvetenskapen som förespråkare för individuellt utformade riter, som svarar mot människors specifika livssituation och önskemål. Hon är förutom forskare även verksam som rituell vägledare.

Boken är resultatet av en pilotstudie och ska tas för detta: den är det första steget mot en större undersökning. Den första halvan av boken utgörs av en forskningsöversikt rörande aborter ur olika perspektiv: historiska, politiska, etiska, vårdvetenskapliga, medicinska, feministiska och religionshistoriska. Här ges en inblick i abortens komplexitet för såväl samhället som individen. Den är väl värd att läsa för den som vill veta mer om de frågeställningar som ofta väcks i samband med att abort diskuteras. Den andra halvan av boken redovisar och analyserar intervjuer med sex personer som i sitt arbete kommer i kontakt med kvinnor i en abortsituation (kuratorer, rådgivare och sjukhuskyrkans personal), samt med fyra kvinnor som genomgått en abort. Här är Liljas Stålhandske öppen med svagheten i studien. Hon hade svårt att få informanter och urvalet är därför litet och skevt, vilket också tyvärr märks. Vad hon lyckas visa är därför inga generella slutsatser, utan lite grann av den komplexitet och de disparata tankar som kan finnas hos olika kvinnor. Ett sådant exempel är hur man benämner «det som aborteras»: är det i termer av foster eller barn — och är valet av ord ett utslag för hur man ser på abortsituatio-

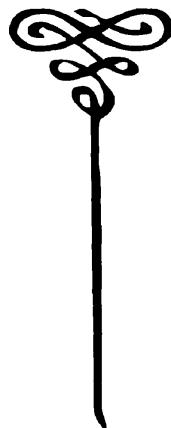
nen, på det sätt som abortmotståndare vanligtvis väljer att tala om barn och inte foster? I svensk lagstiftning är det ett barn först i 28:e graviditetsveckan, och mycket riktigt valde sjukvårdspersonalen att enbart tala om foster, och inte barn, med motiveringen att de ville minska risken att skuldbelägga kvinnan. Bland de intervjuade kvinnorna fanns däremot båda språkbruket. Det var dock inte så att den kvinna som haft lättast att fatta beslutet om abort valde att tala om foster, tvärtom använde hon ordet barn; och vice versa för kvinnorna vars abortbeslut var komplicerat. Kanske var det ett sätt att fjärma sig från den svåra situationen, undrar Liljas Stålhandske. Benämningarna har i vilket fall som helst en symbolisk laddning, och inte sällan en politisk. Det här är en fråga som behöver utredas mer, även ur ett lagstiftningsperspektiv.

Liljas Stålhandske har i denna studie valt att inte enbart undersöka ritualiseringar utan alla «betydelsefulla handlingar» som kan fungera livstolkande för kvinnorna. Till skillnad från biskopsbrevet som skriver om en akt för fostret, så skiljer Liljas Stålhandske på fostercenterade handlingar och kvinnocentrerade handlingar. Även om inte uppdelningen är självklar, tycker jag att det är en viktig distinktion hon gör här. I det förstnämnda fallet handlar det om handlingar som direkt relaterar till barnet och sorgen över barnet, t.ex. att se barnet, delta i en minnesstund, tända ljus, eller lämna en hälsning på «abortkyrkogården» på Internet. I det andra fallet handlar det om handlingar som berör känslor av frustration, ensamhet och en önskan om att återhämta sig och gå vidare i livet, såsom att lämna ifrån sig saker förknippade med graviditeten, bikta sig, genomföra förlåtelsehandlingar, eller delta i samtalsgrupper. Exempelen är sådant som de intervjuade personalgrupperna och kvinnorna nämnt. Men kvinnorna i studien hade väldigt skilda erfarenheter. En kvinna med traumatiska aborter (genomförda mot hennes egen vilja) hade genomfört flera handlingar för att bearbeta vad hon varit med om, bland annat en symbolisk begravning. Två av kvinnorna sade sig sakna en tro, något som de antog skulle kunna vara till hjälp i en sådan situation. En kvinna menade att hon aldrig fått någon religiös eller symbolisk träning: «Jag har inte tränat upp det sättet att tänka, att det skulle kunna finnas ... nåt annat omkring oss, man tänder ett ljus eller nånting. Varför ska jag tända det för, är det kallt här eller?» Deras rituella okunskap står i skarp kontrast mot de muslimska kvinnor som sökt upp sjukhuskyrkans personal för att få hjälp att begrava sitt aborterade foster, något de inte kunnat prata om vare sig med familjen eller med imamen. Tillsammans med kvinnorna eller utifrån deras instruktioner har de begrävt fostret.

Såväl biskoparna som Liljas Stålhandske pekar på att abortsituationen är en individuell upplevelse som

måste hanteras varsamt utifrån föräldrarnas specifika situation, erfarenhet och önskemål. Det finns inga rituella lösningar som kyrkan eller någon annan kan eller ska erbjuda, men ett samtal om existentiella behov och önsknings är viktigt att föra, inom såväl vården som inom kyrkan. Liljas Stålhandske avslutar sin bok med några hypoteser som ska sporra till fortsatt forskning. Om hon inte själv antar utmaningen, hoppas jag innerligt att någon annan gör det!

Anna Davidsson Bremborg



2005-03-27