

Ljusglimtar i skymningstider för humaniora och teologi

Den som anser att det är värdefullt att ett samhälle satsar ekonomiska resurser på forskning inom humaniora och teologi kan med lätthet bli nedslagen i dessa skymningstider. Många högskolor och universitet brottas med djupgående ekonomiska och strukturella problem. Förvisso berörs alla forskare inom detta område av besparingarna, men just för yngre forskare får denna utvecklingsriktning två – disparata – konsekvenser: för det första är möjligheterna att beredas anställning vid de svenska lärosätena sämre. Lärartjänsterna är idag och kommer också i framtiden att vara färre. Detta leder över till den andra punkten: i stället för att kunna söka och erhålla kombinerade undervisnings- och forskningstjänster finansieras ett fåtal yngre forskare med hjälp av forskningsmedel från Vetenskapsrådet, Riksbankens jubileumsfond och andra liknande organ. Denna omständighet medför att det fåtal forskare som beviljas forskningsanslag är de som *de facto* har mest tid för forskning. Deras äldre kolleger har under en lång tid sett den egna forskningstiden successivt reduceras. Den tid som professorer, lektorer och adjunkter inte ägnar åt undervisning och administration har krympt betydligt under senare år. Kort sagt: forskning bedrivs av dem som inte i undervisning och liknande sammanhang har möjlighet att redovisa sina forskningsresultat.

Svensk teologisk kvartalskrift vill uppmärksamma omständigheten att det är de forskare som ännu inte är fast förankrade vid svenska lärosäten som för närvarande troligen har mest tid för egen forskning. Vilka frågeställningar uppmärksammas då av dessa ännu inte etablerade forskare? För vilka forskningsfält kommer morgondagens forskare att särskilt intressera sig? För att belysa detta har redaktionen för *Svensk teologisk kvartalskrift* beslutat att i några nummer under 2007 bereda plats åt bidrag skrivna av yngre forskare, dvs. doktorander och tämligen nydisputerade. Vi hoppas och tror att vår läsekrets uppskattar denna inblick i forskningsverkstaden.

Jesper Svartvik

/redaktör för *Svensk teologisk kvartalskrift*/



Människans plats i naturen — i skärningspunkten av vetenskap och livsåskådning

KERSTIN ANDERSSON

Fil. mag. Kerstin Andersson är doktorand i etik vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet. Hon försvarar under hösten 2007 sin doktorsavhandling Människan, naturen och Gud. En studie av miljöetiken i nutida kristen teologi.

Intelligent design har under de senaste åren givits ett stort utrymme i massmedia och populärvetenskap vad gäller ett religiöst förhållningssätt till vetenskap och människans relation till naturen. Enligt min mening har den massmediala debatten givit en onyanserad bild där man inte har gjort rättvisa åt den mångfald av tolkningar som har bearbetat människans plats i naturen utifrån ett livsåskådningsperspektiv.

Intelligent design är en rörelse som bland annat hävdar att de naturvetenskapliga teorierna om livets uppkomst kommer att förändras samt att människan ses som skapelsens krona. Intelligent design avvisar evolutionsteorin för att istället hävda att det finns en intelligent konstruktör som givit upphov till världen. Intelligent design gör anspråk på att vara vetenskapliga. De får dock ingen erkänsla från vetenskapssamhället. Kritiker kallar intelligent design för pseudo-vetenskap och vill bringa den religiösa, kreationistiska grunden i dagen, något som de själva vill tona ned.

Jag skulle vilja lyfta fram några exempel på kontrasterande sätt att närma sig och reflektera över människans plats i naturen från ett livsåskådningsperspektiv. Frågan om förhållandet mellan religion och vetenskap bearbetas ur en annan infallsvinkel i teologisk miljöetik. I teologisk miljöetik möter vi ett förhållningssätt där man låter naturvetenskapen befrukta livsåskådningen.

Teologiska miljöetiker har under de senaste årtiondena tagit till sig den kritik som religiösa idéer fått angående en negativ syn på naturen, som man menar har bidragit till miljökrisen. De

har även börjat reflektera över religionens roll i miljöförstörelsen. De har alltså reagerat dels på den kritik som riktat sig mot de religiösa tankegodsen, dels på själva miljökrisen.

Jag skall ge tre konkreta exempel på teologer, nämligen den nordamerikanske protestantiske teologen Larry Rasmussen, den latinamerikanske katolske befrielse-teologen Leonardo Boff och den nordamerikanska feministteologen Rosemary Radford Ruether. De har från skilda utgångspunkter reflekterat över människans plats i naturen och hennes ansvar för naturen, och ur detta kan en fruktbar miljöetik rekonstrueras. Med Rasmussen, Boff och Ruether avser jag att synliggöra ett annat perspektiv än det som intelligent design erbjuder samt peka på några avgörande skillnader.

Vad ska vi överhuvud med religionen till när vi diskuterar miljöfrågor? Religionen har ju fått kritik för att vara en av anledningarna till människans dåliga relation till naturen. Ruether motiverar det med att religionerna, då de innehåller en livsåskådning samt för fram moraliska värden, kommer att spela en central roll när vi skall ändra gamla miljöfientliga livsåskådningar. Hon är övertygad om att världsreligionerna har kapacitet till att leda oss i strävan efter en miljövänlig livsstil. En religion kan få människor att känna engagemang för jorden genom att förmedla en hållning av medkänsla, aktning och kärlek inför naturen. Religioner och livsåskådningar kan göra moraliska anspråk på människan, hon kan bli moraliskt motiverad och då förväntas handla i enlighet med det, i det här fallet att försöka verka för ett miljövänligt samhälle.¹

Religion och vetenskap

Intelligent design menar att teorierna om livets uppkomst bara är en tidens tydning som kommer att omarbetas. Bland annat förkastas evolutions-teorin. Hos de teologiska miljöetikerna Rasmussen, Boff och Ruether möter vi en helt divergerande syn på evolutionsteorin. Naturvetenskapliga teorier blir här beståndsdelar i den livsåskådning som de bygger.

Rasmussen tar till sig Big bang-teorin och låter den vara utgångspunkten för att ur ett livsåskådningsperspektiv förklara hur nära allt som lever hör samman. Människan är en del av naturen och är beroende av den. Vi delar samma ursprung, vi är gjorda av samma material som slungades ut ur en explosion för miljarder år sedan. Från denna grund lyfter Rasmussen fram motivationen för etiken: eftersom vi alla hör nära samman har människan också ansvar för allt levande. Rasmussen låter även evolutions-teorin rymmas i livsåskådningen. Evolutionsteorin är, liksom Big bang-teorin, ett exempel som visar vårt släktskap med andra arter och hur allt som existerar hänger ihop.² Naturens sätt att fungera låter Rasmussen bli etiskt vägledande vad beträffar naturens system att återanvända. Naturen återanvänder, sopor blir till mat. I naturen används allt om och om igen. Härav drar han slutsatsen att vi inte ska bruka sådant som inte är förnyelsebart. Naturens återvinningssystem är föredömligt och normativt för människan.³ Rasmussen håller före en religiös tolkning av tillvaron och menar att naturen är skapad av Gud, att den är värdefull och föremål för Guds omsorg.⁴

Boff låter sin livsåskådning inspireras av holistiska tankar sprungna ur den ekologiska vetenskapen. Tillvaron greppas som en helhet. Världen är en enhet och därav följer att naturen

och människan hör samman. Holismen innebär uppfattningen att allting hänger samman, där de olika delarna bildar en helhet, där helhet är mer än bara summan av delarna. När tillvaron får ett helhetsperspektiv står människan inte längre utanför naturen, hon blir en del av den. Inom ekologin framhålls även att allt som finns vävs samman genom relationer. Relationerna bygger på samspel. Det här relationsnätet blottlägger att allting står i beroende till allt annat. Det är en tanke som Boff framhåller då han tolkar tillvaron och människans plats i naturen. Samtidigt djupnar människans relation till naturen i ett livsåskådningsperspektiv hos Boff, där naturen öppnar sig i en mötesplats med Gud. Han ser Gud som närvarande i naturen.⁵

Ruether inkorporerar begreppet Gaia i sin religiösa begreppsapparat. Biologerna Lynn Margulis och James Lovelock använder benämningen Gaia för att visa jorden som en levande organism. Det här influerar Ruether när hon beskriver människans plats i naturen. Då hela planeten är en levande organism följer att människan är en outbrytbar del av detta. Vi kan således inte höja oss ovanför naturen. Denna bild berikar Ruether med en andlig dimension och låter Gaia bli en levande och helig enhet. I båda bilderna framhålls allt levande som beroende av varandra. Insikten om människans beroende tjänar som moralisk motivation när det kan få människan att känna medlidande och samarbeta med naturen istället för att förstöra den. Så kombinerar Ruether vetenskapens kunskaper med andlighet.⁶

Människans plats i naturen

Människan är skapelsens krona enligt intelligent design. En av de bärande idéerna hos de teologiska miljöetikerna Rasmussen, Boff respektive Ruether är att människan har att tråda tillbaka

¹ Rosemary Radford Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions* (Maryland: Rowman & Littlefield, 2005), 47, 80 f.

² Larry Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics* (Maryknoll: Orbis, 1996), 262–265.

³ Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics*, 114.

⁴ Bruce C. Birch och Larry Rasmussen, *The Predicament of the Prosperous* (Philadelphia: Westminster, 1978), 118 f.

⁵ Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknoll: Orbis, 1997), 31, 41 f, 142 f. Leonardo Boff, *Ecology & Liberation. A New Paradigm* (Maryknoll: Orbis, 1995), 39 f, 86, 9.

⁶ Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: HarperCollins, 1992), 1, 56 f.

från sin framskjutna plats i tillvaron, en helt motsatt tanke alltså.

Rasmussen vill inte se människans herravälde över naturen utan framhåller henne som en del av naturen. Den etiska slutsatsen av detta blir att människan måste begränsa sig.⁷ Trots det finns det något alldeles särskilt med just människan, hon är nämligen en moralisk varelse och har ett ansvar. Människan har visserligen en särprägel gentemot andra arter genom sin förmåga till självmedvetande, förnuft, frihet och andlighet. Vidare har vi en moralisk kapacitet och vi är moraliskt ansvariga för våra handlingar inför Gud, enligt Rasmussen. Men dessa egenskaper utgör inget argument för människan att höja sig ovanför naturen. Detta är ett av naturens uttrycks sätt, det ryms inom naturens ordning och inte utanför.⁸ Vårt medvetande är ett resultat av den hjärna och det nervsystem vi har. Detta mänskliga särdrag kan istället användas till ansvar, vördnad och att förstå hur nära vi hör samman med naturen. Men är då människan Guds avbild? Rasmussen menar att människan är en avbild, men en begränsad avbild av Gud. Alla varelser ger uttryck för Gud och fungerar som pusselbitar för att gemensamt forma avbilden.⁹ Rasmussen låter vetenskapen hjälpa honom med att placera människan i världen. Människan trädde sent in i en värld som redan fungerade. Människan har inte bidragit mycket till andra levande varelsers fortlevnad, men människan är ytterst beroende av omvärlden för sin överlevnad. Han påpekar att människan är helt avhängig ekosystemen men bidrar inte själv med något. För jordens vidkommande är människan den mest hotfulla av alla arter.¹⁰ Ett religiöst motiv som lägger band på människoarten är tanken att jorden inte tillhör människan utan att den tillhör Gud. I Rasmussens moraliska sfär

räknas inte bara människan, utan allt som lever. Det är fokuseringen på människan som är en starkt bidragande orsak till miljöproblemen. Det är inte endast kunskap om världen som är viktig när det gäller att komma tillrätta med miljöproblemen utan det är även den etiska reflektionen. Här har människan ansvar för att ta hänsyn till allt levande.¹¹

Vad gäller inställningen till naturvetenskapliga teorier och människans plats i naturen så är de tre teologiska miljöetikerna Rasmussen, Boff och Ruether i grova drag eniga vid en jämförelse med intelligent design. Men vad händer med människan efter döden? Här ska vi se att de tre miljöetikerna är olika djärva i sina revideringar av traditionella kristna troslärosatser.

Rasmussen och Boff gör vissa ändringar och menar att Gud befriar alla varelser, inte bara människan. Gud delar smärta och död med hela sin skapelse. Ingen lämnas utanför uppståndelsen, alla halas in och räddas. Hela skapelsen med människan, djuren och naturen, behöver Gud och den fulländning som följer.¹²

En stark omtolkning av traditionen läser vi hos Ruether. I hennes teologi erbjuds inte människan evigt liv, människan kommer inte att leva vidare i någon hinsides verklighet. Det mänskliga medvetandet är knutet till vår biologiska kropp, det är ett resultat av den hjärna och nervsystem vi har. Självmedvetenheten kommer inte att överleva vår kropp. Människan besitter ingen odödlig komponent som kan ta plats i paradiset. Människan kommer bara att fortleva genom att det biologiska materialet bryts ned och återanvänds i nya konstellationer. Den enda odödlighet som erbjuds henne är det eviga återvinnandet av materia och energi. Människan består av materia och det är hennes kropp som sätter begränsningar för hennes liv i och med att det upphör att fungera. Människan kommer inte att särskilja sig från andra livsformer genom att fortsätta sin existens efter döden. Människan har att förstå att

⁷ Birch och Rasmussen, *The Predicament of the Prosperous*, 120 f.

⁸ Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics*, 32, 184. Bruce C. Birch och Larry Rasmussen, *Bible & Ethics in the Christian Life* (Minneapolis: Augsburg, 1989), 189.

⁹ Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics*, 279 f.

¹⁰ Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics*, 27 f, 102 f, 122, 167, 267.

¹¹ Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics*, 17 f. Larry Rasmussen, *Moral Fragments and Moral Community. A Proposal for Church in Society* (Minneapolis: Fortress, 1993), 13. Birch och Rasmussen, *The Predicament of the Prosperous*, 182.

¹² Rasmussen, *Earth Community Earth Ethics*, 256. Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, 83 f.

hon är dödlig och att hon delar de villkor och de begränsningar som livet medför med allt annat levande.¹³

När det gäller människans ansvar för naturen är det av yttersta vikt att bearbeta och reflektera över människans plats i naturen från en livsåskådningshorisont. Inom den akademiska religionsvetenskapen finns nutida teologiska miljöetiker såsom Rasmussen, Boff och Ruether, vilka på ett avgörande sätt skiljer sig från intelligent design. Rasmussen, Boff och Ruether införlivar naturvetenskapliga teorier i teologin för att

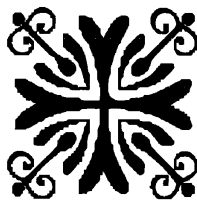
bland annat visa hur människan, naturen och Gud står i relation till varandra. För människans del kommer detta att innebära att hon är en del av naturen och att hon har att träda tillbaka från platsen som skapelsens krona.

De tre teologer som jag diskuterat i den här artikeln visar att det är möjligt att använda naturvetenskaplig teoribildning som en tillgång och inte som ett hot i arbetet med att på ett kritiskt och konstruktivt sätt reflektera kring kristen tro, så att den ger svar på de utmaningar som vi står inför idag.

¹³ Ruether, *Gaia & God*, 249–251.

Summary

Intelligent Design (ID) is an intellectual movement that has received much attention lately for giving an alternative to current scientific theories, especially the theory of evolution. ID claims that the universe and living creatures can best be explained by an intelligent cause and gives human beings a prominent place on Earth. The movement has, however, not received acceptance from the scientific community. ID has been criticized for pseudoscience and proposing a Christian creationism in secular terms. This paper argues that ID could also be criticized from a theological perspective. Three contemporary theologians, Larry Rasmussen, Leonardo Boff and Rosemary Radford Ruether, are presented as giving a better integration of theological doctrine and science and an interesting alternative in theological environmental ethics, thus giving powerful tools for handling the ecological crisis. Two areas are discussed. (i) The relation between theology and science. It is argued that Rasmussen, Boff and Ruether all construct an environmental theology and ethics where integration between science and the theological doctrines are an important task. (ii) The place of human beings in nature. Here, the theologians relate to ecological theory, which results in a critical and constructive approach to Christian theology. Even if Rasmussen's, Boff's and Ruether's theologies differ in important areas, for example what happens after death, they all agree in giving human beings a place in the eco-system equal to other living beings, and claiming an ethical awareness of a special responsibility for the future and survival of Earth.



Det kosmologiska valet.

Om Gud, big bang och universums existentiella mysterium

MARTIN LEMBKE

Martin Lembke är utbildad gymnasielärare i svenska och religion, teologie kandidat i tros- och livsåskådningsvetenskap, filosofie magister i praktisk filosofi, samt sedan februari 2007 doktorand i religionsfilosofi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Föreliggande artikel introducerar hans pågående forskningsarbete, som bl.a. handlar om modern kosmologi och frågan om den teistiska gudstrons epistemologiska rimlighet.

1. Inledning

Den s.k. *kalām*-versionen av det kosmologiska gudsbeviset har som en av sina två premisser, i enlighet med den amerikanske filosofen och teologen William Lane Craigs syllogistiska formulering, att universum började existera.¹ Modern kosmologi kan tyckas ge anmärkningsvärt stöd åt denna premiss, eftersom big bang-teorin, den kosmologiska standardmodellen, säger att universum är 13,7 miljarder år gammalt. I föreliggande text söker jag visa att modern kosmologi varken stöder eller undergräver hypotesen att universum har en existentiell begynnelse. *Creatio ex nihilo*, liksom frågan varför universum existerar, ligger utanför naturvetenskapens räckvidd — men inte nödvändigtvis utanför filosofins. Efter att ha analyserat och gallrat bland de logiska möjligheterna att intellektuellt nalkas universums existentiella mysterium, formulerar jag en kosmologisk valsituation. Antingen existerar universum med nödvändighet, eller så har det orsakats av en nödvändigt existerande, icke-fysikalisk entitet, eller så existerar det av en slump. Dessa hypoteser vägs mot varandra i kunskapsteoretiskt avseende, och den försiktiga slutsatsen blir att det är försvarbart att tro att universum har orsakats av Gud.

Följande avsnitt 2–7 är av naturvetenskaplig art och fokuserar på olika modeller för att beskriva universums första ögonblick; resterande avsnitt 8–14 är av filosofisk art och fokuse-

rar på den existentiella kosmologiska valsituationen.

2. Big bang och universums ändlighet

I februari 2003 gick den amerikanska rymdstyrelsen NASA ut med ett pressmeddelande där universums ålder uppskattas till 13,7 miljarder år.² Bakom beräkningen stod en forskargrupp knuten till satellitprojektet WMAP, och felmarginalen angavs vara blott en procent. Till sin hjälp hade man de hittills bästa mikrovågsbilderna av «baby-universum», eller mer precist av «big bangs kvarvarande skimmer», dvs. den kosmiska bakgrundsstrålningen, som är en avsvallande, isotrop (från alla riktningar likadan) värmestrålning som måste härröra från en tid då universum var oerhört mycket hetare än idag.³ Big bang-teorin, som varit den kosmologiska standarduppfattningen sedan 1965 då den kosmiska bakgrundsstrålningen först upptäcktes, sades ha bekräftats ännu en gång.

Bakom big bang-teorin står ytterligare två observationer. Den första och mest dramatiska är rödförskjutningen i galaxers spektra, den kosmologiska dopplereffekten, upptäckt 1929 av

² NASA:s hemsida (2007-03-10): <http://www.nasa.gov/centers/goddard/news/topstory/2003/0206mapresults.html>

³ Mer om den kosmiska bakgrundsstrålningen, se t.ex. John D. Barrow, *Universums födelse* (övers. H-U. Bengtsson; Stockholm: Natur och Kultur, 1995), 22–24.

¹ Jfr William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (New York: Barnes & Noble, 1979), 63.

den amerikanske astronomen Edwin Hubble, som demonstrerade att rödförskjutningen är proportionell mot avståndet från oss: ju längre bort en galaxhop befinner sig, desto snabbare rör den sig ifrån oss. Detta tolkas allmänt som bevis för att universum expanderar, vilket innebär, om vi byter riktning, att universum blir mer och mer komprimerat ju längre bakåt i tiden vi går.⁴

Den andra observationen som till yttermera visso stöder big bang-teorin handlar om universums kemiska sammansättning. Omkring 25 procent av universums atomer utgörs av helium, ett grundämne som endast kan bildas vid kärnreaktioner som fordrar tryck och temperatur motsvarande en stjärnas inre. Mängden helium i universum som faktiskt bildats i stjärnor kan dock bara uppgå till några få procent, varför slutsatsen blir att universum någon gång i sin embryonala utveckling uppvisade de fysikaliska förhållanden som råder i en stjärnas inre.⁵

Big bang-teorin stöds således av tre fenomen: den kosmiska bakgrundsstrålningen, den kosmiska rödförskjutningen samt den relativa mängden lätta grundämnen i universum. «Det är praktiskt taget otänkbart», skriver den amerikanske fysikern Richard Morris, «att ett universum som uppvisar sådana kännetecken kan ha fötts på något annat sätt än vid en stor smäll.»⁶

Om big bang-teorin i nuvarande tappning är korrekt, är universum 13,7 miljarder år gammalt. Det tycks med andra ord som att universum har en början — en slutsats som blir än starkare om vi tar termodynamikens andra lag i beaktande.

3. Det var bättre förr

Termodynamiken berör bland annat värmeförhållanden inom slutna fysikaliska system. Dess andra huvudsats gör gällande att entropin, ett matematiskt mått på oordning, alltid ökar

⁴ Mer om den kosmologiska rödförskjutningen, se t.ex. Stephen Hawking, *Kosmos — en kort historik* (övers. T. Tönisson; Stockholm: Prisma, 2002), 50f.

⁵ Mer om universums kemiska sammansättning, se t.ex. Richard Morris, *Universums hemligheter — Från stora smällen till tidens slut* (övers. B. Kullinger & L. Åberg; Västerås: Ica Bokförlag, 1995), 17–20.

⁶ Morris, 27.

inom ett slikt system. Vad värmeenergi beträffar betyder det att en temperaturutjämning alltid äger rum; den värme som alstras av en kamin sprids genom rummet istället för att förbli koncentrerad i ett hörn. Ju mer homogent ett system är i värmehänseende, desto större entropi råder, och lagen kräver att entropin maximeras så att temperaturen till slut blir densamma överallt. När vi betraktar universum, det slutna fysikaliska systemet *par excellence*, slås vi av det faktum att temperaturnivån *inte* är homogen: iskall rymd kontrasteras mot glödheta stjärnors inre. Antag att universum är oändligt gammalt. I sådana fall har temperaturförhållandena haft oändligt lång tid på sig att utjämnas, varför den s.k. värmedöden redan borde ha inträffat. Eftersom så ej är fallet drar vi slutsatsen att universum har en början. Ulf Danielsson, teoretisk fysiker, betonar betydelsen av detta termodynamiska ändlighetsargument:

[...] om det nu var bättre förr, och det fortfarande är rätt hyfsat, kan universum rimligen inte ha existerat för evigt. I ett oändligt gammalt universum borde ju allt ha haft tid att förfalla, och allt vara betydligt mycket sämre ställt än vad det trots allt ändå är. Slutsatsen blir därför att det måste ha funnits ett skapelseögonblick — ett ögonblick av högsta ordning som blev startskottet för en resa mot förfallet. Argumentet låter kanske som ett skämt, men är mycket allvarligt menat och bland det starkaste man kan komma upp med.⁷

4. En stillbild av begynnelsen

Det råder kosmologisk konsensus beträffande huvuddragen i big bang-teorin och detta att universum har en början. Så skriver exempelvis den brittiske fysikern Paul Davies att «nästan alla kosmologer» nu godtar tanken att vi lever i ett universum som har «en bestämd början med en stor smäll».⁸ Men vad hände egentligen när allt började? Typiskt är att grafiska framställningar

⁷ Ulf Danielsson, *Stjärnor och äpplen som faller — En bok om upptäckter och märkvärdigheter i universum* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 2003), 310.

⁸ Paul Davies, *I huvudet på Gud — Den vetenskapliga grunden för en lagbunden värld* (övers. H-U. Bengtsson; Stockholm: Prisma Magnum, 1994), 55.

av universums historia börjar med en eldkula. Om utvecklingens första skälvande ögonblick zoomas in, förvandlas eldkulan till ett frågetecken.⁹ Att rätta ut detta frågetecken är ett av de hetaste målen inom modern kosmologi.

Låt oss alltså zooma in begynnelsen. Den kosmologiska rödförskjutningen indikerar, som vi har sett, att universum expanderar. Går vi bakåt i tiden blir universum allt tätare och varmare. Ledsagas vi av Einsteins allmänna relativitetsteori ända tillbaka till tidpunkten noll, big bang, tappar vi bokstavligen fotfästet i oändlighetsmystik. Rummet förlorar all utsträckning men densiteten och gravitationskraften (eller krökningen i rumtiden) blir oändlig. En sådan oändlig nollpunkt kallas en «singularitet». «Singulariteter är riktigt obehagliga företeelser», skriver astrofysikern Janna Levin, «och så oroande att vi brukar betrakta dem som ett bevis för att Einsteins teori inte stämmer.»¹⁰ Det är nämligen så att den allmänna relativitetsteorin *fordrar* — inte blott tillåter — att ett universum likt vårt måste ha börjat i en singular punkt (om vi blott förutsätter att gravitationskraften alltid och överallt är attraherande). Att så är fallet bevisades matematiskt år 1970 av de båda brittiska fysikerna Stephen Hawking och Roger Penrose med deras singularitetsteorem.¹¹ Därför är det vanligt, som Levin skriver, att betrakta singulariteterna som tecken på att den allmänna relativitetsteorin inte kan användas för att beskriva universums allra tidigaste historia. I det första skälvande ögonblicket efter big bang, under den s.k. planck-tiden (eller första tiondelen av en septiljondels sekund!),¹² antas ofta att den andra av den moderna fysikens två stora delteorier måste tas i beaktande: kvantmekaniken.

Medan den allmänna relativitetsteorin är en gravitationsteori, vars centrala idé är att förekomsten av materia kröker den fyrdimen-

sionella rumtidens geometri, handlar kvantmekaniken om händelser och fenomen på subatomär nivå, exempelvis kvantfluktuationer och våg-partikeldualiteten. Det är också med hjälp av dessa egenheter som många kosmologer söker alternativa förklaringsmodeller för att förstå hur universum började för 13,7 miljarder år sedan. Utmaningen för kvantkosmologin är, som den brittiske kvantkosmologen C. J. Isham förklarar, att söka finna en «singularitetsfri beskrivning» av universums begynnelse.¹³ Moderna kvantkosmologiska teorier söker alltså inte underminera big bang-teorins slutsats att universum är ändligt gammalt; istället söker de förklara big bang utan att förlora fotfästet i en singularitet.

Förlorar fotfästet gör de visserligen ändå. Kvantmekaniken är oförenlig med relativitetsteorin; ändå tycks det som att *båda* teorierna måste användas när man vill beskriva universums första skede. (Uppenbarligen krävs det en gravitationsteori för att beskriva ett område där gravitationen är extremt hög, och givet att samma område är extremt litet krävs det en teori som tar hänsyn till subatomära fenomen.) Eftersom det ännu inte existerar en begriplig storförenande teori, *Grand Unified Theory*, som ersätter såväl kvantmekanik som relativitetsteori, präglas alla existerande kvantkosmologier av spekulation. Eller för att tala med Isham: «det vore svårt att överbetona hur *extremt* spekulativa dessa modeller är.»¹⁴

5. Den gränslösa gränsmodellen

Låt oss exemplifiera med den mest berömda av alla kvantkosmologiska teorier: den gränslösa gränsmodellen (eller det randlösa randvillkoret, eller gränsfrihetsteorin), konstruerad 1983 av den amerikanske fysikern James Hartle och den redan nämnde Stephen Hawking, som också

⁹ Se t.ex. NASA:s hemsida (2007-03-10): http://www.nasa.gov/centers/goddard/images/content/96118main_Mysterism.jpg

¹⁰ Janna Levin, *Hur universum fick sina fläckar — Anteckningar om alltings ändlighet* (övers. M. Eklöf; Stockholm: Norstedts, 2003), 127.

¹¹ Mer om singularitetsteoremet, se Hawking, *Kosmos*, 61–63.

¹² Planck-tiden är 10^{-43} sekunder lång.

¹³ C. J. Isham, «Quantum Theories of the Creation of the Universe», 51–89 i *Quantum Cosmology and the Laws of Nature — Scientific Perspectives on Divine Action* (egen översättning; red. R. J. Russell, N. Murphy & C. J. Isham; Vatikanen: Vatican Observatory, 1999), 53.

¹⁴ *Ibid.*, 78.

populariserade densamma i sin bok *Kosmos — En kort historik*.

I sin bok skiljer Hawking mellan två olika slags tid: reell tid och imaginär tid. Han föreslår att det finns två olika sätt att beskriva universum: ett klassiskt, allmänrelativistiskt, och ett kvantgravitationellt. Vilken av dessa beskrivningar som svarar mot verkligheten är en meningslös fråga, menar Hawking, ty, som han säger i en senare bok, «från den positivistiska filosofins ståndpunkt kan man inte avgöra vad som är verkligt».¹⁵ Han leker också med tanken «att den så kallade imaginära tiden egentligen är den verkliga tiden och att det vi kallar reell tid egentligen är ett fantasifoster».¹⁶

Vad är då imaginär tid? Begreppet grundas på ett matematiskt trick för att lösa vissa kvantmekaniska svårigheter. Genom att byta ut de vanliga reella talen för tidskoordinaten i Einsteins gravitationsfältkvationer mot s.k. imaginära tal blir tidsdimensionen oskiljbar från de tre rumsdimensionerna. Det låter mystiskt, men den engelske teoretiske fysikern John D. Barrow avdramatiserar:

Detta är inte fullt så mystiskt som det låter, eftersom fysiker ofta använt detta trick med att förvandla tid till rum för att lösa vissa problem i vanlig kvantmekanik, även om de inte föreställer sig att tid *verkligen* blir rum. Mot slutet av beräkningen återvänder de helt enkelt till den vanliga tolkningen, där det finns en tidsdimension och tre (kvalitativt olika) rumsdimensioner.¹⁷

Det radikala med Hawkings förslag är att han gör det matematiska tricket permanent; han återvänder *inte* till den vanliga tolkningen med en tids- och tre rumsdimensioner, och i sin bok drar han långtgående kosmologiska och även teologiska konsekvenser av detta, även om han betonar att det blott rör sig om ett förslag.¹⁸ Imaginär tid är alltså resultatet av det matematiska ingrepp genom vilket tidsdimensionen i Ein-

steins ekvationer beräknas med imaginära tal. Men refererar «imaginär tid» till något i verkligheten? Finns det en imaginär tid? Hawking avfärdar dylika frågor som meningslösa, som vi har sett, även om han inte är helt konsekvent i denna sin positivism.¹⁹ Här noterar vi blott hans yttrande i BBC från 1992: «Jag tror fortfarande att universum har en början i reell tid vid stora smällen. Men det finns ett annat slags tid, imaginär tid, [...] där universum inte har någon början.»²⁰

Om imaginär tid är ett begrepp som kan realiseras fysikaliskt, tonar följande bild fram av universums planckhistoria. Denna bild representerar i själva verket inte bara Hawkings modell, vilket också Isham förklarar, utan kan sägas representera den gemensamma kvantkosmologiska versionen av universums begynnelse.²¹ När vi närmar oss plancktiden, om vi tänker oss att vi går bakåt i riktning mot big bang, transformeras tidsdimensionen till en fjärde rumsdimension, eller till en imaginärtidsdimension, om vi så önskar. När vi väl passerar planck-tiden är universum en fyrdimensionell rumsfär där tiden (reell tid) ej längre finns. Universum bara ÄR, för att semicitera Hawking.²² Universums födelse för 13,7 miljarder år sedan motsvarar (den reella) tidsdimensionens entré i universum, samtidigt som expansionen börjar. «Dessförinnan» — i något slags logisk men ej temporal betydelse — är universum ett fyrdimensionellt, tidlöst, fluktuerande kvantskum. Detta kvantmekaniska utillstånd saknar början (just på

¹⁹ För en utförlig diskussion, se Craig/Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993), del 3. Den teistiskt orienterade William Lane Craig hävdar att Hawkings modell måste tolkas instrumentalistiskt för att inte leda till metafysiska absurditeter, medan den ateistiskt orienterade Quentin Smith föreslår en «kvasiinstrumentalistisk» tolkning som ska undvika de absurditeter Craig har i åtanke. Båda är överens om att Hawkings försök att fysikaliskt realisera det tidsimaginära rummet är orimligt.

²⁰ Hawking, *Svarta hål och universums framtid — Essäer 1972–1992* (övers. H-U. Bengtsson; Stockholm: Rabén Prisma, 1995), 220.

²¹ Jfr Isham, 74 f.

²² Jfr Hawking, *Kosmos*, 145.

¹⁵ Hawking, *Universum i ett nötskal* (övers. H-U. Bengtsson; Stockholm: Prisma, 2002), 59.

¹⁶ Hawking, *Kosmos*, 148.

¹⁷ Barrow, 101.

¹⁸ Se Hawking, *Kosmos*, kap 8, särskilt 142–149.

grund av sin tidlöshet) och fordrar inte någon kausal begynnelseförklaring, vilket leder Hawking att ifrågasätta behovet av en skapare:

Så länge som vi antog att universum hade en början, kunde vi också anta att det hade en skapare. Men om universum är helt självtillräckligt och utan gränser eller kanter, då kan det varken ha en början eller ett slut: det skulle bara finnas till. Vad finns det då för utrymme för en skapare?²³

6. «Universum» eller «multiversum»?

Den kvantkosmologiska preciseringen av big bang-teorin innebär att universums ursprungliga tillstånd, det tidlösa fyrdimensionella kvantillståndet, transformeras till en fyrdimensionell rumtid för 13,7 miljarder år sedan. Huruvida vårt universum är unikt eller ej, huruvida det ursprungliga kvantskummet kan ha genererat ett s.k. *multiversum* eller ej, saknar betydelse för frågan huruvida det fysikaliska *alltet* har en orsak eller ej. Låt oss foga in följande terminologiska brasklapp. I enlighet med NASA:s definition samt med etablerat språkbruk avser vi med «universum» totaliteten av allt som existerar fysikaliskt — oavsett om detta bättre beskrivs som ett «multiversum».²⁴

7. Tillbaka till begynnelsen: *Creatio ex nihilo*?

Med kvantmekanikens hjälp erhålles alltså bilden av ett tidlöst urtillstånd. Huruvida detta är en realistisk bild eller ej låter vi vara osagt. Att den klassiska fyrdimensionella rumtiden kan transformeras till ett kvantmekaniskt fyrdimensionellt rum är en trossats, som Barrow skriver, *an article of faith*.²⁵ Vi bör hålla i minnet att alla kvantkosmologier vilar på denna trossats.

Det allmänrelativistiska alternativet kräver inte mindre tro, som vi har sett. Om vi extrapolerar universums allra tidigaste historia ända tillbaka till tidpunkten noll, erhåller vi en rumtidslig nollpunkt med oändlig täthet. Om en sådan begynnelsesingularitet kan realiseras fysikaliskt, uppvisar den en intressant likhet med kvantkosmologins tidlösa urtillstånd. Den bara ÄR. I begynnelsen *var* universum, sett från vårt senare allmänrelativistiska tidsperspektiv — det blev inte till. Begynnelsepunkten konstituerar tidsriktningens startpunkt, men själv saknar punkten början, emedan den saknar dimensioner. Eftersom den vid detta tillfälle konstituerar summan av allt som fysikaliskt existerar, kan vi inte med den allmänna relativitetsteorins hjälp säga att universum har en början i betydelsen av att *börja existera*, även om vi kan säga att det har en början i betydelsen av att vara ändligt gammalt. Det är därför inte korrekt att som Craig i debatter om Guds existens göra gällande att «big bang-modellen fordrar att universum började existera och skapades ur intet».²⁶

Detta är en viktig punkt. När vi med Davies ovan säger att universum «har en bestämd början med en stor smäll» har vi därmed inte rätt att sluta oss till en *creatio ex nihilo*, en skapelse ur intet. Big bang-teorin, tolkad allmänrelativistiskt, säger att universums första tillstånd var oändligt sammanpressat. Ingen naturvetenskaplig teori säger eller kan säga något om universums eventuella uppkomst *ex nihilo*, även om språklig ovarsamhet förekommer.²⁷ Om intet finns intet att säga. Den allmänna relativitetsteorins begynnelsesingularitet är ett fysikaliskt något, liksom det kvantkosmologiska urtillståndet är ett fysikaliskt något. Vill man uttala sig om dessa (eventuellt fysikaliskt realiserbara)

²⁵ John D. Barrow, *Theories of Everything — The Quest for Ultimate Explanation* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 65.

²⁶ William Lane Craig & Antony Flew, «The Craig-Flew Debate», 17–47 i *Does God exist? The Craig-Flew Debate* (egen översättning; red. S. W. Wallace; Aldershot: Ashgate, 2003), 20; jfr William Lane Craig & Walter Sinnott-Armstrong, *God? A Debate Between a Christian and an Atheist* (Oxford: Oxford UP, 2004), 4.

²³ Hawking, *Kosmos*, 149.

²⁴ Jfr NASA:s hemsida (2007-03-10): http://www.nasa.gov/centers/goddard/pdf/97764main_MAPglossary.pdf

entitetens eventuella tillblivelse ur intet, kan inga naturvetenskapliga hänvisningar göras — särskilt inga strängteoretiska dito, kan vi tillägga, eftersom strängteori (inklusive supergravitation och det övergripande M-teoretiska ramverket), det idag mest kända försöket att harmoniera allmän relativitetsteori med kvantmekanik, förutsätter de båda fysikaliska entiteterna rum och tid.²⁸ Att besvara frågan *varför* universum existerar är, som Isham poängterar, «uteslutande ett jobb för filosofer och teologer».²⁹

8. Det kosmologiska valet

Låt oss alltså sköta vårt jobb. *Varför* existerar universum? Det finns bara två möjliga svar. Antingen existerar universum med nödvändighet, eller också har det orsakats av en ickefysikalisk entitet — *ickefysikalisk*, eftersom «universum» per definition är totaliteten av fysikaliska ting. Observera att det är möjligt att frågan *saknar* svar. Om universum existerar av en slump kan en förklaring till universums existens ej ges, liksom det specifika utfallet av ett tärningskast inte kan förklaras med hänvisning till sannolikhetsteori.

Preliminärt erhåller vi tre valmöjligheter. Givet lagen om det uteslutna tredje är en och endast en av dem sann.³⁰

- (1) Universum existerar med nödvändighet.
- (2) Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet.
- (3) Universum existerar av en slump (eller mer

²⁷ Om missbruk av intighetsbegreppet, se klargöranden i t.ex. John Polkinghorne, *Science and Creation — The Search for Understanding* (London: SPCK, 1988), 59–60, eller Martin Rees, *Before the Beginning — Our Universe and Others* (Reading, Mass.: Perseus Books, 1997), 161.

²⁸ Den amerikanske fysikern Brian Greene tillåter sig hoppas att strängteori en dag ska kunna skapa sin egen rumtid utifrån «ett mer grundläggande, atavistiskt och ursprungligt tillstånd». Se *Ett utsökt universum — Supersträngar, dolda dimensioner och sökandet efter den slutgiltiga teorin* (övers. H-U. Bengtsson; Stockholm: Norstedts, 1999), 462.

²⁹ Isham, 54.

precis: universum existerar kontingent, dvs. icke nödvändigt, och är inte orsakat).

Det kausala valet (2) bör preciseras, vilket genererar fler möjligheter: Antingen existerar den ickefysikaliska orsaken med nödvändighet, eller också har den själv orsakats av en viss (icke nödvändigtvis ickefysikalisk) entitet, eller också existerar den av en slump. En potentiellt oändligt lång orsakskedja rasslar snabbt iväg. Låt oss formulera sex delvis komplexa val.

- (4) Universum existerar med nödvändighet.
- (5) Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet som existerar med nödvändighet.
- (6) Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet som direkt eller indirekt är orsakad av en ickefysikalisk entitet som existerar med nödvändighet.
- (7) Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet som direkt eller indirekt är orsakad av en fysikalisk entitet som existerar med nödvändighet.
- (8) Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet som antingen själv existerar av en slump eller som direkt eller indirekt är orsakad av en entitet som existerar av en slump.
- (9) Universum existerar av en slump (eller mer precis: universum existerar kontingent och är inte orsakat).³¹

Dessa sex valmöjligheter är logiskt uttömmande: Givet lagen om det uteslutna tredje är en och endast en av dem sann. Vi kan direkt notera att hypoteserna (6) och (8) faller offer för *Ockhams rakkniv*, dvs. den tankeekonomiska princip som säger att vi ej bör postulera fler entiteter än nödvändigt för att förklara faktum; dessa hypoteser

³⁰ Enligt klassisk logik gäller bivalensprincipen: varje sats p är antingen sann eller falsk. Lagen om det uteslutna tredje säger att den komplexa satsen « p eller icke- p » är sann. Intuitionistisk logik förnekar denna lag med motiveringen att en sats' sanningsvärde är avhängigt av de verifierbarhetskriterier som råder och att det ibland är omöjligt att verifiera vare sig p eller icke- p .

³¹ De kosmologiska alternativen (5–9) underförstått att universum existerar kontingent, dvs. icke nödvändigt; blott vårt första alternativ (4) gör gällande att universum existerar nödvändigt.

tillför inget förklaringsvärde gentemot hypoteserna (5) och (9), samtidigt som de är metafysiskt mer belastade. Det är logiskt möjligt att någon av dem är sann, men vi har inget skäl att tro på någon av dem, eftersom enklare hypoteser med samma förklaringsvärde står till buds. Återstår gör fyra valmöjligheter: (4), (5), (7) och (9). Låt oss undersöka dessa lite närmare och se ifall någon av dem framstår som rimligare än de övriga.

9. Hypotesen om ett nödvändigt universum

Vi börjar alltså med valmöjlighet (4): *Universum existerar med nödvändighet*. Det är viktigt att klagöra skillnaden mellan att existera med nödvändighet och att med nödvändighet existera på ett visst sätt. Att en ungarl nödvändigtvis är ogift betyder inte att en ungarl nödvändigtvis existerar. Vad universum beträffar fordras en «input av «fysisk realitet»», för att tala med den holländske fysikern och teologen Willem B. Drees.³² «[F]rånan intet till varat finns ingen logisk bro»,³³ säger den amerikanske filosofen William James — än mindre någon naturvetenskaplig bro, som vi redan har sett. Även om en möjlig framtida *Grand Unified Theory* matematiskt skulle visa att universum nödvändigtvis har det utseende det har, är frågan varför universum existerar alltså obesvarad.³⁴ «Vad är det som ger liv åt ekvationer och skapar ett universum som kan beskrivas av dem?» undrar Hawking mot slutet av sin mest kända bok och erkänner därmed att den kvantkosmologiska beskrivningen av universums uttillstånd alls icke eliminerar det existentiella mysteriet.³⁵

Om hypotesen att universum existerar med nödvändighet skall backas upp, fordras filosofiska och inte naturvetenskapliga argument. Mig

³² Willem B. Drees, *Beyond the Big Bang — Quantum Cosmologies and God* (egen översättning; La Salle, Illinois: Open Court, 1990), 73.

³³ William James, «The Problem of Being: Chapter 3 of Some Problems of Philosophy», 415–417 i *Metaphysics: The Big Questions* (egen översättning; red. P. V. Inwagen & D. W. Zimmerman; Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 415.

veterligen finns inga sådana argument, vilket inte innebär att hypotesen är mindre rimlig än någon av sina konkurrenter. Eftersom endast en av hypoteserna (4–9) är sann, blir bedömningen av deras respektive rimlighet av relativ art. Blott om en annan hypotes kan stödjas med någon grad av rimlighet, framstår hypotesen om universums nödvändiga existens som en mindre rimlig möjlighet.

10. Hypotesen om en nödvändig ickefysikalisk orsak

Vi fortsätter med valmöjlighet (5): *Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet som existerar med nödvändighet*. Innan dess rimlighet kan bedömas måste vi veta vad den ickefysikaliska entiteten är. Lika många möjliga svar, lika många underhypoteser skapas till hypotes (5). Inom den filosofiska diskursen talar man om olika typer eller *species* av kausalitet. Till de tre vanligaste hör händelse-, objekt- respektive agentkausalitet.³⁶ Frågan är: finns det en ickefysikalisk, kausalt kapabel kandidat som med någon grad av rimlighet framstår som en nödvändigt existerande entitet? Mig veterligen finns en kandidat: Gud, uppfattad som den fullkomligaste entiteten som kan tänkas, i enlighet med Anselm av Canterburys berömda så kallade ontologiska gudsbevis.³⁷ Enligt Anselm måste

³⁴ Angående ett logiskt nödvändigt universum skriver Davies: «Det finns inte tillstymmelse till bevis för att universum är logiskt nödvändigt. Tvärtom, som teoretisk fysiker anser jag det vara ganska lätt att föreställa mig alternativa universa som är logiskt konsistenta och därför jämbördiga kandidater till verkligheten.» Paul Davies, «The Appearance of Design in Physics and Cosmology», 147–154 i *God and Design — The Teleological Argument and Modern Science* (egen översättning; red. N. A. Manson; London: Routledge, 2003), 148.

³⁵ Hawking, *Kosmos*, 180.

³⁶ Jfr t.ex. Evan Fales, *Causation and Universals* (London: Routledge, 1990), 52.

³⁷ Se Anselm, «Proslogion», 91–117 i *Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm* (red. T. Williams; Indianapolis: Hackett, 1995), 99–101 (kap. 2–3).

den fullkomligaste tänkbara entiteten existera i verkligheten och inte blott i tänkandet, ty att existera i tänkandet och i verkligheten är att existera mera, mer fullständigt, än att blott existera i tänkandet. Att existera mera är fullkomligare än att existera mindre, varav följer att den fullkomligaste tänkbara entiteten, dvs. det vi kallar «Gud», måste existera i verkligheten.³⁸

Kanske anser någon att abstrakta ting som universaliala (allmänbegrepp) och propositioner (i synnerhet sådana som uttrycker logiskt nödvändiga sanningar) är exempel på ickefysikaliska ting som existerar med nödvändighet. För att tillfredsställa villkoren för hypotes (5) krävs dock att de ickefysikaliska, nödvändigt existerande kandidaterna också är kapabla att orsaka universums existens, vilket gör dylika abstrakta ting till lika olämpliga kandidater som storförärande matematiska teorier.³⁹ Givet att endast Gud bland alla ickefysikaliska entiteter med någon grad av rimlighet kan argumenteras vara nödvändig och kausalt kapabel, bör den ickefysikaliska entiteten i hypotes (5) utläsas «Gud». Denna substitution förutsätter dock att en anselmianskt inspirerad argumentation besitter en epistemologisk rimlighet större än noll.

11. Hypotesen om en nödvändig fysikalisk orsak

Med hänvisning till Ockhams rakkniv hoppar vi över valmöjlighet (6) och fortsätter vår komparativa studie med valmöjlighet (7): *Universum är orsakat av en ickefysikalisk entitet som direkt eller indirekt är orsakad av en fysikalisk entitet som existerar med nödvändighet*. Låt oss ställa motsvarande fråga: Finns det en fysikalisk kausal kandidat som med någon grad av rimlighet framstår som en nödvändigt existerande entitet?

³⁸ Denna tolkning av Anselms argument motsvarar i huvudsak tolkning (b) av version (1), enligt Norman Malcolms distinktion i «Anselm's Ontological Arguments», 443–454 i *Metaphysics; The Big Questions*, 443f.

³⁹ En av distinktionerna mellan abstrakta och konkreta ting tar just fasta på att de förra saknar kausal förmåga. Jfr E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics* (Oxford: Oxford UP, 2002), 368.

Mig veterligen finns ingen sådan kandidat. Dock bör vi uppmärksamma den med Anselm samtida munken Gaunilos motargument mot det ontologiska gudsbeviset. Gaunilo menar att man med Anselms logik kan bevisa den faktiska existensen av till exempel en sagolikt vacker ö, omtalad blott som hörsägen men vackrare än någon ö på jorden, blott genom att tänka den i tanken, vilket à la *reductio ad absurdum* visar att Anselms argumentation inte håller streck.⁴⁰ I sin replik till Gaunilo viker Anselm inte en tum: Om argumentationen i det ontologiska gudsbeviset kan nyttjas för någon annan entitet än den fullkomligaste tänkbara, då må den sagolika ön sannoligen existera!⁴¹ Anselms svaromål tycks mig berättigat, ty hur skulle en ö kunna vara den fullkomligaste tänkbara entiteten alla kategorier? Vidare gäller för alla fysikaliska ting att de är påverkbara och därmed formbara, och hur skulle en nödvändigt existerande entitet kunna ändras till något annat? Givet att föreställningen om en kausalt kapabel, nödvändigt existerande fysikalisk entitet i alla hänseenden inte stöds av *starkare* argument än föreställningen om en ickefysikalisk dito, drabbas även hypotes (7) av Ockhams rakkniv, ty till skillnad från hypotes (5) fordrar hypotes (7) minst två orsaksled.

12. Hypotesen om ett tillfälligt universum

Även valmöjlighet (8) faller offer för Ockhams kniv, varför vi till sist kommer till valmöjlighet (9): *Universum existerar av en slump* (eller mer precist: universum existerar kontingent och är inte orsakat). Denna hypotes utgör inget svar på frågan varför universum existerar; att säga att något existerar av en slump är blott att säga att dess existens inte kan förklaras. Notera också att universums eventuellt slumpmässiga *beskaffenhet* inte säger något om dess eventuellt slumpmässiga existens. (Om kvantmekaniken antyder att universums minsta beståndsdelar uppträder

⁴⁰ Se «Gaunilo's Reply on Behalf of the Fool», 119–126 i *Monologion and Proslogion*, 124 f.

⁴¹ Se «Anselm's Reply to Gaunilo», 127–139 i *Monologion and Proslogion*, 132.

på ett oförutsägbart sätt, styrda av statistiska lagar, är därmed inget sagt om dessa oförutsägbara beståndsdelars existens; åtminstone är inget sagt om existensen av dessa oförutsägbara beståndsdelars existentiella förutsättningar, som är av fysikalisk art.) Hypotes (9) säger att universum saknar (kausal) orsak, vilket även ett nödvändigt existerande universum gör, men till skillnad från hypotes (4) gör hypotes (9) gällande att universum existerar kontingent, dvs. tillfälligt, icke nödvändigt. Att både existera kontingent och att sakna orsak är att existera av en slump. Något positivt argument till stöd för hypotes (9) kan inte ges, vilket också ligger i det slumpmässigas natur.

13. Tillbaka till det kosmologiska valet

Låt oss sammanställa en ny kosmologisk val-situation. Till skillnad från våra tidigare möjligheter (4–9) blir den inte logiskt uttömmande. Givet Ockhams tankeekonomiska förklaringsprincip har vi inga skäl att tro på hypoteserna (6–8), som vi har sett, även om det är logiskt möjligt att någon av dem är sann, och givet att en anselmiansk argumentation rättfärdigar slutsatsen att «Gud» är den rimligaste substitutionen till «ickefysikalisk, nödvändigt existerande, kausalt kapabel entitet» är det rimligt att modifiera hypotes (5) i enlighet därmed. Vi erhåller följande existentiellt slutgiltiga valsituation:

- (10) Universum existerar med nödvändighet.
- (11) Universum är orsakat av Gud, som existerar med nödvändighet.
- (12) Universum existerar av en slump.

Det är rimligt att tro att en av dessa hypoteser är sann, även om det inte är logiskt nödvändigt att så är fallet. Låt oss avslutningsvis försöka säga något om deras inbördes, relativa rimlighet.

14. Den epistemologiska avvägningen

Vi har redan konstaterat att slumphypotesen inte utgör något svar på frågan varför universum

existerar: detta «det mest intressanta av alla problem», för att tala med den amerikanske fysikern James S. Trefil.⁴² Om vi anser att frågan tarvar ett svar, har vi blott alternativ (10) och (11) att välja på. Vilket av *dessa* två är att föredra?

Om universum och Gud framstår som två lika rimliga (eller orimliga) kandidater till klassen nödvändigt existerande entiteter, och givet att ettdera alternativet ej kan stödjas indirekt av andra skäl, bör vi med hänvisning till Ockhams redan välanvända rakkniv välja alternativ (10): *Universum existerar med nödvändighet*. Om universum lika väl som Gud kvalificerar sig som nödvändig entitet, utgör detta alternativ en metafysiskt enklare förklaring till universums existens än alternativ (11): *Universum är orsakat av Gud, som existerar med nödvändighet*. Mig veterligen finns inget argument för hypotesen att universum existerar med nödvändighet, medan hypotesen att Gud existerar med nödvändighet (åtminstone) backas upp av något slags anselmianskt inspirerad argumentation.⁴³ Vi kan notera att en kontingensversion av det kosmologiska gudsbeviset förutsätter något slags ontologiskt gudsbevis.⁴⁴ Det räcker inte att säga att universums existens fordrar ett nödvändigt existerande skäl; ett gudsbevis måste förklara varför just *Gud* och ingen annan entitet är ett sådant skäl.

Om Anselms ontologiska gudsbevis är giltigt, är det nödvändigt sant; det vore logiskt motsägelsefullt att förneka det. Föreliggande text bortser från möjligheten att så är fallet.⁴⁵ De flesta filosofer anser nog också att det ontologiska gudsbeviset inte håller streck.⁴⁶ Däremot

⁴² James S. Trefil, *The Moment of Creation — Big Bang Physics from before the First Millisecond to the Present Universe* (egen översättning; New York: Collier Books, 1983), 204.

⁴³ Förutsatt att det ej kan finnas en oändligt lång (och essentiellt underordnad) orsakskedja, och förutsatt att blott Gud kan vara en entitet vars existens är identisk med dess essens, kan Thomas av Aquinos andra gudsbevis också anföras. Jfr Thomas av Aquino, «Whether there is a God» [*Summa Theologiae*, 1a 1.2], 101–105 i *Faith and Reason* (red. P. Helm; Oxford: Oxford UP, 1999).

⁴⁴ Jfr Mark William Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 65f.

kan dess karakterisering av Gud inspirera oss att svara på frågan *varför* Gud skulle existera med nödvändighet. Frågan varför universum existerar med nödvändighet, om vi antar att så är fallet, tycks helt sakna svar, men frågan varför Gud existerar med nödvändighet, om vi antar att så är fallet, kan besvaras med att Gud är den fullkomligaste tänkbara entiteten. Givet att detta svar besitter en kunskapsteoretisk rimlighet större än noll, och givet att det inte finns något argument till stöd för hypotesen om en nödvändig fysikalisk entitet, har det teistiska alternativet (11) större förklaringspotential än alternativ (10). Å andra sidan minskar dess förklaringsvärde vad enkelhet beträffar, eftersom det postulerar en ytterligare entitet som föranleder ytterligare en varför-fråga: Varför existerar *Gud*? Den epistemologiska avvägningen mellan de båda alternativen (10) och (11) mynnar ut i följande fråga: Är Gud en så mycket rimligare nödvändighetskandidat än universum att postulatet om Guds existens i alternativ (11) är epistemologiskt motiverat? För egen del tänker jag att en nödvändigt existerande, ickeabstrakt entitet är en så gåtfull entitet att den blott kan beskrivas som en

övernaturlig (och därmed ickefysikalisk) entitet — allra helst som Gud, den fullkomligaste tänkbara entiteten alla kategorier.

Vi måste inte välja mellan hypoteserna (10) och (11). Det finns en ytterligare kosmologisk hypotes (12): *Universum existerar av en slump*. Om föreställningen om en nödvändigt existerande, ickeabstrakt entitet är så mystisk, varför inte nöja sig med hypotesen att universum existerar av en slump; en ickeorsakad entitet som saknar skäl för sin existens? Den brittiske teologen och filosofen Keith Ward invänder att slumphypotesen är «den minst lockande av de tre slutgiltiga hypoteserna».⁴⁷ Ockhams enkelhetsprincip förordar heller inte denna hypotes, eftersom den inte är en förklaring. De av oss som anser att universums existens tarvar en förklaring har i praktiken bara två hypoteser att välja mellan. Själv väljer jag den teistiska hypotesen, medveten om att den inte har bevisats vara epistemologiskt mer tillfredsställande än hypotesen om universums nödvändiga existens. Att den är epistemologiskt försvarbar, givet de andra hypotesernas mystiska natur, anser jag stå klart.

⁴⁵ Om det ontologiska gudsbeviset även implicerar att universum *måste* ha orsakats av Gud, elimineras i själva verket våra kosmologiska hypoteser (10) och (12); jfr kap. 5 i «Proslogion», i *Monologion and Proslogion*, 102.

⁴⁶ Jfr Worthing, 66.



⁴⁷ Keith Ward, *God, Chance and Necessity* (egen översättning; Oxford: Oneworld, 1996), 23.

Summary

One of the premises of the so-called *Kalām* Cosmological Argument is that the universe began to exist. Modern Big Bang cosmology may seem to provide remarkable support for this hypothesis, since it estimates the universe to be 13.7 billion years old. In this article I argue, however, that Big Bang cosmology, whether interpreted quantum mechanically or solely along the lines of general relativity, neither supports nor undermines the idea that the universe came into being out of nothing. The possible *ex nihilo* origin of the universe is not a scientific, but a strictly philosophical or theological issue. Having reached this conclusion, I try to analyse the Big Why question of philosophical cosmology: *Why* does the universe exist? Initially, there are only two possible answers: Either it exists necessarily, or it is caused by something non-physical; non-physical, since «the universe» by definition is all that physically exists. On closer examination, this latter, causal possibility will soon pulverize into infinitely many sub-possibilities. Aided by Ockham's razor, I cut away all those metaphysically loaded sub-possibilities that lack any explanatory extra value, and guided by Anselm's ontological argument, I argue that God, theistically understood, is the most reasonable candidate for being a necessarily existing, non-physical, causally capable entity. Acknowledging the possibility that the Big Why question lacks an answer, i.e., that the universe exists by chance, contingently and uncaused, I arrive at three main, possible, cosmological responses. Assessing their relative reasonableness, I conclude that the theistic possibility is a justified hypothesis.

Identitet och död.

Himmelsfärder i tidig judendom och kristendom

LEIF CARLSSON

Teologie doktor Leif Carlsson arbetar som universitetslektor i Religionsvetenskap vid Högskolan för lärande och kommunikation i Jönköping. Han disputerade 2004 i Religionshistoria vid Lunds universitet med avhandlingen Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity och utkommer i vår med bibelkommentaren Tröst och Trots. Uppenbarelseboken. För närvarande forskar han även om läromedel i Religionskunskap.

Inledning

När vår tids människor påstår att de vid något tillfälle i livet har besökt «den andra sidan» kan detta uppfattas som ett uttryck för ett behov att bryta det vanliga livsmönstret och ge rum för det irrationella. Utomvärldsliga upplevelser då man färdas till en annan värld är dock inget nytt. De har förekommit i alla tider och i en rad olika religiösa sammanhang.

Denna artikel handlar om himmelsfärder i några judiska och kristna texter under tidsperioden ca 200 f.v.t.–200 v.t. De utomjordiska resorna kallas för *himmelsfärder* även om detta inte alltid är helt korrekt. Resenäerna besöker nämligen ibland helt andra platser än sådana som normalt förknippas med himlen. Men dessa helvetiska platser är endast stationer eller etapper på vägen till det himmelska där Gud finns.

Det övergripande temat i texterna är alltså att människan temporärt besöker en annan värld för att sedan återvända igen till den här tillvaron. Det ska dock genast påpekas att det är svårt att definiera vad som exakt *sker* under färderna. Är det resenären som helhet eller är det endast dennes själ som färdas? Är det en resa i verkligheten (såsom den beskrivs) eller endast i en vision eller i en dröm? Det är inte heller alltid lätt att tolka *syftet* med färderna. I en del fall handlar det om att få tillgång till en rätt tolkning av historien. I andra sammanhang ger resan svar på existentiella frågor om t.ex. lidande och förföljelse. I vissa fall är avsikten att få uppenbarelser om gudarnas vilja i största allmänhet.

Med tanke på att temat var så utbrett i antiken är det problematiskt att spekulera i bakgrunden

till de judiska och kristna himmelfärdstexterna. De som återfinns i den judiska apokalyptiska litteraturen har dock med all säkerhet påverkats av de hebreiska kanoniska skrifterna. Utöver de judiska apokalyptiska texterna har jag valt en himmelfärdstext från ett helt annat sammanhang, nämligen 2 Kor 12:1–4 där Paulus hävdar att han har gjort en färd till den tredje himlen, som han dessutom kallar för paradiset. Mycket tyder på att judiska apokalypser var populära i den tidiga kyrkan. Flertalet av de texter som beskrivs i den här artikeln har tydliga drag av kristen bearbetning. Dessutom finns det en rad exempel i Nya testamentet som visar att judiska apokalypser har påverkat framställningen.¹ Kopplingen till kristendomen visar sig också genom att många judiska apokalypser har bevarats bland kristna ända in i vår tid.

Forskningsläget

Forskningen om himmelfärdsmotivet inleddes i början av 1900-talet av Wilhelm Bousset.² Han skiljer mellan två typer av himmelsresor: 1) Själens resa till himlen efter döden, 2) Själresor redan här i livet. Enligt Bousset har detta motiv, som inte bara finns i den judiska apokalyptiken utan även i Nya testamentet, gnosticismen etc., sin bakgrund i Iran. Genom mysteriereligioner (Mithramysterierna) spreds det sedan västerut. Den iranska bakgrunden betonades även av Richard Reitzenstein. I *Das iranische Erlösungsmysterium* beskriver Reitzenstein en iransk förkristen återlösningslära.³ Denna är förknippad med en frälsargestalt som själv blivit befriad

(«Der erlöste Erlöser») och som gör en resa från dödsriket till himlen. Motivet fanns i de gnostiska riktningar som kyrkan bekämpade under det andra århundradet. Det återfinns i mandeismen och manikeismen och har påverkat den judiska apokalyptikens himmelsfärder men framförallt det kristna budskapet om Jesu död och uppståndelse. Boussets och Reitzensteins uppfattningar har levt vidare i nytestamentlig forskning under hela 1900-talet.⁴

Efter Bousset och Reitzenstein följde en rad studier av himmelsfärdsmotivet, företrädesvis utifrån den grekiska klassiska litteraturen. På 1950-talet kom emellertid Geo Widengren med nya idéer om himmelfärdernas bakgrund. Han

¹ Ernst Käsemann hävdar att apokalyptiken har format all kristen teologi. Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969), 104. Förutom att apokalyptiken har påverkat kristendomens trosföreställningar finns det en rad kristna bearbetningar av judiska apokalypter (till exempel *Adam och Evas liv*, *Fjärde Esra*, *Jesajas himmelsfärd och Abrahamsapokalypsen*). I Nya testamentet finns det dessutom ett direkt citat från *1 Hen* 1:9 (Jud 14). *Första Henoksboken* tycks ha varit särskilt betydelsefull inom vissa tidiga kristna grupper. Den används i *Barnabasbrevet*, *Petrusapokalypsen* och i en rad andra tidiga texter. Kyrkofäder såsom Justinus Martyren, Irenaeus, Origines och Clemens av Alexandria kände till boken och var påverkade av den. På 400-talet svalnade intresset främst på grund av en skeptisk inställning hos Augustinus och Athanasius. I Etiopien levde dock boken vidare och de äldsta kopiorna härstammar också därifrån. De dateras till 1400-talet. Ephraim Isaac, «1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction», 5–89 i *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 1, (ed. James H. Charlesworth, 2 vols. Garden City: Doubleday, 1983), 8.

² Wilhelm Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», 136–168, 229–273 i *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig: 1901. Nytryck som separat bok: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960).

³ Richard Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn, 1921).

⁴ Denna forskningsinriktning som betonar Nya testamentets bakgrund i hellenismens och Främre orientens religioner brukar kallas för *den religionshistoriska skolan*. Bousset anses vara en av dess mest framträdande företrädare.

pekade framförallt på Mesopotamien. Widengren visar hur kungen i mesopotamiska källor besöker gudarnas värld för att i samband med sin kröning få sin makt. Dessutom överlämnas ödestavlorna till honom varpå han blir sänd tillbaka till världen. Detta handlingsmönster återfinns i 2 Mos 24 då Mose tar emot lagtavlorna på Sinai berg. Ett liknande förhållande möter oss i Jes 6, Hes 1 och Dan 7, samt *1–2 Henok* och *Levi Testamente*. Det gemensamma temat i alla dessa texter är att visionärerna likt de mesopotamiska kungarna får ta emot himmelska hemligheter i form av tavlor och bokrullar.⁵ Samma tema möter oss senare inom islam i den litteratur som skildrar profetens himmelsfärd.⁶ Widengren menar alltså att detta idékomplex har sitt ursprung i den mesopotamiska kungaideologin.⁷

Bousset, Reitzenstein och Widengren visar med all tydlighet hur utbrett himmelsfärds-motivet var i Främre orientens religioner. Deras slutsatser tenderar dock att bli spekulativa då de försöker spåra ursprunget till motivet och påvisa hur det har överfört och tagits upp av andra religioner. Detta kanske i och för sig inte är så konstigt, åtminstone inte när det gäller Bousset och Reitzenstein. De var verksamma i en tid då utvecklingsprocesser betonades i den religionshistoriska forskningen.

En delvis annan infallsvinkel återfinns hos Hans Bietenhard som 1951 kom ut med en undersökning om tidiga himmelsföreställningar i kristendomen och judendomen.⁸ Bietenhard

⁵ Geo Widengren, *King and Saviour. 3, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (UppsalaUniversitets årsskrift, 0372–4654; 1950:7; Uppsala/Leipzig: Lundequistska bokhandeln/Harrassowitz, 1950).

⁶ För en beskrivning av denna litteratur och dess tema, Tord Olsson, «Den islamiska mystiken och legenden om profetens himmelsfärd. Några religionshistoriska reflexioner», 45–64 i *Religio* 35 (1991).

⁷ Geo Widengren, *King and Saviour. 5, Muhammed, The Apostle of God and his Ascension* (Uppsala Universitets årsskrift, 0372–4654; 1955:1; Uppsala/Leipzig: Lundequistska bokhandeln/Harrassowitz, 1955).

⁸ Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1951).

lyfter fram en rad motiv i de judiska himmelfärdstexterna men tyvärr är hans undersökning alltför ensidigt inriktad på dessa texters eventuella bakgrund till Nya testamentet.

Det är först under senare hälften av 1900-talet som himmelfärdstexterna på allvar har behandlats som en separat grupp. Den forskare som framför allt har bidragit till detta är John J. Collins. Han har genom en formkritisk undersökning uppmärksammat den apokalyptiska genrens speciella kännetecken genom två artiklar i *Semeia* 14, 1979.⁹ Inom den grupp av texter som Collins klassificerar som apokalyptiska återfinns sådana som skildrar himmelfärder.¹⁰ Dessa himmelfärdstexter är *Abrahamsapokalypsen*, *Boken om de fallna änglarna* (1 Hen 1–36), *Boken om liknelserna* (1 Hen 37–71), *Den astronomiska boken* (1 Hen 72–82), 2 *Henok*, *Levi Testamente* 2–5, 3 *Baruk*, *Abrahams testamente* och *Sefanjaapokalypsen*.¹¹ Genom Collins precisering uppmärksammades himmelfärdstexterna som en särskild genre inom den apokalyptiska litteraturen, något som har haft stor betydelse för den fortsatta forskningen.

Alan F. Segal belyser himmelfärdstemat i ett bredare perspektiv.¹² Han menar att bakgrunden finns i ett likartat mönster som var allmänt förekommande i den Främre orienten och som gestaltades på olika sätt beroende på vilken religiös och social kontext som förelåg.¹³ Mönstret

handlar enligt Segal om relationen mellan en fullkomlig himmel och en ofullkomlig värld. Mellan dessa storheter uppträder en medlare för att skapa kontakt. Medlaren kan komma från båda hållen (*katabasis* eller *anabasis*). Enligt Segal var det egentligen detta förhållande som Reitzenstein och Bousset upptäckte i de förkristna texterna. Samma mönster ligger bakom de apokalyptiska himmelfärdstexterna.¹⁴

Segals slutsatser bidrar dessvärre inte mycket till förståelsen av det specifika i de apokalyptiska himmelfärdstexterna. Mönstret blir så allmänt att man nästan utifrån varje religiöst sammanhang kan påvisa det.

Christopher Rowland har inriktat sig på de himmelfärdstexter som beskriver resor till Guds tron (*merkava*).¹⁵ Rowland undersöker framförallt den process som föregick visionärernas resor. En liknande infallsvinkel återfinns hos de forskare som undersöker kopplingen mellan de apokalyptiska himmelfärdstexterna och merkavamystiken.¹⁶ Genom jämförelser med den betydligt senare hekhalotlitteraturen vill man påvisa liknande tendenser i ett tidigare skede. Stort utrymme ägnas åt vad som egentligen skedde före och under visionärernas påstådda himmelfärder. Så menar till exempel David Halperin att

¹² Alan Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment», 1333–1394 i *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 23.2 (ed. Wolfgang Haase; Berlin: de Gruyter, 1980).

¹³ Segal, 1337: «... a common structure could not be specially gnostic or otherwise; it rather would be susceptible to gnostic, Jewish, or Christian interpretations, for while structural studies are concerned to discover the overall pattern, communities understand the meaning of the pattern in unique ways.»

¹⁴ Segal, 1339.

¹⁵ Christopher Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982), 53–60.

¹⁶ Här kan nämnas Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980), David J. Halperin, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen: J.C.B Mohr/Paul Siebeck, 1988) och Gershom Scholem, *Den judiska mystiken* (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag/Symposium, 1984).

⁹ John J. Collins, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», 1–20 i *Semeia* 14 (1979); «The Jewish Apocalypses», 21–59 i *Semeia* 14 (1979).

¹⁰ «Apocalypse» may be defined as a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world.» Inom gruppen av texter som omfattas av denna definition återfinns himmelfärdstexterna: «The most obvious distinction within the Jewish apocalypses is between those that do not have an otherworldly journey (Type I) and those that do (Type II).» Collins, «The Jewish Apocalypses», 22.

¹¹ Collins, «The Jewish Apocalypses», 22–24. Se även John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 4–7.

de apokalyptiska författarna projicerade sina egna upplevelser till pseudonymerna som användes i texterna.¹⁷

Under de två senaste decennierna har det utkommit ett flertal monografier om de judiska apokalyptiska himmelsfärderna. En av dessa är skriven av Mary Dean-Otting.¹⁸ Hon betonar himmelsfärdernas bakgrund i den judiska traditionen. Texterna utvecklar redan existerande bibliska föreställningar om var Gud finns. Framförallt handlar det om berget (2 Mos 24) och templet (Jes 6, Hes 1). Men till skillnad från de bibliska texterna förläggs dessa platser till en himmelsk värld.¹⁹ Denna transcendens förklaras av att judarna under den aktuella perioden konfronterades med en känsla av gudsfrånvaro. Frågan uppstod: «Var finns Gud?» Svaret blev: «I himlen, och vill man möta honom får man bege sig dit».

En annan omfattande monografi är skriven av Martha Himmelfarb och utkom 1993.²⁰ Himmelfarb menar att det finns åtta himmelsfärdstexter. Dessa har det gemensamt att de beskriver himlen som ett tempel med änglar som himmelska präster. I samtliga texter utom *3 Baruk* förvandlas dessutom visionären (eller utlovas en framtida förvandling) till en ängel. Texterna är *Boken om de fallna änglarna (1 Hen 6–36)*, *Levi testamente, 2 Henok, Boken om liknelserna (1 Hen 37–71)*, *Sefanjaapokalypsen, Abrahamsapokalypsen, Jesajas Himmelsfärd* och *3 Baruk*.²¹ Himmelfarb placerar himmelsfärderna både i en judisk och i en bredare antik kontext. Hesekiel 1 är av särskild stor betydelse för genrens uppkomst och utveckling inom judendomen. En av de äldsta himmelsfärdstexterna som bygger på

¹⁷ Halperin kallar tekniken för «... midrash transformed into vision», Halperin, 71.

¹⁸ Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Judentum und Umwelt 8; Frankfurt/Bern/New York: Peter Lang, 1984).

¹⁹ «They have moved the very mountain top and Temple setting into the heavens.» Mary Dean-Otting, 6.

²⁰ Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford UP, 1993).

²¹ Himmelfarb, 7.

Hesekieltexten är *1 Hen 14*. Denna text har sedan i sin tur påverkat de andra himmelsfärderna. Trots det tydliga sambandet mellan *1 Hen 14* och Hes 1 finns det en väsentlig skillnad. Henok gör en himmelsfärd medan Hesekiel ser himlen i en syn.²² Likheten med Hesekieltexten framkommer framförallt i den hjulförsedda tronen (*merkava*). Keruberna som fanns som statyer i templet (på arken i det allra Heligaste) utgörs av «the Watchers» i himlen som Himmelfarb tolkar som änglar.²³

Det finns emellertid en rad frågetecken kring Himmelfarbs slutsatser. Vid närmare granskning av texterna visar det sig nämligen att det i flera fall inte tycks ske någon förvandling av visionärerna över huvudtaget och inte heller ges det något löfte om att detta ska äga rum i framtiden. Dessutom är det tveksamt om det i samtliga fall rör sig om ett himmelskt tempel visionären kommer till. Det sistnämnda förhållandet handlar delvis om de kosmologiska modellernas bakgrund. Just denna fråga behandlas av Adela Yarbro Collins.²⁴ Hon diskuterar framför allt bakgrunden till den judiska/kristna idén om sju respektive tre himlar. Ordet *shāmajim* antyder att himlen redan från början uppfattades pluralt i de hebreiska kanoniska texterna. Ännu tydligare är den plurala aspekten i uttrycket *sh^amej hashāmajim* «himlarnas himmel» (1 Kung 8:27; Neh 9:6).²⁵ Septuaginta översätter nästan alltid den hebreiska pluralformen med den grekiska singularen *ouranos*. De ställen i Septuaginta som återges med plural rör sig med all säkerhet om en direktöversättning av *shāmajim*.²⁶ De tidigaste texterna som återger sju himlar är *Levi testamente, Adam och Evas liv, Abrahamsapokalypsen, Jesajas Himmelsfärd* och *3 Baruk*.²⁷ Förmodligen kommer idén från Babylonien.²⁸ I babyloniska texter talas om nedre, mellanlig-

²² Himmelfarb, 10, «... och jag såg en syn från Gud», (Hes 1:1).

²³ Himmelfarb, 11.

²⁴ Adela Yarbro Collins, «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», 57–92 i *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys* (eds. John J. Collins and Michael Fishbane: Albany: State University Press of New York, 1995).

²⁵ Yarbro Collins, 62.

²⁶ Yarbro Collins, 62.

gande och övre himlar, ett språkbruk som även förekommer i *Levi testamente* (2:7; 3:1, 3:4).²⁹

De kosmologiska modellerna tas även upp av Edward Wright som i sin avhandling undersöker 3 *Baruk* men också andra himmelfärdstexter.³⁰ Wright anser i likhet med Yarbro Collins att bakgrunden till de olika kosmologierna huvudsakligen kommer från Babylonien. Modellerna har dock utformats fritt och självständigt i den judiska miljön.³¹ Detta är orsaken till att de trots allt ser så olika ut i texterna.³²

Himmelfärdernas funktion

Ett genomgående drag i forskningen om himmelfärderna är att fokus ofta riktas på de kosmologiska modellernas utformning samt texternas bakgrund och förhistoria. Jean-Claude Picard och Daniel Harlow utgör dock två intressanta undantag. Båda behandlar 3 *Baruk* men lägger betoningen på textens funktion i dess religiösa och sociala sammanhang.³³ Ett sådant motiv är enligt min mening väsentligt och utgör även den huvudsakliga infallsvinkeln i min undersökning av himmelfärdstexterna.³⁴

²⁷ De nu föreliggande versionerna av 3 *Baruk* innehåller endast fem himlar men Yarbro Collins tror i likhet med en del andra forskare att den ursprungliga texten innehöll sju himlar, Yarbro Collins, 80.

²⁸ Yarbro Collins, 64.

²⁹ Yarbro Collins, 65.

³⁰ Edward J. Wright, *The Cosmography of the Greek Apocalypse of Baruch and its Affinities* (Brandeis University: Unpublished Dissertation, 1992).

³¹ «For the Jews these were Jewish ideas, not Babylonian. Discussion about direct dependence upon Babylon is, therefore, irrelevant.» Wright, *The Cosmography*, 233.

³² «... there never was one dominating view of the structure of the cosmos in Early Judaism, but several.» Wright, *The Cosmography*, 84.

³³ Jean-Claude Picard, «Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch I: Cadre historique fictif et efficacité symbolique», 77–103 i *Semitica* 20 (1970); Daniel C. Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (SVTP 12; Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996).

Jag har delvis avgränsat mitt material till de apokalypter som John J. Collins, Martha Himmelfarb och Adela Yarbro Collins anger som himmelfärdstexter. Innehållsmässigt har avgränsningen skett enligt följande: (1) Texter som tycks skildra *verkliga himmelfärder*, (2) Texter som tycks återspegla föreställningar om *flera himlar*. Textmaterialet har utifrån dessa kriterier blivit begränsat till Henoks himmelfärd (1 *Hen* 14:8–19:3) i *Boken om de fallna änglarna* (1 *Hen* 1–36), *Henoks himmelfärd* (1 *Hen* 70:1–71:17) i *Boken om liknelserna* (1 *Hen* 37–71), *Levi testamente* 2–5, *Sefanjaapokalypsen*, *Abrahamsapokalypsen*, *Jesajas martyrdöd och himmelfärd*, 3 *Baruk*, 2 Kor 12:1–5 och *Adam och Evas liv*.

Allt tyder på att himmelsresenärerna var representanter för grupper. I himmelfärderna återspeglas gruppens gemensamma frågeställningar, värderingar och uppfattningar. Detta liksom förhållandet mellan visionären och de övriga i gruppen är därför väsentliga motiv i tolkningen av himmelfärdstexterna. Två typer av himmelfärder kan urskiljas: dels sådana som var *identitetsskapande*, dels de som fungerade som *dödsparadigm*. I tolkningen av de identitetsskapande himmelfärderna är begreppen *identitet*, *legitimitet*, *tradition* och *traditionsgrupp* väsentliga. Av särskild stor betydelse är identitet och legitimitet.

Vem är den ursprunglige visionären i himmelfärdstexterna? Enligt texterna rör det sig om Adam, Henok, Abraham, Baruk och andra kända gestalter från den tidigare historien. Dessa är dock endast pseudonymer för de apokalyptiska författarna. Författarnas upplevelser tillskrivs i själva verket de historiska hjältarna. Mycket talar dessutom för att de apokalyptiska författarna såg sig själva som representanter för dessa forntida hjältar och allt tyder på att man i traditionsgruppens fortsatta historia uppfattade budskapet i texterna på så sätt att det kom från den forntida hjälten. Detta förhållande mellan den apokalyptiske författaren och den forntida hjälten måste beaktas då man talar om den «ursprunglige visionären». När jag beskriver

³⁴ Leif Carlsson, *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2004).

visionären avses primärt den apokalyptiske författaren. Det handlar med andra ord om den förste författaren/visionären. Det är denna «urtext» som traditionsgruppen sedan har fört vidare, omtolkat och tillämpat för delvis nya situationer. I denna fortsatta process har förmodligen nya himmelska visionärer tillkommit. För att skilja dem från den förstnämnda kategorin kallar jag dessa för «andra visionärer inom traditionsgruppen».

Oavsett pseudonymitetens orsak och funktion uppstår frågan huruvida texterna återger verkliga upplevelser eller inte. Denna fråga är emellertid omöjlig att svara på och meningarna går också isär bland forskarna.³⁵ Men oberoende av vad som hände uppfattade troligen både traditionsgruppen och de apokalyptiska visionärerna upplevelserna som äkta.

Identitet

Identiteten anger hur en person uppfattar sig själv.³⁶ En sådan självuppfattning uppstår emellertid inte i ett vakuum utan formas i mötet med

³⁵ Michael E. Stone är en av dem som menar att de i flera fall rör sig om äkta upplevelser. Han hänvisar bland annat till introduktionerna/beskrivningarna av de visionära upplevelserna. Dessa är unika för den apokalyptiska litteraturen och återfinns inte i några prexiliska källor. Michael E. Stone, «Apocalyptic Literature», 383–487 i *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. Michael E. Stone, Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, Section Two; Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress, 1984).

Även Christopher Rowland och Susan Niditch tror att det handlar om genuina upplevelser, Rowland, 246; Susan Niditch, «The Visionary», 153–179 i *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (eds. John J. Collins & George W. E., Nickelsburg, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies, Number 12; Chico: Scholars Press, 1980).

Helmer Ringgren ger däremot uttryck för vad många forskare anser: «Inwieweit wirkliche visionäre Erlebnisse dahinter stehen, ist schwer zu entscheiden, aber in den meisten Fällen machen die Visionsschilderungen einen künstlichen Eindruck.» Helmer Ringgren, «Apokalyptik», 463–466 i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 1: (ed. E. Kutsch; Tübingen: Mohr, 1957–633), 465.

andra människor.³⁷ Erik H. Erikson preciserar innebörden i en sådan process när han beskriver den psykosociala identiteten.³⁸ Det finns en subjektiv aspekt i processen som består i en personlig medvetenhet om att «detta är mitt verkliga jag».³⁹ Denna medvetenhet kan erfaras plötsligt som en påtaglig upplevelse.⁴⁰ Utvecklingen mot en mogen psykosocial identitet förutsätter dock en delaktighet i en gemenskap där individen tar del av gruppens gemensamma värderingar. Sådana värderingar blir därför avgörande för hans/hennes identitet.⁴¹

Allt tyder på att himmelsfärderna hade en central betydelse i visionärernas identitetspro-

³⁶ En vanlig definition av identitet är «... självbild, medvetenhet om sig själv som unik individ». «Identitet», 342 i *Nationalencyklopedin* Vol. 9 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1992).

³⁷ Detta gäller både religiös och politisk identitet, «In its most general sense, then, political identification means a person's sense of belonging to a group, if that identification influences his political behavior.» William Buchanan, «Identification, Political», 57–60 i *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 7 (ed. David L. Sills; New York: Macmillan & Free Press, 1968), 57.

³⁸ «When we wish to establish a person's identity, we ask what his name is and what station he occupies in his community. Personal identity means more; it includes a subjective sense of continuous existence and a coherent memory. Psychosocial identity has even more elusive characteristics, at once subjective and objective, individual and social.» Erik H. Erikson, «Identity, Psychosocial», 61–65 i *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 7 (ed. David L. Sills; New York: Macmillan & Free Press, 1968), 61.

³⁹ Erikson, 61.

⁴⁰ William James beskriver det som en «... mental or moral attitude in which, when it came upon him, he felt himself most deeply and intensely active and alive. At such moments there is a voice inside which speaks and says: «This is the real me»». En sådan upplevelse innehåller «... an element of active tension, of holding my own, as it were, and trusting outward things to perform their part so as to make it a full harmony, but without any guaranty that they will.» William, James, *Letters* (Vol. 1; Boston: Atlantic Monthly Press, 1920), 199; Erikson, 61.

⁴¹ «... psychosocial identity strives for ideological unity», Erikson, 61.

cess. De motsvarar det Erikson beskriver som den subjektiva aspekten av identitetsprocessen. Gruppen är också som Erikson påpekar av stor betydelse för identiteten. De apokalyptiska visionerna bekräftades av gruppen. En orsak till detta var att himmelsfärdskildringen oftast återspglade gruppens gemensamma värderingar och åsikter. Här finns dock en intressant frågeställning. Vad hände om visionären hänvisade till Gud och hävdade något som inte stämde överens med gruppens uppfattningar? I sådana fall sattes förmodligen gruppens lojalitet på prov. Å andra sidan får man räkna med att en del av gruppens ideologi bestod i att man var öppna för ny uppenbarelse via de himmelska visionärerna. Himmelsresenärerna hade ju trots allt direktkontakt med Gud.

Himmelsfärden hade alltså en avgörande betydelse för visionärens identitet. Resan var i själva verket det tillfälle då Gud gav honom en himmelsk identitet. Här finns en parallell till det som Christer Fjordevik tar upp i sin avhandling om diakonatet i den katolska kyrkan. Den identitet som ges åt diakonen genom vigningen gör att denne får del av den sakramentala nåden. Vigningen sker genom bön och handpåläggning av biskopen som är representant för Gud. Vigningens materia är biskopens handpåläggning. Genom vigningen får diakonen den särskilda identitet som gör att han kan påräkna en legitimitet ute i församlingarna.⁴² Jag vill påstå att en liknande invigning sker i de himmelsfärder där visionären ställs inför Gud och får en identitet av honom. Detta framgår särskilt tydligt i de fall där visionären bokstavligen förändras till det yttre

⁴² Christer Fjordevik, *Ad Experimentum. En observation och analys av Andra Vatikankonciliet diakonatreform med särskild hänsyn till det förnyade diakonatets identitets- och legitimitetsproblematik* (Lund: Arcus förlag, 1998), 174–175. «Vignings-sakramentet ger den vigde en character indelebilis, en outplånlig karaktär samt en ny natur. Den ontologiska förvandling som antas ske i vigningen är visserligen en dogmatisk trossats, som inte kan föras i bevis åt vare sig det ena eller andra hållet, men oavsett det ger den en motivering till vigningssakramentets roll och innebörd. Den vigde får inte bara en grad utan också en särskild rang inom kyrkan, som i sin tur kan medföra både starkt ämbetsidentitet, starkt självkänsla och gemenskap med övriga klerus.» Fjordevik, 175.

genom att han får nya kläder eller förvandlas till ängel. Men trots denna i förekommande fall yttre förändring handlar förvandlingen primärt om visionärens unika ställning. Här inträder det som kan betecknas som en *demarkation* i samband med identiteten dvs. en medvetenhet om att det finns en skarp gräns till andra människor, även till dem inom gruppen trots att man delade samma åsikter och värderingar. Himmelsresenärerna hade ju till skillnad från andra fått förmågan att ha direkt kontakt med Gud. Denna förmåga utgjorde den *primära* konsekvensen av deras nya identitet. I en del fall överförs identiteten med dess primärkonsekvens till andra visionärer i traditionsgruppens fortsatta historia. Då får även dessa förmågan att göra himmelsfärder.

I den redan nämnda avhandlingen om katolska kyrkans diakonat betonar Fjordevik att biskopen ensam förfogar över hela den apostoliska rättigheten.⁴³ Det som sker i vigningen av diakoner och präster är ett delegerade av denna rättighet. De lägre ämbetsbärarna är därför kanaler för biskopens ämbetsutövande. De blir så att säga biskopens förlängda arm. Vid en jämförelse med himmelsfärdstexterna kan man se de olika grupperna bakom himmelsfärderna i en liknande position. Andra himmelsresenärer i traditionsgruppen får sin auktoritet genom samhörigheten med den ursprunglige resenären på samma sätt som prästerna och diakonerna får sitt ämbete genom biskopen som i sin tur har fått det av Gud. Det innebär att den ursprunglige visionärens identitet delegeras till andra visionärer. En sådan modell är svårt att bortse ifrån när det gäller de identitetsskapande himmelsfärderna. Sambandet med den ursprunglige himmelsresenären medförde i så fall ett förfogande av en delegerad identitet eller *indirekt identitet* som innebar att man kunde göra egna himmelska resor.

Himmelsfärderna fick även andra konsekvenser för visionärerna och de grupper de representerade. Det kunde handla om gruppens status som profetiskt sällskap eller förvaltare av ett rätt prästämbete. Sådana konsekvenser kan beskrivas som *sekundära*. Här finns det ett tydligt samband mellan den ursprunglige visionären och

⁴³ Fjordevik, 174–175.

traditionsgruppen. Den uppgift som ges till den ursprungliga visionären förs i de flesta fall över på gruppen.

Legitimitet

Med legitimitet avses det som i allmänt språkbruk innebär ett berättigande.⁴⁴ Ett berättigande kan dock grundas på olika faktorer. Oftast används legitimitet i samband med politiskt maktutövande. Dolf Sternberger skiljer i detta sammanhang på två typer av legitimitet. En av dessa är den som åberopar gudomlig sanktion och bekräftelse. Sternberger kallar den för *Numinous legitimacy*. Denna finns i tre varianter. Den första är föreställningen om att makthavaren i själva verket förkroppsligar guden.⁴⁵ I det andra fallet har guden skapat en successionsordning och i det tredje är det vissa personer som har fått en speciell uppenbarelse eller vision. Sternberger nämner här sådana karismatiska

gestalter som Moses och profeterna men också politiska visionärer som Karl Marx.⁴⁶ Gemensamt för *Numinous legitimacy* är att legitimiteten inte i första hand är ett uttryck för folkets erkännande. Istället rör det sig om en redan fastställd ordning som i princip inte kan påverkas av folket/gruppen.

Den andra huvudtypen av legitimitet kallar Sternberger för *Civil legitimacy*. Den bygger på en slags överenskommelse i samhället om vad som är bra. Denna legitimitet är ett uttryck för folkets förtroende snarare än ett erkännande av en auktoritet grundad på ett gudomligt maktutövande.⁴⁷ I analysen av himmelfärdstexterna använder jag legitimitet om det erkännande som andra ger åt den identitet som himmelsresenärerna påstod sig ha fått. Ofta grundas ett sådant erkännande på ett samtycke kring den ideologi och de värderingar som framkommer i himmelfärdsskildringen. Det rör sig då om den typ av legitimitet som Sternberger kallar *Civil legitimacy*. Det är då inte självklart att en identitet ges legitimitet men om den erhålls stärks och bekräftas identiteten.⁴⁸ Här finns en problematik i flera av himmelfärderna. Omgivningens reaktioner var nämligen i allra högsta grad blandade. Ofta gavs legitimitet enbart från den nära kretsen av anhängare. De traditioner (grupper) som stod bakom himmelfärderna utgjordes förmodligen av marginaliserade grupper inom judendomen och kristendomen. Andra grupper/riktningar inom de båda religionerna var ofta skeptiska. Detta avspeglas i himmelfärdstexterna som i

⁴⁴ Ordet betyder «laglig», «lagenlig», «äkta» och används i de flesta fallen om rätten till politiskt maktutövande. «Legitimitet», 195 i *Nationalencyklopedin* Vol. 12 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1993). Ordet Dolf Sternberger beskriver ordets betydelse: «The word legitimus is classical Latin, while legitimitas seems to occur first in medieval texts, and, even then, only rarely. The Roman form means lawful, according to law ... The medieval meaning is very different: legitimus is what conforms to ancient custom and to customary procedure.» Dolf Sternberger, «Legitimacy», 244–248 i *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 9 (ed. David Sills, New York: Macmillan & Free Press, 1968), 245. Såsom ett erkännande användes det under medeltiden framför allt om personer som ansågs vara kvalificerade. Sternberger, 245.

⁴⁵ «The pharaoh's empire is god's empire. Obedience is not merely a political necessity but a religious obligation. Obviously, legitimacy of this sort is a matter of might rather than of right and transcends all juridical explanation.» Sternberger, 244. Här handlar det om kungens gudomliga ursprung. Detta är inte detsamma som en regering där Gud har gett sin sanktion. En sådan typ av auktoritet tillämpades av de medeltida romerska kejsarna. Här finns tydliga likheter med himmelfärdens identitet. Sternberger nämner även den romerska katolska kyrkans successionsordning där den förste påven (Petrus) har fått sin identitet av Gud. Sternberger, 244.

⁴⁶ Sternberger, 244–245.

⁴⁷ «Civil legitimacy exists when a system of government is based on agreement between equally autonomous constituents who have combined to cooperate toward some common good.» Sternberger, 245.

⁴⁸ Eller som Fjordevik uttrycker det: «Begreppet legitimitet används här mera i dess moraliska betydelse än dess legala. Det betyder att legitimiteten handlar om huruvida diakonatet med dess egna och specifika identitet blir erkänt, accepterat och uppskattat både inom hierarkin och av församlingen eller inte.» Fjordevik, 16.

«... det handlar om ett sökande efter en identitet och efter att få legitimitet i församlingen. I betydelsen av att bli accepterad, erkänd och uppskattad.» Fjordevik, 173.

flera fall har ett polemiserande drag. Legitimiteten som den egna gruppen gav till himmelsresenärerna byggde alltså ofta på uppfattningar som hade uppstått på grund av den särskilda religiösa och sociala kontext man levde i.

Båda typerna för legitimitet som är beskrivna ovan är dock tillämpbara på himmelfärdstexterna. Det rör sig i själva verket om ett samspel mellan dem. Å ena sidan skedde ett erkännande av visionärens identitet eftersom innehållet i hans himmelfärd stämde med gruppens värderingar (*Civil legitimacy*). Å andra sidan kunde visionärerna åberopa en gudomlig sanktion för deras status och ställning genom himmelfärden (*Numinous legitimacy*) De hade ju haft ett personligt möte med Gud och fått sin kallelse direkt från honom. Av särskilt stor betydelse är här den variant av *Numinous legitimacy* som åberopar en gudomlig succession eller det som enligt ett politiskt perspektiv handlar om ett nedärvt maktutövande. I himmelfärdstexterna framkommer detta som redan påpekats i pseudonymiteten.

Tradition och traditionsgrupp

Allmänt innebär *tradition* det mångkulturella sociala arv som överlämnas från släkte till släkte. I denna artikel används termen om den religiöst-etiska livsinställning med dess ideologi som återspeglas i himmelfärdstexterna. När en sådan tradition knyts till en person avses den tro och de värderingar som uppstått kring honom/henne. Traditionen har både yttre och inre kännetecken. Den visar sig i ord, utsagor, moral, sed, gemenskap, organisation och gudstjänsthandlingar.

Med *traditionsgrupp* avses den gemenskap/församling som såg som sin uppgift att bevara och föra vidare en tradition. Gruppen kan betraktas som bärare av en viss tradition.⁴⁹ En traditionsgrupp kunde ha olika funktioner. Dels handlade det om att bevara och föra vidare redan givna traditioner. Dels skedde en nytolkning av traditionen för nya situationer.

⁴⁹ Traditionsgrupperna i himmelfärdstexterna är att betrakta som «aktiva traditionsbärare» dvs. de utgjordes av grupper som aktivt utövade sin religion. «Tradition», 368 i *Nationalencyklopedin* Vol. 18 (Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker, 1995).

Jag har redan påpekat att samspelet mellan identitet, legitimitet, tradition och traditionsgrupp är väsentligt när det gäller tolkningen av himmelfärdernas funktion. En intressant frågeställning är även omgivningens relation till traditionsgruppen. I några fall rör det sig om en konfliktsituation. Här fanns det förmodligen inte några förhoppningar om legitimitet från andra än dem inom gruppen. Men hur var förhållandet i de fall där det inte förelåg någon konflikt?

Vad hände när himmelfärdstexterna fördes vidare i traditionsgruppen?

Himmelfärdstexterna speglar traditionsgruppens värderingar och uppfattningar. Gruppen identifierade sig i själva verket med textens aktörer och händelser. Texterna bör dock inte uppfattas som oföränderliga enheter som övertogs, bevarades och fördes vidare i ett oförvanskat skick. De många olika versionerna av en och samma himmelfärdstext visar att ett sådant förhållande aldrig ägde rum. Istället rör det sig om nya sätt att tolka och gestalta texter. Det har därför visat sig vara i det närmaste omöjligt att rekonstruera en tänkbar urtext. De nu föreliggande texterna speglar istället uppfattningar och åsikter som fanns i den miljö där den aktuella versionen uppstod och användes. Traditionsgruppens livssituation skapade helt enkelt nya versioner av texten.⁵⁰ Många forskare förbiser detta när det talar om senare interpolationer i texterna. Man får lätt intrycket att de anser att någon/några har smugit in lite tillägg här och där eller alternativt strukit ett och annat ur texten. Ett sådant förfarande har ofta framhållits i de fall då texterna har övergått från ett judiskt till ett kristet sammanhang.⁵¹ Utgångspunkten är att texterna har översatts och förts vidare med

⁵⁰ Vad händer när man läser en text? Stanley Fish talar om texter «... as an action made upon a reader rather than as a container from which a reader extracts a message.» Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard UP, 1980), 23. Istället för «What does this sentence mean?» bör man fråga «What does this sentence do?» Fish, 25. Språket bör uppfattas: «... as an experience rather than as a repository of extractable meaning.» Fish, 67.

ambitionen att bevara den ursprungliga texten så intakt som möjligt. Detta är alltså inte troligt, enligt min mening. Istället bör varje version betraktas som en ny text och denna nya text ska dessutom ses som en helhet. Jean-Claude Picard föredrar därför att kalla de olika versionerna för «transformations» istället för «translations».⁵²

Identitetsskapande himmelsfärder

Dessa himmelsfärder har till syfte att stärka traditionsgruppens tro och övertygelse i nuet. De gav motivation och status åt gruppen som ofta låg i konflikt med andra grupperingar. Mötet med Gud och den himmelska tronen utgör väsentliga inslag i de kosmologiska modellerna. Anledningen är att den direkta kontakten med Gud är grunden eller garantin för gruppens status. Två underliggande funktioner kan urskiljas. Det ena vill ge stöd åt traditionsgruppens *prästerliga status* och det andra tar fasta på det *profetiska och visionära*. *1 Hen* 14:8–16:3 och *Levi testamente* är exempel på texter där det förstnämnda motivet dominerar. Det finns inget i dessa två texter som tyder på att andra inom tra-

⁵¹ För en diskussion om denna problematik, se Harlow, 77–108.

⁵² Picards uppfattning framkommer när han kommenterar de slaviska och grekiska versionerna av *3 Baruk*: «... The differences between these two should be interpreted as the result of a series of systematic transformations. « Jean-Claude Picard, «Introduction», 63–79 i *Apocalypsis Baruchi Graece* (ed. Jean-Claude Picard, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3; Leiden: E.J. Brill, 1967), 72. Det rör sig alltså inte om översättningar med vissa interpolationer. Istället handlar det om att gestalta texten på nytt. Picard, «Introduction», 73. «In effect, a work of this nature has not simply been copied by many generations of more or less faithful scribes, but, as in the case of myths, it has been taken up and transformed in the hands of various different religious communities, and that over a period of several centuries and over a relatively large geographical area. When looked at in this light, the question of an «original text» must be posed in different terms. In any case the question loses the grip of fascination that it has held for too long on the criticism of such works.» Picard, «Introduction», 74.

ditionsgruppen gjorde himmelsfärder. De ges med andra ord ingen indirekt identitet till traditionsgruppens övriga medlemmar via den ursprungliga himmelsresenären. Ett sådant förhållande var inte heller nödvändigt eftersom det primära syftet med färden handlade om ursprung till prästämbete snarare än tillgång till fortsatt och kontinuerlig uppenbarelse. Prästämbetet blev givet till den ursprungliga resenären vid ett bestämt tillfälle och detta behövde inte upprepas. I *Levi testamente* förs ämbetet sedan i arv till traditionsgruppen vars uppgift var att förvalta och ge det vidare till kommande generationer. I *1 Hen* 14:8–16:3 återspeglas ett annat förhållande trots att problemet också gällde prästämbetet. Här tycks traditionsgruppen ha förlorat hoppet om ett fortsatt prästerskap i den här världen. Allt förläggs istället till det himmelska där Henok figurerar som präst och överstepräst. Han är gruppens representant inför Gud. Denna uppfattning hade uppstått som en följd av förföljelser och yttre tryck från den judendom som hade sitt centrum kring Jerusalems tempel.

Det andra motivet det vill säga det profetiska och visionära dominerar i *Abrahamsapokalypsen*, *Jesajas martyrskap och himmelsfärd*, *Adam och Evas liv* (den latinska versionen) och *2 Henok*. I dessa texter ges en indirekt identitet från den ursprungliga himmelsresenären till andra visionärer inom traditionsgruppen. Dessa fick då förmågan att göra egna himmelsfärder. Detta var väsentligt med tanke på gruppens situation. Det gällde att kunna möta en osäker framtid. En kontinuerlig tillgång till Guds uppenbarelse var i ett sådant läge ytterst angeläget. I de flesta fallen gjordes förmodligen himmelsfärderna av personer som åtnjöt en särskilt hög position inom gruppen. Ett sådant förhållande avspeglas även i den problematik som döljer sig bakom Paulus himmelsfärd i *2 Kor* 12:1–5. Paulus motståndare ansåg sig vara apostlar just därför att de hade förmågan att göra himmelsfärder.

I ett fall (*Jesajas martyrskap och himmelsfärd*) finns det anledning att misstänka att samtliga i gruppen ansåg sig kunna göra himmelska resor. Här rör det sig alltså om en hel grupp med exklusiva anspråk.

1 Hen 14:8–16:3

Den kosmologiska modellen i denna himmelsfärd är formad efter templet med en förgård varifrån Henok stiger in i två hus som är *det heliga* respektive *det allra heligaste*. Änglarna och tronnen står i centrum. Det nämns inget om rättfärdiga och orättfärdiga människor. Dessa liksom de fallna änglarna befinner sig istället på jorden. Anledningen är förmodligen att tempelmodellen utesluter dessa grupper närvaro. Änglar intar rollerna som präster och tempelpersonal. Även Henok blir såsom en sekundär konsekvens av sin himmelska identitet präst och överstepräst. Detta sker trots att han inte förvandlas till ängel. Han tycks för övrigt ha en högre position än änglarna. Det visar sig nämligen att han är den ende som till sist får träda fram inför Gud. Henok blir traditionsgruppens representant inför Gud i den himmelska världen. Inget tyder på att andra inom traditionsgruppen gjorde himmelsfärder eller uppfattade sig som präster eller profeter. Traditionsgruppens uppgift var med andra ord inte att utgöra ett prästerskap. Istället skulle de bevara och föra vidare traditionerna om Henok. Anledningen till att de intog denna passiva hållning var att de levde i polemik med prästerskapet i Jerusalem's tempel. Förmodligen hade konflikterna till sist lett till en total misstro när det gällde det jordiska templets möjligheter och betydelse. Det rörde sig därför inte längre om en konkurrenssituation där man gjorde anspråk på prästtjänst i templet. Hoppet stod inte till en lösning i den här världen. Det tempel man åberopade fanns istället i den himmelska världen och Henok som representerade hela gruppen befann sig redan där. Han hade fått ett gudomligt erkännande och utgjorde därför också en garanti för gruppens ställning inför Gud.

2 Hen 3:1–35:3

Himmelsfärden i 2 Hen 3:1–35:3 bygger på texter som återfinns i 1 Henok. Dessa texter har emellertid utvecklats. Det gäller då i synnerhet uppfattningen om Henok som himmelsk resenär och visionär. I 2 Henok förvandlas Henok till ängel något som inte sker i de tidigare texterna. Himmelsfärdens kosmologiska modell har också utvecklats. Från en enkel tempelkonstruktion

med tre himlar har det uppstått en avancerad kosmologisk modell bestående av tio himlar. Samtliga angivna kategorier från min tabell finns med. En del av dem spelar dock en underordnad roll. Detta gäller i synnerhet oceanen i 3:1 som egentligen hör hemma i sådana himmelsfärder som fungerar som dödsparadigm. Här i 2 Henok har den ingen funktion i sammanhanget utan nämns endast i förbigående. Detsamma gäller ett eventuellt *mellantillstånd* i form av paradiset där de rättfärdiga och de orättfärdiga finns. Här saknas kopplingen till en eskatologisk dom. I stället uppfattas paradiset som en slutdestination, «... denna plats har blivit förberedd såsom en evig belöning för alla dessa.» (10:6).

Himmelsfärden koncentreras istället till Henoks himmelska identitet med dess konsekvenser i form av förmågan att göra himmelsfärder. Henoks tillgång till de himmelska hemligheterna betonas. Detta kopplas till traditionsgruppen som uppmanas att förvalta och föra vidare dessa hemligheter till kommande generationer (48:6). Dessutom blir Henok präst. Detta skildras direkt i himmelsfärden men framkommer även i färdens efterspel där sönerna instrueras i offer och högtider (68:1–7). Henok får därmed rollen som religionsstiftare och ger upphov till ett prästämbete som förs vidare genom traditionsgruppen. Förmodligen ska även de omfattande astronomiska avsnitten (himlarna 1 och 4) kopplas till en sådan roll. Dessa avsnitt har till syfte att fastställa solårets och därmed den rätta kalenderns gudomliga ursprung vilket var väsentligt för traditionsgruppens offerhögtider.

Traditionsgruppens roll som förmedlare av de himmelska hemligheterna framkommer på ett tydligt sätt. Enligt den kortare versionen ska gruppens medlemmar dessutom förklara hemligheterna: «Och böckerna som jag har gett till dig från Herren ... du kommer att förklara dem för alla som önskar det. Du kommer att lära dig Herrens gärningar» (33:5, 6). Detta förhållande tyder på en profetisk funktion vilket i sin tur antyder att det fanns personer i traditionsgruppens fortsatta historia som själva gjorde himmelsresor efter att indirekt fått ta del av den ursprungliga visionärens himmelska identitet med dess primärkonsekvens. Förmodligen har texten fungerat i ett sammanhang där en traditionsgrupp behövde förstärkas i sin ideologi och

föreställningsvärld. Hotet bestod inte i fysisk förföljelse utan var snarare av ideologiskt slag.

Levi Testamente

Himmelsfärden i *Levi testamente* har tydliga likheter med *1 Hen* 14:8–16:3. Den kosmologiska modellen är återigen utformad i enlighet med templet. Liksom i *1 Hen* 14:8–16:3 saknas dessutom orättfärdiga respektive rättfärdiga människor i det himmelska. Det förekommer inte heller några fallna änglar. Allt koncentreras istället till de goda änglarna och Levi. Detta ligger i linje med himmelfärdens funktion som bestod i att visa på Levi himmelska identitet och dess sekundära konsekvens i form av ett prästämbete. Detta hade stor betydelse för traditionsgruppens medlemmar som såg sig själva som arvtagare av detta ämbete.

Dessutom har det tillkommit uppgifter utöver prästämbetet. Traditionsgruppen ska nämligen utöver att fungera som präster även vara domare och skriftlärd (8:11, 17). En didaktisk och profetisk roll ges till Levi. Han får «profetisk auktoritet» (8:2). Liksom i *1 Hen* 14:8–16:3 finns det dock inget i texten som tyder på att det fanns andra visionärer i traditionsgruppen som gjorde himmelsfärder. Detta visar att prästämbetets *ursprung* trots allt är det centrala motivet i himmelfärden. Himmelfärdens funktion för traditionsgruppen var att markera släktskapet med Levi och därmed tillgången till prästämbetet. Detta var väsentligt i mötet med rivaliserande prästgrupper som med all säkerhet återopade rätten till samma ämbete fast utifrån andra argument. Himmelfärden hade därför till skillnad från den i *1 Hen* 14:8–16:3 en stor betydelse för gruppens funktion i nuet och framtiden. De såg sig som Levi rätta arvtagare och borde därför göra tjänst i Jerusalems tempel.

Abrahamsapokalypsen

Den kosmologiska modellen i denna himmelsfärd består av sju himlar. Det figurerar inte några fallna änglar eller rättfärdiga och orättfärdiga människor i texten. Följaktligen förekommer det inte heller något mellantillstånd. Himmelfärden domineras istället av goda änglar samt Abrahams möte med Gud på den himmelska tronen.

Scenen är med andra ord typisk för himmelsfärder av det identitetsskapande slaget. Ondskan saknas alltså i den himmelska världen. Däremot betonas att Asasel (djävulen) befinner sig på jorden. I nära anslutning till jorden finns dessutom Hades. Lokaliseringen av ondskan är betydelsefull eftersom den speglar den situation som traditionsgruppen levde i. De hade nyss sett ondskans konsekvenser i samband med tempelförstörelsen år 70 v.t. Himmelfärdens funktion var i att ge gruppen möjligheter att hantera den osäkerhet de kände inför framtiden i efterdyningarna till den nyss inträffade katastrofen. Abraham hade fått de rättigheter som en gång Asasel hade haft (13:14). Abraham hade med andra ord en auktoritet som var vida överlägsen Asasels. Asasels triumf i samband med tempelkatastrofen innebar därför endast ett skenbart maktövertag.

Abraham hade också genom sin himmelsfärd fått tillgång till de himmelska hemligheterna – inte minst när det gällde eskatologin. Genom släktskapet med Abraham hade traditionsgruppen fått liknande möjligheter. Ett sådant förhållande var nödvändigt för att kunna möta nuet. Det handlade inte om att såsom i *1 Hen* 14:3–16:8, *2 Henok* och *Levi testamente* få stöd för ett prästämbete. Istället var himmelfärdens syfte att stärka traditionsgruppens framtidstro och profetiska kallelse. Allt tyder därför på att andra visionärer i traditionsgruppens fortsatta historia hade fått en delegerad identitet så att de via himmelsfärder kunde få en kontinuerlig uppdatering av Guds hemligheter.

Ett problem för traditionsgruppen var hur man skulle hantera ondskan i det förflutna och i framtiden. I den komplexa bilden av Asasel framgår det att det fanns två grupper som följde honom: dels några som var av Abrahams släkt, dels sådana som tillhörde den övriga mänskligheten. Den förstnämnda kategorin utgjordes med all säkerhet av dem som hade haft en nära anknytning till det nyss förstörda templet. Dessa uppfattades som ett avfälligt prästerskap. Med den andra gruppen avses troligen romarna som på ett direkt sätt hade ansvar för katastrofen.

Jesajas martyrdöd och himmelsfärd

Sju himlar utgör den kosmologiska modellen i denna himmelfärdsskildring som i dess nuva-

rande gestaltning är en kristen text. Jesaja möter änglar och rättfärdiga människor under sin färd genom himlarna. Han ser inga fallna änglar eller orättfärdiga människor. Satans område är placerat utanför den himmelska världen mellan jorden och den första himlen. Hades befinner sig under jorden. Denna lokalisering av ondskan till jordens närhet speglar traditionsgruppens situation som kännetecknades av förföljelser och trakasserier.

Kristus förvandlades på sin återfärd genom himlarna efter korsfästelsen och döden. En liknande erfarenhet skedde med traditionsgruppens medlemmar under deras himmelsfärder. Profeten Jesaja hade på ett föregripande sätt gjort en himmelsfärd. Genom honom hade de fått den indirekta identitet som gjorde att de kunde göra egna himmelsfärder.

Allt tyder på att det bakom denna himmelsfärdstext döljer sig en traditionsgrupp med exklusiva anspråk. De ansåg sig ha fått himmelsk status genom sina himmelsfärder. Detta gav dem onekligen ett tolkningsföreträde gentemot andra kristna grupperingar.

Frågan om på vilket sätt resenärerna förvandlas under färden är svårtolkad. Jesaja tycks inte bli förvandlad till ängel och hans gudsmöte är auditivt. Han hör Gud men ser honom inte (10:7–8). Men situationen tycks vara förändrad efter att Kristus har gjort sin himmelsfärd. Då ska nämligen de rättfärdiga förvandlas (9:17b–18). Enligt min mening återspeglar detta en uppfattning där författaren skiljer mellan den situation som fanns före Kristi nedstigande och den som uppstått efter hans uppstigande till himlen. Traditionsgruppen levde under den senare fasen. Trots att de befann sig i polemik med andra kristendomsuppfattningar utgjorde inte problematiken kring ondskan den centrala frågeställningen inom gruppen. Här skiljer sig *Jesajas martyrdöd och himmelsfärd* från *Abrahamsapokalypsen*. Istället var problemet hur man får tillgång till gudomlig uppenbarelse. Sker detta via särskilda ämbetsbärare i enlighet med en hierarkiskt uppbyggd modell eller kan vem som helst direkt få del av de gudomliga hemligheterna? Traditionsgruppen trodde på den senare modellen. En bidragande orsak till att jag tror att hela gruppen bestod av himmelsresenärer är just kritiken mot att särskilda personer utgjorde kanaler för Guds

uppenbarelse. Traditionsgruppen behövde inte några särskilda ämbetsbärare för att få kontakt med Gud. Alla som stod i kontakt med profeten Jesaja och utgjorde en del av hans traditionsgrupp kunde via egna himmelsfärder ta del i de gudomliga hemligheternas värld.

2 Kor 12:1–5

Det är svårt att dra några tydliga slutsatser från denna knapphändigt skildrade himmelsfärd. Den kosmologiska modellen består förmodligen av tre himlar. Anledningen till att man kan misstänka detta är att Paulus beskriver ett möte med Gud i den tredje himlen. Denna himmel identifieras dessutom med paradiset. Himmelsfärdens funktion kan uppfattas på två sätt. Om man ser till den aktuella konflikt som Paulus befann sig i betydde den knappast något för honom. Konflikten gällde hans apostoliska status. För Paulus var upplevelsen och kallelsen på Damaskusvägen och inte himmelsfärden grunden för denna status. Motståndarna däremot menade att himmelsfärder utgjorde det enda giltiga kännetecknet för en apostel. Här kan man se tydliga likheter med andra identitetsskapande himmelsfärder. I dessa ges onekligen himmelsresenärerna en särskild position. Om man bortser från denna problematik om apostlatjänsten hade förmodligen himmelsfärden ändå en väsentlig betydelse för Paulus inte minst som bekräftelse på hans kallelse. På flera ställen i hans brev och i skildringen av hans liv i Apostlagärningarna nämns dessutom om hur aposteln gjorde flera gränsöverskridande upplevelser under sitt liv.

Adam och Evas liv (den latinska versionen)

Även denna himmelsfärd skildras på ett knapphändigt sätt. Inget sägs om den kosmologiska modellen annat än att Adam besöker ett himmelskt paradiset där han möter Gud. Guds tron beskrivs som en vagn (25:3). Adam och hans släkt utlovas en framtida tjänst. Här spelar Set en avgörande roll. Den upphöjda ställningen som ges till Adam i hela boken överförs på Set som också får ta del av det som Adam sett och hört under himmelsfärden (25:1). Himmelsfärden skiljer sig därför från de andra identitetsskapande färderna genom att en gestalt förs in mel-

lan traditionsgruppen och den ursprungliga visionären. Traditionsgruppen knyts på så sätt till Set och inte till Adam. Det finns all anledning att anta att det inom traditionsgruppen fanns andra visionärer som genom en indirekt identitet kunde göra himmelsfärder. Stödet för ett sådant förhållande är att texten redan i samband med den ursprungliga visionärens identitet antyder en indirekt identitet förmedlad till Set. Detta är unikt i jämförelse med andra himmelsfärder. Istället för mönstret Gud – Adam – andra visionärer inom traditionsgruppen/traditionsgrupp uppstår ytterligare ett led redan från början: Gud – Adam – Set – andra visionärer inom traditionsgruppen/traditionsgrupp. Det är alltså i det fjärde ledet som man då kan tänka sig att det även förekom en delegerad identitet.

Himmelsfärder som dödsparadigm

I den andra typen av himmelsfärder finns inte samma hierarkiska mönster. Texternas funktion är istället att ge svar på existentiella frågor om död och liv. De får på så sätt en mer allmän tillämpning. Det finns inte heller samma polemiska motiv som i de identitetsskapande himmelsfärderna. Därför är det betydligt svårare att fastslå hur de traditionsgrupper såg ut som låg bakom texterna.

Vatten

En intressant detalj i dessa texter är att visionärerna passerar vatten på sin väg in i den himmelska världen, något som nästan helt saknas i de identitetsskapande himmelsfärderna. I *Levi testamentet* nämns visserligen vatten mellan den första och andra himlen (*Test Levi 2:7/3:1–2*), men detta är hängande (*hydör kremamenon*). Förmodligen rör det sig om dimma. I *2 Hen 3:3* ser visionären en väldig ocean. Men inget i sammanhanget sägs om vattnets funktion. Anledningen till att författaren nämner det är förmodligen enbart att han vill knyta an till en vanlig främre orientalisk kosmologi där vatten omgav atmosfären.⁵³ En liknande underordnad betydelse av vattnet kan skönjas i den latinska versionen till *Adam och Evas liv*. Enligt denna text omges det himmelska paradiset av vatten. Men

vattnet har förlorat sin åtskiljande och livgivande karaktär genom att det blivit fruset till is (*29:2*).

Vattnets betydelse för människan är ett genomgående tema i religiösa texter från främre Orienten. I Mesopotamien och Egypten framställs det som livgivare på olika plan. Leonard Goppelt nämner tre områden: (1) Vattnet i kontrast till det torra landet, (2) såsom förutsättning för livet, (3) såsom ett medel för rening.⁵⁴ Den genomgående tanken är att vattnet kopplas samman med frågan om liv och död vilket utgör ett väsentligt motiv i denna typ av himmelsfärder.

Framtid och mellantillstånd

Med undantag av *1 Hen 70:1–71:17* när ingen i de dödsorienterade himmelsfärderna ända fram till Gud. Adams själ tas till den tredje himlen (paradiset) i den grekiska versionen av *Adams och Evas liv* medan kroppen begravs på jorden i väntan på den kommande uppståndelsen. I

⁵³ Edward J. Wright, *The Early History of Heaven* (New York/Oxford: Oxford UP, 2000), 175; Christfried Böttrich, «Das slavische Henochbuch» *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. V.7: Apokalypsen* (eds. Werner Kümmel et al., Güthersloh: Güthersloher Verlagshaus, 1996), 840, not III 3b; jfr *1 Mos 1:7*; *Ps 148:4*.

⁵⁴ Leonhard Goppelt, «hydor», 314–333 i *Theological Dictionary of the New Testament* Vol. VIII (eds. Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich. Translated by Geoffrey W. Bromiley, 10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976), 315–318. Världens skapelse kopplas ofta till vatten (*1 Mos 1:1*; *Enuma Elish*). I Egypten stiger urkullen ur Nilens vatten och enligt Homeros är oceanen alltings ursprung. Goppelt, 315–316. Vattnet som livgivare är ett väsentligt motiv i både grekisk och egyptisk mytologi: «The Work of water in mediating natural life is sublimated in myths, cultic traditions and sagas.» Goppelt, 316. I Egypten försågs de avlidna med vatten för att kunna leva vidare efter döden. Enligt en babylonisk myt fördes Ishtar tillbaks från dödsriket genom att vatten skvättes på henne. (Hugo Gressman, «Ishtars decent into Hell», i *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (ed. Hugo Gressmann, Berlin/Leipzig, 1926), 209. I Grekland hävdade man att man genom att dricka av gudarnas vatten kunde nå profetisk ekstas. Enligt Moseböckerna spelar vattenmotivet en väsentlig roll i samband med livet under ökenvandringen. Vattnet blev skillnaden mellan liv och död. Goppelt, 318.

Sefanjaapokalypsen hamnar visionären i en position där han endast ser Guds tron på avstånd. I 3 *Baruk* når visionären endast till den fjärde himlen där han möter ärkeängeln Mikael som kommer ned från den femte.

Varför denna vistelse på lägre nivåer? Anledningen är att dessa himmelsfärder utgör paradigmet för dödens förlopp. Traditionsgrupperna trodde på en slutlig död när den mänskliga historien var över. Detta tillstånd hade ännu inte inträffat. Därför skildras ett mellantillstånd där visionären ser orättfärdiga respektive rättfärdiga människor samt fallna änglar som väntar på den yttersta domen.

1 Hen 70:1–71:17

Den kosmologiska modellen i *1 Hen 70:1–71:17* är hämtad från *1 Hen 14:8–16:3*. Himlen är konstruerad som ett tempel med en förgård och två rum. Himmelsfärdens funktion har dock förändrats jämfört med *1 Hen 14:8–16:3*. Den identitetsskapande funktionen är helt borta och istället har himmelsfärden blivit ett paradigmet över vad som händer när den rättfärdige dör.

Nya inslag har tillkommit i kosmologin som pekar i denna riktning. Ett sådant är *floderna* i 71:2. Ett annat är *mellantillståndet* (71:2) där de rättfärdiga väntar på den slutliga domen (70:1–4). Båda dessa motiv är typiska för himmelsfärder som speglar dödens förlopp.

Valet av *Människoson* som benämning på Henok pekar i samma riktning eftersom Människosonen har en kollektiv och representativ innebörd. En representativ funktion finns redan i 16:8–16:3 men här i 70:1–71:17 har den tagit över helt. Det som har hänt med Henok ska ske med hela traditionsgruppen. Himmelsfärdens enda funktion är att ge svar på traditionsgruppens egna existentiella frågor kring döden. Därför nämns inte heller några motståndare till Henok eller traditionsgruppen.

Om det rör sig om samma traditionsgrupp bakom de båda himmelsfärderna i *1 Henok* har en förändring av gruppens villkor ägt rum i tiden mellan de båda texternas tillkomst. Tidigare såg man sig som förvaltare av Henoks traditioner i en tid då visserligen hoppet alltmer och mer riktades mot framtiden och till en annan värld. Redan här fanns det med andra ord en tendens

att överge intresset för den jordiska tillvaron till förmån för en himmelsk. Fortfarande förekom dock en förkunnelse i polemik mot andra grupper. I 70:1–71:17 har man resignerat och det eskatologiska perspektivet har helt och hållet tagit över, kanske som en följd av allt intensivare förföljelser.

Sefanjaapokalypsen

Texten inleds med en begravningsscen vilken är en tydlig indikation på himmelfärdens funktion. Sedan följer en rad inslag som är typiska för himmelsfärder som speglar döden. Passerandet av en sjö återkommer på två ställen (6:2b; 7:9b). Fallna änglar och orättfärdiga människor väntar på den kommande domen. Även de rättfärdiga befinner sig i ett mellantillstånd och har ännu inte förvandlats till änglar. Den kosmologiska modellen tycks vid första anblicken vara konstruerad efter en tempelmodell som i *1 Hen 14:8–16:3*; *1 Hen 70:1–71:17* och *Levi testamentet* men författaren har utvidgat den himmelska arealen till att omfatta hela Jerusalem. Detta har förmodligen gjorts medvetet med tanke på himmelfärdens funktion. Den handlar inte om att stärka en särskild grupps intressen. Istället riktar sig himmelsfärden till «alla Jerusalems invånare», dvs, den vill ge svar till alla människors existentiella frågor kring döden. I detta sammanhang är det angeläget att nämna de indikationer som texten ger beträffande möjligheten till omvändelse. Dessa tyder på att texten inte enbart syftar till att ge tröst utan även har ett förmanande motiv. Ett sådant motiv kan ha tillämpats på två målgrupper. Om texten har tillkommit i Alexandria, som många forskare tror, kan den ha riktats till judar som frestades att överge sin tro till förmån för en livsstil präglad av hellenistiska idéer. Den andra gruppen kan ha varit människor utanför judendomen men som attraherades av denna tro.

Adam och Evas Liv (den grekiska versionen)

Den kosmologiska modellen i denna himmelsfärd skildras i en enda vers: «Öppna dina ögon och se de sju himlarna som är öppna ...» (35:2). Uppmaningen rikts av Eva till Set strax efter att Adam dött. En vagn har kommit för att hämta

Adams själ till paradiset. Paradiset är beläget i den tredje himlen (37:5). Reningen av Adams själ äger rum i Acheronsjön som en förberedelse för resan till paradiset. Man bör observera att det rör sig om en själsresa till paradiset. Det innebär dock ingen nedvärdering av kroppen. Denna täcks av linne- och sidenklädnader som änglar hämtar från tredje himlen. Dessutom smörjs kroppen med olja innan den begravs. I framtiden ska den återförenas med själen i samband med uppståndelsen. Allt tyder därför på att paradiset i denna himmelfärdstext ska uppfattas som ett mellanstillstånd innan den slutliga och definitiva döden äger rum. I likhet med *1 Hen 70:1–71:17* gör inte Adam någon återfärd till jorden. Detta är i och för sig logiskt eftersom han redan är död då färden börjar.

3 Baruk

Texten inleds med Baruks sorg och klagan över Jerusalems förstörelse (1:1–2). Ängeln Famael kommer därefter och ledsagar honom på en resa genom fyra himlar. Han ser de orättfärdiga (2:1–3:8) och de rättfärdiga (10:1–10). Övergången till den himmelska världen sker via en flod (2:1). Färden leder så småningom till den femte himlens port där han får se hur ärkeängeln Mikael bär in människornas gärningar inför Gud (14:1–2). Baruk kan dock inte själv träda in i denna himmel. *Tredje Baruk* är en himmelfärd som fungerar som ett paradigm inför döden. Rättfärdiga och orättfärdiga befinner sig i ett mellantillstånd. Deras status är beroende av hur de levat sina liv på jorden. Baruk resa vill visa att människan hamnar i ett sådant tillstånd efter döden. Inträdet i den femte himlen det vill säga mötet

med Gud sker dock först efter den yttersta domen. Eftersom denna dom ännu inte ägt rum kan inte heller Baruk träda in i denna himmel.

Sammanfattning

Två motiv framträder i himmelfärdstexterna. Det ena kan beskrivas som *identitetsskapande* och det andra som *dödsorienterande*. Det förstnämnda ger identitet åt resenären och den grupp han representerar. De grupper som låg bakom de identitetsskapande himmelsfärderna behövde stärkas och fördjupas i övertygelsen och kallelserna om att vara profeter och/eller präster. Genom den himmelske resenären fick de en ny identitet, en gudomlig sanktion för uppgiften/kallelsen.

Det andra motivet framkommer i de färder där de himmelska resenärerna ser de döda i den himmelska världen. På sin färd passerar de hav eller floder, gränslinjer mellan liv och död. De ser de döda som väntar på den kommande domen. Resenärerna når den himmelska världen men kommer aldrig ända fram till Gud. Deras färder är ett slags paradigm över vad som händer efter döden. När människan dör hamnar hon i ett tillstånd av väntan på den yttersta domen som ska äga rum först i samband med historiens avslutning.

De två motiven speglar i själva verket två grundläggande behov hos människan. Dels behovet av identitet som i sin tur handlar om att ha en funktion eller en uppgift i den här världen och dels att ge svar på den ständigt återkommande frågan om vad som händer efter döden.

Summary

In the beginning of the Common Era, a number of religious texts were written recounting heavenly journey adventures. These narratives have come to constitute a recurring theme in research regarding ancient religions.

This article describes the function of these texts and the circumstances and settings in which they were composed. Most of the heavenly journey texts belong to the Jewish apocalyptic literature. In previous scholarship, the heavenly journey motif was understood to be one of many elements in this literature. It was not until the later part of the 20th century that the stories of the heavenly journeys were treated as a type of their own among these texts.

Of vital importance is the status of the heavenly travellers as well as their relationships with other members of the Tradition Group considered to have authored the texts. Two main types of heavenly journeys appear in the accounts. One type provides an identity for the heavenly traveller, and the other constitutes a paradigm for the events awaiting humanity after death.

Från död till liv — om religionsfilosofins natur

HUGO STRANDBERG

Hugo Strandberg disputerade i religionsfilosofi vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, 2005. Avhandlingen gavs 2006 ut av Ashgate med titeln The Possibility of Discussion: Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs. För närvarande är Strandberg postdoktoral forskare vid Filosofiska institutionen, Åbo Akademi, Finland, där han arbetar med ett moralfilosofiskt projekt. Han har, tillsammans med Johan Modée, redigerat den nyligen utkomna antologin Frihet och gränser: Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans (Stockholm/Stehag: Symposion, 2006).

Sokrates säger i Platons *Theaitetos*: «... det är undran som är början till all filosofi ...»¹ Vad betyder det för religionsfilosofins vidkommande?

Här ska jag peka ut fyra saker. För det första börjar filosofin med en genuint ställd fråga, något man verkligen undrar över. Religionsfilosofin har ofta förfallit till en debatteknik — det gäller att övertyga andra, sådana som inte har samma åsikt som man själv har i frågan om Guds existens, om att de har fel. Ett sådant projekt är givetvis ganska ointressant, eftersom det inte är inriktat på att nå några insikter för egen del. Men frågan är också om det i så fall är särskilt klokt att vända sig till filosofin: vore inte ett studium av marknadsföringstekniker bättre?

För det andra, att undran är början till all filosofi betyder att filosofin börjar i en oklarhet. Här skulle jag vilja tala om en genuint filosofisk undran, som skiljer sig från den fråga en litteraturvetare eller en fysiker börjar med. I deras fall är det redan från början klart vad det är de vill veta — vad som återstår är att besvara frågan och i många fall också att fundera över mer exakt hur man ska gå till väga för att besvara den (vilket särskilt i humanioras fall kräver en filosofisk reflektion, men den är då inte utgångspunkten). Den sokratiske undran är däremot en undran

över hur vi över huvud taget ska förstå ett visst fenomen, den är en oklarhet som inte kan upphävas genom att vi inhämtar ytterligare information. Tvärtom är frågan här vad vi ska säga om det vi redan vet. Det vi då måste göra är att besinna vad vi är frestade att säga om fenomenet. Den filosofiska uppgiften består med andra ord i att beskriva så troget som möjligt de olika meningsmöjligheter man finner (och därmed påvisa vilseledande och ensidiga beskrivningar) och i att beskriva vilka problem som vidlåder dessa olika sätt att förstå fenomenet. Därmed är detta en sorts brottnig med ett visst fenomen, en brottnig vars slutresultat inte är att vi lägger frågan bakom oss som avklarad. Istället befinner vi oss fortfarande i en känsla av förundran eller fasa, men vi har blivit mer på det klara med hur vi ska förstå detta.

För det tredje innebär «undran är början till all filosofi» att filosofin inte startar i fackfilosofin. Med andra ord, början är inte vad vissa andra filosofer har tänkt, är inte vissa metoder eller skolbildningar som man funnit intressanta. I rubriken för ett filosofiskt arbete, det må vara en bok eller en konferens, kan inte återfinnas ett namn på en person eller metod, skulle man kunna säga. I behandlingen av frågan kan givetvis en viss metod, eller vad en viss filosof har skrivit, visa sig vara fruktbara, men det är då något som visar sig senare. Utgångspunkten för filosofin är således undran. För en idéhistoriker, som kan vara intresserad av tolkningen av ett

¹ Tht. 155d. Citerat efter Platon, *Skrifter: Bok 4*, översättning av Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2006), 155.

visst filosofiskt material, eller för en systematisk teolog, som är intresserad av tillämpningen av en viss just nu populär tankeriktning på ett teologiskt material, kan det måhända vara annorlunda.

För det fjärde innebär utgångspunkten i undran att början inte är en *specifik* fråga. För filosofin finns det ingen särskild fråga som är intressant för framtiden, som om en person, eller filosofins historiska utveckling, skulle kunna avgöra vad andra undrar över. Med andra ord, det går inte att göra upp en lista på utforskade filosofiska frågor, och därför inte heller att peka ut de viktigaste frågorna på en sådan tänkt lista. Istället för av nya frågor drivs filosofin primärt av en strävan att nå en fördjupad insikt i sin egenart och omsätta denna insikt konsekvent. Att samma frågor dyker upp gång på gång visar på den allmänmänskliga tendensen att bli blind för vissa möjliga sätt att förstå något och svårigheten att konsekvent beskriva ett fenomen. Vidare är det inte så att det alltid är samma svårigheter som döljs under samma grammatiska fråga: vad det är som frestar oss att beskriva ett fenomen på ett sätt som svär mot dess egen natur är inte alltid detsamma. Ett exempel på detta är tendensen, i tider när religioner som tidigare betecknats som främmande pockar på uppmärksamheten, att både den tradition man är mer bekant med och andra beskrivs som läror i konflikt med varandra, vilket inte är den enda möjliga beskrivningen. Ett annat exempel är hur det för många ofta känns naturligt att ta utgångspunkten i naturvetenskapliga kategorier. Men fångar dessa över huvud taget det fenomen vi är intresserade av här? Av ett forskningsfält som «vetenskap och religion» lämnas den frågan alltför ofta inte bara obesvarad utan också ouppmärksam, och dess resultat kan i dessa fall inte bli annat än irrelevanta spekulationer.²

Att försöka beskriva filosofins egenart är naturligtvis själv en viktig filosofisk uppgift, men en sådan reflektion kan aldrig vara huvudsaken (att lägga tyngdpunkten här blir tvärtom

själv motsägande eftersom vi här diskuterar den filosofi som faktiskt bedrivs och inte frågor som väcker vår undran). Egenarten bör därför hellre visa sig i det sätt och den anda den filosofiska undersökningen bedrivs på. Därför ska jag illustrera min beskrivning av vad en religionsfilosofisk undersökning innebär med att diskutera en filosofisk fråga. Frågan väcks av ett tema i Kaj Munks pjäs *Ordet* (som filmatiserats av Carl Th. Dreyer).³ Givetvis är detta bara ett exempel — det finns många frågor jag inte ställer som också skulle kunna ställas om jag hade valt ett annat material att utgå från. Men som en illustration och som ett sätt att peka ut vissa problem fungerar pjäsen väl. Pjäsen innehåller är rikt, och jag ska bara ta fasta på ett tema i den — det finns mycket annat intressant som jag utelämnar, men som också kunde stämma till eftertanke.

«Ordet»

I den stora bondgården Borgensgaard bor den gamle Mikkell Borgen med sina tre vuxna söner Mikkell, Johannes och Anders. Mikkell d.y. är gift med Inger, och tillsammans har de två barn, och Inger bär på det tredje. Under förlösningen dör barnet, och även Inger är nära döden. När läkaren har klarat henne genom den värsta krisen och lämnat bondgården vakar hennes man vid hennes sida. Det dröjer inte länge innan han konstaterar att hon givit upp andan. Vid begravningen står de runt den öppna kistan. Johannes, som i sin psykiska sjukdom tidigare har talat om att han, om de andra bara förmår tro på honom, kan uppväcka henne från döden, har varit försvunnen i några dagar, men kommer nu tillbaka. Han har blivit frisk, men fortsätter att tala om möjligheten av att uppväcka de döda: för den som tror är allt möjligt. Ingen av de andra vill dock be honom om att be Gud låta undret ske, ingen utom Mikkell och Ingers dotter Maren. När hon ber Johannes, ber han till Gud, och Inger stiger upp, levande.

² För en delvis annorlunda och kompletterande beskrivning av filosofins natur, se Hugo Strandberg, *The Possibility of Discussion: Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs* (Aldershot: Ashgate, 2006), 8-13.

³ Kaj Munk, *Ordet*, femtonde upplagan (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1940). Filmatiseringen skiljer sig på några punkter från pjäsen, vilket gör att några av de saker som jag diskuterar inte finns med i filmen.

Vad ska nu sägas om det här? Hur ska det som sker beskrivas? Vilka möjligheter finns här? Är den beskrivning som flera av pjäsens personer ger en begriplig beskrivning? Och framför allt: vilka problem för de olika beskrivningarna med sig?

Ett sätt att förstå det hela är förstås att Inger aldrig varit död. Det är också vad läkaren hävdar: dödsattesten är inte utskrivet av en läkare. Vad han här antyder är givetvis att om han själv (eller någon annan läkare) hade varit ansvarig för detta hade hon inte blivit förklarad för död. Men det är viktigt att se att det även för honom, pjäsens symbol för den vetenskapstroende, också finns andra möjligheter. Även om han hade varit den som förklarar henne för död kunde han ha erkänt ett misstag: att hon nu lever visar att det var något som jag missade i min undersökning. En annan möjlighet är att han inte erkänner ett misstag, utan ser det hela som en upptäckt: det medicinska dödsbegrepp som han tillämpat i sin undersökning är felaktigt, för det garanterar inte att den som förklarats död i enlighet med detta begrepp faktiskt är död. Sådana förändringar av det medicinska dödsbegreppet är inte något främmande: övergången till det nuvarande hjärndödsbegreppet har just att göra med de nya möjligheter att väcka någon till liv som utvecklats i medicinen. Vad denna utveckling visar är att det finns ett allmänt dödsbegrepp som det medicinska försöker vara en god operationalisering av, nämligen att den som är död inte (om inte i ytterst få undantagsfall) blir levande igen.

Det kan tyckas som att jag nu fuskat bort hela frågan, och besvarat den genom hänvisning till en definition: om Inger nu är levande, och det finns det naturligtvis inget tvivel om, då har hon aldrig varit död. Men det är inte poängen. Min poäng är istället att rikta blicken bort från en fråga som faller en omedelbart i ögonen och därför lätt tas som den allt här rör sig om: frågan om hon varit död och blivit levande eller varit levande hela tiden. Det är inte den frågan som skillnaden mellan läkarens bedömning och familjen Borgens religiösa gensvar handlar om.

Vetenskapliga förklaringar

Istället kan man vara frestad att beskriva skillnaden som en skillnad mellan en sannolik (ett misstag begicks av den som utfärdade dödsattesten) och en osannolik (Gud har genom Johannes bön väckt Inger från de döda) förklaring av det som skett. Eventuellt kan man ifrågasätta om läkarens förklaring i just det här fallet verkligen är så sannolik, men om man gör det sker det fortfarande utifrån en skala mellan det sannolika och det osannolika. Att tala om Guds handlande är emellertid inget som befinner sig i yttersta ändan på en sådan skala — det befinner sig över huvud taget inte på den. För att Guds handlande ska fungera som en alternativ förklaring, den må vara osannolik eller ej, måste vi ha någon idé om vilka typer av fenomen det är vi skulle vilja sätta den etiketten på. Finns det något tydligt exempel här? Och om vi skulle komma på några exempel, vad har de egentligen gemensamt? Jag kan inte se annat än att det som skulle hamna i den högen är sådant vi inte vet vad vi ska göra med. «Guds handlande», när man försöker använda det som en förklaring, är med andra ord ett talande exempel på vad som händer när man har ett begrepp och sedan försöker hitta något, oklart vad, som kan förklaras med hjälp av detta begrepp. Den sedvanliga gången är ju annars den omvända: vi har något som vi genuint söker en förklaring på, och detta behov föder olika förslag som kan prövas. «Guds handlande» blir i det här sammanhanget bara ett annat uttryck för något märkligt som inte förklarats, och för läkaren skulle detta bara tjäna som ett uttryck för ett personligt misslyckande — för vetenskapen som verksamhet är det märkliga som inte förklarats bara något som kräver ytterligare behandling.

Därför är det helt poänglöst att kritisera det andra gensvaret till det som skett — Gud har genom Johannes bön väckt Inger från de döda — för att vara en osannolik förklaring. Att säga så är inte att komma med en relevant kritik, utan är snarare att enbart kräva att det som skett inte ska omtalas på annat sätt än med vetenskapens begrepp. Men om man kräver det missar man två saker. För det första införs inte Gud hypotetiskt, som ett teoretiskt postulat. Tvärtom ser familjen Borgen omedelbart det som sker som Guds

handlande, utifrån ett religiöst liv som redan finns där. Om man vill förstå vad de menar med att tala om Gud här ska man alltså inte koncentrera sig på just detta fall isolerat, utan se det som bara ett exempel på hur de redan på många sätt och i många sammanhang finner det naturligt att tala om Gud. Inom deras tro är frågan om något är Guds verk eller ej inte en fråga om olika förklaringar som står mot varandra och ska bedömas utifrån deras sannolikhet, utan snarare en moralisk fråga: är detta Guds verk eller djävulens? Frågan är alltså inte om det är meningsfullt eller inte att tala om Gud just i samband med Ingers död, utan om det sätt de talar om Gud i allmänhet är meningsfullt. Till den frågan ska jag strax återvända. Det andra som man missar om man kräver att det som skett inte ska omtalas med andra begrepp än vetenskapens är att det för familjen Borgen inte råder någon nödvändig konflikt mellan vetenskapliga förklaringar och de religiösa uttryckssätten. I en tidigare scen, då Johannes fortfarande är psykiskt sjuk, förklarar läkaren dennes sjukdom: den utbröt p.g.a. en chock Johannes fick då hon han var förlovad med dog. Läkaren gör också en förutsägelse: om något liknande sker igen kommer Johannes att bli frisk. Senare verkar det som att läkaren får rätt, något inte heller den gamle Mikkel Borgen ifrågasätter, trots att han ser Johannes' tillfrisknande som ett Guds under. Vad han däremot ifrågasätter är när läkaren tar åt sig äran — äran tillfaller enbart Gud. Den stora skillnaden mellan dem är alltså, även om den inte består enbart i det, att läkarens förhållningssätt till det som skett är egocentriskt, medan den gamle Mikkel Borgen ser det hela som en gåva ingen av de båda har förtjänat.⁴

Frågan är alltså inte i första hand om det är meningsfullt att tala om Gud just i samband med Ingers död, utan om det sätt på vilket familjen Borgen talar om Gud i allmänhet är meningsfullt eller inte. Det är dock inte helt klart vad man frågar efter då man ställer en sådan fråga. Om det är en fråga om huruvida deras liv är ett ideal eller inte, är det en fråga om religiös beaktelse, och en sådan är inte resultatet av en filosofisk

reflektion (särskilt inte eftersom det i många religiösa sammanhang sägs att det huvudsakliga problemet sitter i viljan, inte i intellektet). Däremot kan filosofin beskriva de olika sätt på vilka religiösa uttryck används, och det är en viktig filosofisk uppgift. Ett förnekande av meningsfullheten i ett enskilt fall är då en fråga om huruvida någon faktiskt ger uttryck för en förvirrad uppfattning. Men vad ett generellt förnekande av det meningsfulla i att över huvud taget tala om Gud skulle innebära är inte alls klart.⁵ Det är ju inte så att det först finns en fråga om något alls är meningsfullt eller inte, varefter, om svaret är jakande, frågan på vilket sätt det är meningsfullt kan ställas. Uppgiften är alltså inte primärt att besvara den första frågan, utan att beskriva de meningsmöjligheter man finner i ett enskilt fall, i det här fallet i familjen Borgens sätt att tala om Gud. Hur som helst kommer min vidare diskussion inte att gripa sig an den uppgiften direkt (även om vad jag redan har sagt och kommer att säga indirekt är del av den uppgiften). Jag kommer nämligen att koncentrera mig på två saker. För det första ska jag diskutera ett argument som syftar till att visa att även om religiösa uttryck kan vara meningsfulla kommer de alltid att vara underordnade vetenskapens begrepp. För det andra ska jag diskutera svårigheter som vidlåder det sätt att tala om Gud som faktiskt förekommer i Munks pjäs.

Möjligheten av ett absolut perspektiv

Det är uppenbart att också för läkaren står andra uttryckssätt öppna än de vetenskapliga han faktiskt använder. Han skulle t.ex. kunna säga att det som skett är underbart. Det är till och med så, att om han inte sade detta eller något liknande, skulle vi undra vad han är för en människa: Tycker han att Inger hellre borde vara död? Eller att det är honom likgiltigt om hon är död eller lever? Däremot är det klart att kravet att inte stå likgiltigt inför det som hänt är ett

⁴ «En gåva som man inte förtjänar» är på ett sätt en tautologi. Något man förtjänar är inte en gåva, utan t.ex. en lön, en ersättning eller en betalning.

⁵ Det är viktigt att komma ihåg att inte ens de logiska positivisterna hade ett sådant anspråk. Vad de förnekade — vad man nu än tycker om de argument de använde — var enbart religionens *kognitiva* mening.

moraliskt krav, så det är inte så att det är något som följer ur det vetenskapliga perspektiv som han redan försvurit sig åt, som om han var irrationell eller inkonsekvent om han stod likgiltig. I den meningen behöver han inte säga mer än han gör (och han behöver inte ens säga det han faktiskt säger). Med andra ord, «det underbara» är inte en vetenskaplig kategori, utan har en meningsfullhet av en annan karaktär. Läkaren skulle dock kunna vara frestad att säga något i stil med följande: «Ja, visst är det underbart, men det är ett uttryckssätt som kan vara lite vilseledande. Ytterst sett beskrivs verkligheten fullständigt i vetenskapliga termer. Att det är underbart är bara vad jag tycker — det har ingenting att göra med hur det verkligen är.»

Å ena sidan kan det här ses som bara en väldigt enkel typ av förvirring. Att «det underbara» inte är en vetenskaplig kategori hade vi ju redan sagt, så om man helt enkelt definierar det verkliga som det som återfinns i en vetenskaplig kategorisering följer det han tänks säga direkt, men är då poänglöst. Han tycks här ha förväxlat det bruk av «verkligen» som finns inom vetenskapen — där ordet t.ex. används i uttryck som «denna hypotes är verkligen den som är mest sannolik» — med ett mer generellt bruk.

Å andra sidan kan det här ses som ett uttryck för en filosofisk tes. Om det ska vara det måste det emellertid vara meningsfullt att inta en position utanför både vetenskapen och det moraliska perspektiv där «det underbara» hör hemma, en position utifrån vilken det kan avgöras vilken typ av kategorisering som bäst fångar verkligheten. Det är inte helt lätt att se vad detta ens skulle innebära, men i det följande ska jag skissera ett förslag,⁶ för att sedan visa varför det misslyckas.

Vårt begrepp om verkligheten tycks vara ett begrepp om det som är oberoende av oss själva. Ett exempel kan illustrera detta. Om jag skulle beskriva det rum jag just nu sitter i, skulle jag kunna göra det från den plats där jag just nu sitter. Det skulle dock innebära att det finns vissa saker jag inte skulle nämna, eftersom jag inte ser dem härifrån. En bättre beskrivning skulle därför

vara en beskrivning som inte är bunden vid något visst rumsligt perspektiv, utan inkluderar alla de möjliga rumsliga perspektiv jag kan se rummet från. Generellt skulle man därför kunna vara frestad att säga att den bästa beskrivningen av verkligheten är den som förmår redogöra för alla mer begränsade sätt att se på verkligheten, men själv inte kan redogöras för från ett än mer obegränsat perspektiv. Poängen är inte att det nödvändigtvis är möjligt att komma med en sådan beskrivning, bara att vi här har ett sätt att skilja mellan bättre och sämre beskrivningar av verkligheten. Och den för mina syften intressanta slutsatsen är då att vetenskapen (och i slutändan en enhetsvetenskap baserad på fysiken) tycks komma med bättre beskrivningar av verkligheten än moralen: vetenskapen kan (eller snarare tror vi att den skulle kunna) förklara våra moraliska begrepp biologiskt, psykologiskt och sociologiskt, medan moralen inte har några resurser för att förklara de vetenskapliga.

Problemet med det här argumentet är att det förutsätter vad som ska bevisas. I exemplet med beskrivningen av rummet är det tydligt vilka typer av problem som kan uppstå om man har ett ensidigt rumsligt perspektiv på det (att jag inte ser vissa saker) och det är klart vad som skulle avhjälpa dessa brister (att jag går runt i rummet). Det är också klart att det inte är vissa saker som går förlorade när jag fjärrar mig från mitt begränsade perspektiv. Argumentet utgick sedan från att detta alltid är fallet, men just när det gäller moralen är det tydligt att det inte är så. Det moraliska ansvar jag står under är *mitt* ansvar, och att försöka fjärma mig från det personbundna, genom att inta en position utifrån vilken allt det som moraliskt kan sägas om situationen bara är likvärdiga objekt för psykologiskt studium, är i det här fallet ofta just ett sätt att försöka fly mitt ansvar, d.v.s. något omoraliskt. Detta kan ske på lite olika sätt. Vi kan påminna oss hur Harry Lime, i filmen *Den tredje mannen*, frågar, blickande ut över staden från ett pariserhjul, «Skulle du känna någon sorg om någon av de där småprickarna stannar upp för gott? Om du fick 20 000 pund för varje prick som stannade, skulle du tacka nej?» Eller vi kan påminna oss om företagsledares retorik vid fabriksnedläggelser — «Visst är det tråkigt att många blir arbetslösa, men ur det större perspektivet är det

⁶ Förslaget är baserat på Bernhard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), fr.a. 64–5 och 245–6.

här beslutet nödvändigt och i det långa loppet bäst för samhället» — en retorik som försöker dölja den uppenbart moraliska frågan om huruvida man kan utsätta vissa människor för stora svårigheter för att många andra (eller snarare några få aktieägare) ska få det bättre. Med andra ord, det faktum att möjligheten att göra (vissa typer av) moraliska bedömningar försvinner om man ser världen *sub specie aeternitatis* visar inte att det «egentligen» inte finns någon fråga om rätt och fel, bara att ett sådant perspektiv är moraliskt suspekt, eller, alternativt, att ett sådant perspektiv sätter frågetecknen efter saker som vi som vi faktiskt lever bara ser som tvivelaktiga i situationer av personlig kris, d.v.s. i situationer som vi *inte* betraktar som fördelaktiga. Däremot är det klart att det i andra sammanhang och för andra syften kan vara fruktbart att studera människan ur ett operonligt perspektiv — men att vi säger att det är *fruktbart* visar att det görs inom ramen för ett moraliskt perspektiv som inte sätts ifråga.

Det är därför i högsta grad oklart vilken poäng det skulle ha att jämföra vetenskapliga och moraliska kategoriseringar utifrån deras grad av verklighet. Vad som däremot är meningsfullt är att undersöka de olika sätt på vilka distinktionen mellan det verkliga och det överliga faktiskt spelar en, t.ex., moralisk roll. För att nu bara nämna två exempel: hur jag kan komma att inse att mitt liv hittills bara har varit ett jagande efter vind, inriktad på det fäfängliga och illusoriska, men att jag nu kommit att se vad som verkligen är viktigt; hur jag vet vilka krav som moralen verkligen ställer på mig, men försöker fly dem genom att bedra mig själv, genom att intala mig sådant jag vet inte stämmer.

Slutsatsen är alltså att mitt skisserade argument — argumentet som gick ut på att det finns en oberoende position utifrån vilken det kan avgöras vilken typ av kategorisering som bäst fångar verkligheten — misslyckas. Följaktligen vore det fel att säga det jag föreställde mig ovan att läkaren kunde tänkas säga: «Ja, visst är det underbart, men det är ett uttryckssätt som kan vara lite vilseledande. Ytterst sett beskrivs verkligheten fullständigt i vetenskapliga termer. Att det är underbart är bara vad jag tycker — det har ingenting att göra med hur det verkligen är.» Att säga att det eller det är förklaringen till det som

hänt och att säga att det som hänt är underbart, kan bedömas som riktigt, träffande, vilseledande, suspekt, sant, oklart, etc., men dessa bedömningar görs utifrån vad det betyder att skilja mellan riktiga och oriktiga förklaringar, utifrån vad det betyder att skilja mellan riktiga och oriktiga moraliska förhållningssätt, inte utifrån något övergripande perspektiv utifrån vilket dessa två olika sätt att tala om situationen flyter samman. Med andra ord, om det finns en meningsfull användning av ett visst moraliskt begrepp, finns det inte en generell fråga om huruvida detta begrepp verkligen fångar verkligheten. Däremot finns det, i enskilda fall, en fråga om huruvida något är en moralisk insikt, eller ett försök att dölja vad som krävs av oss, eller något annat. Detta betyder, för de religiösa uttryckens del, att om det finns en meningsfull användning av ett visst sådant uttryck finns det inte en generell fråga om huruvida detta begrepp verkligen fångar verkligheten. Däremot finns det, i enskilda fall, en fråga om huruvida något är en religiös insikt eller inte, d.v.s. en fråga om vilka problem som vidlåder ett visst religiöst sätt att uttrycka sig på i en viss situation, och de sätt på vilket den frågan begripligt kan besvaras är beroende av vilken mening det religiösa uttrycket har. Vi har redan sett att det sätt på vilket begrepp som «under» används i pjäsen inte är av en vetenskaplig karaktär: den gamle Mikkel Borgen ser Johannes' tillfrisknande som ett Guds under utan att för den skull ifrågasätta giltigheten av läkarens förklaring. (Vad han ifrågasatte var att läkaren tog åt sig äran för det som skett.) På samma sätt: att säga att Gud har uppväckt Inger från de döda är inte att komma med en hypotetisk förklaring av det som skett, utan är för familjen Borgen något som ses omedelbart inom ramen för det religiösa liv de redan lever. Jag ska därför lämna den här typen av eventuella svårigheter och koncentrera mig på en annan typ av svårigheter.

Moraliska svårigheter

Nu har jag alltså gjort den första av de två saker jag sade ovan att jag skulle göra: diskutera ett argument som syftar till att visa att även om religiösa uttryck kan vara meningsfulla kommer de

alltid att vara underordnade vetenskapens begrepp. Vad som då återstår är den andra: diskutera svårigheter som vidlåder det sätt att tala om Gud som faktiskt förekommer i Munks pjäs.

Jag har redan konstaterat att svårigheten inte är av en intellektuell art, vilket måhända låter märkligt: om det finns något som är en intellektuell svårighet måste det väl vara att säga att folk kan uppstå från de döda?! Poängen är dock inte vad det finns för svårighet i allmänhet att tala om detta, utan vad det finns för svårigheter i just detta fall, där det finns en person (Inger) som vi tidigare har sagt är död men som nu lever. Och här är svårigheten snarare moralisk och religiös än intellektuell (även om vad man riktigt menar med en sådan distinktion inte är helt klart).

Den första svårigheten som anmäler sig är en sorts form av ett större problem: onskans problem. Detta problem brer ut sig i många riktningar och kan därför inte behandlas på det sätt som det förtjänar på ett begränsat utrymme som det här. Jag hoppas dock få möjlighet att återkomma till det i ett annat sammanhang. Jag ska emellertid komma med några anmärkningar om onskans problem, så att vi kan bli på det klara över vilken art av svårighet det rör sig om här.

Den svårighet som verkar finnas i detta fall är att om man säger att Gud har uppväckt Inger från de döda, då måste man också säga att Gud inte har uppväckt en mängd andra människor, människor som har lämnat ett tomrum efter sig, vars anhöriga har sört dem. Och om det är så, då verkar det också som att den tacksamhet familjen Borgen känner gentemot Gud måste kombineras med en motsvarande anklagelse mot Gud för att dessa andra människor inte uppväckts. Men om de inte anklagar Gud, innebär inte det att de säger att Gud gjorde rätt som uppväckte Inger men inte de andra?

I ett visst sammanhang behöver inte det här problemet alls dyka upp. Om jag skulle be för min egen skull och jag inte ser något uppenbart svar på den bönen, är det möjligt att mitt gensvar blir helt enkelt att söka förstå också det uteblivna uppenbara svaret som en annan sorts svar som behöver begrundas. Den förföljde som har blivit fångslad och dömd till döden och ber Gud om att slippa ut ur fångelset, kan, när inte murarna faller, komma att se martyriet som en djupare form av befrielse. En annan möjlighet är

att hon ser det uteblivna svaret som ett budskap till henne: hon kan inte begära att slippa undan när många andra lider utan är kallad att solidariser sig med dem i sitt eget lidande. I ett annat sammanhang, då man talar om andras lidande, står emellertid inte denna möjlighet öppen. Även om jag själv kan vara beredd att bära något kan jag inte alltid begära av andra att de måste vara beredda att göra samma sak. Framför allt i moraliskt hänseende är med andra ord min relation till andra människor inte jämförbar med min relation till mig själv, vilket bland annat visar sig i det faktum att det är vilseledande att tala om att man har en «relation till sig själv».

I fallet med Inger är det just andra människors lidande och död som blir problemet. Men det innebär inte att den karaktärisering jag gav av problemet ovan, där jag gick från tacksamhet till anklagelse, är riktig. Dessa begrepp är nämligen inte parallella. Vad gäller mina egna handlingar kan jag anklaga mig själv när jag inte gör vad jag moraliskt måste. (Om jag inte skulle anklaga mig själv skulle saken vara ännu värre.) Men när jag gör vad jag måste är inte det en självklar anledning till tacksamhet. (Om jag kände tacksamhet över hur bra jag är skulle det i många sammanhang visa på något suspekt hos mig.) När det gäller andras handlingar, däremot, ligger tacksamhet betydligt närmare tillhands, och anklagelser dyker inte upp i alla sammanhang där någon annan gör något fel, eftersom jag inte vet vilka svårigheter andra har att brottas med. Så det är inte i sig ett problem att tacksamhet inte korresponderar med en anklagelse i motsatta fall.

Problemet kan därför få lite olika karaktär. För den troende kan problemet vara att han eller hon inte har något att säga om andras lidande. Men om detta blir ett allvarligt problem eller inte är förstås helt beroende av vilka krav som den troende ställer på sin tro. Det finns uppenbart många frågor som den troende inte har några svar på som inte orsakar några problem. Så i den meningen finns det inget allmänt problem här, utan enskilda problem som bottnar i vilka frågor som framträder som viktiga och vilka som inte gör det. En, av många, religiösa reaktioner på detta är då att inte betona det krav som den troende själv ställer på sin tro, utan betona de krav tron ställer på den troende. Då

blir frågan inte vad som kan sägas om andras lidande, utan hur jag själv förhåller mig till människor som lider. I vårt exempel är det därför fullt begripligt om det som personerna i pjäsen varit med om får konsekvenser i deras fortsatta liv, konsekvenser som har att göra med speciella krav som de nu känner ställs på dem. För den som inte är religiöst troende blir problemet då om detta liv är något som han eller hon kan respektera, eller om familjen Borgens prat om ett under inte kan ses som annat än ett uttryck för okänslighet för andras lidande. Och den frågan har inte heller något allmänt svar, vilket förstås också betyder att det inte finns någon allmän lösning.

Jag kan följaktligen inte se att det finns någon allmän svårighet med att säga att det är Gud som har uppväckt Inger från de döda, men mer skulle definitivt kunna sägas om det. Jag kan alltså inte se vad det är för slags poäng prästen i pjäsen gör, när han säger att ett under är uteslutet på religiösa och moraliska grunder eftersom Gud inte skulle kunna bryta mot de naturlagar som lagts fast av Gud själv. Nu är frågan emellertid inte bara om det som sker i pjäsen kan kallas ett under eller inte, och just därför behöver jag gå vidare. Det finns nämligen en föreställning i pjäsen som avgjort är moraliskt problematisk: att bödens verkan har att göra med om huruvida den är helhjärtad. Nu är det dock lätt att beskriva detta problem på ett vilseledande sätt. För det första kan det mycket väl vara begripligt om en av personerna i pjäsen anklagar sig själv för att inte be med hela sitt hjärta, om poängen är att personen i pjäsen tar detta som en indikation på att han i slutändan inte älskar Inger av hela sitt hjärta. En sådan anklagelse har dock inget att göra med om hon verkligen kommer till liv eller inte; även nu när hon faktiskt lever är en sådan anklagelse begriplig. För det andra kan en sådan koppling verka «automatisera» Guds svar, men det är lika lite fallet som det faktum att jag vet vad jag kommer att få för svar av vissa människor innebär en automatisering av deras svar. I det religiösa fallet innebär det faktiskt än mindre en automatisering, eftersom en aspekt av att be med hela sitt hjärta kan sägas vara att man inte räknar med ett svar.

Problemet är istället att flera av personerna i pjäsen ser effektiviteten i olika personers böner

som kriteriet på deras moraliska sinnelag. I och för sig vacklar de en aning på denna punkt, vilket gör att det inte är helt klart hur de egentligen ser på den här frågan, men det finns en problematisk tendens (som återfinns i så gott som varje samtal om bön i pjäsen), och det är den som jag vill peka ut här: Vad den gamle Mikkel Borgen företar sig kommer det inget ut av och för det är han klandervärd. Och vi kan vara säkra på att Maren, Ingers och Mikkel Borgens d.y. dotter, är helhjärtad, för det är hon som i slutändan lyckas med det som ingen annan har lyckats med. (Att Munk förmår framställa detta trovärdigt beror på att han använder sig av en kulturell stereotyp: den lilla flickans godhet. Hennes ålder och framför allt kön är ingen tillfällighet, och just därför blir detta problematiskt.) Detta leder till ett slags moraliskt fördärv, för det blir här inte längre den moraliska bedömningen av personernas moraliska sinnelag som blir den avgörande, utan en annan typ av bedömning. För den helhjärtade själv är inte fokus på vad han eller hon själv åstadkommer, utan på Guds handlande — den egna insatsen är här ointressant. Pjäsen är därför märkligt kluven i det att den å ena sidan lyfter fram den helhjärtade som ett ideal, men å andra sida fokuserar på något som ur dess egen synvinkel är perifert.

Så problemet är i slutändan inte att vi blir lämnade med något oförklarligt, utan att vi får en förklaring: att det som skett beror på att en person verkligen förmått be med hela sitt hjärta. Och problemet med denna förklaring är inte att den är osannlik, vad än det skulle betyda här, utan att den har sin källa i ett moraliskt suspekt tänkande.

Sammanfattning

Nu har jag förhoppningsvis gjort det jag sade att jag skulle göra: illustrerat min beskrivning av vad en religionsfilosofisk undersökning innebär med en diskussion av en filosofisk fråga. I min beskrivning vill jag särskilt lyfta fram två saker. För det första drivs inte filosofin primärt av nya frågor, som om filosofins historiska utveckling avgjorde vilka frågor som vi kan undra över, utan av en strävan att nå en fördjupad insikt i sin egenart och omsätta denna insikt konsekvent.

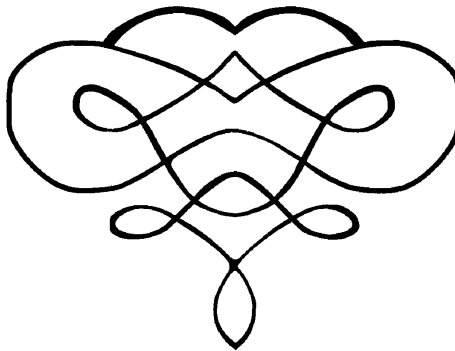
För det andra handlar filosofi om att bli klar över hur vi ska förstå ett visst fenomen, d.v.s. om att upphäva en typ av oklarhet som inte består i brist på information, och om att bli klar över vilka olika problem som vidlåder olika sätt att förstå ett fenomen. I diskussionen av händelseförloppet i Kaj Munks pjäs *Ordet* har vi sett att problemet med den förståelse av händelse-

förloppet vi får i pjäsen inte är av intellektuell art, utan snarare av moralisk.⁷

⁷ Tack till Mari Lindman och Göran Torrkulla, som givit klagörande kommentarer till en tidigare version av artikeln.

Summary

This article consists of two parts. In the first, a description of the nature of philosophical investigations is given. It is claimed that philosophy is not driven by new questions, but by a striving for a deeper insight into the nature of philosophy. This may be seen in the philosopher's attempt to gain clarity about phenomena he or she wonders at, a clarity which is not arrived at by means of new information, and to gain clarity about what problems pertain to the different possible ways of understanding the phenomena in question. In the second part, this description of the nature of philosophy is illustrated by means of a discussion of the Danish play-writer Kaj Munk's play *Ordet* («The Word»). In the play a character is said to have died and then come to life again through the action of God. In the article, it is discussed how this should be understood and which type of problems, if any, pertain to the way the characters in the play understand what has happened.



European Forum for the Study of Religion and the Environment

År 2003 bestämde sig en grupp forskare i olika länder på initiativ av undertecknad för att formulera ett gemensamt forskningsprojekt om «Environment, Citizenship and Religion». Detta förenade 74 etablerade och yngre forskare vid 24 universitet och andra institutioner i elva länder i Europa och Ryssland.

Etableringen av denna Kooperation hade föregåtts av ett nordiskt samarbete i nätverket «Northern Forum on Religion, Worldview and Nature» vilket hade upprättats år 1997 och samlats till en nordisk workshop i Uppsala 1999 (med stöd av Nordiska forskarakademin). Det nordiska nätverket byggde i sin tur på erfarenheterna från «Nordiskt Forum för kontextuell teologi».

I juni 2005 möttes 24 forskare från tio länder i en s.k. «exploratory workshop» kring temat «Religion and Environment in Europe», vilken arrangerades av «European Science Foundation» (ESF) och leddes av undertecknad i Benediktbeuern i Tyskland.

Workshopen hade förberetts av en grupp av sju forskare från Norge, England, Finland, Sverige, Grekland och Schweiz i Genève den 24–26 september 2004.

Huvudföredragen från workshopen i Tyskland har publicerats i tidskriften *ECOTHEOLOGY* 11, 3/2006, och en detaljerad utvärdering av dess diskussioner finns på: < <http://www.esf.org/activities/exploratory-workshops/humanities-sch/2005.html>> (punkt 15.).

Forskningshistoriskt sammanfördes genom denna workshop två mobiliseringsprocesser i Nordeuropa under 1990-talet, dels den som ägde rum i Storbritannien kring «Theology in Green» och dels den som ägde rum i Norden inom den kontextuella teologin och IKT. Därutöver gav den utrymme för forskare i fältet religion och miljö i andra länder att utveckla sina intressen inom en gemensam europeisk och internationell horisont.

Workshopens deltagare beslutade att etablera «The European Forum for the Study of Religion and the Environment» för att befrämja ett ökande samarbete mellan forskare i olika ämnen. Ett exekutivutskott under undertecknads ledning började arbeta och förbereder f.n. nätverkets första internationella konferens kring temat «Nature, Space and the Sacred: Transdisciplinary perspectives» som äger rum i Bamberg, Tyskland, den 24–26 Maj 2007. Närmare information kan hämtas på: <http://www.hf.ntnu.no/relnateur/conference_in_bamberg/>

Europeiskt Forum befrämjar kritisk och konstruktiv forskning av relationer och interaktioner mellan människor och deras olika naturliga och byggda omgivningar, kulturer, religiösa livstolkningar och praktiker. Bland många andra teman finns det ett ökande intresse för miljömässigt uthålliga livsstilar, framväxande transkulturella och translokala religiösa praktiker, och uttrycksformer för ekologisk spiritualitet. Forum erbjuder ett «hem» och ett «öppet rum» för forskare i Europa som fokuserar på växelverkan mellan religion och miljö i olika historiska, politiska, sociokulturella och geografiska kontexter. Det är vårt mål att skapa utrymme för tvär- och transvetenskapliga dialoger och forskningsprojekt kring relationen mellan människan och miljön, och växelverkan mellan religion, natur och kultur. Arbetet är dock inte begränsat till enbart europeiska fält och teman eller till forskare i Europa. Nätverket vill vara en organisation som uppmuntrar och integrerar forskare och nätverk i Europa och på andra kontinenter till att utveckla energier i en transnationell synergi för en forskningsgemenskap inför studiet av relationer mellan religion, natur, miljö och kultur. Nätverket samarbetar med liknande forskarkooperationer, som har uppstått under den senaste tiden i USA, Afrika och Asien, och med ekumeniska organisationer som WCC och ECEN (<<http://www.ecen.org>>).

Förutom den ovan nämnda konferensen i Bamberg 2007 medarrangerar Forum en internationell konferens om eko-teologi och miljöetik på Ortodoxa Akademin på Kreta i juni 2008, och planerar sin andra konferens år 2009. Vidare har den skisserat ett antal serier av tematiskt bestämda workshops 2008–12 i flera länder i Europa, kring bl. a. miljöekonomi, Islam och miljö, eko-teologi samt landskapsekologi och religion.

Information om Europeiskt Forum finns på: <<http://www.hf.ntnu.no/relnateur/>>

Medlemmar är välkomna att registrera sig hos: <sigurd.bergmann@hf.ntnu.no>, <kari.berg@hf.ntnu.no>.

*Sigurd Bergmann, prof., dr theol.,
chair of European Forum for the Study of Religion
and the Environment,
Institutionen för arkeologi och religionsvetenskap,
Norges teknisk-naturvetenskapliga universitet,
Trondheim*

LITTERATUR

Gabriel Palmer-Fernandez (red.): *Encyclopedia of Religion and War*. 530 sid. Routledge, New York 2004.

Religion har inspirerat människor till skilda handlingar, däribland våld som ibland eskalerat till fullskaliga krig eller folkmord. När det gäller att utröna relationen mellan religion och krig kan en mängd generella frågor vara av intresse: Vilka religioner har medverkat till krig? Vilka har motverkat krig? Har religionernas inblandning i krig förändrats genom historien? Hur stor betydelse har den religiösa faktorn i förhållande till exempelvis ekonomiska faktorer och psykologiska? Vad avses med påståendet att religion kan orsaka krig? Avses enskilda individers uttalade motiv, eller religiösa organisationers ideologiska skrifter? Eller religiösa institutioners faktiska agerande i krig? Kan överhuvudtaget krig orsakas av ideologi eller har krig alltid i grund och botten materiella orsaker? Det finns en växande uppsjö litteratur som behandlar relationen mellan religion och våld.

Encyclopedia of Religion and War är ett unikt referensverk där, efter en kort inledning av bokens redaktör, olika författare bidrar med en stor mängd artiklar ordnade i bokstavsordning efter artikelrubrikerna. Rubrikerna varierar inte endast i längd (antal ord i rubriken), utan även gällande avgränsning, fokus och tematik. Vissa artiklar har geografiskt fokus (till exempel Afghanistan, Västafrika, Indonesien, Kashmir, Nigeria, Sri Lanka), andra utgår från aspekter eller grenar av världsreligionerna (till exempel kristendom och revolution, islam under erövringens tid, buddhism i Kina, zenbuddhism, shiaislam). Även andra religioner tas upp (shinto, grekisk religion, sikhism), vissa artikelrubriker behandlar specifika rörelser (seloter, talibaner, Ku klux klan, assasiner, identitetskristendom, Aum Shinrikyo, Hizbollah, Hamas) etniska grupper och forna riken (palestinier, azteker, zulu), andra fokuserar på specifika historiska händelser (korsriddare, apartheid, iranska revolutionen, kriget i Sudan 1881–1898, trettioåriga kriget, folkmord i Bosnien, folkmord i Rwanda, folkmord i Europa), fenomen som återfinns i flera kulturer (martyrskap, konst, millenniarism, religiös terrorism) och begrepp i specifika religioner (jihad, befrielseologi).

Ju mer jag studerade artiklarna förstod jag logiken i urvalet. För att förstå innehållet i *Encyclopedia of Religion and War* fullt ut var jag dock tvungen att upptäcka att boken ingår i serien Routledge Encyclopedias of Religion and Society. Två andra utgivna volymer i denna serie har en speciellt nära relation till boken som recenserar här: *The Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements* (Red. Robert A.

Landes) och *The Encyclopedia of Fundamentalism* (Red. Brenda E. Brasher). Innehållet i dessa två andra volymer överlappar *Encyclopedia of Religion and War* till en viss del, men man skulle lika gärna kunna säga att de kompletterar varandra. Flera artikelförfattare diskuterar ingående hur fundamentalistiska och millennariska rörelser kan bli våldsamma.

Vad får man då inte i *Encyclopedia of Religion and War* i förhållande till annan litteratur om religion och krig, vilken så gott som alltid har ett mindre omfång, både i fokus och i innehåll? Med utgångspunkt i artiklarna blir det tydligt att religion kan förhålla sig till krig på skilda sätt. Religiös ideologi spelade exempelvis inte alls lika stor roll för att motivera våldsförövarna i Rwanda som flygplanskaparna 11 september. Däremot har religiösa företrädare under 1990-talet både i Rwanda och i Balkan stött eller tyst beskådat folkmord. Vad som saknas är en diskussion av olika akademiska perspektiv på religion och krig, något som kunde ha motiverats utifrån att förklara fokus och urval i *Encyclopedia of Religion and War*. I inledningen presenteras visserligen återkommande teman i de olika artiklarna, men de generella ställningstagandena hos artikelförfattarna diskuteras inte. Här poängteras att begreppen religion och krig inte definieras, utan att syftet är att ge historisk och tvärkulturell kunskap om de aspekter av religion som har beröring med krig. Att definiera begreppen skulle innebära en behandling av många omdebatterade frågor, vilket sägs vara bortom syftet med *Encyclopedia of Religion and War*.

Artiklarna saknar dock inte teoretiska reflektioner och terminologiska ställningstaganden (till exempel i artiklarna om fundamentalism i Egypten och Sudan och millenniarism i Latinamerika). Sådana reflektioner finns, men de dyker upp i vissa artiklar beroende på författarnas intressen och jag har inte kunnat urskilja någon djupare tanke bakom varför reflektionerna dyker upp där de gör. Frånvaron av en mer grundläggande teoretisk diskussion kring religion och krig, som hade kunnat ges med 15–20 sidor längre inledning, innebär inte med självklarhet att det finns en brist i *Encyclopedia of Religion and War*. Att inte skapa en gemensam teoretisk ram kan förhindra att författarna tvingas in i snäva perspektiv. Samtidigt är det synd att de stora frågorna inte ventileras tydligare i inledningen, speciellt när flera artikelförfattare vågar sig på omdömen som «i detta fall spelar religion inte någon större roll» och så vidare. Premisserna för sådana uttalanden blir ofta vaga. En teoretisk medvetenhet måste inte innebära att författarna läses vid speciella perspektiv, snarare kan diskussionen av olika

perspektiv öppna upp för en både tydligare och mer mångfacetterad förståelse av enskilda fenomen.

Det unika bidraget från boken är att den innehåller en stor mängd tillförlitliga fakta. Varje artikel avslutas med en kort och grundläggande referenslista, som i några fall dock saknar viktig litteratur. Ibland tvekar jag på att bokens redaktör hittat verkliga experter på respektive specialämne, något som kanske är en omöjlighet. Boken fungerar trots detta väl både som uppslagsverk och referensverk.

Jonathan Peste

Engberg-Pedersen, Troels, Niels Peter Lemche & Henrik Tronier (red.): *Kanon: Bibelens tillblivelse og normative status. Festskrift til Mogens Müller i anledning af 60-års-fødselsdagen den 25. januar 2006 (Forum for Bibelsk Exegese 15). 309 sid. Museum Tusulanums Forlag, Köpenhamn 2006.*

I Sverige — liksom i Danmark — pågår en debatt om det önskvärda i att forma en litterär kanon för det egna landet. Detta har inneburit att ordet «kanon» plötsligt har fått ny aktualitet. Begreppet är väl annars mest förbundet med de bibliska skrifter som brukas i kyrkan och som har normativ status där.

När en festskrift till den danske professorn i Nya testamentet vid Köpenhamns universitet, Mogens Müller, fått namnet *Kanon*, knyter detta an både till den inledningsvis nämnda debatten och till Bibeln som kristen normerande skrift, samt naturligtvis till festföremålets egna intressen. Den person som med denna skrift hyllas med anledning av sin sextioårsdag är ju känd för sitt hävdande att Septuaginta är de första kristnas bibel, de första kristnas rätta kanon.

Festskriften innehåller 18 artiklar på fyra språk: danska (10), tyska (4), engelska (2) och svenska (2). De flesta medverkande är danska kolleger till Mogens Müller, men även en del andra finns med, däribland de två svenska professorerna Lars Hartman och Birger Olsson. Som väntat och vanligt i en festskrift är innehållet blandat och nivåerna varierande. Det rör sig om allt från ganska teknisk och snårig exegetik till en personlig inbjudan till festföremålet med hustru att besöka Lund och ta del av kyrkkaffe med tårta — förutsatt förstås att den svenske professor som inbjuder befinner sig hemma vid tillfället.

Festskriftens sammanhållande tema är alltså kanon. Och bokens underrubrik är «Bibelens tillblivelse og normative status». Efter ett förord av bokens redaktörer följer en programmatisk och sammanfattande artikel av Mogens Müller själv: «Septuaginta som kanonisk udgave av Det Gamle Testamente». Här får alltså den person som står som mottagare av skrif-

ten utrymme att kort presentera sin grundläggande tes att Septuaginta är den första kristna kyrkans kanon. Inte minst ligger i detta också en notering att det därmed föreligger en tolkningsprocess inom kanon själv, eftersom varje översättning också är en tolkning.

Sedan följer så en rad mer eller mindre intressanta artiklar i anslutning till temat. Bodil Ejrnæs skriver om Gamla testamentet som helig skrift. Knud Jeppesen argumenterar för Septuagintas värde utifrån dess position mellan judendom och kristendom. Martin Rösel undersöker teologin i Septuaginta. Niels Peter Lemche kritiserar von Rads sätt att arbeta med gammaltestamentliga teologi och skriver i sammanhanget lite onyanserat om evangeliska («evangeliske») bibelläsare som fundamentalister. Thomas L. Thompson resonerar mer principiellt om kanon och vetenskaplig tolkningskontext. Lone Fatum behandlar skillnaden mellan kanon och pensum med utgångspunkt från de danska diskussionerna om en litterär kanon. Och så vidare.

De två svenska bidragen behandlar dels Markus-evangeliet läsares bibel, dels apokryferna som helig skrift. Den förra artikeln — av Lars Hartman — anknyter till dennes arbete med kommentaren till Markusevangeliet i KNT-serien. Den senare artikeln — av Birger Olsson — redogör för apokryfernas återkomst i den svenska bibeln och evangelieboken. På en punkt finns där en liten oklarhet. Det står om evangelieboksgruppen att man inte i denna diskuterade läsningar ur apokryferna. Detta stämmer inte helt; vi diskuterade saken men beslöt att inte ta med några apokryfa texter i vårt förslag. Apokryfernas införande i den svenska evangelieboken kom mycket sent i processen.

Utän att nedvärdera något av de många bidragen i denna fylliga festskrift tar jag mig friheten att ändå särskilt lyfta fram ett par av artiklarna i boken. Den ena är Jesper Tang Nielsens betraktelse över Johannes-evangeliet skrift- och självförståelse. Visserligen är artikeln i vissa delar onödigt tillkrånglad, men innehållet i bidraget ger det som är en del av syftet med vetenskapligt arbete: att utmana till reflektion. Två tankegångar har kanske särskilt intresse. Dels att skriftens helighet och inspiration beror på social överenskommelse och inte på textens innehåll. Dels att kanonisk status för en skrift först kan uppnås sedan det gudomliga blivit frånvarande; det kanoniska ersätter det gudomligas närvaro. Särskilt det senare illustreras av Johannes-evangeliet; evangeliet om Jesus ersätter den frånvarande Herren.

Den andra artikeln som jag vill lyfta fram är Geert Hallbäcks översättning av och kommentar till *Canon Muratori*. Det är en i bästa mening upplysande artikel som har en plats i varje introduktion till diskussionen

om kanonbildningen i den tidiga kyrkan. Att på detta sätt få läsa en mångomskrivnen text är av stort värde.

Festskriften till Mogens Müller är innehållsrik. Det är positivt att en bok ägnas ett ämne som i den internationella vetenskapliga debatten på senare år rönt stor uppmärksamhet. Här finns något för de flesta som intresserar sig för ämnet. Dessutom är de olika artiklarna föredömligt korta. Vad jag saknar är en fyligare presentation av bidragsgivarna. Jag hade också önskat noter nederst på varje sida i stället för i slutet av varje kapitel. Med dagens tryckmetoder borde det vara möjligt att åstadkomma detta utan större problem. Det är helt enkelt inte läsvänligt med noter på det sätt som denna bok har dem. Och i en bok som frimodigt använder sig av tyska, franska, engelska och latin borde det också vara möjligt att skriva ut texterna på grekiska och hebreiska. Som det nu är, är de hebreiska transkriptionerna mycket svårästa även för den som behärskar hebreiska.

LarsOlov Eriksson

Eldon Jay Epp: *Junia. The First Woman Apostle. 138 sid. Fortress Press, Minneapolis 2005.*

1863 ägde ett mer varaktigt könsbyte rum i svensk bibelöversättningshistoria. Junia i Romarbrevet 16:7 blev då en man, Junias, i den s.k. Lektorernas översättning. Denne man Junias återkom sedan i bibelkommissionens alla översättningar (1873, 1877, 1882, 1883, 1907, 1912 och 1917), i alla privata översättningar efter 1863 och också i Nya testamentet 1981/Bibel 2000. I vår senaste översättning står det: «Hälsa Andronikos och Junias, mina stamfränder och medfångar; de är högt ansedda som apostlar och har bekant sig till Kristus före mig». Till detta fogas en not: «Annan tolkning <Junia>», med en hänvisning till artikeln Apostel i uppslagsdelen.

I de första biblarna på svenska stod det *Juniam*, en ordform som naturligtast uppfattas som ett kvinnonamn. Man följde här den traditionella formen i Vulgata och inte Luther som tydligt markerat att det är en man. I 1703 års kyrkobibel ändrades namnet till *Junia*, i namnregistret dock «Junias, en christtrogen i Rom». Man kan nog säga att svenskarna har mött en kvinna på detta ställe ända fram till senare delen av 1800-talet.

I Gezeliernas bibelverk från början av 1700-talet antas hon vara Andronikus hustru, välkänd bland apostlarna. I mitten av 1800-talet skriver Peter Fjellstedt: «antingen så att de sett Herren Kristus före eller åtminstone efter Hans uppståndelse och i denna del likaktade med apostlarna, eller så att de varit hos apostlarna väl kända». Och litet senare Hans Magnus

Melin i sitt stora bibelverk: «berömligt kända hos apostlarna, såsom deras biträden i kristlig verksamhet, eller så att Andronikus och hans hustru Junia för deras evangeliska lärarverksamhet själva räknades bland apostlarna i vidsträcktare mening, evangeliska sändebud, med sådan rätt som t.ex. Aquila och hans hustru Priskilla skulle kunna få benämnas».

Provöversättningarna 1780, 1853 och 1861, men märkligt nog inte 1816, har en kvinna, Junia. Samuel Ödman, som tillsammans med J. A. Tingstadius hade huvudansvaret för provöversättningen 1816, använde också namnet Junias i sin parafra av nytestamentliga texter. Men det övertygade inte A. E. Knös och andra 1853 och 1861.

Könsbytet i den exegetiska världen skedde successivt, först i översättningar och enskilda kommentarer, sedan i de grundläggande filologiska hjälpmedlen och sist i de vetenskapliga textutgåvorna. Ett försiktigt alternativt förslag blev efter hand den fulla sanningen. Under revideringen av King James' Version på 1870-talet hävdade den kände bibelforskaren J. B. Lightfoot 1871 att vi förmodligen bör återge namnet *Jounian* med Junias (dvs. Junianus) och inte Junia. Det blev också resultatet i Revised Version 1881 fast hans exegetiska kolleger Westcott och Hort i sin banbrytande textutgåva från samma år hade Junia.

I ordboken kom Junias in 1886 i en utgåva av Grimms lexikon och i grammatiken genom Blass grundläggande arbete 1896. Liksom sina föregångare är Walter Bauer försiktig i sin första upplaga 1928: Junias (icke belagt på andra ställen), förmodligen en kortform av det vanliga Junianus. I senare utgåvor hänvisar han till Hans Lietzmanns kommentar: «eftersom de följande påståendena måste avse en man». I den mest använda textutgåvan (Nestle) blev Junia en man först 1927, utan någon som helst motivering från textutgivarens sida.

Detta sista finns att läsa i en bok om Junia av den amerikanske exegeten och textkritikern Eldon Jay Epp, en reviderad version av en lång artikel i festskriften till J. Delobel från 2002. Epp har gett oss den mest utförliga presentationen av fallet Junia i exegetikens historia. När det gäller översättningar begränsar han sig till den engelskspråkiga tradition.

Epp diskuterar inledningsvis de svårigheter som uppstår när man idag vill fastställa den ursprungliga texten. Det kan finnas en mångfald redan från början, t.ex. i fråga om «i Rom» i Rom 1:7, 15 och «i Efesos» i Ef 1:1. Ställen som inkluderar genusfrågor, t.ex. 1 Kor 14:34 f och Mark 10:2–12 (par.), kan vara särskilt svåra. I Rom 16:7 stor det dock tydligt med stora bokstäver IOYNIAN. Men det finns inga accenter i de tidiga handskrifterna. Det är först under medeltiden när man börjar använda små bokstäver och accenter som man kunde markera med en accent över i-et att

det är en kvinna eller med en accent över a-et att det är en man. En markering av kön finns alltså i alla textkritiska utgåvor. Epp ger en förteckning över dem och noterar att med något undantag används femininum utom under perioden 1927–1998. Epp försöker förklara varför.

För att få svar går Epp noggrant igenom hur Junia tolkades hos tidiga kristna författare och av teologer fram till Luther och Erasmus (kap. 4). Den sedan Lightfoot 1871 vanliga teorin att Junias skulle vara en kortform av Junianus granskas noga och förklaras för föga sannolik (kap. 5). Tablåerna över textkritiska utgåvor och engelska översättningar diskuteras också utförligt med noteringen att ändringen kommer sent i textkritiska utgåvor (kap. 6–10).

Till sist diskuterar Epp om vad som menas med att Junia var «framstående bland apostlarna» (kap. 11). Hade apostlarna en hög uppskattning om henne? Eller var hon högt uppskattad som apostel? Frågan har blivit aktuell på nytt när det är klart att Junia är en kvinna, Epp argumenterar filologiskt för det senare alternativet. Argument från kontexten i Romarbrevet, från kvinnors ställning i den tidiga Jesusrörelsen och från förekomsten av andra par som reste runt som kristna förkunnare kan enligt min mening stödja Epps tolkning.

Epps omfattande genomgång visar tydligt att det är tal om en kvinna: 1) Junia är ett mycket vanligt romerskt namn. 2) Namnet lästes som Junia under antiken, utan undantag vad vi vet. 3) Alla textkritiska utgåvor fram till 1927 har Junia med ett enda undantag. 4) Alla tidiga översättningar har en feminin form. 5) Alla engelska översättningar har Junia fram till sista kvartalet av 1800-talet med något undantag. 6) Junias kan inte beläggas någon annanstans. 7) En härledning av Junias ur Junianus övertygar inte. Paulus hälsar alltså till en man, Andronikus, och en kvinna, Junia, i Rom 16:7. Och mycket talar för att denna kvinna var en apostel i Rom på 50-talet.

Epp har alltså gett oss en rik framställning om fallet Junia. Dock tillmåter han textkritikernas roll i detta drama en alltför stor betydelse. Ändringen 1927 i den mest använda textutgåvan är viktig för honom (s. 60). För mig är det tydligt att det är utläggare och översättare som gör ett könsbyte under mitten av 1800-talet. Textkritikerna kommer in mycket sent. En för mig spännande fråga är varför det skedde strax efter 1800-talets mitt? En följd av kvinnans allt starkare ställning i samhället? Kände sig männen hotade? Andra teologiska, politiska, kulturella strömningar? Det manliga ämbetet växte sig starkt under samma tidsperiod inom den lutherska högkyrkligheten, tydligt också i Lund. Epp ger egentligen inget svar på denna fråga. Att Junia kom tillbaka omkring 1980, i textkritiska utgåvor 1998, är betydligt enklare att förklara. Kvinnliga exe-

geter och intresset för kvinnor i Nya testamentet och dess omgivning ökade kraftigt under de tre sista decennierna av 1900-talet.

Birger Olsson

Keener, Craig S.: *The Gospel of John: A Commentary I–II, xviii + 1636 sid. Hendrickson, Peabody 2003.*

Det är i sanning en märklig kommentar till Johannes-evangeliet som Craig S. Keener har skrivit. Den är enormt omfattande och samtidigt inte särskilt kommenterande. Den är mer av uppslagsbok än kommentar. Dess styrka ligger i det materialsamlade som författaren utfört och redovisar.

Kommentaren är alltså omfattande: först en inledning på 330 sidor, som i sig kunde vara en monografi; sedan en kommentardel på 911 sidor; så en bibliografi på 166 sidor med mer än fyra tusen artiklar och böcker; sist index — person-, sak- och ställregister — på tillsammans 225 sidor.

Keener är medveten om att hans kommentar inte är den slutgiltiga. Han ser den med rätta som ett komplement till andra kommentarer. Han vill med sitt arbete sätta in Johannesevangeliet i den samtida litterära och sociala världen; han talar i förordet om att presentera evangeliets socialhistoriska sammanhang. Han utför det hela genom att redovisa en stor mängd primärkällor och jämförelsematerial av historisk natur. Hänvisningar till detta finns i den överväldigande notapparaten; oftast upptar noterna nästan halva sidorna i den löpande kommentaren.

Keener skriver utifrån en ganska konservativ utgångspunkt och det finns ibland ett apologetiskt drag i hans framställning. På grund av detta kommer säkert många läsare att avfärda både honom och kommentaren på förhand. Men det vore dumt. Keener är beläst och kunnig och det finns sannolikt ingen kommentar till Johannesevangeliet som innehåller så mycket mer eller mindre relevant kringmaterial. Oavsett om man delar Keeners teologiska hållning eller inte, bör han ges erkännandet att ha producerat en handbok som det vore oförståndigt att inte nyttja.

Inledningen till kommentaren går noggrant igenom många av de frågor som varje läsare av Johannesevangeliet ställer sig. Keener för intressanta resonemang om evangeliet som genre, om relationen mellan Johannesevangeliet och synoptikerna, om det judisk-rabbinska materialets relevans och så vidare. En av de mer spännande avsnitten ägnas författarfrågan. Keener visar övertygande på de många likheter som finns mellan Johannesevangeliet och Uppenbarelseboken. Att han sedan går så långt att han menar att det är samme författare till båda böckerna kommer inte att passa alla,

men egentligen är väl den tanken minst lika spännande som alla andra spekulationer kring författarskapet till det fjärde evangeliet.

Den långa kommentardelen i Keeners två volymer är delvis ganska enahanda. Det är inledningen som på sätt och vis utmanar mest och ger mest. Här skriver författaren dessutom lättläst och personligt. Ja, han tvekar inte att till och med berätta om sin egen förändring från skeptisk ateist till troende kristen. En del läsare kommer säkert att uppfatta detta som ovetenskapligt och ovederhäftigt; andra kommer att tolka det som ett uttryck för ärlighet och medvetenhet: också varje forskare bär en egen historia som påverkar även om alla inte är medvetna om det eller vill erkänna det.

Nåväl, Keeners Johanneskommentar är inte den slutgiltiga. Det finns andra, mindre omfattande, mer teologiskt och språkligt inriktade, som bör väljas i första hand. Men för den som vill ha en engagerande inledning och en omfattande materialsamling är Keeners arbete ett givet val.

LarsOlov Eriksson

Josep-Ignasi Saranyana (dir.) och Carmen-José Alejos Grau (coord.): *Teología en América Latina, vol. III/1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665–1810)*. 956 sid. Iberoamericana, Madrid, och Vervuert, Frankfurt am Main 2005.

För drygt tio år sedan inledde en grupp forskare vid Navarrauniversitetet i Pamplona arbetet med att skriva en latinamerikansk teologihistoria. Projektet som nu börjar gå mot sitt slut är synnerligen ambitiöst. Från början var det tänkt att verket skulle bestå av tre band, men slutligen kommer det att innefatta fyra tjocka band. 1999 utkom den första volymen som sträcker sig från 1493 till 1715 och den tredje volymen som behandlar 1900-talet utgavs 2002 (se min recension i *STK* 2004:2).

Den eftersläpande andra volymen har delats upp i två separata band, varav det senare som behandlar teologin i de nyligen självständiga staterna (1810–1899) kommer att utges under 2007. Volym II/1 har dock nyligen utgivits av trycket. Större delen av boken är skriven av de spanska teologihistorikerna Josep-Ignasi Saranyana, Carmen-José Alejos Grau och Elisa Luque Alcaide, som till sin hjälp har haft en grupp spanska och latinamerikanska teologer och historiker. Tidsmässigt omfattar boken perioden 1665 till 1810 och överlappar därför delvis volym I, där det sena 1600-talet dock blev något styvmoderligt behandlat. Uttryckt på ett idéhistoriskt sätt täcker volym II/1 in barockskolastiken, upplysningstidens teologi samt de

teologiska förberedelserna för den latinamerikanska självständigheten.

Den tidsperiod som författarna skildrar sönderfaller i två delar med år 1767 som vattendelare. Detta år fördrivs jesuiterna från den spanske kungens områden och därigenom drevs också många av de främsta teologerna i Latinamerika i en ofrivillig exil i Europa. Redan tidigare hade jesuiterna fördrivits från det portugisiska Brasilien. Inalles tvingades drygt 2 500 jesuiter att överge kontinenten och de lämnade ett intellektuellt tomrum bakom sig. Under det senaste seklet hade en mängd nya prästseminarier och universitet grundats i Latinamerika och vid många av dessa spelade jesuiterna en central roll. Behandlingen av epoken fram till 1767 innehåller såväl översikter av latinamerikansk teologihistoria som studier av betydelsefulla enskilda teologer. I ett speciellt kapitel presenteras också huvuddragen i den brasilianska teologin under tidsperioden.

Den andra huvudepoken sträcker sig från jesuiternas utdrivning till den begynnande självständighetsrörelsen. Under dessa dryga fyrtio år (1767–1810) utvecklades en upplysningsteologi i Latinamerika. Den skolastiska barockteologin levde vidare samtidigt som en mer klassisk thomism på nytt växte sig starkare. Dessa idéhistoriska skeenden sammanfattas på ett förtjänstfullt sätt av Saranyana och Alejos Grau i ett omfattande och detaljerat kapitel. Under 1760–1770-talen, och som följd av jesuiternas utdrivning, gjorde den spanska kronan olika försök att reformera och centralisera kyrkan i Amerika. Den upplyst despotiske monarken Carlos III beordrade ärkebiskoparna i det spanska Amerika att inkalla sina suffraganbiskopar till provinskoncilier, vilka celebrerades mellan 1771 och 1778. Elisa Luque de Alcaide gör en mycket detaljerad analys av teologin i dessa tämligen okända konciledokument. Eftersom provinskoncilierna inte fick påvligt godkännande kom deras praktiska inflytande att bli tämligen begränsat. De är dock utmärkta exempel på en post-jesuitisk och regalistisk latinamerikansk teologi.

Under sin exil i Europa fortsatte de latinamerikanska jesuiterna att skriva. I flera av deras verk framstår Amerika som en ideal kontinent som flödar av mjölk och honung. I opposition till naturfilosofer som Buffon och de Pauw, som hävdade att Amerika var en degenererad kontinent, hävdar exil-jesuiter som Francisco Javier Clavijero (Mexiko) och Juan de Velasco (Chile) att det kristna Amerika var en syntes av det bästa av den gamla och nya världen.

Naturligtvis dominerar universitetsteologin i *Teología en América Latina*. Det är därför uppfreskande att utgivarna också har valt att inkludera två kapitel som behandlar mer folkliga aspekter av den latinamerikanska teologihistorien. I ett omfångsrikt och väl

underbyggt kapitel beskriver Fermín Labarga García den folkliga fromhetens många former i det koloniala Latinamerika: heliga bilder, helgonvördnad, lokala mariakulter, pilgrimsfärder, kyrkliga brödraskap (*cofradías*) och många andra fenomen. Volymen avslutas med en uppslagsrik artikel av Ana de Zaballa Beascoechea som behandlar religiöst motiverade indianska uppror i såväl Peru som norra Mexiko under 1600- och 1700-talen.

Trots sitt omfång — 956 sidor — är det naturligtvis inte möjligt att få med alla teologer eller alla aspekter av den latinamerikanska teologihistorien under tidsperioden 1665–1810. Det är dock olyckligt att den rika litteratur som författades av nunnor i det spanska Amerika under denna tidsålder knappast behandlas av författarna. Därigenom behandlas knappast heller den rika mystiska teologi som växte fram i Latinamerika under 1600- och 1700-talen. Juana Inés de la Cruz, den mexikanska mystikern och författaren är undantaget som bekräftar regeln. Men många andra viktiga nunnor och mystiska författare saknas.

När detta väl är sagt vill jag ändå konstatera att även volym II/1 av *Teología en América Latina* på ett mycket tydligt sätt förbättrat våra kunskaper om den latinamerikanska teologins historia. Det skulle vara utmärkt om hela eller åtminstone delar av denna spanskspråkiga teologihistoria kunde översättas till engelska. Därigenom kunde kanske fem sekler av teologisk produktion i Latinamerika få en integrerad roll i den allmänna teologihistorien, även för icke-spansk-kunniga teologer. På så sätt skulle den kunna bidra till att motverka uppfattningen att den latinamerikanska teologins historia inleddes först med befrielse-teologin på 1960-talet. Det fanns en lång och spännande förhistoria till denna teologi.

Magnus Lundberg

Lee Palmer Wandel: *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*. xi + 302 sid. Cambridge University Press, New York 2006.

Denna studie av nattvarden i reformationstiden är imponerande brett upplagd. Inte bara så att det vi nu uppfattar som de tre teologiska huvudriktningarna som uppkommit ur den västliga kristenheten (katolsk, luthersk och reformert) presenteras, utan så att förutom dogmatiska och liturgiska texter även exempelvis konst och kyrkoarkitektur analyseras. En omfattande närstudie av situationen i Augsburg från 1520-talet fram till 1548 gör att de mer teoretiska avsnitten något mer förankras i verkligheten, samtidigt som vi påminns om att situationen på lokalplanet ofta inte följer de linjer ledande teologer stakar ut och som

eftervärlden därför tror är de gällande. Smärre närstudier görs även av Nürnberg och Rothenburg ob der Tauber, och arkivmaterial från Rom och Leiden brukas också. Ett brett upplägg kan dock visa sig ha baksidor. I detta fall visar skildringen av Sverige och Danmark hur lätt missförstånd kan uppstå då man försöker att behärska en mångfald fakta från skilda områden. Medan bildstormar i Norden inskränkte sig till ett fåtal episoder utan vidare betydelse påstås båda länderna ha drabbats av en ikonoklasm jämförbar med den i mer reformert påverkade länder. Gustaf Vasa ska ha visat sitt av-ståndstagande från den medeltida mässan genom att rasera de katolska kyrkorna varefter nya, lutherska byggdes. När Gustaf Vasa raserade en kyrka eller en del av den hade det knappast något med teologi, men desto mer med skottvinklar, att göra.

Palmer Wandels egen utsiktspunkt över landskapet är inte svår att utläsa. Hon har tidigare bland annat studerat Zwinglis Zürich, och de reformerta kyrkorna synes mest bekanta och Jean Calvin är den teolog som ges mest utrymme.

Mot bakgrund av mässans historia fram till ca 1500 och med tonvikt på Fjärde Laterankonciliet skildras nattvardstankar och -praxis som en del av den västliga kristenheten splittring. Palmer Wandel ser ett landskap som först är mycket varierande, och där sedan huvudsakligen politiska och legala faktorer influerar den samling i teologiska huvudriktningar som sedan sker. Augsburg utgör exemplet där den rika variationen visas fram varefter de tre huvudriktningarna luthersk, reformert och katolsk presenteras efter en återkommande struktur, med början i teologin och därefter närmare sig nattvarens praktik.

I presentationen av den lutherska färan är en tyngdpunkt Martin Luther och särskilt hans ubikvitetlära, medan senare lutherska tankar gärna förstås utifrån en konsubstantiationslära. Den variationsrika lutherska liturgin och kontinuiteten i många bruk ses mot bakgrund av en syn på praktiska ting som *adiaphora*. Skildringen av reformert nattvard inleds av 25 sidor kring Calvins *Institutio* och fortsätter med förhållanden i Genève, Frankrike, Skottland och Nederländerna. Tridentinum, dess diskussioner och ställningstaganden, är utgångspunkten i det avsnitt som skildrar den katolska sfären. Konciliet flödar ut i 1570 års *Missale Romanum* och den praktiska verkligheten skildras utifrån det påvliga Rom och med ett inskott från det koloniala Peru. Det kunde ses som ett spännande val av ett centrum-periferiperspektiv, men Palmer Wandel avvisar detta då hon menar att en sådan tolkning skulle förutsätta en delad terräng, något som alltså skulle saknas.

Karakteristiskt är att skillnader och utmärkande drag hos olika teologiska positioner och dess utveckling till skilda konfessioner betonas i stället för det i

mycken senare forskning starka perspektivet av kontinuitet med förreformatorisk teologi och praxis. Påfallande är även den starka betoningen av skillnaden mellan katolsk och luthersk mässa. Kanonbönen och offertankar ses som definierande för förreformatorisk och katolsk mässa och borttagandet av kanonbönen blir därmed omdefinierande av hela massan, och själva beteckningen mässa för en luthersk nattvard framställs som närmast vilseförande.

Sammanfattningsvis målas överensstämmelser och skilljaktigheter upp i en mängd ämnen. Inkarnationen är här som i boken i övrigt ett tema som återkommer i tolkningen av teologiska positioner; både katolsk representationsteologi och Calvins helgelselära ses i ljuset av inkarnationen. De snabba penseldragen be-handlar ämnen som elementen och den materiella världen i stort, Kristi kropp och dess eventuella begränsningar i tid och rum, Kristi närvaro i dess olika betydelser, prästernas roll i nattvardsfirandet, kommunionens påverkan på kommunikanten, åminnelsen och Kristi närvaro i ett tidsperspektiv, samt det liturgiska handlandet och om därvid tonvikten lades exempelvis vid handlingen i sin helhet med dess yttre omständigheter, den verbala korrektheten eller det prästerliga liturgiska handlandet. I dessa stundom djärva och tankeväckande sidor anas dock även problemet att påvisa skillnader mellan kyrkor som kanske ibland lika väl kunde vara skillnader inom kyrkor.

Den som försöker skildra en mångfacetterad debatt väcker lätt själv debatt. När Palmer Wandel t.ex. hävdar att lutheraner och reformerta var överens gentemot katoliker om att endast den troende kommunicantens ande får näring av Kristi kropp, inte kommunicantens fysiska kropp, så är det inte endast ett diskutabelt yttrande — det visar också på hur många frågor ur reformationens debatt inte borde så lätt som idag betraktas som avgjorda eller ointressanta. Lidelsen att försöka fixera tankar och dessas avspeglade i praxis är den drivkraft som i slutänden gör att även om invändningar kan riktas mot detaljer i denna bok är dess ärende viktigt och dess förtjänster överskyler alla dess eventuella brister.

Martin Bergman

Resuméer av doktorsavhandlingar

Tomas Orylski: *Migrations du croire chez Michel de Certeau*. 227 sid. CTR, Lunds universitet, Lund 2007.

I denna doktorsavhandling undersöks Michel de Certeaus analyser av tron såsom de presenteras i hans litterära produktion. Den franska substantivformen «le croire» översätts till svenska med «tron», vilket mot-

svaras exempelvis av de engelska uttrycken «belief» eller «believing». Tomas Orylskis tes är, och detta utgör arbetets originalitet, att det finns ett samband mellan Certeaus analys av tron («le croire») och en attityd av migration, förflyttning, vandring och existentiellt sökande i hans skrifter. Detta samband rör, enligt avhandlingsförfattaren, även Certeaus personliga liv i så måtto att han vandrar från en vetenskaplig disciplin till en annan. Studie har till uppgift att rekonstruera och diskutera detta komplex av trons vandringar («migrations du croire») och även öppna Certeaus analyser för trons förflyttningar som uppstår idag, också i ett svenskt sammanhang vad beträffar religiös praxis («pratiques religieuses») och trons språk («langages du croire»).

Tommy Wassermann: *The Epistle of Jude: Its Text and Transmission (ConBNT 43)*. xvi + 368 + xvi sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 2007.

Wassermanns avhandling behandlar Judasbrevets text-historia. För första gången redovisas ett fullständigt källmaterial till Judasbrevet i form av 560 grekiska handskrifter i en textkritisk apparat. Talrika nya varianter kommer i dagen och redan kända får utökad stöd. Författaren ställer både gamla och nya frågor till källmaterialet. Förutom det traditionella målet att rekonstruera den «ursprungliga texten» undersöks textvittnena för sin egen skull, såsom fönster in i sin samtid med egna unika historier att berätta om de människor som kopierat, ägt och använt dem. De tidigaste manuskripten studeras ingående (P⁷² och P⁷⁸ från ca 300 e.Kr.). Boken inkluderar bilder och transkriptioner av dessa och andra värdefulla hss.

Författaren utreder även det litterära förhållandet mellan 2 Pet och Judas samt hur dessa två texttraditioner fortsatt kommit att påverka varandra. Resultaten visar att skrivare i liten grad harmoniserat till parallelltexten; P⁷² och Codex Vaticanus (B 03) saknar helt harmonisering.

I anslutning till den textkritiska apparaten följer en diger textkommentar av allmänt exegetiskt intresse där över 100 textkritiska problem och intressanta textvarianter kommenteras. En innovation i sammanhanget är det nya rankingsystem av mer deskriptiv art än tidigare motsvarigheter som tillämpas.

2007-06-20