

«In Persona Christi»: Gender, Priesthood and the Nuptial Metaphor

SARAH COAKLEY

Sarah Coakley is presently Mallinckrodt Professor of Divinity at the Divinity School, Harvard University. From October 2007 she will take up the Norris-Hulse chair in Philosophical Theology at Cambridge University, UK. Before moving to Harvard in 1993 she had previously taught at Lancaster University and at Oriel College, Oxford. Her books include Christ Without Absolutes: A Study of the Christology of Ernst Troeltsch (Oxford, OUP, 1988), (ed.) Religion and the Body (Cambridge, CUP, 1997), Powers and Submissions: Philosophy, Spirituality and Gender (Oxford, Blackwell, 2002), and (ed.) Re-Thinking Gregory of Nyssa (Oxford, Blackwell, 2003). She is at work on a 4-vol. systematic theology, the first volume of which is forthcoming as God, Sexuality and the Self: An Essay «On the Trinity» (Cambridge, CUP). The following lecture was given in Lund on the occasion of her receiving a Dr. theol. degree, honoris causa, in June 2006.

I: Introduction and statement of thesis

The great honour of this invitation to Lund, and especially of your granting to me a doctorate in Theology, *honoris causa*, is something for which I must first, and most heartily, thank the whole Faculty of Theology, and indeed all of you gathered here today. My deep surprise at this honour can only be matched by my equally deep gratitude; I am both touched and humbled by your faith in me and your interest in my ongoing work.

What I offer you today in this short lecture, then, takes a certain risk, because I have to serve you a mere slice of a much larger project. The slice, to be sure, has contemporary import both for ecumenical relations and for gender theory: it concerns the gendered body of the priest at the altar, the «performative» movements of the eucharistic rite, and the relation of these issues to questions of erotic meaning and of divine presence. The larger project, as some of you already know, is a systematic theology in progress, one in which the category of «desire» is given sustained analysis both anthropologically and theologically (see Coakley 2002, 2003; and Shortt 2005). It thus reaches back to classical resources such as Origen, Gregory of Nyssa, the pseudo-Dionysius, and the 16th-century Carmelites,

Teresa of Ávila and John of the Cross, to attempt a re-minting of the notion of «desire» as both divine gift and implied ascetical demand. And as such, I regret to tell you, it flies right in the face of the *disjoined* reading of *agape* («love») and *eros* («desire») enunciated in the work of perhaps your most famous bishop of Lund, Anders Nygren (Nygren 1953), for whom *eros* could only represent a distorted and grasping tendency, incompatible with the purity of divine *agapeistic* love. My own larger systematic treatment, and defence, of the category of «desire» laps at the edges of what I am presenting today and is presupposed in this lecture. Indeed, the lecture is founded on the presumption (which I cannot fully argue here, but have discussed elsewhere: Coakley 2004, 2005a) that the eucharist, especially, as the most concentrated form of Christian prayer, presents us with the task, and means, of an ascetical training of desire. The result of this presumption is that certain features of my argument may perhaps surprise you, or cut across what you normally take to be disjunctive theoretical alternatives (see Coakley 2005b). Let me name these surprising features at the outset, in order to clear the path for a bold and specific thesis.

You will doubtless be accustomed to the strategies of earlier forms of «feminist theo-

logy» in which gender theory of one sort or another (and there have been notable swings of fashion in this area, of course, since the 1970s) is borrowed from secular discussion and then used as a critical tool in relation to the Christian tradition, its language and thought forms. Feminist theologies of this sort (and they are various, depending on what theoretical base they choose from a range of philosophical, political or psychoanalytic approaches to gender) have tended to be extremely suspicious of the very enterprise of «systematic theology». They see it as «totalizing», «hegemonic» and (if they are influenced by French psychoanalytic theory) «phallogocentric» — that is, repressive of the so-called «feminine», or «semiotic», realm of the unconscious. Male systematic theologians of stature, in contrast — with one or two noble exceptions — have tended to distance themselves from «feminist theology» in general, and discussion of the category of «gender» in particular (except insofar as they may wish to reassert a traditional subordinationism that they find in certain selected biblical texts). The first «surprise» feature of my approach, then, is that I refuse this disjunction between a commitment to the task of «systematic theology», on the one hand, and the task of a critical probing of the matter of gender, on the other. That is, I wish to argue that systematic theology, *when properly understood as sustained in a matrix of contemplation*, can evade the common charges of being a «hegemonic» or «phallogocentric» discourse. It can — by virtue of sustained, bodily practices of dispossession, both private and liturgical — undercut false pretensions to «mastery» even as it welcomes the creative destabilizations that an engagement with the realm of the unconscious involves. Such practices indeed acquaint one most urgently with matters of desire, and the need to sift and order our desires aright in relation to God. The matter of gender, then — the matter of «differentiated, embodied relationship» (as I shall define gender) — becomes interestingly subsumed into a more fundamental, and profoundly *theological*, discussion of the nature of such «desire».

The second surprising feature of my argument follows directly from this perception. Unlike almost all existing forms of «feminist theology», my approach does not start with a

given *secular* discussion of gender theory. Rather, it inverts the usual procedure and asks instead: what view of desire and gender might emerge from the enacted practices of prayer and liturgy and their theological undergirdings in incarnational and trinitarian thought? What if, that is, instead of starting with secular categories and using them to judge the theological, we start with the theological and liturgical categories and use them to judge the secular? It is normally presumed that such an inversion could result only in the return to a rigid or authoritarian biblicalism on matters of gendered subordination; but it is precisely that presumption that I set out to contest.

The third and last surprising feature of my argument is also correlated. Standard defences of the ordination of women prefer to *de-emphasize* the significance of gender for the priesthood, and to concentrate on the functional dimension of the minister as «presider» at the common table. Clearly such a move has important roots in Reformation thought; but it also has a modern, «liberal» manifestation, focusing on the «equality» of men and women before God. Such a repression of the categories of gender and desire would emphatically not be the view of the Roman *magisterium*, of course, whose insistence on a nuptial vision of the eucharist (founded in Ephesians 5.25ff. and in the tradition of the *Song of Songs*, and perceiving the rite as one of Christ loving the church) forms now the crucial fulcrum of the Roman *rejection* of the ordination of women. For Rome, therefore, of late, questions of eroticism and gender have ironically become the *more* central — not the more peripheral — to the official theology of the eucharist, and a crucial means of resisting the ordination of women. My strategy here is once more counter-intuitive. Rather than sanitizing the issue from the outset, I propose to walk boldly into the fanned flames of ecumenical debate that this question of women priests enshrines. Whereas — as we have noted — the usual feminist *riposte* to Rome on women's orders has been to de-sexualize the eucharist, to stress what anthropologists call «commensality» rather than «sacrifice», and to declare eroticism and gender irrelevant to eucharistic celebration, I shall explore the opposite tack. Starting from this hotly-contested base, I shall seek in this lec-

ture to provide a new response to the issue of what it is for the priest or minister to act *in persona Christi*.

And here I arrive at the enunciation of my promised bold thesis, which I shall attempt to sustain in the remainder of this lecture. True to my focus on the category of «desire», I shall argue that Rome and the Orthodox are entirely right to seek the Christic clue to eroticism and gender in the eucharist; but that Rome's particular attempt to debar women from the altar and to «freeze» the gender binary back into mandated roles finally fails in its very articulation. It defeats itself even in the terms of its own «erotic» logic.

In order to sustain this bold thesis in more detail, we shall now move to gather three strands of argument, before drawing our own systematic conclusions. We shall turn first to the contemporary Roman treatment of the discussion in Thomas of the priest's role *in persona Christi*. What we shall trace briefly here is the *particular* way that the 1976 magisterial document *Inter Insigniores* interprets Thomas Aquinas on this topic, and — more crucially — how it is forced at points to depart from Thomas. Then we shall note how one recent conservative defender of the Roman position (Sara Butler), and one liberal Catholic detractor (Dennis Ferrara), have extended — and bifurcated — the debate on the reading of Thomas; and how — hovering behind and between these readings — lies the now-massive influence of Hans Urs von Balthasar, with his significantly greater emphasis on the Marian role of the priest. This is a theme strangely suppressed in *Inter Insigniores*, but entirely congruent with late-medieval sensibilities, with the theology of John Paul II, and indeed with Thomas's own insistence that the priest is *medius* between divinity and humanity — *in persona Christi* but no less *in persona Ecclesiae*, for whom Mary is the ultimate prototype. But once this *duality* of the priest's role is recaptured, we shall suggest, the central argument of both the *magisterium* and of von Balthasar himself begins to unravel. Finally, and in the light of this exposition, we shall state our own view: that precisely because of the importance of the Christ/church nuptial model of the eucharist, a fixed gender binary becomes theologically

impossible. For in fact the priest is in an inherently fluid gender role as performative representative of *both* Christ and church, strategically summoning the stereotypical gender associations of each, but always destabilizing the attempt to be «held» in one or the other. And, if I am right, a significant part of the undeniably «erotic» tug of the priest's position at the altar lies in this very destabilization, a gesturing towards a *divine* incarnational «order» of union and communion beyond the tidy — but fallen — human attempts at gender characterization and binary division.

II: «Inter Insigniores» (1976) and the use of Thomas Aquinas's theme of «in persona Christi»

This has all been by way of forecast and introduction. Let us now begin with *Inter Insigniores*. There are in fact two major prongs to the argument against the ordination of women presented in this text. The first is simply the argument from tradition: Jesus and the early church did not ordain women, it is claimed (barring some gnostic aberrations in the second century), and the unchanging tradition is therefore against it. The second prong, however, is the one that interests us and on which much depends. Citing Thomas, first from the *Summa* and then from the commentary on the Sentences, the crucial argument of the priest's status *in persona Christi* is invoked. A woman cannot be a priest, because in the eucharist the priest «acts not only through the effective power conferred ... by Christ [in ordination], but *in persona Christi*, taking the role of Christ, to the point of being his very *image*, when he pronounces the words of consecration» (V, 41, my emphasis; *ST* III. 83, art. 1, ad 3: «the priest ... bears Christ's image ...»). But what exactly does this mean? *Inter Insigniores* does not mention that this matter remains somewhat elusive in the *Summa* treatment, in which Thomas does not expatiate on the impediment of gender, although he considers a whole range of other possible difficulties, such as the priest's senility, or living in sin, or blindness, or leprosy-infested limbs. But in the *Sentence* commentary, to which *Inter Insigniores* next appeals,

Thomas ostensibly fills in a gap here: «Sacramental signs», he says, «represent what they signify by *natural resemblance*» (V, 43; *In IV Sent.*, dist. 25, q. 2, quaestiuncula 1 ad 4); and *Inter Insigniores* — by a certain sleight of hand — uses this principle to drive home its point of the necessity of male priesthood, whilst actually — note — tacitly *departing* from Thomas's own line of argument in some significant ways (I shall mention two here). First, *Inter Insigniores* does not argue, as Thomas does in *IV Sent.*, that what clinches the argument against the ordination of women is a) a Scriptural warrant against female authority over men (I Tim ii.12), and b) the supposed inherent inferiority of woman as «in the state of subjection» (based on an Aristotelian biology of sex, now defunct). These particular appeals are seemingly now an embarrassment to the *magisterium*. Secondly, then, *Inter Insigniores* has to fill in the gap left by the embarrassing and now-defunct biological argument in new ways (and this it does with great haste and stealth, in one short paragraph: V, 43). It argues, in fact, that the «natural resemblance» that must adhere between Christ and the priest is not now based in supposed greater male authority and superiority (see V, 43), but rather in physiological resemblance; and that without this resemblance, *qua* male, it would be «difficult» (not, note, impossible) «to see in the minister the image of Christ». It then adds, quickly, «For Christ himself was *and remains* a man» (V, 43, my emphasis).

Now neither of these last points, as far as I know, are ever wielded by Thomas himself against the ordination of women; and the question of Christ's genital maleness, *qua* risen body, might well continue to be a matter of dispute between Eastern and Western Christian traditions. Be that as it may, we have now dissected the crucial dimensions of the appeal to Thomas in the *magisterial* document. But what we should also note, finally, is that *Inter Insigniores* then goes on, in clear distinction from the Thomistic appeal, to expand at some length the nuptial theme of Ephesians 5 beloved both of Hans Urs von Balthasar and of John Paul II, and it is this which purportedly — and finally — clinches the argument. Now as Kari Børresen demonstrated long ago, Thomas himself inter-

estingly eschews the marriage metaphor for Christ and the church (see Børresen, 234), and so this appeal plays no part in his argument on women's incapacity for ordination. Not so *Inter Insigniores*. It is actually the supposed deep mystery of sexual «difference» (V, 45, 47) as enunciated in the eucharist, and in no way «suppressed in the glorified state» (V, 47) that here renders a female *unable* to be a priest. The priest, *qua* eucharistic, Christic bridegroom, «must be (it is said) ... a man» (V, 45). There is an ostensibly awkward moment, at the end of this section of the document, when it is admitted that the priest does also act *in persona Ecclesiae* — «in the name of the whole Church and in order to represent her» — as well as *in persona Christi* (V, 47). But no mention, interestingly, is made of this other posture as inherently «feminine» or «Marian» — even though the logic of the nuptial argument implicitly demands it.

III: Disputing the Thomistic reading: Dennis Ferrara and Sara Butler

Unsurprisingly, the appeal to Thomas in *Inter Insigniores* did not go long unchallenged. A significant dispute ensued, mostly in the pages of *Theological Studies*, between Dennis Ferrara and Sara Butler. Not all the details of this complicated exegetical debate need detain us, for we have already sketched some of the ways that *Inter Insigniores* significantly departs from Thomas's own intentions. The crucial dividing issue for our own purposes here lies in Ferrara's well-intentioned, but ultimately misleading, attempt to read Thomas on *in persona Christi* «apophatically», as he puts it, rather than «representationally». What is evidently motivating him here (and is worthy of note, because it is a classic «liberal» ploy that I explicitly wish to eschew in my own argument), is a desire to make eroticism and gender entirely *irrelevant* to the matter of priesthood. Thus, according to Ferrara, Thomas does not intend by acting *in persona Christi* a personal, let alone, gendered, «representation» of Christ. Rather, says Ferrara, he is inviting the priest merely to «quote» Christ, and so to «give way [] visibly to the *persona* of Christ» (1994, 213, my emphasis). On this (so-

called) «apophatic» reading of the elusive *in persona Christi* theme, Ferrara can claim that gender has nothing to do with priesthood, once Thomas's erroneous Aristotelian biology is jettisoned. To this argument Sara Butler rightly replies, in my view, that Ferrara on this particular issue of *in persona Christi* has utterly misconstrued Thomas — or rather, flattened the elusive subtlety of his position. Thomas intends the priest to be both *sign* and *instrument* in the sacrament of the altar: it is therefore not enough for the priest simply to «quote» Christ in order to consecrate. If that were all that was involved there would be a mere memorial, but not a *bona fide* «sacramental representation» (Butler 1995, 74). Thomas argues in the *Sentence* commentary, points out Butler, that Christ uses not just the words, but the minister too, as «instruments» in the form of the sacrament (*In IV Sent.* d. 8, q. 2, a. 3, sol. 9; Butler 1995, 72). Thus Ferrara's reading abstracts — gnostically we might say — from the essential bodiliness of the sacramental representation; and this is an ironic position to arrive at given that Ferrara wishes to make a *feminist* commitment to the ordination of women. But Butler is surely right to insist that Thomas intends the minister neither to be physically insignificant, nor merely to «play act» Christ: as she puts it, the sacramental mode of representation in Thomas is *sui generis* (ibid, 74), and that is doubtless why it is so hard to describe or encapsulate clearly. It is neither a complete self-effacement nor yet a *dramatic* representation. Both those analogues are misleading.

There are two remaining points, however, on which Butler has to admit a certain defeat where the limits of Thomas's argument are concerned. One point finds her in agreement with *Inter Insigniores*, the other in criticism of it. Like the authors of *Inter Insigniores*, first, she has to acknowledge her modern disavowal of the faulty biological argument that finally undergirds Thomas's rejection of the ordination of women; women are not naturally subordinate to men, and this means, she admits, that some different — and, as she puts it, «complementary» — view of the sexes (see ibid, 80) will have to be brought in to sustain the *magisterial* rejection of women's ordination. (Butler does not acknow-

ledge at this juncture in her argument that the idea of the sexes as «complementary» to one another has a specifically modern, Romantic, flavour — but to this point we shall shortly return in discussing von Balthasar.) Secondly, Butler helpfully clarifies that there is an apparent sleight of hand in *Inter Insigniores* in suggesting — albeit briefly — that it is Thomas who makes the argument for the necessary likeness to Christ in the priest's male *visage*. On the contrary, notes Butler, the fittingness of the male representation in Thomas resides in the man's supposed natural superiority *tout court* (back to the faulty biology again), not in his physiological impression; it is a strand in Bonaventure's sacramental theology that is being drawn upon here, she rightly avers, not Thomas's, and that is needed to fill the gap in the argument as to the relevance of the «male sex to the signification of Christ the Mediator, who became incarnate as a male» (ibid, 67). For it is Bonaventure, who — in commenting on the same point in the *Sentences* that Thomas also responds to — insists that only a man can «signify» the Mediator, not because the male is biologically superior, but simply because Christ *was* a man: «quoniam mediator solum in virili sexu fuit et per virilem sexum potest significari» (*In IV Sent.* d. 25, a. 2, q. 1 concl., *Opera Theologica Selecta*, 1949, 4. 639; see Butler 1995, 67).

Now where does all this leave us? Let us gather the strands of the argument so far so that we can see where we are going.

What the complex technical debate over Thomas's account of *in persona Christi* shows us, it seems to me, is three things. First, there is something irreducible about the bodiliness of the priest's representational function at the altar, and not just of the recitation of words; but the question of how that bodiliness relates to Christ as a *man* remains obscure once Thomas's Aristotelian biology is questioned. Secondly, if Thomas's faulty biological theory is to be replaced by a Romantic view of the so-called «complementarity» of the sexes — as Butler suggests — then this needs to be made explicit. It is here that we shall find von Balthasar's example peculiarly revealing; but at the same time it must be acknowledged, as *Inter Insigniores* does not acknowledge, that the notion of

woman as the «*opposite sex*» — as Thomas Lacqueur and others have explored of late (Lacqueur 1990) — was the product of a particular period of Western medical and cultural history, precisely replacing the «subordinate sameness» theory that Thomas and the whole Aristotelian tradition had long taken for granted. It is in no way *obviously* mandated by Bible or Christian tradition. Thirdly, when *Inter Insigniores* covertly slides away from Thomas to invoke a Bonaventuran principle of necessarily male representation at the altar, the issue of the priest's representation of the *laity* becomes obscured. Yet as Thomas himself rightly insists, it must be that the priest is representative both of Christ and of the people.

In the remainder of this lecture we shall make a brief critical analysis of the telling gender arguments of von Balthasar — which themselves lap at the edges of *Inter Insigniores*, given von Balthasar's role as an official commentator on the document, and are — I believe — credible extensions and clarifications of the official Roman position. As we shall see, all three of the issues just highlighted come explicitly to the fore in von Balthasar's treatment; but all three — if I am right — reach a point of logical crisis. From our treatment of von Balthasar we shall then be able to conclude with a reading of the *in persona Christi* theme that chooses neither the so-called «apophatic» route of Ferrara nor the Bonaventuran argument of Butler; instead we shall plot a third way through the dilemma and argue that the very nature of the priest's role *destabilizes* a fixed gender binary: precisely the bodily and gendered significance of the priesthood, and especially the nuptial and erotic overtones of the eucharist, make the «freezing» of the gender binary impossible.

IV: Hans Urs von Balthasar (1905–1988) on the eucharist and gender

The extraordinary richness and complexity of Balthasar's theory of gender has still not received the detailed analysis it deserves — though one must mention the excellent *Cambridge Companion to von Balthasar*, which begins to fill out the picture (see Oakes and

Moss 2004). Gender is so profoundly woven into von Balthasar's deepest theological themes (Trinity, Christology, ecclesiology, Mariology — especially in volumes III and IV of the *Theodramatik*), and so surprisingly and counter-intuitively in some of its twists and turns, that I cannot possibly do full justice to its entanglement with the issue of priestly status in this brief treatment. I shall simply fasten for these present purposes on three central points of analysis, which roughly correlate with the three issues for further discussion which I have just raised: together these will provide us with a fulcrum for critical discussion.

At the heart, first, of Balthasar's explicit rejection of the ordination of women is a key paradox, which simultaneously reveals a capacity for «fluid» thinking about gender vis-à-vis men, and yet a means of «fixing» womanhood outside the bounds of priesthood. It is well expressed in the essay he wrote as commentary on the publication of *Inter Insigniores*, entitled, «The Uninterrupted Tradition of the Church» (von Balthasar 1996), and also in a later essay on «Women Priests?» in *New Elucidations* (von Balthasar 1986). On the one hand, men and women are «equal», and nowhere is this clearer than in the person of Christ: as Balthasar puts it in the latter essay, «One can say that Christ, inasmuch as he represents the God of the universe in the world, is likewise the origin of both feminine and masculine principles in the church ...» (1986, 193). Yet this equality does not suppress a «difference» which is even more fundamental: «the Catholic Church is perhaps humanity's last bulwark of genuine appreciation of the *difference between the sexes*», he writes, and of «the extreme *oppositeness* of their functions ...» (ibid, 195, my emphasis: note the Romantic language). It is actually the «feminine» which for Balthasar is seen as primary for the church, and pedestalized as the «comprehensive feminine, [the] marian», unsullied and actively «fruitful», «already *superior* to that of the man» (ibid, 193, 192; my emphasis); and yet it is the man, «consecrated into [his] office» who alone can represent the «specifically masculine function — the *transmission* of a vital force that originates outside itself and leads beyond itself» (ibid, 193). As Balthasar puts it in a much-

quoted remark in another essay in the collection *Elucidations*: «What else is his Eucharist but, at a higher level, an endless act of fruitful outpouring of his whole flesh, such as a man can only achieve for a moment with a limited organ of his body?» (1975, 150).

So here we confront the essential gender double-think at the heart of Balthasar's system: the priest *must* be physiologically male, though also «feminine» *qua* transmitter of an ecclesial vital force that is more fundamentally that of the «perfect feminine Church» (1986, 193). Women, however, are always and *only* «feminine», expressing their «natural fruitfulness» which is «already superior to that of the man» (ibid, 192): «equal» but «different», «equal» but *superior* (even), but «equal» and inherently and physiologically incapable of the priesthood. Thus if a woman aspires to be a priest, she is disordered, breaking the rules of her own primary «fruitfulness».

This central paradox — all are «equal», but men are more equal than women (to adapt a phrase of Orwell) — is reduplicated, secondly, in the Marian fundament that explicitly sustains it. For whilst the «feminine» here, as Mary, is the *sine qua non* of the church (as Balthasar puts it, «The Church begins with the Yes of the Virgin of Nazareth» [ibid, 192]), this «feminine» tips over into Petrine «masculinity» *where men are concerned*: «What Peter will receive as «infallibility» for his office of governing will be a partial share in the total flawlessness of the feminine, marian Church,» he writes (ibid, 193). Thus a fluidity from and between «femininity» and «masculinity» is the lot of the man, whilst, in contrast, woman is only and solely the «feminine».

If we ask, thirdly and finally, how this (selective, male) potential for gender fluidity finds its counterpart in Balthasar's thought about God-as-Trinity, we confront even more fascinating and labile material. As a careful reading of the *Theodramatik* in particular shows (and Rowan Williams discusses this material briefly in the new *Cambridge Companion*: ed. Oakes and Moss 2004, 37–50), Balthasar can re-apply his theory of «femininity» and «masculinity» at this higher level of theological reflection to arrive at the following conundrum: that the Son is «feminine»

in relation to the Father's «masculinity», yet Father *and* Son are «masculine» in jointly spirating the (initially «feminine») Spirit; and yet again that the Father too can be said to be «feminine» in receiving the processions back into himself from the other two (see *TD* 3, 283, and *TD* 5, 91). All the persons, in other words, are *both* «masculine» and «feminine» (with the possible exception of the Spirit?); and by extension, it must be again that the Christ/Word/priest who «pours himself out» as seed at the altar is *also* «feminine», receptive, as representing the capacity of the church so to be fructified.

And so we arrive at what I suggest is the internal undoing of Balthasar's own recitation of Romantic gender binaries. For while the woman is fixed normatively as «feminine», both pedestalized and subordinated (though not in rhetoric, as we have seen), the male in contrast has this infinite capacity for reversal and internal reciprocity, just as God's «persons» do in the Trinity. *And indeed his priesthood vitally depends on this fluidity*. I would hypothesize here that the profound influence on Balthasar of Gregory of Nyssa's subversive gender fluidity, so fascinatingly expressed in Gregory's ascetic works and in his commentary on the *Song of Songs*, and strongly alluded to by von Balthasar in his own book on Nyssen, *Presence and Thought* (1988), is here in the ascendancy. Yet it meets, and is stopped short *in the woman's case*, by Balthasar's equally immovable German Romanticism, his seeming adulation of the notion of *das ewig Weibliche*. It is an odd, fascinating, and altogether uncomfortable mix, as I hope these brief foci for examination have shown. But it is a mix concocted, however strangely, from two quite different inheritances of the primary symbolism of the nuptial metaphor. For Gregory of Nyssa's treatment of this metaphor (as I have tried to show in my own recent work: Coakley 2002, 2003, 2005b) precisely *cannot* be constrained into such an immovable binary. For Gregory, gender is always being recast, renegotiated, the closer one gets to a elusive intimacy with Christ.

Let us now conclude, then, what this all might mean for our contemporary consideration of gender and eucharistic priestly enactment, and its continuing connection with that erotic metaphor.

V: The Woman at the Altar: The Cosmological Disturbance of the Incarnation

I said at the start of this lecture that I was set on demonstrating that «the priest is in an inherently fluid gender role as representative of *both* Christ and church, strategically summoning the stereotypical gender associations of each, but always destabilizing the attempt to be «held» in one or the other». Perhaps we are now in a better position, after our interlocutions with Thomas, *Inter Insigniores*, and especially von Balthasar, to bring this argument to its conclusion, and at the same time bolster it with some crucial points of contrast with *secular* feminist and gender theory. Again, I think I can gather my conclusions under three main headings.

First, what the excursus into von Balthasar's thought has surely revealed is that — once the Aristotelian appeal to the inherent inferiority of womanhood is abandoned — some *developed* theory of nuptial reciprocity is required if the argument against women's ordination is to be sustained. But once the crucial role of the priest as *medius* between the divine and the human is fully spelled out — the priest *in persona Christi* precisely because also *in persona Ecclesiae* or *in persona Mariae* — then the implicit gender fluidity of the ministerial role becomes apparent. It is precisely the priest's ritual undertaking — *qua in persona Christi* — to stand at the boundary of the divine and the human, and indeed transgressively to cross it, just as the very act of incarnation also made that transgressive crossing — once for all. Even outside Christianity, anyone familiar with the anthropological literature of ritual will know of a certain parallel typos: as Victor Turner put it classically in *The Ritual Process* (1969, 95–7), the *shaman* or ritual enactor, whose unique job it is to stand on the «limen» between the known and the unknown and to mediate across it, is often credited with «threshold» capacities or traits such as bisexuality, dispossession or strange humility. Likewise, Catherine Bell's remarkable *Ritual Theory, Ritual Practice* has more recently explicated how ritual practice subliminally mediates certain cultural «oppositions» in a way that *creates* particular sorts of bodies, bodies that

could not be so made simply by taking *thought* (1992, ch. 5). I do not of course intend, by these allusions to anthropological and ritual theory, to imply that the Christian eucharist is merely a manifestation of a recurring «structural» type of human ritual; but I do intend to draw attention, beyond the mere words of the Christian rite, to powerful effects that are wrought more subliminally by the physical enactment of it, and in this area anthropologists and psychologists can well provide insight.

And so secondly, we are surely forced, after what has been revealed in von Balthasar's example and argument, to re-consider the theological *dangers* of the now-fixed West-facing position of most liturgies — both Protestant and Catholic — in the post-Vatican II era in the West. This might be seen as an odd tack for a feminist to take, since it is often presumed — over-hastily — that the «anti-hierarchical» opposition to the Eastern-facing position is precisely what should constitute a feminist liturgical agenda. But as Kallistos Ware remarks in a recent essay on Orthodox attitudes to the ordination of women (Ware 1999), the Catholic Western-facing «stuck» position has new dangers of *male* idolatry, and unnecessarily intensifies the *facially* iconic dimension of the priest's role as being *in persona Christi*; in fact it emphasizes the *sexed* representation of Christ in a way that (as we now see) even Bonaventure would not have envisaged, given that for him the East-facing celebration would have been normative. The problem may then arise for the congregation *either* of an unconscious male idolatry of the priest's person («everyone is in love with Fr. X»), *or* of a false — but gnawing — sense of incongruity at the particular appearance of the priest (old, ugly, fat, bespectacled, spotty, etc.). This problem, note, is in no way improved by substituting a woman priest; indeed the symbolic evocations may ultimately be the more theologically worrying if the eucharist is at the same time perceived, or taught to be, merely a «family» meal: here, we might say, is the West-facing «Tina Nordström» posture, with the woman priest and her assistants merely whipping up the Sunday lunch.

My point — to return to Thomas — is that the liturgical circumstances that he could

assume as backcloth for his subtle theory of *in persona Christi* were those of an East-facing celebration, in which much of the symbolic significance of the rite lay in the priest's movements back and forth across the representational boundary line between Christ and his church — a ritual function which we now see has not been abandoned without huge symbolic loss. Indeed, if I am right, it has involved an actual intensification of, rather than liberation from, repressive gender strictures.

So thirdly, and to end, what is the theological gender theory that I suppose emerges from these accumulated considerations about *in persona Christi*, both textual and liturgical? My precise speculation here is one that I find tends almost always to be misheard as something more familiar; so let me be careful, in closing, to distinguish it from certain brands of secular gender theory that I believe it casts under what we might call «Christic judgment». We are indeed dealing here with a *sui generis* — indeed an incarnational — phenomenon. What I am suggesting is that the fundamentally «erotic», or «nuptial», nature of the eucharist might properly be called *proto-erotic*: it is, in fact, the gift of Christ's body to the church by a desiring God who longs for our desiring, participatory response. But such desire-in-God, of course, does not in God's case signal *lack* — it is, as the Pseudo-Denys puts it in a memorable passage from the *Divine Names*, iv that Thomas later comments upon, a divine *ecstasis* that ceaselessly seeks and yearns for a responsive human *ecstasis*. If it is an «economy of *divine desire*» into which we enter in the eucharist, then, we might rightly conclude that *this desire is ontologically more fundamental than human gender*; the priest, acting *in persona Christi* but no less *in persona Ecclesiae*, and moving between them, cannot be «fixed» in one gender pole or the other in her response to the dictates of this desire (*pace* the masculinist *fiat* in *Inter Insigniores* at this point in the argument). Neither the movements of the rite, nor the theological propulsions of the text, can «freeze» the priestly figure into either pole of the erotic gender play.

But it is not, note, that the priest — male or female — has *obliterated* the endless differences in «gender» because, according to some existing

«liberal» ideology, this is irrelevant to the undertakings of the priesthood; *nor* is s/he performing a form of liberal «androgyny» that leaves Romantic gender stereotypes untouched whilst conjoining them (like «John Wayne and Brigitte Bardot scotch-taped together», as Mary Daly once caustically put it: Daly 1975); *nor* again — as in the post-modern feminism of Judith Butler (Butler 1990, 2004) — is it that the priest is performatively conducting a «queer protest» that will condone certain previously-banned forms of sexual pleasure. No — and this is why this *Christic* alternative is so hard to «grasp» — it is rather that the flow of «divine desire» is what liturgically *refuses* to allow the human gender binary to settle and «freeze», let alone be summed up in some triumphant secular ideology. For the fundamental «difference» to be negotiated here is not male and female (see Gal. 3.28), let alone the Romantic «masculine» and «feminine», but rather the ultimate difference between God and humanity; and this only Christ has «negotiated». *This* is indeed a «cosmological disturbance» of unrepeatable status (see Coakley 2004). What happens in the eucharist, then, happens on the *limen* between the divine and the human, where the miracle of divine enfleshment challenges and undercuts even the most ingenious secular theorizing about the order of this world. In that sense the woman at the altar precisely shocks into consciousness an «erotic» liturgical logic that Rome has itself always more secretly guarded. In sum: the magisterium has, I conclude, ironically presented us with the very ritual evidences, not only to mandate the ordination of women, but to destabilize the very gender theory it insists upon.

References and Further Reading

- Balthasar, Hans Urs von
 — *Elucidations* (S. P. C. K., London, 1975),
 — *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (Ignatius Press, San Francisco, 1988),
 — *Theodrama*, 5 vols (Ignatius Press, San Francisco, 1988–98),
 — «The Uninterrupted Tradition of the Church», in *From «Inter Insigniores» to «Ordinatio Sacerdotalis»* (United States Catholic Conference, Washington, D.C., 1996), 99–106,

- «Women Priests?» in *New Elucidations* (Ignatius Press, San Francisco, 1986), 187–98.
- Bell, Catherine
- *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford University Press, New York, 1992).
- Børresen, Kari Elisabeth
- *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* (University Press of America, Washington, D.C., 1981).
- Butler, Judith
- *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, New York, 1990).
- *Undoing Gender* (Routledge, New York, 2004).
- Butler, Sara, M.S.B.T.
- «Quaestio Disputata: <In Persona Christi> — A Response to Dennis M. Ferrara», *Theological Studies* 56 (1995), 61–80.
- Coakley, Sarah
- «The Eschatological Body: Gender, Transformation and God», in *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (Blackwell, Oxford, 2002), ch. 9.
- «On the Meaning of Contemplation», in *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (Blackwell, Oxford, 2002), ch. 2.
- (ed.), *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (Blackwell, Oxford, 2003), ch. 1.
- «The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?», *The Anglican Theological Review* 86 (2004), 75–93.
- «Flesh and Blood: The Eucharist, Desire and Fragmentation» (unpublished MS of the Hensley Henson Lectures, Oxford, 2005a).
- «Pleasure Principles: Toward a Contemporary Theology of Desire», *Harvard Divinity Bulletin*, 33 (Autumn, 2005b), 20–33.
- Congregation for the Doctrine of the Faith
- *From «Inter Insigniores» to «Ordinatio Sacerdotalis»: Documents and Commentaries* (United States Catholic Conference, Washington, D.C., 1996).
- Daly, Mary
- «The Qualitative Leap beyond Patriarchal Religion», *Quest* 1 (1975), 20–40.
- Ferrara, Dennis Michael
- «The Ordination of Women: Tradition and Meaning», *Theological Studies* 55 (1994), 706–19.
- «*In Persona Christi*: Towards a Second Naïveté» *Theological Studies* 57 (1996) 65–88.
- «A Reply to Sara Butler», *Theological Studies* 56 (1995), 81–91.
- «Representation or Self-Effacement? The Axiom *In Persona Christi* in St. Thomas and the Magisterium», *Theological Studies* 55 (1994), 195–224.
- Lacqueur, Thomas
- *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* ((Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990).
- Nygren, Anders
- *Agape and Eros* (Eng. tr. in one vol., S. P. C. K., London, 1953).
- Oakes, Edward T., S.J., and David Moss
- *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004).
- Shortt, Rubert
- «Sarah Coakley: Fresh Paths in Systematic Theology», in *God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation* (Darton, Longman & Todd, London, 2005), ch. 4.
- Turner, Victor
- *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Routledge & K. Paul, Chicago, 1969).
- Ware, Kallistos
- «Man, Woman and the Priesthood of Christ», in ed. Thomas Hopko, *Women and the Priesthood* (St. Vladimir's, New York, 1999), 5–53.



Pluralism and Islamic Traditions of Sectarian Divisions

ROY P. MOTTAHEDEH

Roy Parviz Mottahedeh is the Gurney Professor of History at Harvard University. His work ranges from a book on the social history of Iran and Iraq in the tenth century to a book on contemporary Shi'ite jurisprudence. He has been appointed director of the newly constituted program in Islamic Studies at Harvard. His current research is on the Shi'ite community of Iraq.

Professors, colleagues, fellow teachers, fellow students, ladies and gentlemen, it is a great honor to address an audience at this ancient and distinguished university on «Pluralism and Islamic Traditions of Sectarian Divisions.» The first part of this essay analyzes the most common system of categorization used by Muslim writers for sectarian difference. In this period of tragic confrontations between Shi'ites and Sunnis in Iraq, Afghanistan, Pakistan and other places, this subject is more relevant than ever. The second half of this essay studies the use of this tradition by the great poet and mystic, Jalāl ad-Dīn Rūmī, and turns to the larger question of pluralism between systems of belief.¹

The central organizing system for sectarian division among Muslims is a scheme that divides Muslims into seventy-two or seventy-three sects. This scheme is not totally unfamiliar to readers of English literature. In the 1888 edition of Edward Fitzgerald's creative reimagining of Omar Khayyam the forty-third quatrain reads:

The Grape that can with Logic absolute
The Two-and-Seventy Sects confute:
The subtle Alchemist that in a Trice
Life's leaden Metal into Gold transmute.

Now this essay is not written to celebrate the power of wine to dissolve sectarian differences, although such an essay might be much more fun. But I think we should pause for a moment at the name of Omar Khayyam, the Iranian Muslim mathematician and astronomer who died in the early twelfth century of the Common Era and whose Swedish translator spent much of his life here in Lund, albeit at St. Lars Mental Hospital and not at the University. Khayyam's skepticism was as thrilling to his medieval contemporaries as it was to our Victorian forefathers who first made Omar Khayyam a figure of interest in the West. Matthew Arnold was scandalized to find out how much he resonated with Omar Khayyam's skepticism.

In fact, it is both one of the virtues and great shortcomings of moderns to believe in a thorough-going and homogenized system of thought. A totally apocryphal story is told of the Mughal emperor Akbar who in 1581 founded his own religion, the celebrated Dīn-e Elāhī or «Divine Religion», which he and his vizier Abu al-Fazl formulated to accommodate the multiple truths of existing religions. When emperor Akbar, who had already purchased four hooves of the donkey that bore Jesus into Jerusalem, agreed to buy a fifth hoof, the vizier Abu al-Fazl said: «But, Your Majesty, no donkey has five hooves.» To this the emperor replied: «Who knows? One of them might be genuine.» This hopeful but not absolutely committed form of belief helps us to understand the culture in which a text of hedonism, like that of Omar

¹ Much of this essay is similar in its contents to another essay which will be published by the Institute of Ismaili Studies in London.

Khayyam, can exist alongside the most rigorous texts on the ascetic and self-denying life written by contemporaries of Omar Khayyam. Incidentally, Akbar's interesting religious experiment did not survive the emperor's death.

At this point let us turn to a discussion of the meaning of the traditional division into seventy-odd sects, a division which to many Muslim authors seemed firmly anchored in sayings ascribed to the Prophet, the *ḥadīth* or «traditions» which, if seen to be scrupulously transmitted, have a nearly scriptural authority for most Muslims. In one form or another this *ḥadīth* or saying attributed to the Prophet Muhammad is quoted by almost every author on religious differences among Muslims and often gives structure to the books written on the subject.

The *ḥadīth*, often called the *ḥadīth at-tafriqah* or «tradition concerning division», occurs in one of its most frequent forms as: «The Jews divided into seventy-one sects (*firqah*), the Christians into seventy-two sects, and my community will divide into seventy-three sects.» This form of the *ḥadīth*, is found in Abū Da'ūd as-Sijistānī (d. 275 A.H./889 C.E.), Ibn Mājah (d. 273 A.H./887 C.E.), at-Tirmīdhī (d. 279 A.H./892 C.E.) and an-Nisā'ī (d. 303 A.H./915 C.E.), four of the six so-called «canonical» Sunni collections of *ḥadīth*. The *ḥadīth* also occurs frequently in a different version: «There will befall my nation what befell the children of Israel. The children of Israel divided into seventy-two religious groups (*millah*) and my community will divide into seventy-three religious groups (*millah*), one more than they. All of them are in hell-fire except one religious group.»²

The addition about hell-fire is sometimes followed by the account of a question addressed to the Prophet as to who are the sacred sect (*firqah*) or religious group (*millah*) not in hell-fire, to

which the Prophet answers: «That group/sect which I and my Companions believe in.»³ A variant of this *ḥadīth* explicitly identifies the sacred sect as the *ahl as-sunna wa-l-jama'ah*, i.e., the Sunnis. The *ḥadīth* also exists in Twelver Shi'ite texts, however without the coda identifying the saved sect and with the understanding that the saved sect is the Imāmī (Twelver) Shi'ites.⁴ The Zaydī Shi'ites likewise use a variant of this *ḥadīth*.⁵

An important variant of the tradition says that «The children of Israel divided into seventy-one sects (*firqah*) and my community will divide into seventy-two, all of them in hell-fire except one. It is the [majority Muslim] community (*jama'ah*),» presumably the Sunnis.⁶ The principle of progression in numbers is preserved here. Not the least curious thing about this family of traditions is the claim that Islam should be superior in number of sectarian divisions (whereas to be superior in number of people of piety, or antecedent prophets, would seem a more reassuring feature of a religious tradition). Perhaps the corruption wrought by time, a frequent theme in traditions, a corruption made more severe by the ever lengthening time between the revelation of Islam and the end of time, might argue for the greater number of sectarian divisions among Muslims.

The tenth century geographer al-Muqaddasī says that seventy-two sects are in heaven and one in hell according to what he considers a more sound line of transmission (*isnād*).⁷ Similarly, the great theologian al-Ghazālī, who died in 505A.H./1111 C.E., supports a reading that «all are in heaven except the zindīqs» (Manichaeans, outrageous heretics).⁸ The opinion that

³ Mashkūr, *op.cit.*, p. 6.

⁴ Lewinstein, Keith, «Studies in Islamic Heresiology: The *Khawārij* in Two *Firqah* Traditions.» Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1989, p. 3, n. 3, including the quotation from Ibn Bābawayh.

⁵ *Ibid.*, quoting from the unpublished fifth century *Asās-al-Maqālāt* of Abū l-Mā'ah.

⁶ Mashkūr, *op.cit.*, p. 6

⁷ *Aḥsan at-Taqāsīm* (Leiden: 1906) p. 38, cited by Lewinstein, *op.cit.*, p. 3, n. 4.

⁸ Cited by Mashkūr, *op.cit.*, p. 7.

² For references to these sources, see Muḥammad Javād Mashkūr, introduction, *Haftad-o Do Millat* (Tehran: 1962) pp. 6–7 and Aḥmad Maḥdāvī-Damghānī, *Ḥaṣīl-i Awqāt* (Tehran: 2002) p. 615. Dr. Maḥdāvī-Damghānī's outstanding treatment of this subject has greatly aided me in writing the present study.

all but one of the sects was saved was not widely held and was not followed by pre-modern Muslim writers of heresiographies.

Such scholars of Muslim heresies almost invariably quote the tradition of seventy-odd sects in their books on heresies. A large number of them work to fit the heresies into a scheme of seventy-odd. This effort forced them to multiply heresies and to combine heresies as each category might be a single heresy or a category of heretics.

Over a century ago Ignaz Goldziher noticed that a few later writers found the seventy-two- or seventy-three-fold division of sects to be an ill-fitting suit of clothes. He quotes the great scholar Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (d. 606 A.H./1209 C.E.) who, in his commentary on the Quran, writes: «Some have attacked the authenticity of this tradition. They say that if by seventy-two they mean the fundamentals of religious beliefs (*uṣūl al-adyān*) then they do not reach this number; and if they mean the practices (*furū'*), then the number passes this number by several multiples.»⁹ Goldziher also suggested that the family of division traditions owed their inspiration to another, possibly older, very well-attested tradition that: «Faith has seventy-odd branches and modesty (*al-ḥayā'*) is one of them.»¹⁰ The learned contemporary scholar Maḥdāvī-Damghānī has pointed out that this is an independent sentiment with its own line of transmitters.¹¹ Indeed, as Goldziher observed, here the «seventy-odd» are all praiseworthy «branches,» and this tradition gave rise to an independent genre of literature called *shu'ab al-īmān*, or «branches of faith.»¹² It is interesting to notice that, unlike the traditions based on «sect/religious group» distinctions, this «branches of faith» tradition is found in both Bukhārī and Muslim, who are

considered by many Sunnis to be more authoritative sources.¹³

The interest in the number «seventy-odd», however, is a consistent theme and deserves independent attention. As Annemarie Schimmel has noted in her book on number significance, the Islamic tradition follows the Bible in its fascination with heptads, from which the interest in ten times seven springs. The seventy nations, the seventy judges of the Sanhedrin, and the seventy years of Babylonian exile are only a small number of the many Biblical seventies. According to Islamic tradition the Prophet recited the Qur'an seventy times during his journey to the Divine Presence and also asked forgiveness seventy times a day.¹⁴

Just as important as seventy was seventy-two because it has links with three, six, eight, nine and twelve. Already in late antiquity, its numerical significance — as, for example, the number of degrees in an arc divided by the sacred pentagram equals seventy-two — was added to the significance of seventy-two in the Bible. According to the New Testament seventy-two disciples were sent to preach the gospel in seventy-two languages of the world. The Bible was translated into Greek by seventy, or seventy-two, scholars, each isolated from all others, and miraculously the seventy or seventy-two translations matched;¹⁵ hence, of course, the Septuagint.

In the Islamic tradition seventy-odds are very frequent. Seventy-two were killed at the martyrdom of the Prophet's grandson, Ḥusayn, at Karbalā. In a tradition (of modest authority but in a respected collection) the Prophet asks: «Do you know the distance between heaven and earth?» They said: «We do not know.» He said: «The distance between the two is seventy-one or seventy-two or seventy-three years and the sky extends for the same distance ... » The distance to hell was not dissimilar; a tradition relates: «We were with the Messenger of God and heard the sound of something falling ... The Messenger of God

⁹ Tafsir Fakhr ar-Rāzī (Cairo: 1985) XI, p. 219. My translation is slightly different from Goldziher's. See Ignaz Goldziher, «Le dénombrement des sectes mahométones,» in *Gesammelte Schriften* (Hildesheim: 1968) II, pp. 409–410.

¹⁰ Goldziher, *op.cit.*, p. 410, where it is also noticed that some say «sixty-odd.»

¹¹ Maḥdāvī-Damghānī, *op.cit.*, p. 618.

¹² Goldziher, *op.cit.*, p. 411.

¹³ *Ibid.*, p. 410.

¹⁴ A. Schimmel, *The Mystery of Numbers* (New York: 1993) pp. 132, 263–264.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 264–266.

said, «That was a stone that was thrown into Hell seventy years ago and it was still falling into Hell until it reached its bottom.»¹⁶

Interestingly, a Shi'ite source says that God's «Greatest Name» has seventy-three letters, of which Imam Muḥammad al-Bāqir knew seventy-two letters. The medieval Jewish Cabalists held that YHWH's name consisted of seventy-two letters or that YHWH had seventy-two names.¹⁷ Both the Muslim and the Jewish esoteric traditions believed that God saves those who call on Him using his «Greatest Name.»

That seventy meant «a sizeable number» and seventy-odd meant «a sizeable number and then some» is fairly clear. In many (and perhaps most) cases the expressions are meant to be pictorial numbers and not exact «head counts.» In the *Sūrat at-Tawbah* the Koran addresses Muḥammad and says (IX:80): «Whether [O Muhammad] you ask forgiveness — or do not ask forgiveness — for them [the Hypocrites] seventy times, God will not forgive them because they did not believe ...» Here, clearly, «seventy» is a pictorial number, and current English usage would be as well served if one were to say «whether you asked forgiveness a hundred times ...» since there is no exact number of times and the number is only rhetorically significant. The commentators I have consulted are in no doubt about the pictorial meaning of the number here. The specialist in rhetoric, Az-Zamakhshārī (d. 538 A.H./1144 C.E.), for example, writes on this verse in his Quran commentary that: «Seventy assumed the role of a metaphor for numerousness in their speech.»¹⁸

One of the many traditions that uses seventy-odd to signify numerousness is the following: «The Messenger of God said: «He who helps a [Muslim] believer [in his difficulty], God — Almighty and Glorious — will remove him from seventy-three afflictions, one of which is this

world; and seventy-two afflictions at the time of the Great Affliction, when people will be occupied with their souls in the hereafter.»¹⁹

A deeper theological insight into the question of sectarian division, however, comes from the Sufi mystical tradition. Ḥāfiz (d. 791 or 2 A.H. /1389 or 90 C.E.) epitomizes this tradition when he says:

Heaven was too weak to bear the burden of responsibility — they gave it to my poor crazy self.

Forgive the war of the seventy-two warring religions; Since they did not see the truth They have struck out on the road of fancy.

Or, to give this last line in the more poetic translation of Gertrude Bell:

Though the soft breath of Truth readies my ears,
For two-and-seventy jangling creeds he hears,
And loud-voiced Fable calls him ceaselessly.

In the two Ḥāfiz translations, «religions» in the former and «creeds» in the latter are *millat*; «fancy» in the former and «Fable» in the latter are *afsānah*.²⁰ For Ḥāfiz sectarian divisions are the fancy or fable that preoccupy those who have not struck out on the mystical path.

The highest and the most developed reflection of the Sufi tradition is in the *Masnavī* of Jalāl ad-Dīn, known in the West as Rūmī (d. 672 A.H./1273 C.E.). Rūmī depicts the confrontation between a partisan of predestination or divine «compulsion» (*jabr*) and a partisan of free will:

In just this way there is a dispute [*baḥth*] between the partisans of compulsion and those [partisans of] free will till the resurrection of mankind.

If the disputant had been able to refute his adversary, their schools of thought [madhhab] would have fallen out of sight.

Since [presented with unquestionable truth] these [disputants] would not be able to escape

¹⁶ On heaven, see Maḥdāvī-Damghānī, *op.cit.*, p. 617, quoting from *Mishkāt al-Maṣābiḥ* no. 2821 from Tirmidhi. On hell, see Muslim, *Ṣaḥīḥ* ed. M.F. Abd al-Bāqī (Cairo: n.d.) IV, pp. 2184–2185, the 21st *ḥadīth* in «Kitāb al-Jannah.»

¹⁷ Schimmel, *op.cit.*, p. 265. Maḥdāvī-Damghānī, *op.cit.*, p. 618

¹⁸ *Al-Kashshāf* (Riyadh: 1998) III, p. 74.

¹⁹ Al-Kūlinī, *Al-Kāfī* (Tehran: 1982) II, p. 199

²⁰ *Dīvān*, ed. Salim Naysari (Tehran: 1993) p. 61.

[admitting the truth] in reply, they would recoil from that road to perdition.

Yet, in so much as their continuation on that course was divinely ordained, [God] feeds them with arguments,

So that [one disputant] not be compelled by the difficulties posed by [another] disputant, and [each] may be prevented from seeing his opponent's success.

[All happens] so that these seventy-two sects should remain in the world till the day of resurrection.

Since this is the world of darkness and that which is hidden, the earth [and its uncertainties] is necessary for [this] shadow [to exist].

Until the resurrection the seventy-two sects will remain, and the talk of those who introduced ideas without religious foundation will not fail.

The high value of a treasure is [shown by the circumstance] that there are so many locks upon it ...²¹

As Nicholson, the great commentator on the *Masnavī* rightly remarks, the argument of the passage is «that religious heresies are necessary and [even] providential.»²² The whole passage can be seen as a commentary on the first part of the well-known Quranic verse: «And if God wished, He would have made them into a single religious community (*umma*) ...» (42:8). God has not given certainty to mankind. On this earth man must puzzle out the correct meaning in the shadow — and not in plain sight — of certain truth. God even nourishes the opposing sides of disputes. As earthly creatures we see only the high value and not the real nature of truth because it is locked away and thus difficult to access.

Rūmī has a somewhat different approach to the seventy-two varieties of Muslims in a passage on doubt and faith:

Take care, O believers, for that [vein of philosophical] doubt is within you; within you is many an infinite world.

In you are all the seventy-two sects; woe [to you] should [that philosophical] doubt extend its hand from within.²³

Without question this passage urges the believer to master his or her doubts in the name of belief. And yet it regards the internal world or internal forum as a place where inevitably there are encounters of all sorts of belief, here symbolized by the seventy-two sects. That such an internal forum exists is a consequence of the many infinite worlds inside each human being.

In yet another passage Rūmī addresses sectarian difference within a mystical vision of the universal — if not fully conscious — worshipfulness of all creation:

Each glorifies [Thee] in a different fashion, and that one is unaware of the state of this one. Man disbelieves in the glorification uttered by inanimate objects, but these inanimate objects are masters [in performing] worship.

Nay, the two-and-seventy sects, every one, are unaware of [the real states of] each other and in a [great] doubt.

Since two speakers have no knowledge of each other's state how will [it] be [with] wall and door?

Since I am heedless of the glorification uttered by one who speaks, how should my heart know the glorification performed by that which is mute?

The Sunni is unaware of the [predestinarian's] [mode of] glorification.

The Sunni has a particular [mode of] glorification; the predestinarian has the opposite thereof in [taking] refuge [with God].²⁴

Nicholson well summarizes the passage as saying that everything glorifies God by displaying some of His attributes in a special way known to

²¹ My translation, influenced by that of R. A. Nicholson, *Masnavī, Text* (London: 1933) Bk.V, vss. 3214–3232, p. 205; Translation (London: 1934) p. 194.

²² *Commentary* by R. A. Nicholson (London: 1940) p. 289.

²³ *Masnavī, Text* (London: 1925) Bk. I, vss. 3288–3289, p. 302; *Translation* (London: 1960) p. 179. Here the Nicholson translation is given without alteration.

²⁴ Again, R. A. Nicholson's translation is given without alteration. *Text* (London: 1929) Bk. III, vss. 1496–1504, p. 85; *Translation* (London: 1930) p. 84.

God alone, Who has the infinite knowledge necessary to understand all the particulars of the world. This glorification is an act of worship, and, willing or not, every object, animate or inanimate, glorifies God. Both the Sunni (and Rūmī was a Sunni) and his opponent, the Pre-destinarian, glorify God — even though one may be right and one may be wrong about a specific article of belief — insofar as the beliefs of both express diverse aspects of Divine self-manifestation.²⁵

Finally Rūmī explodes the two and seventy «sects» as mere epiphenomena of lesser religious consciousness. In an ecstatic passage on Love of the Divine and the Divine as Love, Rūmī writes:

Love is a stranger to the two worlds; in it are two-and-seventy madnesses.

It is exceedingly hidden, and [only] its bewilderment is manifest: the soul of the spiritual sultans is pining for it.

Its religion is other than [that of] the two-and-seventy sects: beside it the throne of kings is [but] a split-bandage ...

Then what is Love? The Sea of Not-being: here the foot of the intellect is shattered [when it tries to swim] ...

Would that Being had a Tongue, that it might remove the veils from existent Beings!

O breath of [phenomenal] existence, whatsoever thou mayest utter, know that thereby thou hast bound another veil upon it [the mystery].²⁶

While the intellect may be destined to speculate, the religion of love passes beyond sectarian difference. Love manifests itself in great variety, called here seventy-two madnesses, and ultimately takes the lover beyond the phenomenal world. Ultimately, beyond the babble of sectarian differences, the soul seeks a mystery which language cannot express.

Rūmī has brought us to the end of our quest. The scheme of seventy-odd sects may be inspired by an earlier tradition about sixty-odd or

seventy-odd branches of faith. Seventy-odd is very likely meant to convey the idea of considerable number. Whether one agrees with the usual interpretation, that only one sect is saved, or the minority interpretation, that only one is lost, the only punishment for right or wrong belief mentioned in these traditions is otherworldly, i.e., heaven or hell.

The Sufi tradition goes beyond these commonsensical understandings of religious pluralism among Muslims. Arguments for pluralism often depart from the suppositions that there are good impulses in all humans, or that most forms of belief are refractions of the vision of God. Rūmī would accept both suppositions and transcend them. For him it is a logical necessity that people dispute about religion, even among Muslims. God put the arguments inside us, each of whom continues a wide variety of opinions, symbolized by the seventy-two sects, in our internal forum. This plurality arises from flaws, created by the intellect, yet each opinion is in its way an attempt to worship God. The deeper religion is the trans-religious mystery of love of God which the intellect can never really understand. This love manifests itself in many (that is, seventy-two) madnesses and takes the soul beyond the world of being. Ultimately, we not only accept pluralism among Muslims but among all the mysterious paths of the love of God.

Rūmī, whose *Masnavī* may be the greatest spiritual epic of the Islamic tradition, proves to be above categorization as a «pre-modern» or «modern» sensibility. He believes that there are right and wrong opinions about Islam (and, indeed, about religion in general). But he leaves such judgment to God, since we live in the world of «shadow» where conflict is inevitable. He urges upon us the ultimate pluralism: to respect the other's quest as springing from the same impulse as our own, without giving up faith in our own spiritual belief.

The Islamic tradition offers more than one path to pluralism. I think a strong argument for pluralism can be made on the basis of some thinkers' view of innate human nature, *fiṭrah*. In any case, Rūmī's path seems to me spiritually and intellectually powerful. But it also tells us something about the uses of tradition. Hundreds

²⁵ *Commentary* (London: 1940) p. 43.

²⁶ *Masnavī, Text* (London: 1929), Bk. III, vss. 4719-4726, omitting 4722 and 4724, p. 270; and *Translation* (London: 1930) p. 263, given here without alteration.

of millions of Muslims have lived over the past fourteen centuries since the life of the Prophet and there are many voices and approaches in this vast and varied tradition.

Given the sociological realities of the religious world in which we live, Muslims must and can find in their tradition authentic voices that speak for an acceptance of pluralism. The wanton killing of Iraqis in an attempt to ignite a civil war between Sunnis and Shi'ites warns us of the need to establish a strong ethical basis for pluralism among Muslims. And the fates of Muslim minorities — in the case of India, the second largest Muslim community in the world — show that if one urges Muslims to embrace pluralism, one should also urge their non-Muslim neighbors to embrace difference. Here I address a criticism to the stubborn secular religion of France. Surely a Muslim woman should be free to wear a head scarf to school, as a Jewish man should be free to wear a yarmulke and a Catholic nun to wear a habit.

The message of Rūmī is not some mealy-mouthed multiculturalism. Rūmī is a devout believer. Yet he recognizes that others are not only free to disagree with him but that God Himself or Herself supplies the arguments of disagreements. Certainty is structurally impossible in the mundane realm and, as the Sufi theologian al-Ghazālī had said, instead of «true religion» we have human knowledge of religion. Yet we all see the high value of truth and right belief and would surrender to it if it were self-evident. Correct belief may be one path but all imaginable forms of belief live inside us and their presence is not to be denied. The seventy-two sects are not even fully aware of each other's existence, although the members of these sects — like every inanimate object — knowingly or unknowingly, worship God.

And let no one say Rūmī is impossibly far from the Quran, the pivotal text which for so many Muslims remains central to their belief. In the fifth Surah of the Quran, *Sūrat al-Ma'idah*, the long verse 48 reads:

To you We sent the scripture with truth, confirming the scripture that came before it, and guarding it in safety; so judge between them by what God has revealed, and follow not their vain desires, diverging from the truth that has come to you. To each among you have We prescribed a law and a clear way. If God had so willed, He would have made you a single people, but [God's plan] is to test you in what He has given you; so vie with each other in good works. The goal of all is [to hasten] toward God; for it is [God] who will show you the truth of the matters in which you differ.

For the Quran, too, diversity of belief is divinely initiated, and the common goal, known or unknown, is God. God urges all communities of belief to strive with each other as in a race in all virtues. We can see this passage as a direct inspiration to Rūmī.

* * *

Before concluding this essay I want to acknowledge the long tradition of Middle Eastern and Islamic studies in Sweden, from which I and so many scholars have benefited and express my appreciation that this tradition will be continued by the formation of a center for Middle Eastern studies and the foundation of a chair of Islamology. In this age in which religious pluralism is becoming a pressing problem both sociologically and in terms of human understanding, I salute the enlightened policies of Lund and Sweden.



BEMs betydelse för gudstjänstlivet i den världsvida kyrkan

LARS ECKERDAL

Lars Eckerdal har vid teologiska fakulteten i Lund tjänstgjort som docent 1970–77 och som professor 1977–91 i kyrko- och samfundsvetenskap och var biskop i Göteborgs stift inom Svenska kyrkan 1991–2003. Hans vetenskapliga produktion har främst inriktats på kyrkans liturgi och han har därvid anlagt ekumeniska perspektiv. Han har deltagit i dialogen mellan Stockholms (katolska) stift och Svenska kyrkan och dialogen mellan Lutherska världsförbundet och ortodoxa kyrkor.

BEM och kyrkornas gudstjänstliv — ett ekumeniskt tecken

Formuleringen av ämnet för översikten¹ ger vid handen att den berömda Faith and Order-rapporten *Baptism, Eucharist and Ministry* 1982 — «BEM-» eller «Lima-dokumentet» som det kallas — betytt något för kyrkans gudstjänstliv. Min uppgift är snarast jämförbar med den att försöka bestämma vad som kommit först: ägget eller hönan. Med den analogin har jag påstått något mycket viktigt: att det föreligger ett oskiljaktigt förhållande mellan BEM-dokumentets kondenserade text i sammanlagt 111 paragrafer² och det pulserande, ständigt pågående gudstjänstlivet i världens kyrkor. Om det är riktigt, utgör redan detta enligt min mening ett väsentligt ekumeniskt tecken med djup- och långtidsverkan.

BEM-dokumentets förord slutar med en vädjan till kyrkorna att ge konkret uttryck för sitt

¹ Uppsatsen bygger på ett föredrag vid konferensen «Baptism, Eucharist and Ministry & Charta Oecumenica. Från ord till handling» anordnad av Ekumeniskt Institut för Norden och Sveriges Kristina Råd 8–9 mars 2005 i Sigtuna. Texten är översedd och kompletterad med hänsyn till senare tillgängliga Faith and Order-källor. När inget annat anges är citat översatta till svenska av mig.

² *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper 111), (Geneva: WCC, 1982). Avsnittet om dopet har 23 paragrafer, om nattvarden 33 och om ämbetet 55.

ekumeniska engagemang genom att «låta hela Guds folk i så vid utsträckning som möjligt på alla kyrkolivets nivåer delta i den andliga receptionsprocessen i fråga om denna text».³ Men kan teologiska dokument i stenstil alls få folklig förankring? Om däremot samma sak innehåll kommer till uttryck liturgiskt, får det på sikt med- och omedvetna konsekvenser. Gudstjänsten, som menigheten med ande, kropp och själ gestaltar, gestaltar menigheten, och därmed gestaltas den enskildes tro och liv. En formgivning genom att i gudstjänstlivet «delta i den andliga receptionsprocessen»!

Men nu gäller frågan arten av samband mellan BEM och gudstjänstlivet.

Tre omvandlande 1900-talsrörelser genom världens kyrkor

Låt mig hastigt anlägga ett långperspektiv på hela 1900-talets kyrkohistoria. Den utmärks av tre rörelser som i grunden förändrat den världsvida kyrkan: bibelrörelsen, den liturgiska rörelsen och den ekumeniska rörelsen.⁴

³ Citerat efter den svenska översättningen av Lars Thunberg i *Dop, nattvard, ämbete. Den officiella texten från Faith and Order* (Sigtuna: Nordiska ekumeniska institutet, 1983), 13f. I utgåvan ingår som orientering om BEM-processen Per Erik Persson, «Vägen via Accra till Lima — viktigare vägval och milstolpar».

Bibeln föddes i skuggan av den historisk-kritiska bibelforskningen. Den tvang fram en besinning på sambandet mellan kyrkans tradition såsom bärare av Skriften och på behovet av traditionens förnyelse genom fräscht exegetiskt och bibelteologiskt arbete med uppenbarelseens källa. Tydligast var omsvängningen omkring 1920 i romersk-katolska kyrkan, men också i andra stora kyrkor märks kursomläggningen. Med bejakandet av historisk-kritisk metod uppstår ett gränsoverskridande, icke-konfessionellt bibel- och bibelteologiskt arbete. Det blev nu inte så lätt längre, om ens möjligt, att spåra exegeternas konfessionella hemvist utifrån innehållet i deras författarskap. Viktigare: det växer fram ett slags internationell bibelteologisk konvergens i metod och resultat, och skiljelinjer löper inte längre i första hand längs konfessionsgränser.

Den liturgiska rörelsen hade en annan bakgrund: drömmen om att återerövra kyrkans äkta liturgi, hennes egen musik etc genom att återvända *ad fontes*, till källorna. Restaureringsprincipen ledde till ovanskliga vinster: 1800-talets arkivstudier jämte den mängd goda källeditioner som det numera inte brukar finnas någon ekonomi för. Men samtidigt grusades förhoppningarna att finna en liturgins guldålder. Ju längre man drevs tillbaka till tiden före de konfessionella splittringarna, desto mindre betydde forskarnas kyrkotillhörighet och desto tydligare blev det att mångfald, inte liturgisk enhetlighet, är ett apostoliskt arv. En av uppgifterna blev att i kyrkoprovinsernas liturgiska mångfald urskilja grundstrukturer, formande handlingsmönster. Inriktningen blir pastoralliturgisk: inte program för liturgisk restaurering utan reformering, en liturgisk förnyelse till för kyrkolivets förnyelse. I sådana strävanden finns konfessionella särdrag, men detta är inte det mest framträdande.

⁴ Temat har jag tidigare behandlat i uppsatsen «Den liturgiska rörelsen som ekumenisk rörelse» i *Ekumeniken och forskningen: föreläsningar i den nordiska forskarkursen [...] i Lund 1991* (ed. Sigurd Bergmann; Uppsala: Nordiska ekumeniska rådet, 1992), även i Sune Fahlgren & Rune Klingert, eds., *I enhetens tecken: gudstjänsttraditioner och gudstjänstförnyelse i svenska kyrkor och samfund* (Örebro: Libris, 1994), 29ff.

Den ekumeniska rörelsens Faith and Order-arbete kan allra kortast markeras genom serien Lausanne 1927, Edinburgh 1937, Lund 1952, Montreal 1963 och, med ett långt hopp därefter, Santiago de Compostela 1993, dvs. de fem världskonferenserna. Det långa uppehållet utgör inte ett tecken på stillestånd utan på ett intensivt och fruktbart arbetsskede, vars huvudresultat är den teologiska bestsellern BEM 1982. Förarbetet utmärks av flera nya metodiska grepp, i synnerhet kommissionens dialog med kyrkorna genom tre remissomgångar. Vid den slutliga publiceringen var därför visserligen texten i långa stycken nyproducerad, men receptionen av innehållet var redan i full gång. Till det kommer att dokumentet vuxit fram i en process där de tre omvandlade 1900-talsströmningarna för första gången flöt samman.

BEM-framväxt under högkonjunkturen för liturgiska förnyelsesträvanden

Viktiga milstolpar på BEM-vägen är världskonferenserna i Lund 1952 och Montreal 1963.⁵ Konferenserna utgör också två stadier på vägen mot förening av de nyss nämnda tre rörelserna.

I *Lund 1952* hade man kommit till vägs ände med Faith and Order-rörelsens inledningsskede kännetecknat av ett slags jämförande ekklesiologistudium. I stället inleds samspelet mellan den ekumeniska rörelsen och den nu närmast a-konfessionella bibelrörelsen. Det sker först i det bibelteologiska studieprogrammet «Kristus och hans kyrka» (min kursivering), som gav de nödvändiga förutsättningarna för att kunna inte bara

⁵ Lukas Vischer, «The Convergence Texts Baptism, Eucharist, and Ministry: How did they take shape? What have they achieved?» i *The Ecumenical Review* 54 (2002), 431ff. För detta och hela BEM-arbetet också kapitlet «The Lima Text in the History of Faith and Order» i Geoffrey Wainwright, *Worship with One Accord: where liturgy and ecumenism embrace* (New York: Oxford University Press, 1997), 65ff. Som exempel på lokala konsekvenser kan nämnas Lennart Johnsson, *Baptist Reconsideration of Baptism and Ecclesiology: A Presentation of the Baptist Union in Sweden and Study of its Official Response to BEM [...]* (Frankfurt am Main: Lang, 2001).

registrera utan också kritiskt värdera kyrkoliv utifrån en storhet alla erkänner som överordnad och i någon mening normerande för världens kyrkor.

Ett första resultat av fasväxlingen utgör en rapport 1960 med den programmatiska titeln *One Lord, One Baptism*. Bakom den stod en enig arbetsgrupp med den svenske systematikern och lutheranen biskop Anders Nygren som ordförande och som sekreterare den engelske nytestamentlige exegeten och baptisten George Beasley-Murray. Som ett uttryck för sammanflödet av de två «förnyelserörelserna» tecknas kyrkan som det nya gudsfolket och det med hjälp av plastiska bibliska bilder. På motsvarande sätt målas det kristna dopet i olika bibliska färger med Jesu dop som fond.⁶

Rapporten utgjorde det första stadiet i framväxten av BEM-dokumentets text om dopet. Från ett slags bibelteologisk konsensus 1960 till ett kyrkornas konvergensdokument i BEM 1982 var vägen lång, särskilt som uppgiften växte till att också behandla såväl nattvarden som kyrkans ämbete. Ändå blev vägen tillryggalagd, och detta därtill med det ovan nämnda metodiskt nya och djärva greppet att forma en basal teologisk text i kontroversiella och kyrkoskiljande ämnen under dialog och i samspel med de enskilda kyrkorna. Och de är många, ty de är *legio*. För något så äventyrligt krävs tvivelsutan Andens ingivelse — och modig tillit.

På Faith and Orders världskonferens i *Montreal 1963* behandlades temata av vital betydelse för BEM-processen. På dagordningen stod rapporter om förhållandet mellan kyrkotraditioner och Traditionen, nyckelformuleringen för det omistliga apostoliska arvet, vidare om just dop, nattvard och, för första gången, kyrkans ämbete. Ett i det sammanhanget viktigt ytterligare tema gällde kyrkornas gudstjänstliv, och därmed öppnades dörren för den liturgiska rörelsen. Detta blev mycket tydligt när kommissionen året därpå

i Aarhus lägger fast kursen för BEM-arbetet. Programmatiskt framställs nu dop, nattvard och ämbete inte som teoretiska teologiska problem utan som realiteter i ett ständigt pågående gudstjänst- och kyrkoliv. Framöver skulle studiearbetet därför inriktas på teologisk reflektion med utgångspunkt från kyrkornas konkreta gudstjänstfirande, och särskild uppmärksamhet skulle riktas mot sådant som stör eller stöttar framväxten av kyrkornas synliga enhet.⁷

Montrealåret 1963 och Aarhusåret 1964 utgör viktiga milstolpar också av ett annat slag. I Faith and Order-arbetet hade också romersk-katolska kyrkan nu blivit aktivt indragen, och från hennes Andra vatikankoncilium kom under dessa år de två första förnyelsedokumenterna: 1963 liturgikonstitutionen *Sacrosanctum concilium*, 1964 *Lumen gentium*, den dogmatiska konstitutionen om kyrkan. Grundstenarna i konciliet epokgörande texter utgjordes alltså av ett aldrig tidigare promulgerat ecklesiologiskt grunddokument och dessförinnan av en konstitution med liturgiteologiska huvudperspektiv och ett pastoralliturgiskt förnyelseprogram präglad av den internationella liturgiska rörelsen. Under arbetet på såväl liturgikonstitutionen som den därpå följande förnyelsen av de liturgiska böckerna deltog därtill experter från andra kyrkor.

Det är svårt att överskatta betydelsen av denna ekumeniska samverkan för inriktning och för ett ekumeniskt ansvarigt arbetssätt för liturgisk förnyelse i en rad av den konfessionellt sett västliga hemisfärens kyrkor. Förhållandena var annorlunda i ortodoxa och orientaliska kyrkor, men de stod inte isolerade från den liturgiska rörelsen. Under bortåt trettio års tid pågick ett tidigare både oonat och exempellöst multilateralt arbete för gudstjänstlivets förnyelse. Det resulterade i en nästan oöverskådlig mängd förnyade gudstjänstböcker, inte sällan med påtagliga uppbrott från ett äldre arv i riktning mot, som det kunde heta, «allmänkyrklig tradition». Påverkan från bibelrörelsen yttrade sig också i starka eller, som i romersk-katolska kyrkan, radikala förändringar av kyrkornas bibel användning i gudstjänstlivet.⁸ Konsekvenserna av denna breda förnyelseström — den gällde också böne-, psalm- och sångskatterna — är mycket tydliga i de nordiska

⁶ *One Lord, One Baptism. Report on the Divine Trinity and Unity of the Church, and Report on the Meaning of Baptism* (Faith and Order Paper 29), (London: SCM Press, 1960). Dokumentet mottogs vid Kyrkornas världsråds generalförsamling i New Delhi 1961 och «was on the whole well received». Vischer, 451 n. 9.

⁷ En sådan värdering görs också i Vischer, 434.

länderna, i Danmark dock i mindre grad. Tvärs över konfessionsgränser blev gudstjänstböckerna i världens kyrkor så formade att likheterna dem emellan ofta är större än skillnaderna.⁹

Det är lätt att förbise och underskatta vad denna pastoralliturgiska förnyelserörelse betytt för Faith and Orders BEM-arbete under samma tidsperiod.¹⁰ Det är förhastat att räkna med påverkan enbart i en riktning; snarare handlar det om korsbefruktning. Med allt det här har jag förklarat varför jag har svårt att bestämma huruvida ägget eller hönan kommer först — BEMs betydelse för gudstjänstlivet eller gudstjänstlivets betydelse för BEM. Viktigare är, att det föreligger ett oskiljaktigt förhållande mellan BEM-dokumentets konvergenstext och det gudstjänstliv som hela tiden utspelas i världens kyrkor. Detta är ett väsentligt ekumeniskt tecken med djup- och långtidsverkan.

Kyrkornas förnyade liturgier och BEMs liturgiska rekommendationer

Det intensiva liturgiska förnyelsearbetet runtom i världens kyrkor resulterade i liturgiska böcker, konvergerande i form och innehåll. Förändringarna är särskilt tydliga och ingripande just i ordningarna för dop eller snarare den kristna initiationen som helhet, för nattvarden eller olika typer av eukaristisk liturgi och för vigning till olika uppdrag inom kyrkans ämbete.¹¹ Är det ett resultat av impulser från det parallellt bedrivna Faith and Order-arbetet kring just dessa frågor? Det är ett rimligt antagande men svårt att belägga utan detaljstudier.

I decennier hade det pastoralliturgiska arbetet gällt kyrkornas nattvardsliv, efterhand tillkom

inriktningen på restaurerade eller förnyade former för vägen in i kyrkan, först sent arbete med vigningsordningen. Den liturgiska rörelsens gränsöverskridande karaktär tog sig många uttryck. I fråga om eukaristins och vigningens liturgi finns det rent av exempel på att kyrkor medvetet valt samma text till en (alternativ) nattvardsbön respektive vigningsbön.¹² Det innebär inte utan vidare att dessa böner uttrycker en för de involverade kyrkorna gemensam uppfattning men tveklöst en konvergerande. Lösningen måste rimligen även vara tecken på en önskan att genom den gemensamma bönen växa till ökad samsyn. Och bön är ingen ofarlig syssla.

När förnyelsesträvanden av detta slag pågår, fattas under Montreal-, Aarhus- och Vatikankoncilieåren 1963 och 1964 de beslut som på allvar

¹¹ För internationell utveckling finns översikter och redogörelser i utredningsserien Svenska kyrkans gudstjänst: för dop m.m. i Lars Eckerdal, *Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion — aktuella utvecklingslinjer* (SOU [Statens offentliga utredningar] 1981:66); för eukaristisk liturgi Åke Andrén m.fl., *Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1974:67); och för vigning till kyrkans ämbete m.m. Lars Eckerdal, «*Genom bön och handpåläggning*». *Vignings- och installationshandlingar — liturgiska utvecklingslinjer* (SOU 1985:48).

¹² 1969 års romersk-katolska radikalt reformerade ritual för biskopsvigning legitimerades med att det innehöll den äldsta kända vigningsbönen (i Hippolytos' antologi *Den apostoliska traditionen* från 200-talets början) och med att den var ekumenisk, brukad också i östlig vigningstradition. Några år tidigare formades en vigningsordning för CSI [Church of South India], bildad 1947 genom union av fyra kyrkor med brittisk bakgrund. I hennes liturgi 1958/62. formad under medverkan även av västerländska liturgiforskare, eftersträvades samma modell före kyrkosplittningarnas tid för «vigning genom handpåläggning med bön». CSI-lösningen återanvändes i anglikanska kyrkor på brittiska öarna och i USA, och i parallella unionsförhandlingar på båda sidor Atlanten anknöt även metodistiska, lutherska, reformerta och kongregationalistiska kyrkor till den. I Church of England jämkades texten till större överensstämmelse med den engelska versionen av Hippolytos-bönen i det latinska pontifikalet 1969. Eckerdal 1985, 15f, 35, 69ff, 81, 86ff, 91ff *et passim*. För eukaristin finns motsvarigheter, t.ex. i användning av Hippolytos-antologins eukaristiska bön.

⁸ Ett huvuddrag är införandet av GT-textserier, ett annat mer eller mindre skarpa brott med nedärvda serier epistel- och evangelieperikoper. I kyrkor där valet av bibelläsningar stått fritt röjs tendensen att åtminstone föreslå lektionsserier.

⁹ Så även Eugene L. Brand, «Worship and the Ecumenical Movement» i *The Ecumenical Review* 51 (1999), 187.

¹⁰ En fråga värd uppmärksamhet är hur stor personalunionen varit mellan Faith and Order- och liturgi-arbetet på internationellt plan och inom kyrkorna.

drar igång det arbete som resulterade i BEM-dokumentet. Ett avgörande första beslut är det redan nämnda, att ta utgångspunkten just i kyrkornas gudstjänstliv. Snart nog följde två kompletteringar, otvivelaktigt föranledda av utgångspunkten i gudstjänstfirandet. Doptemat förtydligades till att även innefatta hela den kristna initiationsprocessen (konfirmationen, förstagångskommunionen, inövningen). Studiet skulle vidare innefatta förbindelsen mellan dopet och nattvarden liksom ämbetsbärares roll i den eukaristiska liturgin. På så sätt förbereddes på sätt och vis det långt senare beslutet att förena tre separata studier till tre kapitel i en enda BEM-text.¹³

Faith and Order-kommissionen kunde i *Accra 1974* föra tio års arbete till ett relativt slut med rapporten *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry*.¹⁴ Den officiella utgåvan är än i denna dag Faith and Orders layout-mässigt vackraste och mest påkostade, inkluderande bildsviter över främst dop-, nattvards- och vigningsgudstjänster i skilda traditioner världen över — allt ett slags glädjekaskad över att det stora och vanskliga projektet hade kunnat ros i land.

Ungefär samtidigt som dokumentet börjat spridas i olika översättningar, tog Kyrkornas världsråds generalförsamling i Nairobi 1975 fasta på förslaget att införa den ovan aviserade viktiga metodiska nyheten om kyrkosamverkan. Kyrkorna skulle nu för första gången anmodas att inom ett år ge besked om dokumenten motsvarade deras undervisning och praxis. De skulle också ange sätt på vilka de var beredda att bidra till en gemensam väg fram mot enhet. Detta var

¹³ Beslutat 1973. En god dokumenterad redogörelse steg för steg lämnar Vischer, 434ff. Vidningen från dop till hela initiationsprocessen är tveklöst inspirerad av det förnyelsearbete i den pastoralliturgiska rörelsens anda som, föregripande liturgikonstitutionen, inleddes omkring 1950 i romersk-katolska kyrkan och resulterade i starkt förnyade initiationsordningar för barn, ungdomar respektive vuxna. Eckerdal 1981, 29ff, 43ff och 50ff.

¹⁴ «One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognised Ministry. Three agreed statements» (Faith and Order Paper 73), (Geneva: WCC, 1975); svensk övers. av Lars Thunberg i *Dop, nattvard, ämbete. En ekumenisk samsyn* (Stockholm: Gummessons, 1975).

början till något som utvecklades till fortsatt dialog mellan kommissionen och kyrkorna på vägen fram till BEM 1982.¹⁵ Samtidigt som kommissionen delgavs olika slags synpunkter att överväga under sitt fortsatta arbete, blev kyrkorna mycket konkret involverade, vilket måste ha bidragit till de synsätt som präglade texterna och naturligtvis också till receptionen av dem.

Kommissionens knäsatta princip att utgå från det konkreta gudstjänstlivet har präglat Accra-rapportens både disposition och innehåll. Särskilt tydligt kommer det till uttryck däri, att vart och ett av de tre kapitlen har ett särskilt avsnitt ägnat åt handlingens liturgiska utformning. Korresponderande mot partier i särskilt avsnitten om handlingarnas innebörd anges sådana betydelsebärande ting som bör ingå «i varje fullständig ordning».¹⁶ De är mest specificerade för den eukaristiska liturgin, minst för vigningsordningen, ett förhållande som speglar vad som kommit först och sist också i den liturgiska rörelsens arbete. Förenklat sagt utgör dessa Accra-kataloger kondenserade uttryck för de liturgiska grundmönster som eftersträvades i kyrkornas liturgiska förnyelsearbete. De representerar alla en stark historisk kontinuitet, även om denna ofta hade fördunklats eller brutits, särskilt i kyrkor med reformationstida eller senare bakgrund, och i många av kyrkorna eftersträvades deras (åter)erövring under förnyelsearbetet inom dem. Saken kan också uttryckas så, att elementen generellt sett representerade ett slags kyrkornas gemensamma förkonfessionella arv. I den meningen kunde de anses vara symboler för kyrkans apostolicitet, tecken för viktiga aspekter på Traditionen i kyrkotraditionerna.¹⁷

Mot denna bakgrund skall noteras, att katalogen över liturgiska led i den eukaristiska liturgin följs av två deklARATIONER och en av försiktighetsprincipen präglad mellanliggande förklaring.¹⁸

¹⁵ Vischer, 439ff, 446f.

¹⁶ För dopet avsnitt IV § 8–11 (citatet från inledningen till katalogen i § 10); för nattvarden avsnitt IV § 28–30; och för ämbetet det mycket utförliga avsnitt III, särskilt partiet B § 44–49.

¹⁷ Så också Brand 1999, 187.

¹⁸ Accra-rapporten (n. 14) om nattvarden § 29–30. Mot paragraferna korresponderar rekommendationer i § 31–32.

Det förklaras att det inom ramen för en gemensam nattvardsuppfattning är sunt och berikande med liturgisk mångfald. Men förklaringen föregås av påpekandet, att «den liturgiska förnyelse-rörelsen har fört kyrkorna närmare varandra i fråga om nattvardsfirandets utformning». Direkt efter den och som avrundning på hela avsnittet uppmanas så kyrkorna att pröva sina gudstjänst-ordningar «i ljuset av den samsyn på nattvarden som nu vunnits».¹⁹

Det kan inte förvåna att gudstjänstutformningens avsnitt omredigerats en del i BEM 1982, men i sak återkommer de tämligen ograverade.²⁰ Vid det laget hade de hunnit bli realiteter i många kyrkors omgestaltade liturgiska böcker. Dialogen med kyrkorna under åren efter Accra 1974 bidrog generellt till ett något dämpat uttryckssätt beträffande vad som uppnåts. Kunde den nyss citerade Accra-texten tala om en redan vunnen «samsyn», refererar Lima-texten till en «enighet om nattvarden, som vi nu håller på att uppnå».²¹ I bägge fallen handlar det dock om hänvisningar till något som vuxit fram i den ekumeniska liturgiska rörelsen och som genom förnyelsen av liturgiska böcker kommit att sätta sin prägel på många kyrkors gudstjänstliv.

Från Santiago de Compostela 1993 till Faverges 2001

Det hittills anförda innebär inte att BEM saknat betydelse för gudstjänstlivet i världens kyrkor. Ägg- och höna-analogin vill vittna om ett så oskiljaktigt förhållande mellan fruktbara ekumeniska rörelser, att de i växelverkan gemensamt

bidragit till omvandlingar i världens kyrkor. När BEM slutförts 1982, hade också kyrkornas pastoralliturgiska förnyelsesträvanden runt om i världen hunnit avkasta en ny generation gudstjänstböcker.

Men detta hade uppnåtts för nu ett kvartssekel sedan. Vad hände sedan?

Ytligt sett inte mycket. I den mån jag kunnat orientera mig vad gudstjänstböcker beträffar har en del börjat ske men än så länge mest i form av justeringar i de nygamla böckerna. Och vad Faith and Order's BEM-arbete angår är frågan, om man ännu kan tala om en process. Jo, inom Faith and Order-kommissionen, men det var länge sedan den drog in och på bred front samspelade med kyrkorna.

Då BEM-dokumentet hade fullföljts 1982, inleddes den tredje remissomgången till kyrkorna. Till begäran om «ett officiellt svar ... på högsta tillämpliga auktoritetsnivå» fogades fyra huvudfrågor om slutsatser för bland annat kyrkornas gudstjänstliv.²² För första gången offentliggjordes nu också alla svar, som kom att fylla sex välmatade volymer.²³ En särskild styrgrupp för BEM-processen bar huvudansvaret för en klagörande tematisk sammanställning av kyrkornas reaktioner. När den publicerades 1990 tillfogades såsom reaktion från Faith and Order ett kapitel med olika förtydliganden och ett med tentativa förslag till huvudfrågor i behov av fortsatt studium.²⁴ Tillsammans tagna anvisade de bägge avsnitten, som jag ser det, konstruktiva förslag för att komma vidare i strävan efter fördjupad ömsesidig förståelse.

Blev det så? I rapportens inledning påpekas att kommissionen inte talar i kyrkornas namn,

¹⁹ Som hjälpmedel utgavs en studieantologi med äldre och fr.a. samtida ritual för dop- och nattvardsfirande, Max Thurian & Geoffrey Wainwright (båda djupt involverade i BEM-dokumentets tillblivelse) eds., *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration* (Faith and Order Paper 117), (Geneva: WCC, 1983). Noteras bör dels utgåvans undertitel, dels avsaknaden av en tredje del med vigningsritual. (Dopritualet ibm 40f är inte Svenska kyrkans utan från SMFs handbok 1963).

²⁰ För dopet avsnitt V § 17–23; för nattvarden avsnitt III § 27–33; och för ämbetet avsnitt V, särskilt partiet B § 41–44.

²¹ § 30 respektive § 28.

²² Remissen och -frågorna i BEM-dokumentets förord. Två frågor gällde om texten ansågs uttrycka den apostoliska tron och om konsekvenser för relationer till andra kyrkor, en förslag för det fortsatta Faith and Order-arbetet. Den tredje frågan avsåg konsekvenser för resp kyrkas gudstjänst, fostran och utbildning, etiska och andliga liv och vittnesbörd.

²³ Max Thurian, ed., *Churches respond to BEM* (Faith and Order Papers 129, 132, 135, 137, 143, 144), (Geneva: WCC, 1986–1988).

²⁴ *Baptism, Eucharist & Ministry. Report on the Process and Responses* (Faith and Order Paper 149), (Geneva: WCC, 1990). Faith and Order-reaktionerna finns ibm 107ff och 131ff.

inte heller vänder sig till dem «såsom ett <magisterium>», varför remissvaren publicerats och sammanfattats för att utgöra resurser för kyrkorna själva. Rapporten skulle uppfattas såsom «instrument för ekumenisk <resursfördelning>». ²⁵ Av skäl som mig veterligt inte redovisats ställde kommissionen däremot inte längre sig själv till förfogande som clearingcentral genom en ny remissomgång mot bakgrund av rapporten och särskilt slutkapitlets kommentarer och förslag för fortsättningsarbetet. Inte heller under åren därefter har kyrkorna blivit direkt inbjudna till BEM-dialog. Vilka förklaringarna än kan vara, har Faith and Order-kommissionen inte sporrat till en fördjupande receptionsprocess. Och liksom motion är reception färskvara.

Om «BEM» och «Lima» blivit ett slags ekumeniska signalord, förknippas nog ingen sådan klang med *Santiago de Compostela 1993*, efter trettio års uppehåll Faith and Order's ganska anonyma världskonferens, den femte — och kanske sista? ²⁶ Lukas Vischer, Faith and Order-sekretariatets tidigare direktor under långliga tider, har för några år sedan gjort gällande att världskonferensen inte tillförde BEM-arbetet något substantiellt och att «receptionsprocessen som ett medvetet projekt har hamnat i stiltje». ²⁷

Kommentaren avser relationen mellan Faith and Order-kommissionen och kyrkorna. I två avseenden tycks BEM dock fortsatt haft betydelse som symbol för en uppnådd ansvarig ekumenisk konvergens. Det gäller generellt för raden av bilaterala kyrkodialoger. Inte minst gäller det därtill speciellt för samtal som syftar till och särskilt från 1990-talet resulterat i ett snabbt växande antal kyrkounioner, som inte minst i USA lett till att den kyrkogeografiska kartan påtagligt ritats om. ²⁸

²⁵ Ibm B 4f.

²⁶ Den officiella dokumentationen *On the Way to Fuller Koinonia* (Faith and Order Paper 166), (Geneva: WCC, 1994). BEM-processen behandlas ibm 245–252, närmast som en kort rekapitulering av slutkapitlet i 1990 års rapport. I dokumentationen ingår en avdelning med föredrag på temat «The Future of the Ecumenical Movement». Träffande är rubriken som professor Anna Marie Aagaard valt för sitt föredrag ibm 130ff: «Realities, Possibilities — and the Will».

²⁷ Vischer 2002, 449.

Internt och, förefaller det, ganska obemärkt har Faith and Order drivit BEM-arbetet vidare och rapporter har även offentliggjorts. Efter Santiago-mötet med temat «On the Way to Fuller Koinonia» har uppföljningen bland annat inriktats på förståelsen av dopet som grunden för kyrkogemenskap (koinonia) mellan kyrkor likaväl som för enskilda kristnas liv i kyrkans gemenskap. En sammanfattande rapport från detta studiearbete kring dopet utformades i det franska *Faverges 2001* och kunde läggas fram vid kommissionens årliga utskottsmöte året därpå. ²⁹ I rapporten betonas att den kristna initiationen är en livslång process som fortlöper genom åren och då också rymmer olika liturgiska milstolpar. I denna initiationsprocess som helhet rymmer kyrkornas praxis innehållsligt likvärdiga element, om än i varierande ordningsföljd. Med en tydlig inriktning på mångfalden i initiationen som totalitet och inte enbart på dophandlingen öppnades därför nya ekumeniska möjligheter att överbrygga kyrkoskiljande motsättningar. ³⁰

²⁸ Faith and Order har sedan 1967 varit serviceorgan för nätverket «United and Uniting Churches». Vid sjätte internationella konsultationen på Jamaica 1995 deltog förutom observatörer från andra kyrkor 33 «united and uniting churches» men 45 sådana vid den sjunde konsultationen i Holland 2002. Rapporter i nätupplaga på <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/unite/html> och <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/driebergen02/html>.

²⁹ En närmare redogörelse för arbetet 1993–2001 finns i ett kortfattat osignerat och opublicerat dokument i Faith & Order-sekretariatet, *Appendix I. The Pathway to Faverges 2001*, som jag kunnat ta del av i juli 2006.

³⁰ Viktig är dynamiken mellan rapportens huvud- och undertitel: «One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation». Texten slutformulerades vid ett möte 1971 i Faverges, Frankrike, och är tryckt i *Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission 1–16 January 2002*, *Gazzada, Italy* (Faith and Order Paper 191), (Geneva: WCC, 2002), 46–62 (sammanlagt 72 paragrafer). Texten även i nätupplaga <http://wcc-coe.org/wcc/what/faith/faverg.html>. — Påpekas bör att initiationen i vidare mening berörs i Accra-texten 1974 om dopet särskilt i § 14–19, BEM-dokumentet 1982 om dopet särskilt i § 10 med kommentar samt § 14 och § 20, där även termen «initiation» används.

Från Gazzada 2002 till Kuala Lumpur 2004

Vid Faith and Order-kommissionens utskottsmöte i Gazzada, Italien, i januari 2002 blev kritiken av Faverges-rapporten inget annat än amper. Huvudinvändningen var att dopet behandlats såsom liktydigt med hela initiationsprocessen i rapportens teoretiska resonemang. «Med sikte på att tilltala varenda en kanske Faverges-texten nästan inte tillfredsställt någon enda, och [...] den hade misslyckats därigenom att den kringgått ecklesiologiska realiteter. Det framkastades att den mer ändamålsenliga utgångspunkten för detta arbetsprogram måtte vara liturgiska bruk och deras sammanhang och inte något mindre välgrundat än detta.»³¹ En ad hoc-grupp formulerade därför under mötet några riktlinjer för den revision av dokumentet som ansågs ofrånkomlig inför hela kommissionens möte 2004. Vidare aktualiserades ett tidigare beslut att låta utarbeta en konfessionellt bred antologi med dopliturgier jämte kommentarer från respektive kyrka, därtill redogörelser för kyrkornas kateketiska stoff för tiden före och efter dopet liksom för döptas kristna fostran i övrigt.³² I det sistnämnda framträder två önskemål: ett arbete med utgångspunkt i kyrkornas konkreta dopliturgier och ett studiearbete i direkt samspel med kyrkorna. Kort sagt ansågs det nödvändigt att återigen arbeta med den huvudinriktning som fyra decennier

tidigare formulerades i Aarhus och visat sig vara konstruktiv för BEM-processen.

För texter av detta slag var kritiken osedvanligt oförblommerad. Kvintessensen är övertydlig. Det som under decennier hade utvecklats till Faith and Orders flaggskepp, studieprogrammet om dopet, hade i arbetet efter Santiago-mötet lagts på en kurs där detta helt enkelt satts rejält på grund. En revision kom också till stånd och resulterade i en omarbetad rapport med samma titel som den förra men med den nya undertiteln «Faverges II/Revised».³³ Det är givet att tiden som stått till buds inte medgivit så mycket mer än en omredigering av Faverges I-dokumentet och en nedtoning av det som uppfattats som det mest utmanande eller direkt stötande.³⁴ Försöket bidrog väl till att invändningarna på kommissionsmötet i Kuala Lumpur 2004 i Malaysia i allmänhet inte formulerades lika skarpt som på utskottsmötet två år tidigare, men i sak upprepades samma slags krav och önskemål.³⁵ Kort sagt bekräftades och preciserades i vissa fall önskemål som två år tidigare antecknats till förmån för ett framgångsrikt fördjupningsarbete bedrivet i samverkan med kyrkorna och inriktat på just och jämt dopet.

³¹ «Perhaps the Faverges text, by aiming to please everyone, had satisfied almost no-one, and [...] it had failed in its skirting of ecclesiological realities. There was a suggestion that the more appropriate starting-point of this programme of work might be liturgical practices and their setting and not anything less grounded than that.» Rapporten 2002, 63. Huvudkritiken får en intressant belysning i Paul S Fiddes, «Baptism and the Process of Christian Initiation» i *The Ecumenical Review* 54 (2002), 48ff, särskilt 56ff. Signifikativ är skillnaden mellan rapportens och artikelns rubriksättning. Författaren, engelsk akademiker och baptist, deltog själv i en konsultation där rapporten förbereddes. Ibm 64 n. 35. En tidigare version av uppsatsen finns i det viktiga verket Stanley E. Porter & Anthony R. Cross, eds., *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (London: Sheffield Academic Press, 2002).

³² Rapporten 2002, 63.

³³ *One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation*. «Faverges II/Revised» (FO 2004:30, May 2004), opublicerat dokument i Faith & Order-sekretariatet, i juni 2006 tillgängligt för mig. Det var endast denna otryckta rapport som överlämnades till kommissionen enligt notering i *Faith and Order At the Crossroads. Kuala Lumpur 2004. The Plenary Commission Meeting*, ed. Thomas F. Best (Faith and Order Papers 196), (Geneva: WCC, 2005), 437.

³⁴ Anmärkningsvärt är att den hårda kritiken av «Faverges I» inte redovisas ens i sammandrag och att revisionsarbetets uppläggning och ansvariga inte heller redovisas.

³⁵ Ibm 111–158 återfinns plenarinledningar och plenardiskussion samt åtta rapporter från regionala gruppsamtal. Mycket från rapportkritik levererade en ortodox ledamot av Standing Commission, påfallande ofta sammanfaller invändningar och önskemål i de regionala samtalen.

Liturgiska grundmönster i BEM-processen

Parallellt och sammanflätat med det nu relaterade arbetet om dopet hade energi efter Santiago-mötet ägnats åt att finna ett övergripande teologiskt perspektiv på inte bara dopets utan all kyrkans liturgi. En utgångspunkt för detta kan ha varit BEM-dokumentets kataloger över liturgiska led som bör ingå i ordningen för respektive gudstjänst. Där speglar de en strävan att återspegla och restaurera liturgihistorisk kontinuitet som uttryck för kyrkans apostolicitet. Nu åter ställs som en övergripande teoretisk fråga, varför dessa element skulle anses ha betydelsebärande mening.

Huvudskälet för inriktningen var, tycks det mig, att kunna bestämma vad som utgör den omistliga kärnan i liturgins element och vad som är variabelt över både tid och rum. Problemet hade aktualiserats under förnyelsesträvandenas högkonjunktur, som också innefattade den romersk-katolska liturgireformens «aggiornamento», med en annan samtida fackterm «indigenisation», numera utbytt mot «inculturation». Att lämna latinet eller 1600-talets thou-engelska var sin sak, till det mer subtila hör valet av idiomatiska fraser och metaforer, och inte minst symbolhandlingar. Vilken rörelsefrihet finns? En teologisk nyckel skulle ge förutsättningar för verklig liturgisk «inculturation», som inte döljer utan tydliggör det omistliga. Detta pastoralt väsentliga skulle därtill för kyrkorna underlätta det ekumeniskt angelägna att i varandras traditioner kunna känna igen Traditionen.

Finns någon sådan nyckel? Året efter världskonferensen 1993 hölls en konsultation med temat «Towards Koinonia in Worship». Stor genomslagskraft fick av konferensrapporten att döma ett för koinonia-temat viktigt föredrag av den amerikanske liturgivetaren och lutheranen Gordon Lathrop. Han hävdade att liturgisk tradition under sina olika konkreta utformningar bär på ett nedärvt grundmönster, en grundstruktur – «ordo» med hans terminologi. Denna karakteriseras av serier med varandra ömsesidigt tolkande motsatspar, vilka har sina rötter i den sammanhållna enheten av ord och sakrament.³⁶ Liturgins «ordo» är, söker han visa, inte bara bibliskt grundad, präglade de nytestamentliga

skrifterna, utan stammar från och utgör en direkt förbindelse med Jesus själv. Detta gör mönstret liturgiskt omistligt. «Dessa ting är för oss som Kristi sanna kropp, den konkreta vägen för vårt möte med honom som för oss uppenbarar och skänker Guds nåds fullhet».³⁷ Med tillämpning på dopet vill han vid en konsultation några år senare visa hur denna «ordo» framträder i patristiska och nytestamentliga i källor. De vittnar om en i tid utsträckt dopets process, ett förhållande som kan erbjuda ekumeniska öppningar.³⁸

Ju mer teorin utvecklats ökar enligt min mening avståndet från det empiriska gudstjänstlivet. Och teologi avlägsnad från jordisk verklighet är i varje fall inte teologi. Tillämpningen på Faith and Order-arbetet ledde in i den återvändsgränd, som blev tydlig vid utskottsmötet

³⁶ «This *ordo*, which is always marked by pairing and by mutually re-interpretive juxtapositions, roots in word and sacrament held together.» Den sammanfattande formuleringen har inte Lathrop utan finns i konferensrapportens § 4; resonemanget präglar rapportens inledning och särskilt §§ 1-9, med ett flertal exempel på «mutually re-interpretive juxtapositions». Rapport och annat material i Thomas F. Best & Dagmar Heller, eds., *So We Believe So We Pray. Towards Koinonia in Worship* (Faith and Order Paper 171), (Geneva: WCC, 1995). Lathrops föredrag, «Knowing Something a Little. On the Role of the Lex Orandi in the Search for Christian Unity», ibm 38–48, rapporten ibm 4–22.

³⁷ Citatet från Lathrops föredrag s 43. Lathrop hänvisar till sitt arbete *Holy Things. A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Där behandlas «ordo»- / «juxtaposition»-tesen upprepat, så också i hans *Holy People. A Liturgical Ecclesiology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999) och hans *Holy Ground. A Liturgical Cosmology* (Philadelphia: Fortress Press, 2003).

³⁸ Gordon Lathrop, «The Water that Speaks. The Ordo of Baptism and its Ecumenical Implications» i Thomas F. Best & Dagmar Heller, eds., *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism* (Faith and Order Paper 184), (Geneva: WCC, 1999), 13–29, tillämpningen på Faith and Order-arbetet ibm 24ff. I Lathrop 1999 anför flera gånger rapporten i Best & Heller 1995 som belägg för tesen, rapportens §§ 1–9 avtrycks s 229ff, dessutom §§ 4, 5 delvis och 7 s 125f och § 11 s 137. Rapporttextens paragrafer är i sin tur tydligt påverkade av konferensföredraget Lathrop 1995.

2002.³⁹ Till ställningstagandena som då gjordes med sikte på en revision, hörde sådana som skulle föra studiet tillbaka till det gudstjänst- och kyrkoliv som utspelas i sinnevärlden.

Uppslaget till grundmönstertesen förefaller Lathrop ha fått från Gregory Dix' berömda arbete *The Shape of the Liturgy* 1945. Det är emellertid en liturghistorisk undersökning utifrån (den ibland pressade) tesen, att den unga kyrkans eukaristiska liturgi formats utifrån instiftelseordens kondenserat återgivna handlingsmönster (»tog – tackade – bröt – gav».⁴⁰ Dix' tes åter för mina tankar tillbaka till Yngve Brilioths nattvardsbok 1926, ekumeniskt känd i den bearbetade engelska versionen 1930.⁴¹ Vid teckningen av nattvarfsfirandet i olika konfessioner från äldsta tid in i samtiden var hans slagruta, i vilken grad gudstjänstfirandet gav utrymme åt «det fornkyrkliga nattvarfsfirandets huvudmoment» (tacksägelsen – gemenskapen – åminnelsen – offret – mysteriet).⁴² Han liksom Dix var inriktad på liturgi som ett flerdimensionellt handlande, och mer än Dix betonade Brilioth att mycket av nattvarfsfirandets äldsta historia är dunkelt eller okänt, men att själva handlingen står för kontinuiteten. «I den evangeliska kulten kan aldrig ritens bli sin egen motivering, ingen ofelbar kyrka kan garantera dess historiska uppkomst. I stället har ritens själv i det heliga ord, som i dess skydd räddats undan förgängelsen, bevarat medlet till sin egen verifikation.»⁴³ Den typiskt briliothska formuleringen bäddar för

liturgisk teologi utifrån ett empiriskt liturgi-studium.

Besluten som togs vid Faith and Order-kommissionens utskottsmöte 2002 och bekräftades av kommissionen som helhet i Kuala Lumpur 2004 anser jag innebära att den inriktningen återigen skulle praktiseras.

BEM-processen och *lex orandi lex credendi*

BEM-dokumentet 1982 är ett fint exempel på samspel mellan teologi och liturgi — faith and order. Vikten av ett sådant samspel betonas numera gärna med formeln *lex orandi lex credendi*. Den är utmärkt, eftersom den tillåter läsning på valfritt sätt: som man ber så tror man; eller: som man tror så ber man. Men den kan också läsas som uttryck för en ömsesidig påverkan, så att faith and order, kyrkans tro och bön, ömsesidigt påverkar varandra och vittnar om ett och detsamma.

Formeln stammar från Prosper av Akvitanien, en till kyrkofäderna räknad lekmannateolog, som under den odelade kyrkans tid var verksam längst ner i sydväst i det nuvarande Frankrike. Frasen har levt vidare i både öst- och västraditioner, och nu har den i väst blivit populär som aldrig förr.⁴⁴ Till dem som jag tror verksamt bidragit till den västliga populariteten hör Geoffrey Wainwright, en i USA verksam engelsk systematiker och metodist. Djupt indragen i slutskedet av arbetet på BEM-dokumentet hade han likväl tid att samtidigt utge ett brett upplagt arbete i systematisk teologi med den programmatiska titeln *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. Framställningen av kyrkans trinitariska tro och liv skildras i första hand utifrån uttrycken härför i kristenhetens gudstjänstliv. Två kapitel ägnas också åt innebörden i den prosperska formel, som flera nutida arbeten i liturgisk teologi har spunnit vidare på.⁴⁵ Inte

³⁹ Synpunkten återfinns också i Fiddes 2002, 57 och 64 n. 32–34.

⁴⁰ Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (London: Dacre Press, 1945). Mitt exemplar hör till den tionde (!) tryckningen 1975 av ²1945. Till Dix hänvisar Lathrop i föredraget och böckerna, mest i notapparater och med kritisk distans, t.ex. i Lathrop 1993, 47 n. 24.

⁴¹ Yngve Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, övers och bearb Gabriel Hebert (London: SPCK ¹1930, ²1934), Yngve Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (Uppsala: SKD, ¹1926, Stockholm: SKD, ²1951).

⁴² Kapitelrubrik för presentationen av de fem «momenten» i Brilioth ¹1926, 30, Brilioth ²1951, 41.

⁴³ Brilioth ¹1926, 2 och 26f, Brilioth ²1951, 18 (med texten justerad med anledning av ny forskning) och 37f.

⁴⁴ Google-sökningar gav i febr. 2005 cirka 13 400 öst- och västliga belägg men cirka 60 500 i juli 2006.

⁴⁵ Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (London: Epworth, 1980). *Lex orandi lex credendi*-temat främst i kap. 7–8, 21 8ff, 251ff. Bland många exempel kan nämnas den

överraskande utgör orden portalen till framställningen i Gordon Lathrops föredrag om liturgins grundmönster vid Faith and Order-konsultationen 1995, vars tryckta dokumentation gavs just titeln *So we believe so we pray* — formelns omvända läsning, väl att märka.⁴⁶

Som motto för samspel med ömsesidig påverkan mellan kyrkans tro och hennes gudstjänstliv är formeln *lex orandi lex credendi* uppfordrande. Innebörden kan lätt snävas in genom enbart fram- eller — i än högre grad — baklängesläsning. Det senare blev uppenbart inom

Faith and Orderarbetet, om inte förr så vid utskottsmötet 2002 och kommissionsmötet 2004. Erfarenheterna borde kunna inskräpa kravet på ett ömsesidigt stimulerande och, inte minst viktigt, korrigerande samspel. BEM-dokumentet 1982 är enligt min mening ett eftersträvarsvärt exempel på fruktbar dubbelverkan mellan *Lex orandi Lex credendi* – *Faith and Order*. Det finns i varje fall förutsättningar för att fortsättningen efter 2002/2004 också skulle kunna bli det.

inte ens förklarade titeln på Nathan Mitchell & J. Baldwin, eds., *Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honor of Aidan Kavanagh, OSB* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1996). Liksom Wainwright är Kavanagh inriktad på liturgisk teologi.

⁴⁶ Se föredrags- och rapporttitlarna anförda ovan n. 36.



Summary

The text is based on a lecture given by request at a Swedish ecumenical conference to depict the significance of Faith and Order's famous *Baptism, Eucharist and Ministry* 1982, BEM, for the liturgical life of the churches. It is stated that the document was elaborated during the decades of intense work on liturgical renewal in churches all over the world and in the phase in which the three thorough-going currents of 20th century church history – the Bible-, the Liturgical and the Ecumenical Movements – were brought together.

The Roman-Catholic liturgical renewal based on Vatican II became epoch-making also for many other churches. It is significant that the first two constitutions were those on the liturgy 1963 and on the church 1964 drawn up by contributors, of which some belonged to other churches. The same kind of ecumenical cooperation was practised when the theological views of the constitutions had to be applied to the revision of the liturgical books. During a couple of decades a previously unseen multilateral work was carried through concerning the renewal of the liturgical life of the churches. Straight across confessional borders worship books were shaped in which the similarities are greater than the dissimilarities.

During the same period Faith and Order's ways of working were substantially changed. In Lund 1952 a comparative ecclesiological study was replaced by a Bible-theological investigation of «Christ and *his* Church» (my italics) as starting point for the evaluation of the traditions of the churches. The first result of the method was One Lord, *One Baptism* 1960, which also became the first step on the way to the unanimously adopted convergence document BEM 1982. In Montreal 1963 and Aarhus 1964 the study of *the* apostolic Tradition and the traditions of the churches, was explicitly directed towards baptism, eucharist and ministry, not as theological themes but as entities in the churches' worship and life in full progress. Attention was to be paid to things hindering or promoting unity. In addition to the new moves came the invitation to the churches to join the process by means of elaborated responses to a preliminary report (1975) and to a continued dialogue which favoured cross-fertilization of the liturgical renewal and the BEM-study and thereby a reception through the liturgical life of the churches.

In between Faith and Order's meetings in Santiago de Compostela 1993 and Kuala Lumpur 2004 work was directed to baptism as gift and obstacle in the process aiming at the visible unity of the church. Very little was heard about this work, and when the final report was presented it was sharply dismissed by the commission as leading to a cul-du-sac. The reasons are discussed, and it is claimed that the decisions in 2004 mean a return to those methods for the process that were launched four decades earlier.

Kvinnligt ledarskap i den tidiga kyrkan: Några exempel och en tolkningsram

ANDERS RUNESSON

Anders Runesson är docent i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet och Assistant Professor i Early Christianity and Early Judaism vid McMaster University i Kanada. Hans forskning kretsar kring frågor som rör judisk/kristna relationer i antiken, sett ur historiska, institutionella och teologiska perspektiv. Han färdigställer för närvarande bl.a. en monografi om Matteusevangeliet och dess läsare.

Att vara apostel är någonting stort. Men att vara framstående bland apostlarna — tänk bara på vilken härlig lovprisning det är! De var framstående på grund av sina gärningar och sina sedesamma handlingar. Ja, hur stor måste inte visheten hos denna kvinna ha varit som till och med ansågs värdig titeln apostel. (Chrysostomos, *Hom. Rom. 31.2*)¹

Kvinnan som kyrkofadern Chrysostomos (ca 347–407) talar om är judinna och Pauli medarbetare i Kristus. Hennes namn är Junia och hon är omnämnd i Rom 16:7. Läsaren av Bibel 2000 lär dock inte känna igen sig. I denna svenska bibelöversättning (= NT-81) hälsar Paulus till två män, Andronikos och Junias, vilka anses vara högt ansedda apostlar. Har Chrysostomos missuppfattat den grekiska texten?

I de äldsta grekiska handskrifterna är namnet skrivet med versaler, IUONIAN, vilket är en ackusativform av antingen ett kvinnonamn, Junia, eller ett mansnamn, Junias, beroende på var accenten sätts i grekiskan. Eftersom de äldsta handskrifterna saknar accenter går det inte utifrån dessa att avgöra om vi har att göra med en kvinna eller en man, men allt källmaterial pekar mot slutsatsen att det var en kvinna.² Det manliga namnet går inte att belägga i den grekisk-romerska litteraturen eller i inskriftsmaterial,³ och alla kyrkofäder, med ett möjligt undan-

tag i Epifanius, har uppfattat namnet som ett kvinnonamn.

Tittar man på grekiska utgåvor av Nya testamentet från Erasmus (1516) till våra dagar finner man att före 1927 har av totalt 39 utgåvor endast en (Alford 1844–1857, 1888) lagt accenten på sista stavelsen och så fått ett mansnamn. Samtliga andra lägger accenten på näst sista stavelsen och tolkar därmed namnet som ett kvinnonamn.⁴

I mitten av 1800-talet händer något och Junia blir en man.⁵ I Nestle-Alands 28:e utgåva av den grekiska texten, dvs. den grekiska text som

² Bernadette J. Brooten, «Junia ... Outstanding Among the Apostles»: (Romans 16:7)», 148–151 i *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (Red. L.S. Swidler och A. Swidler; New York: Paulist Press, 1977); Ekkehard W. Stegemann and Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of its First Century* (Minneapolis: Fortress, 1999); Eldon J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005). Se också Olsson (ovan, not 1).

³ C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 2, IX–XVI (Edinburgh: T&T Clark, 1979) *ad loc.*; Epp, 22–23, 33

⁴ Epp, 62–63, presenterar översiktliga tabeller.

⁵ Enligt Epps studie, som utgår från textkritiken och Nestles ändring av accenten i *Novum Testamentum Graece* 1927, skulle denna utveckling ha skett i början av 1900-talet. Förändringen skedde dock tidigare, redan i mitten av 1800-talet, och det var översättare och exegeter som var först att föreslå denna nya läsning. Ett tack till Birger Olsson som drog min uppmärksamhet till detta faktum.

¹ Den svenska översättningen är hämtad från Birger Olssons essä, «Ett könsbyte i Bibelns värld», i *Uppsala Nya Tidning*, lördagen den 30 april 2005.

används idag, finner vi i brödtexten en man, Junias, men i den textkritiska apparaten en kvinna (förutom exempel på handskrifter som helt saknar accenter). Den inflytelserika översättningen *King James Version* (1611, med senare bearbetningar) skriver dock Junia, och så gör också den idag i bibelvetenskapliga sammanhang mest använda engelska översättningen, *New Revised Standard Version*. På närmare håll kan man notera att den nya norska översättningen av Nya testamentet (2005) skriver Junia. Ett stickprov på i Sverige mindre kända översättningar visar att man på swahili läser Yunia, alltså en kvinna (United Bible Societies 1952). Det är olyckligt att 1981 års svenska översättning, som lämnats utan ändring i Bibel 2000, följer en vetenskapligt sett svag, för att inte säga osannolik, tolkning och skriver Junias.

Om vi kan fastställa att denna person var en kvinna vid namn Junia, var hon då verkligen apostel? Grekiskan (*episemoi en tois apostolois*) kan, rent grammatiskt, tolkas på två sätt. Antingen var Andronikos och Junia (som för övrigt troligen var ett gift, kringresande missionärspar) ansedda/välkända *som* apostlar, eller ansedda/välkända *av* apostlarna. Denna dubbeltydighet är nog mer ett problem för dem som är övertygade om att vi har att göra med en kvinna, Junia, men inte kan tänka sig att Paulus skulle kalla en kvinna apostel. Alla patristiska kommentatorer tolkar texten som att de omnämnda personerna var ansedda *som* apostlar, vilket ligger närmast den ordagranna betydelsen av *episemoi*.⁶ Detta är också Chrysostomos läsning, som vi sett ovan, och så tolkar Bibel 2000 grekiskan.

Man kan sedan naturligtvis diskutera vad ordet «apostel» betydde för Paulus. (I den frågan har vi en del kunskap att hämta från texter där han beskriver sig själv som apostel: se t.ex. 1 Kor 1:1; 9:1–2; Gal 1:1, 15–17; Rom 1:1–5.) Det kan dock knappast betvivlas att vi i Rom 16:7 har att göra med en man, Andronikos, och en kvinna, Junia, vilka av Paulus beskrivs som högt ansedda apostlar. Oavsett innebörden i ordet «apostel» var detta för Paulus den främsta uppgiften i den tidiga kyrkan, vilket vi kan se i 1 Kor 12:28. (Notera att det i den grekiska texten

föreligger en tydlig hierarki mellan uppgifterna; denna hierarki har gått förlorad i den svenska översättningen.) Enligt det äldsta kristna källmaterialet vi har tillgång till, Pauli brev, kunde alltså kyrkans främsta titel och uppgift innehas och utföras av både män och kvinnor.

Var en sådan syn på kvinnor och män, som tillåter dem att inneha samma titlar och utföra samma uppgifter, «normal» i det antika samhället? Kunde kvinnor generellt sett bära titlar som män också hedrades med, och utföra ledande uppgifter? Har vi inte fått lära oss att det antika samhället var helt dominerat av män? Varför skulle de första kristna vara annorlunda? Junia leder oss att fundera vidare, läsa om källmaterialet, ställa frågorna på nytt; svaren kan ge oss information om hur de första kristna platsade i den kultur i vilken de levde.

Hur skall vi förklara kvinnligt ledarskap i den tidiga kyrkan? Var man «radikalare» än övriga grupper i fråga om synen på relationen mellan kvinnor och män?⁷ Och varför blev kyrkan så snart mansdominerad om den i begynnel-

⁷ I den konsensus som nu håller på att frammejslas och som menar att kvinnor hade betydande roller i de tidigaste kristustroende församlingarna ser man ofta exempel på hur, när denna slutsats framförs, andra grupper blir utpekade som patriarkala; de målas som en mörk, negativ bakgrund mot vilken de kristustroende framstår som mer eller mindre unikt «jämställda». Det är omväxlande judendomen och det grekisk-romerska samhället som får spela denna föga tilltalande roll när de kristna beskrivs. Ett exempel på hur judar och judendom framställs som den patriarkatets gjutform ur vilken de kristna befriar sig utgörs av Ben Witherington III:s artikel «Women: New Testament», i *Anchor Bible Dictionary*, vol 6 (New York: Doubleday, 1992), 957–961. Notera särskilt hur denne författare använder rabbinskt material och sedan generaliserar detta till att gälla «judendomen» vid Jesu tid, trots att a) de rabbinska texterna dateras senare, b) rabbinerna endast utgjorde en judisk grupp bland många, och c) rabbinerna inte fick inflytande i det judiska samhället förrän tidigast kring 400 eller 500-talet. Som vi skall se tillåter källmaterialet från första århundradet knappast de slutsatser som Witherington drar. Istället måste både kristustroende och de judar som inte delade denna tro på Jesus som Kristus förstås utifrån de samhällsstrukturer som rådde i den grekisk-romerska världen.

⁶ Cranfield, *ad loc.* Se också diskussionen i Epp, 69–78.

sen hade ett mer genderinklusive perspektiv på titlar och ledarskap? Som vi skall se finns det flera skäl att anta att Junia inte var ett undantag i mitten av första århundradet, och att detta delvis har sin förklaring i hur judiska synagogor konstruerade gender-roller i relation till ledarskap, vilket i sin tur hängde samman med så jordnära aspekter av vardagen som grekisk-romerskt yrkesliv. Andra orsaker står att finna i karismatisk-apokalyptiska definitioner av ledarskap bland de kristustroende själva.

Kvinnan i det antika samhället: hur ställa frågan?

När vi diskuterar kvinnor, män, makt och roller talar vi inte om kvinnans eller mannens «naturliga» plats i samhället, så som det ibland framställs både i källmaterialet och i sekundärlitteraturen.⁸ Istället betraktar vi ideologiska eller teologiska konstruktioner av och motiveringar för «kvinnans plats» i första hand som just konstruktioner.

Om frågan ställs som att den gällde kvinnans situation i antiken, om hon hade makt eller inte, måste svaret bli att frågan är fel ställd. Den är alltför bred och måste snävas av betydligt innan vi drar några slutsatser. Vi har en rad olika parametrar att ta hänsyn till, vilka vi kan dela in i två huvudgrupper. Den första rör faktorer som

påverkar mer generella skillnader i könsrolls-förväntningar:

- A) 1. Samhällsskikt
 2. landsbygds- eller stadsförhållanden
 3. Civilstånd (ogift, gift, änka)
 4. Kultur (grovt indelat i östra och västra delarna av det romerska riket)

Vi måste också ta med i analysen de eventuella skillnader som förekom och dikterades av skiftande rollförväntningar, lagar och regler på olika plan i samhället. På samma sätt som religion i det grekisk-romerska samhället tog sig uttryck på tre olika nivåer⁹ måste vi söka en förståelse av kvinnors förhållanden i motsvarande sammanhang. Vi skiljer därför på:

- B) 1. publik/offentlig nivå (politik, stats- och stadsadministration etc.)
 2. privat nivå (individ- och familjenivå)
 3. föreningsnivå (frivilliga sammanslutningar utan koppling till offentlig sfär, på latin kallade *collegia*, sing. *collegium*)

Med andra ord kan de olika parametrarna ovan under (A) inte bara kombineras med varandra (t.ex. en gift kvinna [A3] från det övre samhällsskiktet [A1] i de västra delarna av romarriket [A4] kan jämföras med en ogift kvinna [A3] från de lägra samhällsskikten [A1] i imperiets östra delar [A4]), utan bör också analyseras på samtliga nivåer under (B). Möjligheterna för t.ex. en gift kvinna (A3) i de övre samhällsskikten (A1) att utöva makt och inflytande skilde sig beroende på om hon agerade på den offentliga, politiska nivån (B1), inom ett *collegium* (B3) eller i den privata sfären (B2). Detsamma gäller naturligtvis för analysen av män.

Det är viktigt att vi håller isär dessa nivåer, eller sfärer, inte minst eftersom det har varit vanligt att man analyserat källmaterial hemmahörande på den politiska nivån och sedan dragit slutsatser som man hävdar vara giltiga också för föreningsnivån, den nivå på vilken vi finner både judiska och kristustroende sammanslutningar i det första århundradet. Av utrymmesskäl kan vi i

⁸ Det föreligger i dag en omfattande sekundärlitteratur om kvinnors liv i antiken. I den omdaning som sker i forskningen är källsamlingar ett ovärderligt redskap. En väl strukturerad och användbar sådan källsamling är Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation* (3:e utgåvan; Baltimore: Johns Hopkins UP, 2005). Mycket användbar är också Jo-Ann Shelton, *As the Romans Did: A Source Book in Roman Social History* (2:a utgåvan; Oxford: Oxford UP, 1998); för våra syften här, se särskilt kap. 13, «Women in Roman Society». Slutligen kan vi, för att också täcka in Egypten (jfr nedan n. 10), nämna Jane Rowlandson, *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Source Book* (Cambridge: Cambridge UP, 1998). Samtliga dessa källsamlingar ger materialet endast i översättning, men tydliga källhänvisningar gör det enkelt att finna texterna på originalspråk.

⁹ Se t.ex. Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (Minneapolis: Fortress, 2003).

det följande endast ge en översiktlig diskussion av situationen. Inte desto mindre ger en sådan presentation en bredare tolkningsram, inom vilken sedan en mer detaljrik analys kan utföras.

Det offentliga livet: Politik, administration, kult

I syfte att få en första överblick är det lämpligt att börja med att se närmare på den offentliga, politiska och administrativa sfären i det grekisk-romerska samhället.¹⁰ Man kan snabbt konstatera att de som hade ett direkt politiskt inflytande via rösträtt och/eller innehav av olika administrativa och politiska ställningar i en stad (*polis*) var vuxna fria män som var medborgare. Befolkningen i grekisk-romerska samhällen kan delas in i (fria) män och kvinnor, (manliga och kvinnliga) frigivna slavar, samt (manliga och kvinnliga) slavar. Majoriteten av invånarna stod utan eller hade mycket liten möjlighet att påverka samhället direkt. Det skall noteras att slavar, män som kvinnor, kunde friges, och då också ges medborgarskap. Endast männen bland sådana frigivna slavar kunde dock hoppas på ett reellt inflytande, eftersom kvinnor var, av princip, uteslutna från *polis*-administration. En första slutsats blir att kvinnor hade lägst chanser att på ett direkt sätt genom rösträtt eller politiska poster påverka ett samhälle. Den slutsatsen gäller tvärs igenom alla samhällsskikt och berör hög som låg, slav som fri. En fri kvinna i de ledande samhällsskikten kunde rösta vid allmänna möten lika lite som en manlig slav.

¹⁰ Det skall noteras att det förelåg skillnader, ibland ganska betydande, mellan olika kultursfärer inom det romerska imperiet. Så måste i synnerhet Mindre Asien och Egypten särskiljas från Grekland och Rom, eftersom de förra hade något mer utrymme för kvinnor i det offentliga livet. Julia Severa i den mindreasiatiska staden Akmonia utgör ett intressant exempel på detta, eftersom denna välbärgade och inflytelserika kvinna bl.a. ansvarade för stadens tävlingar och var översteprästinna i stadens kult; hon donerade också en synagoga till stadens judiska församling. (Källorna här består av inskrifter [*MAMA VI* 263, 265; *IGR IV* 656], vilket påminner oss om att olika typer av källmaterial ger oss olika slags information och därför måste kombineras i analysen.)

Denna slutsats innebär dock inte att kvinnor saknade möjligheter att utöva inflytande över huvudtaget.¹¹ Kvinnor kunde på ett *indirekt* sätt påverka politiska beslut; här måste vi skilja på kvinnor inom olika samhällsskikt, men också ta med civilstånd i analysen. (Manliga¹²) antika författare förfasar sig stundom över vad de kallar «manliga kvinnor», vilka hade ett enligt dem otillbörligt inflytande över politiska avgöranden; de tar del i konspirationer och de påverkar beslut i samband med krig.¹³ I dessa sammanhang handlar det naturligtvis endast om kvinnor i de övre samhällsskikten, men vi kan också notera att dessa kvinnor var gifta med, eller var mödrar till, inflytelserika män. Dessa män var antingen kejsare eller guvernörer i de olika romerska provinserna (både i väst och öst), och gav på så sätt sina hustrur indirekt tillgång till beslutsfattande på högsta nivå. (Jfr hur Berenike framträder officiellt tillsammans med Kung Agrippa i Apg 25:23, och hur Pilatus fru enligt Matt 27:19 försöker påverka Pilatus under dennes pågående domsutövning.)

Den politiska och administrativa strukturen var alltså i det grekisk-romerska samhället helt

¹¹ Se t.ex. Fiona McHardy och Eirean Marchall (red.), *Women's Influence on Classical Civilization* (London: Routledge, 2004).

¹² Det är numera vanligt att forskare påpekar det faktum att de källor vi har tillgång till till största delen producerats av män, och att detta måste tas med i analysen av den antika situationen. Fiona McHardy och Eirean Marshall, «Introduction», 1–6 i *Women's Influence on Classical Civilization* (red. Fiona McHardy och Eirean Marshall; London: Routledge, 2004), 2, formulerar det tydligt och skarpt: «[T]he evidence of antiquity is almost exclusively recorded by men ... Hence, we are compelled to look at ignorant, disinterested or even hostile representations of women and we have little or no evidence of what real women actually thought or did. Moreover, we are hampered by the tendency of authors to avoid referring to women ... or to «idealize» their behaviour according to the morals of the time».

¹³ Jfr t.ex. Sallustius (ca 86–35 f.v.t.), *Catilina* 25, där en viss Sempronia, som var välutbildad, anklagas för att påverka Catilina i dennes konspiration mot republiken; i syfte att smutskasta henne sägs bl.a. att hon handlat med «manlig fräckhet»: *Sed in iis erat Sempronia, quae multa saepe virilis audaciae facinora commiserat.*

mansdominerad, och demokrati i vår moderna mening fanns inte. Den antika litteraturen ger oss dock viktig information om högt uppsatta kvinnor. Den vittnar om att kvinnor trots dessa politiska strukturer ägde viljan till makt och inflytande inom områden som var dominerade av män. Trots avsaknaden av officiella kanaler i det politiska livet kan vi konstatera att många av dessa kvinnor var framgångsrika i detta hänseende.

Ett annat exempel på samhällsinflytande gäller kvinnor inom ett bredare samhällsskikt. Vålbärgade kvinnor, alltså inte bara de som tillhörde eliten, kunde genom att fungera som välgörare, eller mecenater, i olika sammanhang skapa sig en plattform för ett aktivt och utåtriktat deltagande i samhället. I detta sammanhang spelar civilstånd mindre roll: vi finner här både gifta, ogifta och änkor som aktörer. Vi vet att, juridiskt sett, kvinnor kunde ha del i sin mans förmögenhet, men också att de kunde vara förmögna själva, och ibland stödja sin make ekonomiskt.¹⁴ Kvinnor kunde alltså genom sina ekonomiska tillgångar, inte bara genom giftermål, utöva inflytande och makt i antiken.

Genom att på olika sätt skänka pengar till t.ex. byggnadsprojekt gjorde sig dessa kvinnor ett namn, och de hedrades av dem som gynnades av gåvan genom inskrifter och ibland statyer. Sådana hedersbetygelser gavs eller framfördes alltid i det offentliga rummet, och bidrog på så sätt till att synliggöra kvinnor i samhället. De kunde ges titlar som också bars av män, men här föreligger i tolkningen av källmaterialet ett problem, som är relaterat till den tredje nivån vi skall behandla, nämligen kvinnors ställning och status i föreningsväsendet (*collegia*). Är dessa titlar hederstitlar utan reell betydelse i form av faktiskt ledarskap, eller kunde kvinnor faktiskt inneha samma ämbeten som män?¹⁵ När det gäller politisk administration i en polis generellt är detta högst osannolikt, med tanke på allt övrigt

källmaterial som pekar på motsatsen. I fråga om *collegia* däremot är situationen en annan, och vi skall därför strax se närmare på dessa för att kunna besvara frågan. Innan vi gör det skall vi dock säga något om kvinnor och religionsutövning i den offentliga sfären, samt se närmare på kvinnans roll i det privata, icke-politiska vardagslivet.

Kvinnor fanns på flera nivåer och innehade viktiga funktioner i det kultiska livet i det grekisk-romerska samhället. En av de mest prominenta kultiska uppgifterna, som enbart kunde innehas av kvinnor, utfördes av de sex vestalerna i Rom, vilka genom sin verksamhet skyddade både Rom och imperiet. Kvinnor kunde också utföra vad man närmast skulle kalla profetiska uppgifter. En variant av en sådan uppgift var det berömda oraklet i Apollos tempel i Delfi, där en kvinna, Pythia, gav svar på de frågor om omen och framtid som (inte minst prominenta män) ställde. (Svaren var ofta kryptiskt formulerade och fick tolkas av präster som också fanns tillhands.) Denna institution förlorade dock i politiskt inflytande redan i hellenistisk tid, även om den fortsatte att användas till någon gång på 300-talet v.t. I grekiska städer ansågs profetiska aktiviteter generellt vara kvinnors uppgift.

Viktigare än oraklet i Delfi var dock kvinnors deltagande i en stads offentliga kult, särskilt kejsarkulten. Kvinnor kunde vara präster, och valdes på samma sätt som män genom lottdragning. Detta innebar att kvinnor, både gifta och ogifta, tog del i för staden, och imperiet, centrala offentliga uppgifter, som borgade för rikets och staden säkerhet. Att hålla sig väl med gudarna var viktigt på såväl det politiska som de privata och personliga planen. Kvinnors inflytande i kulten skall dock inte överbetonas. I det offentliga samhället var det trots allt män som hade huvudansvaret, vilket hör samman med den administrativa strukturen i en polis, i vilken endast män hade ledande uppgifter. Om man tar ett steg tillbaka och försöker se helheten kan man konstatera att även om kvinnor fyllde viktiga funktioner i städernas kultiska liv och var allt annat än «osynliga», var även detta område av vardagligt liv till syvende og sist dominerat av män. En liknande situation rådde i religionsutövningen på den privata nivån.

¹⁴ Stegemann och Stegemann, 375.

¹⁵ Se t.ex. diskussionen i Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence* (Chico: Scholars Press, 1982). Jfr Tessa Rajak och David Noy, «Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue», *JRS* 83 (1993), 75–93.

Den privata sfären: Kvinnor i hem och yrkesliv

En läsning av antika (manliga) författares syn på var kvinnor borde befinna sig rent fysiskt (och därmed också mentalt) ger omedelbart vid handen att deras plats var i hemmet. I flera källor (bl.a. Josefus) nämns beskrivningar av hur hus kunde vara konstruerade; kvinnor hade en egen «avdelning» i hemmet, där män vanligen inte fick vistas. Det rör sig här inte om de lägre samhällsskikten, och vi kan inte heller generalisera över hela Medelhavsvärlden. En sådan detalj talar dock om hur man åtminstone i delar av de grekisk-romerska samhällena inte bara politiskt skilde på kvinnors och mäns sfärer utan även privat/arkitektoniskt. Sammantaget ser vi ett relativt uppdelat samhälle där kvinnor och män tilldelats olika roller och sfärer, och där deras vägar möttes mer sällan än vad som är fallet idag. Vi skall dock inte förledas att tro att det rådde en absolut segregering mellan könen, vilket källmaterialet i vår tredje kategori gör tydligt (se nedan).¹⁶

Ofta sågs kvinnan i den grekisk-romerska världen som på ett eller annat sätt mannens «ägodel», vilket också innebar att hennes beteende som hustru eller dotter reflekterade tillbaka på mannen. Mannens (offentliga) heder var kopplad till kvinnans uppträdande och hållning: om hon gick utanför de rollförväntningar som fanns i samhället riskerade mannens anseende att skadas. Det är svårt att säga hur genomgående ett sådant heder/skam-tänkande var i de olika samhällsskikten och vi får heller inte förbise kulturella skillnader mellan olika geografiska områden kring Medelhavet. Rollförväntningar skiftade beroende på var mannen och kvinnan befann sig i sitt eget samhälle och på den geografisk-kulturella kartan. De texter vi har tillgång till är dessutom produkter av några få män i den litterata samhällseliten: den speglar deras synsätt och deras uppfattningar om vad som var tillbörligt.¹⁷ Sammantaget gör detta att

mer detaljerade beskrivningar av kvinnors roller är svåra att generalisera.

De konstruktioner av kvinnors roller som vi finner i de litterära texter som explicit diskuterar saken måste balanseras med vad vi vet om kvinnors yrkesliv. Både bland rika och fattiga kvinnor i övre och lägre samhällsskikt finner vi yrkesverksamma kvinnor. Stegemann och Stegemann ger flera exempel på yrken och verksamheter kvinnor hade och deltog i.¹⁸ Kvinnor kunde äga gods, verkstäder, affärer, skeppsrederi, vinindustri m.m. Från Ostia har vi en inskrift som anger att en Julia Fortunata var involverad i blyrörledningsindustrin, och vi har också exempel på kvinnor som var ledare för tegelstens- och stenhuggarindustrier. Lägre ner på samhällsstegen finner vi kvinnor som ägde och/eller arbetade i väv- och textilindustri (jfr Apg 16:14). Fattigare kvinnor i de lägre skikten kunde vara fiskare, tillverkare av kransar, eller sadelmakare, som Paulus vän och medarbetare Prisca (Apg 16:2–3; hon nämns också i Rom 16:3; 1 Kor 16:19). Vi finner också kvinnor som arbetade i värdshus, var sköterskor, doktorer, barnmorskor, bagare, parfymförsäljare, skrivare, och till och med gruvarbetare. På landsbygden kunde kvinnor liksom män arbeta på fälten. De flesta av dessa yrkesarbetande kvinnor i de lägre samhällsskikten var slavar eller friköpta slavar; mycket få var fria kvinnor.¹⁹

Av denna information kan man dra flera slutsatser. Även om ett fåtal jobb var «reserverade» för män (t.ex. snickeri och metallarbeten) respektive kvinnor (t.ex. textilproduktion), är det påfallande hur många yrken som kunde innehas av både män och kvinnor.²⁰ Vi har redan nämnt att Prisca var sadelmakare; detta yrke delade hon både med sin make Aquila och Paulus. Detta måste ha inneburit betydande samverkan mellan män och kvinnor i det antika samhället, vilket problematiserar antaganden om att man levde helt åtskilt och med marginell interaktion som

¹⁸ Stegemann och Stegemann, 375–377.

¹⁹ Lefkowitz och Fant, 208–224, ger en bra inblick i kvinnors situation när det gäller utövande av yrken.

²⁰ Något överraskande, måhända, har vi t.o.m. källor som visar på förekomsten av kvinnliga gladiatorer, som bl.a. kämpade på Colosseum i Rom: Lefkowitz och Fant, 213–215.

¹⁶ Jfr också den recenta och intressanta monografin av Carolyn Osiek och Margaret MacDonald, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2006).

¹⁷ Se ovan, n. 12.

följd. I det vardagliga livet möttes man inte bara som man och kvinna i hemmet, utan också som yrkesmän/kvinnor. Det kunde röra sig om handelsrelationer eller om samverkan inom en yrkeskategori.

Det tycks dock som om andelen interaktion ökar med fallande status, eftersom slavar och friköpta kvinnor helt dominerar det material vi har om yrkesarbetande kvinnor. Ser man till samhället i sin helhet betyder dock detta att merparten av den kvinnliga befolkningen var yrkesarbetande, eftersom de fria kvinnorna var i minoritet. De litterära lämningarna vi har tillgång till representerar de övre samhällsskikten, som vi noterat ovan, vilket gör att den bild vi får av kvinnor genom de antika texterna blir skev. De som var yrkesaktiva skrev sällan eller aldrig, men det gjorde minoritetens litterata män, och det är från dem vi har beskrivningar av hur «man» i antiken såg på kvinnors roll i samhället och i hemmet.

Den andra och för våra syften här än viktigare slutsatsen av denna information har att göra med att de som yrkesarbetade, liksom andra grupper, ofta slöt sig samman i *collegia*, eller skrå, som i detta sammanhang är en bättre översättning än «förening». Det betyder att dessa kvinnor var medlemmar i organisationer, som hade vissa överordnade syften i samhället. Det får konsekvenser för hur vi förstår kvinnors roll i samhället, mellan det offentligt politiska och det privata opolitiska. Som vi skall se finns här en nyckel till hur vi kan förstå kvinnors roller både bland judar och kristustroende.

Collegia: kvinnor och män som ledare och medlemmar

I det grekisk-romerska samhället fanns ett utbrett föreningsväsende.²¹ Dessa var inte föreningar i modern svensk mening, utan snarare

²¹ En utförlig studie av grekisk-romerskt föreningsväsende (med fokus på Mindre Asien) ges av Philip Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in the Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003). Jag har diskuterat Harlands banbrytande arbete i en recension i *Biblica* 86:1 (2005), 137–141.

sammanslutningar av olika slag med en likartad organisatorisk modell, sammanslutningar som var tvungna att ha de romerska myndigheternas godkännande. Vi har flera exempel på hur kejsare vid olika tillfällen upplöste samtliga *collegia* i imperiet (utom de allra äldsta), av rädsla att de fungerade som täckmantel för undergrävande politisk verksamhet. Vi har också i Plinius den Yngres korrespondens med Trajanus ett exempel på hur kejsaren hindrade skapandet av ett *collegium* för lokala brandmän i en stad i Mindre Asien.²² Anledningen var rädsla för att en sådan sammanslutning snart skulle börja sysselsätta sig med politisk verksamhet om den tilläts.

Dessa kejsrerliga åtgärder säger någonting om vad ett *collegium* var och kunde vara, hur människor organiserade sig utanför de officiella, givna politiska och administrativa ramarna. Det officiella romerska styret hade begränsad kontroll över dessa organisationer, och människor som vanligen inget hade att säga till om kunde organisera sig och utöva inflytande, ibland långt utanför de ramar föreningen i fråga gav vid handen.

Collegia kunde vara av olika slag, och de kan kategoriseras enligt de kontakter de skapade eller underlättade. Philip Harland har tagit fram fem sådana huvudkategorier.²³ *Collegia* kunde formas kring:

1. Hushållet
2. Etnisk-geografiska kontakter
3. Grannskapet/kvarteret
4. Yrkesmässiga kontakter
5. Kult eller tempelkontakter.

Det är intressant att notera att både slavar, friköpta slavar och fria medborgare, kvinnor och män, kunde vara medlemmar i ett *collegium* (även om det också fanns *collegia* som var till för endast en grupp, t.ex. slavar). Ett *collegium* gav alltså en delvis annorlunda miljö för interaktion mellan män och kvinnor från olika samhällsskikt än de politiska strukturerna. Mer ega-

²² Plinius den Yngre presenteras och denna korrespondens beskrivs levande av Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale UP, 1984).

²³ Harland, 28–53.

litärt, enligt modernt språkbruk, även om inte alla *collegia* hade samma principer om lika medlemskap för alla.

Bland de olika yrkesgrupper som gick samman i skrån finner vi också yrkesarbetande kvinnor. Skråna bildar därför en plattform för interaktion mellan kvinnor och män på mer likartade villkor än vad som kunde vara fallet utanför dessa ramar. *Collegia* kunde samlas i rika personers privata (stora) hus, men många kom samman i för syftet konstruerade byggnader. Så har vi i t.ex. Ostia många exempel på lämningar efter sådana skrå-hus (båtbyggarnas hus, husbyggarnas hus etc.²⁴ Här kan också nämnas synagogan i Ostia, vars arkitektur påminner mycket om övriga skråhus²⁵). Man samlades till möten av skilda slag, man festade och varje *collegium* involverade någon slags kult (inte bara de i kategori 5, vilka var uteslutande till för att hylla och tillbe en specifik gudom). Man kunde också bereda social trygghet genom att ta ett gemensamt ansvar för begravningar av avlidna medlemmar: ett sådant socialt engagemang var mycket vanligt.

Människor var ofta medlemmar i mer än ett *collegium*, vilket var naturligt eftersom utövan- det av ett yrke mer eller mindre krävde att man tillhörde skrået där affärskontakter etc. knöts. Detta förhållande kunde bli problematiskt för både judar och kristustroende, som ju endast erkände Israels Gud och inte kunde delta i den kultiska verksamheten som följde med ett *collegium*. Det kan ha skapat spänningar och fram- tvingat kompromisser.

För våra syften noterar vi att judiska grupper i diasporan organiserade sig på ett sätt som stod *collegia* nära. I själva verket ansågs synagogor

av romerska myndigheter vara just *collegia*, och som sådana tillåtna, inte minst därför att de var gamla. (När kejsarna upplöste alla *collegia* utom dem med anor långt tillbaka i tiden undantogs judarnas synagogor: de hade över tid visat sig inte vara grogrund för omstörtande verksamhet i diasporan.) Ser vi närmare på kvinnors roll i dessa synagogor finner vi inte bara att icke-judiska kvinnor och män kunde hedras av den judiska församlingen för att ha skänkt pengar till både byggnad och renoveringar, utan också att judiska kvinnor kunde inneha samma ledarskapstitlar som män. Tidigare har forskare tänkt att dessa titlar när de bars av kvinnor endast var hederstitlar, utan de tillhörande ledarfunktioner som var förhållande när titlarna användes för män. Denna teori har visat sig vara ohållbar, och det står enligt fler och fler forskare klart att kvinnor kunde inneha ledande positioner i synagog- gemenskaper.²⁶

På samma sätt har äldre teorier, vilka antagit att synagogbyggnader innehöll särskilda avdelningar för kvinnor, fått ges upp. Inte ett enda exempel på sådana särskilda avdelningar har återfunnits i någon av de till dags dato utgrävda synagogorna, vare sig i Israel eller i diasporan.²⁷ Uppdelningen av det kultiska rummet, med särskilda, ofta undanskymda platser för kvinnor i synagogorna, kom först under medeltiden, och influenser mellan kyrka och synagoga vid denna tid tycks uppenbara. I antiken samlades män, kvinnor och barn i samma rum för gudstjänster och andra möten. Endast i en text om en sekt-synagoga, terapeuternas synagoga, hade, som den beskrivs av den judisk-egyptiske författaren Filon i hans *De vita contemplativa*, en låg barriär mellan kvinnor och män i gudstjänstrummet. Detta är dock ett särfall utan paralleller, och inga arkeologiska lämningar av deras synagoga har återfunnits. (Man kan i sammanhanget notera att denna judiska grupp, terapeuterna,

²⁴ Se t.ex. Gustav Hermansen, *Ostia: Aspects of Roman City Life* (Edmonton: University of Alberta Press, 1981).

²⁵ För en detaljerad studie av synagogbyggnaden och dess arkitektoniska utveckling, se Anders Runesson, «The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White», *Harvard Theological Review*, 92:4 (1999), 409–433. Peter Richardson har argumenterat utförligt för förståelsen av synagogor som föreningar, och baserar sina slutsatser på omfattande arkitektoniska analyser; se Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East* (Waco: Baylor UP, 2004), 207–221. Se vidare nedan.

²⁶ Brooten, *Women Leaders*, var en av pionjärerna inom denna del av synagogforskningen.

²⁷ Se t.ex. Lee I Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale UP, 2000); Anders Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001).

var mot slaveri och ansåg kvinnor och män jämlika.²⁸)

Ser man synagogan i diasporan inom ramen för *collegia*, som många forskare gör idag,²⁹ är ett sådant förhållande inte särskilt egendomligt. Det rådde ofta helt andra möjligheter inom *collegia* för både kvinnor och män att agera och interagera än vad det gjorde i den offentliga politiska sfären. Kvinnligt ledarskap var efter vad vi vet inte vanligt, men det förekom helt säkert på flera håll i Medelhavsområdet enligt de inskrifter vi har bevarade, vilka explicit nämner kvinnor som ledare.³⁰

Junia: undantag eller regel?

Om vi nu återvänder till aposteln Junia och frågan om kvinnor i den tidiga kyrkan kan vi dra en del generella slutsatser. Det första att notera är att de första kristna, liksom Junia, var judar och således befann sig inom en synagoggemenskap. Allt pekar på att de utgjorde «sub-grupper» inom dessa synagogor innan de slutligen bildade egna *collegia*, utanför synagogans ramar. Det betyder att dessa kristustroende «växte upp» och

socialiserades inom en organisation där kvinnor ofta hade möjlighet att interagera med andra medlemmar på likartade villkor, och där kvinnor kunde inneha ledande positioner. Vi bör därför inte tolka de första kristustroende kvinnornas situation främst mot bakgrund av de grekiskromerska kvinnornas marginalisering i den offentlig-politiska sfären, utan istället inom ramen för de organisationer som befann sig så att säga mellan det offentliga och det privata, *collegia*.³¹ Gör vi det blir det mer naturligt att se hur kvinnor kunde inneha ledande roller i de första församlingarna.

Det har ibland sagts att de första kristustroende församlingarna var radikalare än andra när det gällde kvinnors roll, och det kan nog ligga något i det. Anledningen skulle vara att de var en närmast karismatisk rörelse, och som sådan mer öppen för karismatiskt-profetiskt ledarskap, både manligt och kvinnligt. Kön spelade mindre roll, och karisma mer, i konstruktionen av ledarroller inom gruppen.³² Vi har också senare exempel, i det andra århundradet, där karismatiska kvinnor innehade ledande roller i kristustroende församlingar (jfr t.ex. Prisca och Maximillas roller inom den karismatiska montanismen, vilken betonade att tidens slut och den yttersta domen var nära förestående). I dessa sammanhang har man pekat på det faktum att kvinnor föredrog celibat som ett sätt att undkomma äktenskapets patriarkala struktur.³³

²⁸ Se t.ex. Richardson, 165–185, som har visat hur terapeuterna, men också den judiska komuniteten i Leontopolis, båda i Egypten, hade genomfört långtgående jämlikhet mellan män och kvinnor. Han förklarar detta fenomen med att dessa judiska grupper var assimilerade till det egyptiska samhället, i vilket kvinnor kunde ha högt uppsatta positioner inom den religiösa sfären.

²⁹ Se t.ex. Richardson; Harland; Runesson, *Origins*.

³⁰ I detta sammanhang är det intressant att följa Qumranforskningens utveckling. Gruppens organisation har av flera forskare jämförts med de grekiskromerska *collegia* (se t.ex. Matthias Klinghardt, «The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations», 251–267 i *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* [red. Michael Wise; New York: The New York Academy of Sciences, 1994]). Det står nu klart att, i likhet med de flesta *collegia*, kvinnor fanns med bland medlemmarna och kunde ta del i beslutsfattande (Cecilia Wassén, *Women in the Damascus Document* [Leiden: Brill, 2005]) samt inneha ledande roller (Eileen Schuller, *The Dead Sea Scrolls: What have We Learned 50 Years On?* [London: SCM, 2006], 95–97).

³¹ Contra flera nya publikationer i ämnet, inklusive inflytelserika introduktionsböcker som Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (3e utg., Oxford: Oxford UP, 2004), 395–407.

³² För en färsk diskussion av ämnet, se t.ex. Barbara R. Rossing, «Prophets, Prophetic Movements, and the Voices of Women», 261–286 i *A People's History of Christianity, vol 1: Christian Origins* (red. Richard Horsley; Minneapolis: Fortress, 2005).

³³ Man ser idag, i synnerhet i populärlitteratur och skönlitterära framställningar (t.ex. Dan Browns böcker), att gnostiserande kristustroende och andra rörelser av liknande slag anses ha medgett större frihet för kvinnor än majoritetskyrkan gjorde. (Angående Dan Brown måste det dock sägas att han genom att lägga fokus på Maria Magdalenas påstådda kärleksbarn med Jesus upprepar patriarkala stereotyper, i vilka en kvinnas betydelse främst ligger i det faktum

Denna bild måste dock balanseras av vad vi vet om första århundradets synagogor — och *collegia* i allmänhet — och kvinnors roller i dem. En karismatisk ledardefinition och en positiv syn på celibat kan inte stå ensamma som förklaring till kvinnors inflytande i den tidiga kyrkan.

Sett ur detta perspektiv får Pauli frälsningsinklusive ord i Gal 3:28 en socio-institutionell klangbotten. Orden om judar och greker, slavar och fria, män och kvinnor kan ses som en teologisering av en mer allmän institutionell verklighet inom många *collegia*. Paulus fastslår i fråga om de kristustroende att den öppenhet i medlemskap som förekom inom *collegia*, oavsett de sociala skillnader som medlemmarna upplevde i andra sammanhang i samhället, motsvaras av en direkt tillgång till frälsning för de nämnda grupperna, oavsett sociala och andra skillnader. «I Kristus», skulle man kunna säga, förverkligas ett idealt *collegium*, med institutionella rötter i den judiska, grekisk-romerska myllan och med teologiska förgreningar in i himmelriket.

Vad händer då inom majoritetskyrkan under de närmast följande seklerna? Det första är att den kom att definiera sig som icke-judisk. I denna (komplicerade) process måste de icke-judiska kristna hävda sin rätt att etablera sig som ett självständigt *collegium*. Att lämna synagogan innebar i princip att kristna sammanslutningar kunde identifieras som varande utanför och oberoende av den judiska gemenskapen. Därmed blev de olagliga. Vi har som bekant flera ex-

att hon föder barn åt inflytelserika män; de gnosticiserande rörelser som på 100-talet hyllade denna kvinna gjorde det dock genom att tillskriva henne vishet och insikt i de gudomliga uppenbarelserna. Se Nancy Calvert-Koyziz's kritik av *The DaVinci Code*: «Re-sexualising Mary Magdalene», *Journal of Religion and Popular Culture* 12 [2006]: <http://www.usask.ca/relst/jrpc/art12-resex.html>.) Det måste betonas att källmaterialet inte är lättolkat vad gäller gnosticicism och kvinnor, och en rad olika attityder föreligger i texterna. Dessutom kan man inte utan vidare dra slutsatser utifrån användandet av kvinnlig metaforik om den sociala verkligheten i vilken texterna skrevs. Se t.ex. Michael Williams, «Variety in Gnostic Perspectives on Gender», 2–22 i *Images of the Feminine in Gnosticism* (red. Karen King; Harrisburg: Trinity Press International, 2000 [1988]).

empel på hur kristna förföljdes och avrättades just för att de var kristna. Hade de stannat kvar inom synagogan hade riskerna varit mindre, eftersom judendomen var en tillåten religion i romarriket. (Som en judisk messiansk rörelse vars portalfigur och grundare avrättades av de romerska myndigheterna var de kristustroende dock även inom synagogan ofta betraktade med misstänksamhet som potentiella oroshärdar.) Utanför synagogan framstod kristustro mer och mer som en ny religion vars medlemmar ville organisera sig, och detta var politiskt mycket känsligt.

I den långa process som följer blir det viktigt för de kristna att inför de politiska ledarna framställa sig som hedervärda medborgare med god ordning och stabil organisation. Det är troligt att det är i denna process som kristna mer och mer började imitera det offentliga samhället och tonar ner karismatiska drag. Det innebar i sin tur att kvinnor med tiden fick färre och färre möjligheter att agera i ledarskapsfunktioner.³⁴

Till detta kan läggas observationen ovan angående yrkesarbetande kvinnor: det föreligger ett förhållande mellan stigande siffror och fallande status. Med andra ord, ju högre upp i samhällsskikten man befann sig, desto lägre var sannolikheten att finna kvinnor i yrkeslivet. Interaktionen mellan män och kvinnor var alltså större i de lägre skikten, och allt tyder på att de flesta — men inte alla — kristustroende som tidigt slöt sig till rörelsen tillhörde de lägre skikten. Av detta följer en större öppenhet inför kvinnors aktiva deltagande på likartade villkor som män. När Kristustron sedan sprider sig längre upp i samhällsskikten, till och med in i den politiska eliten, minskar en sådan öppenhet pga. den kultur som där rådde. Utvecklingen av ledarskapsdefinitionen från en karismatisk till en mer institutionell, viljan att identifiera sig med det omgivande samhället för att undvika förföljelse i en politiskt farlig situation utanför de judiska för-

³⁴ Vi kan se denna utveckling i de deuteropaulinska pastoralfreven (t.ex. 1 Tim 2:11–12). Det tycks klart att Pauli efterföljare upplevde det ovan beskrivna behovet att anpassa de kristna församlingarna till rådande samhällsordningar (jfr 1 Tim 3:7; 6:1; Titus 2:5) på ett sätt som Paulus själv inte gjorde, även om Paulus inte var vad vi idag skulle kalla feminist.

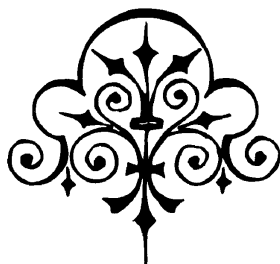
samlingarna, samt spridningen av kristen tro i de övre samhällsskikten bidrog alltså tillsammans till kvinnors marginalisering i den framväxande majoritetskyrkan. Och det var den kyrkan som innan 300-talets slut skulle bli det romerska imperiets enda tillåtna religion, och sedan sprida sig världen över.

Ser man på de första hundra åren av kyrkans liv var det alltså i själva anpassningen till och imiterandet av det *offentliga* samhället och den kultur som rådde i de övre samhällsskikten som kristna kvinnor förlorade den ursprungliga rätten att inneha samma titlar och ledarskapsfunktioner som män. Det betyder dock inte att den äldsta kristendomen skall förstås som unik med avseende på öppenhet för kvinnligt ledarskap;

tvärtom kan kvinnligt ledarskap i de första kyrkorna ges en trolig förklaring endast om utvecklingen ses mot bakgrund av kvinnligt ledarskap i synagogor och andra grekisk-romerska föreningar. Från ett historiskt perspektiv kan man konstatera att judinnan Junias döttrar och Pauli icke-judiska efterföljare snart skulle glömma vad som en gång var självklart. Från ett teologiskt perspektiv kan man inför kulturens ständiga skiftningar och kyrkornas evigt dynamiska relation till sin omvärld i denna svåra tid av kyrkosplittring återvända till Pauli ord till de kristna i Filippi för vägledning: «min bön är att er kärlek ständigt skall växa och bli rik på insikt och urskillning, så att ni kan avgöra vad som är väsentligt» (Fil 1:9–10).

Summary

This article deals with the problem of women leaders in the early church. It argues that, while several recent studies have focussed on and acknowledged the fact that women had prominent roles in Pauline churches, explanations for such leadership roles—and why women were ultimately marginalised in the emerging mainstream church—fail to accurately define and categorise the broader ancient context of the church and so fall short of locating the appropriate comparative material. It is maintained that the closest analogy for the earliest Christ-believing communities was the same as for the Jewish synagogues, namely the Graeco-Roman associations, the *collegia*. Understanding women leadership in the ancient synagogue is therefore crucial when considering the prominent roles of women in the early churches. Other factors that affected the position of women in the church include charismatic-prophetic definitions of leadership. The later marginalisation of women in the mainstream churches, already witnessed in the Pastoral letters, should be seen as an adaptation to Graeco-Roman public society, which took place beginning in the second century for a variety of reasons, among which we find the so-called parting(s) of the ways between Jews and Christ-believers as well as an increasing acceptance of Christianity among the upper strata of (non-Jewish) society.



On the First Eucharist

J. DUNCAN M. DERRETT

J. Duncan M. Derrett, a doctor of laws and doctor of theology, taught Hindu Law (Classical and modern) at the University of London from 1949 to retirement in 1982. Thereafter he published works on Jewish law in the New Testament (his Law in the New Testament, 1970, was reprinted in 2005) and thereafter pursues passages in Buddhist works parallel with some in Greek, Jewish, and Christian sources.

I. Preamble: the Covenant

As a sequel to the covenant at Sinai Jesus offered another (Mk 14:24; Lk 22:20) as if anticipated by Jeremiah (31:31–34; CD VI.19). Its requirements envisage a society novel even to pious Jews (Ep. Diogn 5–6). Its missionaries would be discouraged (Jn 15:20; Acts 19:9, 28:22); its proselytes would be hated (Mk 13:13; Lk 6:22) even by the heathen (Mt 24:9); and their martyrdom would be likely (Mk 10:17, 21, 39). They had a right to a candid induction ceremony.

When the chiefs of Israel, already «half-sharers with the altar» (Ex 24:6, 1 Cor 9:13, 10:16–18) ate and drank¹ (or *as it were* ate and drank)² before Yahweh, or were nourished by his presence,³ they thereby celebrated the covenant brokered by Moses (Ex 24:3,7). Solemn meals confirmed covenants⁴ (Gen 31:46,54; cf. Ex 18:11–12; Josh 9:14 LXX), and so Ex 24:11 completes Ex 24:5–8.

¹ 1Q24, frag. 3, col. 2 (6b–7a–b). Florentino García Martínez, *Dead Sea Scrolls Translated*, 2nd. edn. (Leiden: Brill, 1996), 411.

² Onqelos and Palestinian Targums, Ex 24:11. Hermann I. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3rd edn. (Munich: Beck, 1961), 210, 890; IV, pt. 2, *Abhandlungen*, 1969, 839.

³ Babylonian Talmud, *Ber.* 17a. Cf. Sir 24:20–22; Philo, *Questions and Answers on Exodus*, ii. 39, ed., trans., Ralph Marcus, *Philo, Supplement II* (Cambridge, MA: Harvard U.P., 1961), 81–82.

⁴ *Bundesmahl*: Joachim Jeremias, *Die Abendmahls-worte Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 227. Léopold Sabourin, *Rédemption Sacrificielle* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1961), 169, 349.

Jews customarily covenanted by the first party's handing a token to the second. This is *Kinyan*. Current coin was not used; and the token had no intrinsic value.⁵

II. Handing-over, Betrayal, and Bread

To «hand over» (Heb. MSR)⁶ to his enemies an embarrassing insider (Josephus *B.J.* 6.300–09; Jn 11:50), even a refugee (2 Sam 20:21–22; 1 Chr 12:18 LXX), was intelligible to Jews (Mk 14:10–11; Mt 5:25). A dissident (Mt 4:11) or traitor might be handed over for punishment (CD IX.1).⁷ A close associate (Mk 14:18,20; Lk 22:28; Jn 15:27) could well play the role (Ps 41:10(9); Jn 13:18). The gospels predict its occurrence (Mk 13:9,11; Mt 10:19; Lk 21:12,16).

Where bread appears *as if* (*k' ʾillû*)⁸ the victim (Ps 14:4, 53:5 (4)), it represents him in such phrases as «I shall eat him whole» (Prov 1:12), or «I shall eat his pieces» (Dan 3:8), 6:24), e.g.

⁵ Isaac Klein, *The Code of Maimonides. Book Twelve, the Book of Acquisition* (New Haven: Yale U.P., 1951), 326. Isaac Herzog, *Main Institutions of Jewish Law*, I, *The Law of Property* (London & New York: Soncino P., 1965) 58, 67, 72; II, *The Law of Obligations* 8–9, 11, 17, 111.

⁶ J. Duncan M. Derrett, *The Victim* (Shipston-on-Stour: Drinkwarer, 1993), ch.5, 80–87, 98–101. MSR means «surrender», subjective and objective.

⁷ Also 4Q171 II. 19–20; cf. 11Q19 LXIV. 7–11. Martínez, *Dead Sea Scolls Translated*, 40, 178, 204. Derrett, *Victim* 234 n.4.

⁸ Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim* (New York: Pardes, 1950) I, 49.

inform against him and so nullify him.⁹ A to-
esoteric teaching (Jn 6:64–67) or a repudiated
leadership (Mk 14:27–29) might inspire such a
plot. Paul regarded all this as significant (1 Cor
11:23d). When *X* gives bread as his body saying
«Take it» (as in Mark and Luke) and «Eat it»
(Mt 26:26) he invites each taker to re-evaluate
the project even if it imperils *X* to do so. Every-
one would be alerted¹⁰ by the challenge (Mk
14:18–19; Jn 13:21–25). Alternatively, to him
who *declines* to betray the bread is *nourishment*
(Jn 6:55).

III. The Cup, Self-giving, and Love

The Last Supper was a Passover,¹¹ but dissenters
from the socio-religious establishment could
keep the Feast without a lamb.¹² To distinguish
his Eucharist from a mainstream Passover,
Jesus, while giving the bread and passing the
cup, participated in neither (Lk 22:16–18). The
repugnant idea of drinking blood (Lev 7:27; Dt
12:16,23) is masked by another «as if». Several
allusions to *sacrifice* appear, nonetheless. «Pour-
ing out» (Mk 14:24 par.), like «remembrance» in
the case of the bread (Lk 22:19), suggests a
sacrifice (Ex 29:12; Lev 4; Dt 12:27) unless in
non-sacrificial contexts.¹³ They recall Is 53MT
no less than Ex 24:8. Is 53 provided a New
Testament cliché.¹⁴ «Cup» means «fate».¹⁵ But

this cup is *as if* one of the basins or cups¹⁶ of Ex
24:6, that blood being received as a chrism.¹⁷
The Blood of the new Covenant, sprinkled blood
(Heb 12:24; 1 Pet 1:2), is a share (1 Cor
9:1:10:18; Philo, *Spec. Leg.* I, 131), the rest is
Jesus's shed on that very day.¹⁸ That half of his
(true) blood is atoning,¹⁹ for he is an altar.

The bread was given «for you» (1 Cor 11:14;
Lk 22:19), a *midrash* (commentary) on some re-
miniscence (§V.5 below). To give one's human-
ity (*bašar w'ēdam*, flesh and blood)²⁰ was self-
giving in Hindu and later Buddhist Legend.²¹ Jn
6:47–59 recalls the idea, but Mark anticipates
him. Mk 8:14, 16–17 may allude to Is 33:16; but
it tells of Jesus's supply of unadulterated nour-
ishment, i.e. himself (Mk 8:14, 10:45, 14:24).²²
Love for all characterises the «perfect», the
compassionate. We notice the risks at Jn 13:37
and 15:13.

¹⁴ Lk 22:67–68, 23:7–15, 9:51; Acts 8:32–33; Lk
22:37, 23:9.

¹⁵ Strack & Billerbeck, *Kommentar* I, 836–838.
Maurice Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*
(Cambridge: Cambridge U.P., 1998), 201–203.

¹⁶ The holocaust and its vessels were unique: *Mekilta
de R. Šim. b. Yoḥai* ed. J.N. Epstein (Jerusalem:
Mikize Nirdamim, 1955), 220³²; *Mekilta, Baḥôdeš*
III.9,11 (Lauterbach, *Mekilta* II, 210). 'Agan includes
cup (*calix*: J.R. Michaelis; Is 22:24). Cant 7:3(2) in-
spired Jn 2:3: «Thy navel is a rounded goblet never
lacking mixed wine.» (KJV, NIV, NJB; *Tanakh* (Phila-
delphia & Jerusalem: Jewish Publication Society),
1985); William G. Braude, trans., *Pesikta Rabbati*
(New Haven: Yale U.P., 1968) I, 170. The élite drink in
the Messiah's banquet: Targum Cant 7:2–3, 8:2. Note
Ps 23:5.

¹⁷ Philo, *Questions & Answers on Exodus* II.33. Tar-
gums indicate the sprinkled blood was a propitiation.
The Eucharist, however, reflects the MT (Dt 12:17).

¹⁸ Day begins at nightfall. See § V.6 below. Sabourin,
Rédemption 347, 356.

¹⁹ Targums on Ex 24. Joel B. Green, *The Death of
Jesus* (Tübingen: Mohr, 1988) 195–196.

²⁰ Jastrow, *Dictionary* I, 199 (*bāšār*).

²¹ J. Duncan M. Derrett, «St John's Jesus and the
Buddha», 161–174 in *Journal of Higher Criticism* 6,
pt. 2 (Fall, 1999); *id.*, «The Buddhist dimension of
John», 182–210 in *Numen* 51, pt. 2 (2004), 195–196.

²² Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* I (Freiburg:
Herder, 1976), 414.

⁹ J. Duncan M. Derrett, «Unappreciated legal
aspects of the Eucharist», 161–176 in *Downside
Review* 110, no. 380 (1992), 174–175 (at 167 read
'akal qaršîn). Derrett, *Victim* 101–109.

¹⁰ Mk 14:29,31; Mt 26:35; Lk 22:33; Jn 11:7,8,16,
13:37–38.

¹¹ Mk 14:1, 2, 12, 14; Mt 26:2, 5, 19; Jn 13:1,
18:28,39, 19:14; 1 Cor 5:7–8.

¹² Bab. Talm., *Pes.* 96a; *Yev.* 71a; *Mekilta* de R. Ish-
mael, *Piṣḥā'* XV.20 on Ex 12:43 (ed., trans., Jacob Z.
Lauterbach, *Mekilta* (Philadelphia: Jewish Publica-
tion Society, 1976) I, 118). Maimonides, *Code* I.v, iii,
17–18. Jastrow, *Dictionary* II, 850 (*m'šūmad*).
Edward Schillebeeckx, *Jesus* (London & New York,
1979), 308–309; Ethelbert Stauffer, «Jesus,
Geschichte und Verkündigung», 3–130 in A.N.R.W.
25.1 (1982) 115–116.

¹³ Gen 9:6; Is 59:7–8; Mt 23:55; Mk 11:21; 1 Cor
4:17.

IV. The Charade, Eating and Drinking with God.

God's love for Israel finds her rich in «mixed» wine and wheat (Cant 7:3(2)) so the Messiah will feast them (Mt 26:29; Targ. Cant. 8:2; Midr. Cant. 1:8, 7:7). We have seen (§I) the Israelites dining in front of Yahweh to celebrate the first covenant. Bound by a solemn contract,²³ the people soon broke it (Ex 32:4). They «ate and drank in *that* spirit» and «played» (Ex 32:6; Is 24:5–6; 1 Cor 10:7). The institution of the Eucharist, which is both a sacrifice (*qua* Passover: Ex 34:25; Dt 16:2, 5–6; Lk 22:15; Jn 18:28) and a covenant (Ex 6:4–5; Ps 105:8; 111:5), and a perpetual memorial (Ex 12:26–28) of Ex 24 and its shameful sequel,²⁴ is depicted in Lk 22:19d by what is *midrashic* in character miming a reminiscence. The disciples' rights relative to the Teacher were preserved, for taking the bread one could «eat his piece»; whilst drinking from the cup one adopted his self-giving as Saviour (Lk 22:19) — an intriguing paradox.

The minatory aspect of the Eucharist is intrinsic (1 Cor 11:27–30), yet its repetition is attested (1 Cor 11:18–22; Lk 24:30, 35; Acts 2:42–46). The solemn «eating and drinking» need occur once only (§ I above); yet the means whereby saving occurs («on behalf of many, i.e. everyone»: Mk 14:24; cf. Jn 6:53) needs to be remembered even by future Judas Iscariots. Optimism is none the less apposite (Mt 13:23, 20:16; Lk 13:23–24).

The Eucharist thus was in Greek terms a *thiasos*²⁵ as the mainstream Passover itself had always been.

V. Results

1. Each communicant is offered two paths leading to salvation or defection respectively, but salvation *and* defection are not ruled out.
2. «Forgiveness of sins», because it recalls Is

²³ Mekilta, *Bahôde* III, 25 (Lauterbach II, 211).

²⁴ Sabourin, *Rédemption* 347.

²⁵ Lucian, *Peregrinus* 11. *Kleine Pauly* V, 1185^{34–51}; 1188⁵⁹–1189⁷.

53:5. 6, 11–12, suggests that a defector may repent and be readmitted, in view of Ex 32:29–33:6, in spite of the logic at Heb 6:4–6.

3. The elements are unobjectionable. «Blood» is «life» (Gen 9:4; Lev 17:11–14) shared with the altar. Jesus gave his life (Tit 2:14) for communicants (cf. Jn 4:32–34). «As if» in Asia takes the place of Western abstracts. The New Israel will never lack wine or wheat (Cant 7:3(2)).

4. «Sacrifice» and allusion to Is 53 are Jesus's own self-definitions. The improbable can happen (Aristotle, *Poet.* 1456a24).

5. The cup is consonant with Mekilta, *Bahôde* 3.9,11: half the blood is ingested by Israel, half is sprinkled by Jesus, both altar and sacrifice (cf. Heb 9:12–14; 13:10–12; Ignatius, *Magn.* 7:2).²⁶

6. Variations in description of the rite between gospels and Paul²⁷ reflect contemporary doubts as to its interpretation (cf. Did 9–10). To incorporate interpretation within a script representing reminiscence is a *midrash*. Mt 26:28 *eis aphasin* is an example; Lk 22:19d could be another, since a sin-offering is omitted at Ex 24:5²⁸ and Zech 5:11 is unclear.

7. Ignorance of «eating his pieces; of Kinyan; of Ex 24:5–11 with its altar at Ex 24:6; of Ex 32–33; and of sacrificing humanity for others (cf. Ex 32:32; Eph 5:2) arose outside Jewry. Clues to the institution were lost.²⁹ Imagination took their place, discord followed and doubts whether it ever existed.³⁰ Canticles (now read during Passover) was ignored.

²⁶ Thomas Aquinas; J.A. Bengel; Henry A. Ford, See Ceslas Spicq, *L'Épître aux Hébreux* II (Paris: Gabalda, 1953) 425 (b). Sabourin, *Rédemption* 345 n.3 (contracting parties).

²⁷ Cheslyn P.M. Jones, «The Eucharist. The New Testament», 148–169 in *The Study of the Liturgy* (ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnolds; London: S.P.C.K., 1978), 158–160. Green, *Death* 194 n.56.

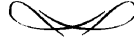
²⁸ Philo, *Questions & Answers on Exodus* i.32.

²⁹ See R.T. Beckwith, «The Jewish background to Christian worship», 39–51 in Jones *et al. ed.*, *The Study of the Liturgy*, 48–50.

³⁰ As in J. Dominic Crossan, *The Historical Jesus* (New York: Harper-Collins, 1991).

Summary

To recover the institution of the Eucharistic *thiasos* it is desirable to restore (1) the meanings of Ex. 24:5–11; (2) the Jewish practice of *Kinyan*; (3) the idiom of «eating his pieces»; and (4) the widespread Asian legend of saints who gave their flesh and blood to save the lives of others. Then Isaiah 53 may be reviewed. Our sources are completed by (5) Jesus's inventive self-definitions and (6) Paul's and the evangelists' *midrashim* on scraps of reminiscence. Yet (7) there is an aroma appropriate to the Messiah's banquet promised at Cant 7:3(2).



LITTERATUR

Jörgen Magnusson: *Rethinking the Gospel of Truth. A Study of its Eastern Valentinian Setting*. 189 sid. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2006.

Denna avhandling, disputerad och godkänd i september 2006, handlar om *Sanningens evangelium*, den tredje traktaten i Nag Hammadi Codex I (den så kallade «Jung Codex»). Denna traktat består av en valentiniansk gnostisk predikan om det «sanna evangeliet». Jörgen Magnusson presenterar i sin avhandling två nya översättningar av den koptiska texten och nya förslag om hur den ska tolkas.

I det första kapitlet diskuterar författaren Nag Hammadi-fyndet och dess betydelse för forskningen om den valentinianska varianten av kristendomen, och gnosticismen i allmänhet. Han fortsätter med en överblick av forskningen angående *Sanningens evangelium*, dess relation till valentinianismen och gnosticismen, dess uppkomst, och dess sociala och historiska sammanhang. Han tar särskild hänsyn till Einar Thomassens nya bok om valentinianismen (*The Spiritual Seed. The Church of the «Valentinians»*, Brill 2006). Det är klart att Thomassens bok har varit av stor betydelse för Magnusson, och detta syns i alla delar av avhandlingen. Thomassen har rekonstruerat valentinianismens historia, och på grundval av en analys av alla källor som finns har han skildrat de väsentliga lärorna av valentinianismens två «skolor», den «västra» skolan och den «östra». Magnusson grundar sin analys av *Sanningens evangelium* på Thomassens rekonstruktion av valentinianismens historia, och han har rätt att göra det.

Det andra kapitlet heter «Communication centred approaches», där författaren tar upp de nya metoderna som han använder i sin tolkning av *Sanningens evangelium*. Dessa är «text linguistics», «intertextuality» och nya teorier om hur man ska översätta en text från ett språk till ett annat. I sin användning av textlingvistik är

han närstående NT-exegetiken i Uppsala, särskilt den metod som har förts fram av Lars Hartman.

Det tredje kapitlet heter «Applying the method on the Gospel of Truth». Detta kapitel innehåller en mycket detaljerad analys av den första delen av *Sanningens evangelium*, vad författaren kallar dess «first chapter» (16,31–18,31a). Detta kapitel, enligt Magnusson, består av elva små bitar, och varje enhet får en «macrostructural» analys, en «microstructural» analys och en «semantic» analys. Hade han gjort det samma med de andra delar av texten skulle boken ha blivit jättetjock! Ändå skulle det ha varit bra om han hade identifierat de andra «kapitlen» i *Sanningens evangelium*, vilket han inte har gjort.

Magnussons två översättningar finns i det fjärde kapitlet, en «basic» översättning som finns på vänster sidan och en «analytical» översättning på den högra. Den första översättningen är mer bokstavlig, och den andra mer läsbar.

I det femte kapitlet («The Gospel of Truth and Valentinian discourse») tar Magnusson upp några viktiga teman i *Sanningens evangelium*, och jämför hur dessa teman behandlas i andra valentinianska källor. Till exempel diskuterar han vad sägs om «alltet» («the All»), som består av andliga väsen som existerar inom Gud fadern och kommer från honom. Magnusson hävdar att *Sanningens evangelium* hör till ett tidigt stadium i utvecklingen av den östra skolan inom valentinianismen.

Kapitel 6 heter «The socio-religious context of the Gospel of Truth». Magnusson är intresserad bl.a. av hur predikanten (författaren som «jag») uppmanar och uppmuntrar sin församling («ni» eller «vi»). Magnusson påpekar att *Sanningens evangeliums* författare har en synpunkt på det bibliska laget som är olik den som finns t.ex. i Ptolemaeus' *Brev till Flora*. (Ptolemaeus var en ledare i den «västra skolan».) Båda lagenligheten och laglöshet hör till den «kosmiska

sfären» enligt *Sanningens evangelium*. Magnusson hävdar även att det i texten bara finns två grupper: dels gnostikerna som är Guds faderns barn, dels människor som hör till förseelsen («Error») och som står utanför frälsningen. Å andra sidan finns i den «västra» valentinianismen tre grupper: «andliga» (*pneumatikoi* = gnostiker), «psykiker» (*psychikoi* = kyrkliga) och «kroppsliga» (*hylikoi*) som inte har tillgång till frälsningen.

I sin sammanfattning (kap. 7, «Rethinking the Gospel of Truth») hävdar Magnusson att *Sanningens evangelium* är en välkomponerad predikan skriven av Valentinus själv i Rom i mitten av etthundratalet. Jag tycker att denna slutsats är alldeles riktig.

Det är märkvärdigt att denna avhandlingens författare har kunnat se så många nya och intressanta saker i *Sanningens evangelium*. Ja märkvärdigt, eftersom Jörgen Magnusson är helt blind.

Birger A. Pearson

Catherine Hezser: *Jewish Slavery in Antiquity*, 439 sid. Oxford University Press, Oxford 2006.

Slaverimetatoriken spelar en utomordentligt betydelsefull roll i Bibeln: exodusmotivet kan med rätta beskrivas som GT:s *master story*, åtminstone i dess judiska receptionshistoria. Även i NT är slaveridiskursen central: i Jesu liknelser framställs regelmässigt Gud som en kosmisk slavägare och människorna som dennes slavar, Paulus kallar sig gärna «Kristi slav», och väsentliga teman och termer i den kristna soteriologin är hämtade från slaverisfären, t.ex. «frälsning» (från «fri-halsning», dvs. tillfället då slaven befrias från halsbojan). Särskilt i Matt. liknas den yttersta domen vid en slavägares kroppsbestraffning av sina slavar. Det är kanske därför inte konstigt att kristendomen utan problem tycks ha frodats i två slaverikulturer: dels i det antika Rom vid vår tideräknings början, dels i den amerikanska södern *antebellum*. Slaveriterminologin kanoniserades tidigt inom kristendomen: eftersom förhållandet mellan den kristne och Gud liknades vid relationen mellan en slav och en (föredömlig) slavägare kunde väl inte rimligen slaveriet vara fördömligt?

Frågan som ställs i den här recenserade boken är emellertid vilken roll slaveriet spelade inom antik *judendom*: finns det en specifikt *judisk* tolkning av bibeltexternas slaverimetatorik? Det explicita syftet med boken är att (s. 2) «examine the differences and similarities between ancient Jewish, Graeco-Roman, and Christian society». Bokens författare är väl skickad att kartlägga detta intressanta och relativt outforskade område: Catherine Hezser har tidigare i såväl

monografi- som artikelformat skrivit om den rabbiniska rörelsens sociala struktur och om förhållandet mellan judendom och grekisk-romersk kultur. Hon har under fem år undervisat och forskat vid Freie Universität i Berlin och under ett decennium vid Trinity College i Dublin. För närvarande verkar hon vid School of Oriental and African Studies, University of London.

Hur förhåller sig då den antika judendomen till slaveri? Även judiska författare använder faktiskt slaveri för att beskriva *andliga* dimensioner: en okontrollerad människa anses sålunda vara slav under sina lidelser etc. Slavar får alltså finna sig att i exempelvis Filons verk utgöra en kollektiv symbol för andlig insufficiens. Den avgörande skillnaden mellan judisk och kristen slaveridiskurs verkar vara att den dåtida judendomen i princip hävdade att slaveri och judiskhet är oförenliga kategorier. Jordiskt slaveri kan egentligen inte förenas med judisk monotheism eftersom Guds Israel ytterst sett tillhör enbart Israels Gud — och därför inte kan ägas av någon jordisk herre. Det är alltså i princip omöjligt att vara förslavad och jude på en gång eftersom ett sådant ägandeförhållande strider mot exodusmotivet. Detta är dock den *principiella* hållningen. Två omständigheter bör nämnas: för det första förslavades uppskattningsvis 100 000 judar i samband med det andra upproret mot Rom. I *verkligheten* fanns det alltså i högsta grad förslavade judar. För det andra utfärdades vid åtminstone tre tillfällen (335, 339 och 384 e.Kr.) dekret som förbjöd judar att låta omskära sina icke-judiska slavar. Hezser menar att detta tyder på att välbärgade judar ägde och omskar icke-judiska slavar. Dessa två omständigheter visar att det är stor skillnad mellan teori och praktik i denna fråga. Hezser hävdar att det är omöjligt att fastställa hur många slavar det fanns i den judiska kontexten, men att det inte kan ha varit fråga om «mass slavery» på grund av de två omständigheter som angavs ovan.

Boken består av fyra huvuddelar: (1) *the status of slaves*, (2) *slaves and the family*, (3) *slaves and the economy*, samt (4) *the symbolic significance of slavery*. En av dess främsta förtjänster är att den uppmärksammar de kvinnliga slavarnas särskilt utsatta situation i den romerska kulturen. Som slavar var de utan rättigheter, som kvinnor utsattes de inte sällan för sexuella övergrepp. En slavinna ansågs nämligen vara sexuellt tillgänglig för sin *paterfamilias* om denne exempelvis inte ville få fler arvingar genom att idka sexuellt umgänge med sin hustru. (Det är av värde att notera att förhållandet är det rakt motsatta i 1 Mos. där syftet med sexuellt umgänge med slavinnorna just var att *erhålla* arvingar. Abrahams förhållande med Hagar är det mest berömda exemplet). Hezser menar att rabbinerna inte uttryckligen fördömde att manliga (för kvinnor gällde — givetvis — helt andra regler) slav-

ägare idkade sexuell umgänge med sina slavinnor men att detta ansågs vara ett uttryck för klandervärd liderlighet. Med andra ord, den som umgicks på ett sådant sätt med sin slavinna betraktades som en slav under sina begär.

Ett smärre antal språkfel förekommer i boken (se t.ex. s. 243: «were» i stället för «where»), men dessa är långt färre än i hennes tidigare verk *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Mohr Siebeck 2001). De få felen kan dock inte sägas försvåra läsningen. Några faktafel har även insmugit sig i fotnoterna: t.ex. på s. 27 ska noten hänvisa till Orlando Pattersons *Slavery and Social Death*, inte Claude Meillassoux' *The Anthropology of Slavery*; på s. 283 anges felaktigt att William W. Bucklands bok heter ... *The Condition of the Slavery (sic!) in Private Law ...* (ska vara ... *Slave ...*). Dessa och övriga fel kan emellertid knappast anses vara graverande. (I parentes bör det kanske nämnas att rec. har svårt att överblicka de principer som har tillämpats vid transkription av hebreiska, arameiska och grekiska. Ibland återges originaltexten, ibland transkriberas till det latinska alfabetet.)

Ett av rec:s mest bestående läsarintryck är att boken tjänar som en nyttig påminnelse om hur omfattande slaveriet var under antiken: uppskattningsvis en tredjedel av Italiens totalt sex miljoner invånare var slavar. Det vore märkligt om inte även den teologiska diskursen påverkades av detta faktum. Just därför bör det kanske påpekas att Gud inte alltid liknas vid en slavägare. På s. 370 uppmärksammar Hezser att Guds närvaro (hebr. *shekhinah*) tidvid tolkades så konsekvent att även Gud beskrivs som förslavad tillsammans med folket i Egypten och i fångenskap i Babylonien. Exodusmotivet — från fångenskap till frihet — innebär därför att såväl Gud som gudsfolk befrias till en ny och gemensam framtid.

Hezser har med *Jewish Slavery in Antiquity* givit den intresserade läsaren ett utomordentligt värdefullt verktyg. Alla intresserade rekommenderas att ta del av hennes studie.

Jesper Svartvik

René Kieffer: *Filemonbrevet, Judasbrevet och Andra Petrusbrevet* (KNT 18). 168 sid. EFS-förlaget, Stockholm 2001.

Kommentarserien *Kommentar till Nya testamentet* vänder sig till såväl fackteologer som vanliga bibelläsare och har som främsta syfte att söka «klarlägga och belysa texternas innebörd» (s. 9).

Inriktningen mot texterna och dess budskap återspeglas i uppläggningsen av kommentarerna. I motsats till de flesta andra bibelkommentarer har dessa inte

något inledningskapitel med mer övergripande diskussioner av sådant som den aktuella bibelbokens tillkomst, historiska sammanhang, genre och komposition. Istället ger man sig direkt in i texten, som presenteras i 1981 års översättning (eller i förekommande fall Bibel 2000) och levereras i avgränsade textenheter. Varje enhet kommenteras i tre avdelningar under rubrikerna «noter», «analys» och «utläggning». De två första avdelningarna är lite mer tekniska och tar upp enskilda detaljer i det grekiska originalet och dess föreställningsvärld respektive olika kontextuella och strukturella aspekter. Den tredje avdelningen, som skall kunna läsas oberoende av de två andra, ger tolkningsresultatet i dess helhet. Först sedan all text har kommenterats på detta sätt följer de mer övergripande diskussionerna som man vanligen finner i ett inledningskapitel.

I det här bandet behandlas tre av Nya testamentets kortare och mindre kända texter, nämligen Filemonbrevet (Filem), Judasbrevet (Jud) och Andra Petrusbrevet (2 Petr). Kommentaren är skriven av René Kieffer, som 1972–1989 var docent och t.f. professor i Nya testamentets exegetik vid Teologiska fakulteten i Lund och därefter professor i Uppsala fram till pensioneringen 1995.

Att det finns ett behov av kvalificerade, någorlunda lättillgängliga kommentarer på svenska till de nytestamentliga skrifterna är uppenbart. Det torde inte minst gälla dessa relativt okända skrifter. Kommentarna till Jud och 2 Petr i kommentarserien *Tolkning av Nya testamentet* skrevs 1954, och kommentaren till Filem i samma serie kom 1964. Mycket har hänt inom exegetiken sedan dess, varför denna nya kommentar är välkommen.

Kvaliteten på kommentarerna i serien *Kommentar till Nya testamentet* är något ojämn, men det här bandet håller utan tvekan måttet. Författaren har under sin långa akademiska karriär förvärvat en imponerande bredd i sitt kunnande. Han behärskar vida fält inom exegetiken, alltifrån textkritik till hermeneutisk reflektion, och är väl förtrogen inte bara med anglosaxisk tolkningstradition utan även med tysk och fransk. Dessutom har han en förhållandevis god orientering i systematisk teologi och filosofi. Detta i kombination med en förmåga att skriva relativt enkelt och sammanhållet gör det till ett nöje att läsa hans kommentar. De många hänvisningarna till såväl bibliskt som utombibliskt material, liksom de då och då förekommande relateringarna till senare teologihistoria (se t.ex. s. 106 och 143) vidgar ständigt perspektivet långt utöver de tre små texter som kommentaren primärt behandlar.

Ett sympatiskt drag i kommentaren är att författaren öppet redovisar sina känslor för de texter som han kommenterar (se s. 11 och 68). Det ger kommentaren

en personlig *touch*, som verkar engagerande på läsaren. Dessutom kan det vara vetenskapligt motiverat, eftersom dessa känslor sannolikt har påverkat hans sätt att skriva.

Detta är inte en djärvt nydanande kommentar. Den snarare sammanfattar än utmanar den förhärskande tolkningstraditionen. Men det är också rimligt i en kommentarserie av det här slaget.

Det är originellt att kommentera Filem tillsammans med Jud och 2 Petr. Sakenligt kommenteras det naturligare tillsammans med något av de övriga paulinska fångenshetsbrev (Ef, Fil och Kol). I inledningen försöker författaren se något positivt i detta arrangemang, som han väl själv inte har rått över, genom att hänvisa till texternas gemensamma prägling av grekisk retorik. Men en sådan prägling har även andra paulusbrev, och det är svårt att undgå intrycket att det helt enkelt är av utrymnesskäl som kommentaren till Filem har placerats här. En så styvmoderlig behandling av texten inspirerar dock inte till läsning.

Den ovanliga uppläggningsen av kommentaren — utan inledning med övergripande diskussioner — medför också en del pedagogiska brister. Det är uppenbart att detaljkommentarerna utgår från vissa ställningstaganden i t.ex. författarfrågan (se t.ex. s. 15, not 1, och s. 99) och att hela kommentaren har lagts upp efter en viss föreställning om brevvets komposition. Det hade utan tvekan varit lättare att följa detaljkommentarerna om man redan på förhand kände till dessa ställningstaganden. En inledning med övergripande diskussioner skulle också på ett helt annat sätt inspirera till fortsatt läsning än vad den nuvarande inledningen gör. Man kan ju fråga sig hur inspirerad en «vanlig» bibelläsare blir, då han eller hon på s. 15 börjar med att läsa de tre första verserna i Filem och sedan går över till not 1 med dess korthuggna språk, mängder av förkortningar och förklarade facktermer. Och inte blir det mycket bättre när läsaren når fram till analysavsnittet. Nu används väl kommentarer ofta som uppslagsböcker, men nog är det en fördel om de också kan läsas som en helhet. Dessa brister beror alltså främst på kommentarseriens format, inte på författaren.

Jag har noterat några mindre misstag i detaljkommentarerna. På s. 101 sägs t.ex. att *kai* i 2 Petr 1:3 är samordnande och betyder «och», men eftersom detta *kai* följs av ett samordnande *de* torde det snarare vara adverbialt och betyda «också». Ett annat exempel finns på s. 102, där det står att «tack vare dem» i 2 Petr 1:4 översätter ett uttryck med ett relativpronomen, men vad jag kan förstå är det ett uttryck med ett demonstrativpronomen (*dia touton*). Men dessa små misstag får inga större konsekvenser för tolkningen utan kan betraktas som skönhetsfläckar i en annars välskrivna och läsvärd kommentar, som förhoppnings-

vis möjliggör för fler att bättre lära känna dessa relativt okända nytestamentliga brev, som ger intressanta inblickar i församlingsförhållanden i tidig kristen tid.

Jonas Holmstrand

John Milbank: *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*. 117 sid. *Grand Rapids: Eerdmans & London: SCM Press 2005*.

John Milbank (M) är en av den engelskspråkiga världens mest belästa, mångsidiga och uppslagsrika teologer, och dessutom «teolog» i ordets klassiska mening, centralgestalt i gruppen «Radical orthodoxy», som bl.a. kan förstås som en fortsättning av *la nouvelle théologie*. Det beror dock mer på denna kongenialitet än på belästheter när hans korta framställning av diskussionen kring Henri de Lubacs (L) *Surnaturel* blir så läsvärd.

Surnaturel (1946, ny ed. 1991) var ett grundskott mot nyskolastikens «tvåvåningstänkande» — tanken att nåden kompletterar naturen med en dimension «övernatur». L gjorde en omläsning av Thomas, och resultatet blev en antropologi där människans väsen redan som natur är riktad mot sitt «övernaturliga» mål, Gud; någon «ren natur» finns inte. Det blir ett helt nytt förhållande mellan natur och nåd, och M (s. 3, cf. s. 104) har *Surnaturel* som sin kandidat till posten som 1900-talets teologiska «nyckeltext».

Encyklikan *Humani generis* 1950 var riktad mot de nya tankarna, och L hamnade i en konflikt mellan sina övertygelser, om förhållandet natur—nåd och om magisteriets roll i kyrkoläran. Universitetsteologen M inser inte riktigt vidden av konflikten, bara konstaterar att L aldrig förmådde skriva den stora bok han planerade om mystiken — det finns bara ett utkast om paulinsk antropologi. L hävdade alltid att encyklikans fördömande inte träffade vad han avsåg, M tolkar det tvärtom, men förloppet rymmer fortfarande många gåtfullheter. L arbetade om *Surnaturel* till två böcker (1965), och skrev sedan, med samma frågeställning, en bok om Pic de Mirandola (1974).

Det är dessa texter, lagda bredvid Thomas' Summor, som är Ms material, och på det är han väl inläst. På kringlitteraturen är det mer sparsamt, M förefaller inte bekant med den ganska omfattande både historiska och systematiska forskning om saken som finns på tyska och i någon mån på italienska, och fr.a. känner han inte till att L skrev ytterligare en bok om precis samma frågor — *Petite catéchèse sur nature et grâce* (1980). När rec. roar sig med att titta i detta «facit» klarar M dock i allmänhet provet väl.

Övergången från franska till engelska skapar dock en uppenbar svårighet — redan i bokens titel talar M om «the Supernatural». 1946 och mycket explicit 1980 hävdar L att ordet *supernaturel* inte är ett substantiv, en pendang till *nature*, utan ett attribut. Hela poängen med *Supernaturel* är ju att komma ifrån föreställningen om en «ren natur», oberoende av Guds nåd. M undviker fällan genom att beskriva Ls nyansats som «a grammar of Christian understanding and practice», ett förhållningssätt där natur och nåd aldrig kan tänkas utan varandra. Detta leder enligt M till en ny sorts ontologi — en kraftfullt utformad «non-ontologi» mittenmellan de filosofiska och teologiska diskurserna, vilka därmed tvingas samman i ett «suspended middle». M kunde här ha anknutit till Ls metodiskt välutvecklade paradoxbegrepp, en sorts metodisk majeutik.

Ms grepp tydliggör i varje fall hur Ms och Ls tänkande är närbesläktade: L undviker enligt M den onto-teologiska fällan, och Ls sätt att göra teologi både «uppifrån» och «nedifrån» uttrycker «givenheten» som teologiserandets utgångspunkt — allt gängse teman i Ms eget tänkande, livligt debatterade.

Människan är enligt Ls (och Ms) Thomas-tolkning till sitt väsen ett *desiderium naturale videndi Deum* och står därmed i en omedelbar nåderelation till Gud. Med denna grundhållning ställer L Barths frågeställning på huvudet: M beskriver det så att *supernaturel* är alltid närvarande i «the ordinary» (han undviker begreppet «det naturliga»), som därmed alltid pekar bortom sig själv — med konsekvenser för analogiläran. Här kunde M direkt ha anknutit till Ls uppsats «Sur la philosophie chrétienne» (1936, bearb. 1979) och till sambandet mellan Maurice Blondels filosofi och Ls fundamentalteologi.

I tre kapitel jämför M andras L-tolkning med sin egen: von Balthasars, några moderata thomisters (ett temanummer *Revue thomiste* 2001) och ett antal teologers påverkade av fenomenologisk diskurs (Marion, Lacoste, Boulnois, Schmutz); inte oväntat finner han sig mest samstämd med de sistnämnda.

M ger förstas L rätt gentemot nyskolastikerna, men för sedan ett samtal med den nutida thomism, som i relation till L och hans uppgörelse med sekelmittens nyskolastik vill hitta en «estetisk kompromiss»; denna hållning ser M ligga nära von Balthasars.

Jag har frågetecken inför denna läsning av von Balthasar. M förstår von Balthasars estetiskt-dramatiska projekt så att det instrumentaliserar skeendet, och liknar det vid Karl Rahners sätt att se på natur-nådmönstret och människan som i någon mening ren natur. L avvisar Rahners tanke på ett *übernatürliches Existential*, men M förefaller inte ha noterat att också von Balthasars har en våldsamt uppgörelse med Rahner

(i *Cordula* 1966) — där von Balthasars syn ligger ganska nära den som M skisserar! Själv såg sig von Balthasar som lärjunge till L — han skrev 1950 till L om sin Barth-bok (1951) att den var en tillämpning av Ls grundtankar.

Ms paralleller mellan L och fr.a. Barth är däremot efterhandskonstruktioner. L förstod knappast tyska, och när han skrev *Supernaturel* kände han inte till Barth och Bonhoeffer; först senare, genom sekundärframställningar (fr.a. Bouillard) och översättningar öppnades tysk teologi för franska läsare, med början på 1950-talet. Om L ens någonsin begrep Barth är väl tveksamt, även om deras frågeställningar var likartade.

I samtal med de nämnda fenomenologiskt inriktade teologerna gör M till slut en mycket radikal (men helt rimlig) L-tolkning, där han utvecklar både skapelse och frälsning ur det nämnda perspektivet «gåva» — «unilateral exchange» med en människa som i grunden är ande, sökande Gud. Intressant är påpekan att för Thomas är en ursprunglig rättfärdighet före fallet omöjlig utan nåd — en tanke som får vidsträckt konsekvenser för rättfärdiggörelseläran: en liknande tanke har David Yeago hos Luther.

När M däremot samläser L med Bulgakovs *Sophia*-spekulation har jag svårt att följa med; den kyrkosyn detta leder till bortser från den tydliga och mycket medvetet utformade roll som växelspelet mellan kyrkan–Kristi kropp och kyrkan–bruden har i hela Ls produktion.

Ms lilla bok är en för framtida forskning oundgänglig och mycket uppslagsrik läsning — men till slut ändå bara en bländande essä, och inte Den Slutgiltiga Analysen av Ls *Supernaturel*.

Peter Bexell

Ingrid Persenius: *Omsorg och mänsklig värdighet. Teoretiska och empiriska perspektiv på förbättringsarbete i Svenska kyrkan med inriktning på begravningsarbetet* (Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia et Sociologia Religionum nr 20). 365 sid. Uppsala universitet, Uppsala 2006.

Ingrid Persenius har tagit på sig den stora och något problematiska uppgiften dels att teoretiskt granska Svenska kyrkan i relation till nutida kvalitetsteorier och systematiskt fördjupningsarbete, dels att utveckla metoder och modeller för förbättringsarbete inom Svenska kyrkan med fokus på en församlings verksamhet vid begravning. Avhandlingen innehåller således en teoretisk reflektion om kvalitetsbegreppet, om organisationsutveckling samt om ledarskaps-/management-/personalteorier samt en empirisk studie av Täby församling. Den senare delen bedrivs som aktions-

forskning och har tydliga anspråk på att vara normativ, vilket ställer särskilda krav på forskaren att balansera mellan rollerna att vara opartiskt observerande samtidigt som hon deltar i en aktiv process trots att hon inte formellt ingår i arbetslaget i Täby församling.

Den forskningsetiskt viktiga frågan om forskarens dubbla identitet, som forskare och präst, berörs endas i någon mening. Persenius antyder att prästens tystnadsplikt gäller vissa uppgifter. Prästens absoluta tystnadsplikt, i juridisk mening, gäller vad som framkommit vid bikt eller vid enskild självvård, men inte självklart i andra sammanhang. Att prästen även har moralisk tystnadsplikt är givet, samtidigt som prästen i forskarsammanhanget först och främst måste vara forskare, vilket innebär att tydligt redovisa om man utesluter uppgifter eller t.ex. anser sig tvungen att stryka intervjuer ur materialet.

Här och var visar författaren att hon är medveten om de olika rollerna och att hon i några intervjusituationer och vid deltagande i olika möten riskerat och kanske t.o.m. påverkat situationen och därmed forskningsresultatet. På några ställen i avhandlingen framgår explicit författarens egna värderingar, utan att de självklart är vetenskapligt underbyggda eller problematiseras, med formuleringar som t.ex. «jag anser att kyrkans enande och stabiliserande roll för landets befolkning inte är obetydlig ... jag uppfattar också att kyrkan kan» (s. 156). En tydligare distans hade behövts liksom en problematiserande diskussion om man fortfarande kan tala om Svenska kyrkan som hela folkets kyrka när ca 20 % av befolkningen inte är kyrkotillhöriga och när en fjärdedel av invånarna i den undersökta Täby församling står utanför kyrkan. Visserligen har andra undersökningar visat att även människor som inte annars relaterar till kyrka och kristen tro förväntar sig en hel del av Svenska kyrkan i samband med död och begravning. En av de främsta anledningarna till medlemskap i någon av de nordiska folkkyrkorna har visat sig vara rätten till dop, vigsel och begravning, vilket Persenius tolkar som «att församlingarnas verksamhet i samband med kyrkliga handlingar sannolikt har en mycket stor betydelse för kyrkans framtid» (s. 159). Sannolikheten är stor att på vilket sätt kyrkans företrädare möter människor i samband med kyrkliga handlingar i hög grad påverkar medlemsutvecklingen och därmed Svenska kyrkans roll som nationell folkkyrka.

Går det att kvalitetssäkra det kyrkliga arbetet? Är det rimligt att använda modeller från näringslivet för att kvalitetssäkra kontakten med anhängare i samband med en begravning? Författaren visar att Täby församling kommit långt när det gäller att kvalitetssäkra arbetet och att man gjort det genom en tydlig intern medvetenhet där man reflekterar över vad man gör och

vilka mål man har med verksamheten. Kvalitetsarbete är långsiktigt och bygger på en långsiktig relation till kunden där kunden har fått förtroende för företaget. Den långa relationen har kyrkan med kunden, samtidigt som kunden utvecklat delvis andra behov än vad kyrkan tillgodoser eftersom kunden även har långsiktiga relationer med andra delar av samhället. Kvalitetsarbete handlar om, som författaren framhåller, att hitta metoder för att möta realistiska förväntningar. Därför måste man ta reda på en del om kundens behov och önskemål och ställa dem i relation till den produkt man kan och vill leverera. Ett kyrkligt kvalitetsarbete handlar om att på samma gång som man tillmötesgår kundens önskemål och förväntningar är tydlig med den tro och tradition som kyrkan står för. Eller som Persenius uttrycker det i nära anslutning till Karl Geyer och Per Pettersson: «Kvalitet i kyrklig verksamhet innebär att den specifika kyrkliga miljön förmedlar ett meningsfullt tilltal och sammanhang som relaterar (mer eller mindre tydligt) till kyrkans uppdrag och mål» (s. 295).

Författaren har en tydlig ambition att «bidra till ett erfarenhets- och kunskapsutbyte mellan religionsvetenskapliga analyser och det praktiska arbetet i en församling» (s. 27). För att nå målet disponeras avhandlingen så att efter den sedvanliga presentationen av forskningsuppgiften och relationen till tidigare forskning diskuteras i kapitel två och tre vad kvalitetsarbete är. Som en logisk följd av denna diskussion undersöks först i kapitel fyra t.o.m. sju hur Svenska kyrkan relaterar till kvalitetsarbete samt i kapitel nio till sjutton hur ett systematiskt förbättringsarbete kan bedrivas i en församling och då särskilt i relation till begravningens sammanhang. Avhandlingens tydliga resultat kan sammanfattas med att för att nå en fördjupad kvalitet på de kyrkliga handlingarna behöver församlingar arbeta med ett omsorgsperspektiv och värdighetsperspektiv där såväl en tydlig omsorg om de anhöriga som om personalen sätts i fokus.

Ingrid Persenius har skrivit en ambitiös avhandling till nytta för Svenska kyrkan. Hennes resultat bör kunna användas som ytterligare underlag för den reflektion som Svenska kyrkans församlingar har att göra i samband med att de under hösten 2006 av biskopsmötet kommer att få uppdraget att implementera den nationella begravningspastoralen på lokalnivå.

Jan-Olof Aggedal

2007-01-31