

Tidiga Jesusbilder: om erfarenheten bakom och framför kristologin

THOMAS KAZEN

Thomas Kazen är sedan 2002 lektor i exegetisk teologi vid Teologiska Högskolan Stockholm. Han har bl.a. författat *Jesus and Purity* Halakah: Was Jesus Indifferent to Impurity? (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002).

Inledning: Jesusbild och erfarenhet

Frågan om Jesus är ständigt aktuell i kyrkan, och tidvis dyker den även upp i media. För en forskare känns det ibland som om historien återupprepar sig. Så har det varit med forskningen om den historiske Jesus, som nu är inne åtminstone på sin tredje omgång sedan 1800-talet.¹ Så är det med diskussionerna om Jesu identitet, där frågorna om hur jungfrufödelse och uppståndelse ska tolkas, eller vad de upphöjda titlar som Jesus tidigt gavs av sina anhängare stod för från början, har behandlats av forskarna i stort sett lika länge.

Syftet med denna artikel är att lyfta fram frågan om tidiga Jesusbilder och i synnerhet visa på spår av tidig profetkristologi i nytestamentliga texter.² Vidare reflekterar jag kring hur en sådan kristologi kan sägas vara erfarenhetsbaserad och på vilket sätt detta har haft betydelse för tidigkristen praktik och etik.

Åtskilliga teologer, såväl exegeter som systematiker, har betonat erfarenhetens roll för kristologin. Detta gäller såväl kristologins historiska framväxt som dess nutida relevans för kristen tro och praktik i allmänhet.³ Att betrakta den kristologiska utvecklingen som resultat av tidigkrist-

nas reflexion och respons på sina erfarenheter är således knappast särskilt originellt idag.

² Detta har gjorts av åtskilliga forskare genom åren. Synen på Jesus som eskatologisk profet är relativt etablerad; se t.ex. Ed P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985); Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge: James Clarke & Co., 1991). Ytterligare exempel återfinns i efterföljande noter. Ett verk som visserligen är behäftat med allvarliga metodiska svagheter men funnits tillgängligt på svenska sedan 50-talet är Karl Bornhäuser, *Jesus Messiasprofeten — Messiaskonungen* (Stockholm: Ev. Fosterlandsstiftelsens bokförlag, 1956).

³ Beträffande tidigkristnas historiska erfarenheter av Jesus som grund för den tidiga kristologiska utvecklingen, se Leslie Houlden, «The Creed of Experience» i *The Myth of God Incarnate* (red. John Hick; London: SCM, 1977) 125–132; Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ* (London: SCM, 1980) 10; *Jesus: An Experiment in Christology* (London: Collins, 1979) 52–59. Jfr förhållningssättet som avspeglar sig i underrubriken till Marinus de Jonges bok: *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1988). Beträffande erfarenhetens betydelse för kristologins nutida relevans och förhållandet till de tidigkristnas erfarenhet, se t.ex. Edward Schillebeeckx, *Christ: The Christian Experience in the Modern World* (London: SCM, 1980) 62–64, 71–79; David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM, 1981) 305. Jfr även Ola Sigurdson, om Elizabeth Johnsons syn på förhållandet mellan erfarenhet och treenighetslära, i *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid* (Stockholm:

¹ För en översikt av Jesusforskningens historia, se Bengt Holmberg, *Människa och mer. Jesus i forskningsens ljus* (Lund: Arcus, 2001) 165–223; James D. G. Dunn, *Jesus Remembered. Christianity in the Making*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 17–97.

Frågan om erfarenheter och respons har dock huvudsakligen inriktats på hur påskens händelser påverkat förståelsen och tolkningen av Jesusgestalten, från en «primitiv», till en mer utvecklad och «högre» kristologi, dvs. uppståndelse-trons roll för kristologins framväxt.⁴ Men frågan är om det inte främst är kristologier baserade på historiska-primära och narrativa-sekundära erfarenheter av den «för-påsklige» Jesus som, genom ett fortsatt inflytande i den tidiga kyrkan, har gett avgörande impulser till tidigkristen etik och praktik?⁵

Med historiska erfarenheter menar jag Jesusrörelsens direkta och konkreta erfarenheter av människan Jesus. Ur dessa möten och erfarenheter växer tolkningar av Jesusgestalten bland hans anhängare (och för den delen bland hans motståndare också), redan under hans livstid. Tydliga spår av erfarenhetsbaserade «för-påskliga» kristologier finns i det nytestamentliga källmaterialet, även om det självfallet är ideologiskt färgat och präglad av påskens händelser.⁶

Med narrativa erfarenheter menar jag tidigkristnas indirekta och sekundära erfarenheter av den historiska Jesusgestalten via evangelietraditioner, förmedlade muntligt eller skriftligt, vanligtvis inom ramen för kyrkans förkunnelse.

Verbum, 1998) 211, eller Roger Haight delvis bredare ansats i *Jesus, Symbol of God* (Maryknoll: Orbis, 1999) 188–195.

⁴ Jfr Petr Pokorný, *The Genesis of Christology: Foundations for a Theology of the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1987). Observerva rubriken på huvudkapitlet: «The decisive impulse» (63–167); Edvin Larsson, «Jesu uppståndelse och kristologins framväxt» i *Jesustolkningar idag. Tio teologer om kristologi* (Stockholm: Verbum, 1995) 88–118; Torleiv Austad, «Gud i Jesus Kristus. Jesu oppstandelse som kristologiens utgangspunkt» i *Jesustolkningar idag*, 119–142.

⁵ Jfr Edvin Larsson, «Jesu uppståndelse», 113.

⁶ Texternas ideologi kan givetvis inte betraktas som ett skikt som enkelt kan skalas av, men kontinuiteten mellan den historiske Jesus och den kristologiska förkunnelsen efter påsk måste beaktas. Jesu «för-påskliga» liv och handlande utgör den yttersta bakgrunden för all senare kristologisk reflexion. Schillebeeckx, *Jesus 72f*. Se redan Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957) 327–328.

Trots den uppenbara «efter-påskliga» infärgningen så förmedlar sådana traditioner, såväl genom form som genom innehåll, ofta något av de tidiga kristologier som växt fram ur historiska erfarenheter. Genom att åhörarna/läsarna dras in i berättelserna så internaliseras de narrativa erfarenheterna på ett sådant sätt att de bakomliggande kristologierna förs vidare.

När det gäller kristologins nutida relevans talar man emellertid ofta om mänsklig erfarenhet i en vidare bemärkelse, dvs. vår upplevelse av världen och tillvaron. För att en kristologi ska uppfattas som relevant behöver den korrespondera med våra upplevelser och vår verklighetsuppfattning. Den behöver anknyta till eller vara verifierbar utifrån mänsklig erfarenhet, för att inte bli meningslös. Här uppstår ett problem för en traditionell ontologisk kristologi, men också för en «revisionistisk», som genom att betrakta Jesus som den fullkomliga, perfekta gudsmänniskan har svårt att anknyta till normala mänskliga upplevelser.⁷ Vi kan jämföra med hur den nytestamentliga forskningen kring tidig kristologi har kommit att betrakta Jesu «titlar» allt mindre som utsagor om Jesu väsen, men snarare som uttryck för vad Jesus uppfattades göra. De tidiga kristologiska uttrycken har varit relevanta och meningsfulla när de korresponderat med människors erfarenheter av Jesu aktivitet i förhållande till den värld och tillvaro de kände, och tolkat deras upplevelser av Guds handlande genom honom.⁸ På liknande sätt behöver en nutida kristologi relatera till vår tids erfarenheter både av vad Jesus gör och hur tillvaron är beskaffad.

I en del av det filosofiska samtalet kring gudsbilden har det hävdats att gudsidén förblir abstrakt och meningslös skild från relationen till människorna och frågan om människans etiska ansvar.⁹ Utifrån ett perspektiv där gudsfrågan förknippas med etiken kan man säga att Guds

⁷ Schubert M. Ogden, «A Priori Christology and Experience» i *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles* (red. S. Coakley and D.A. Pailin; Oxford: Clarendon, 1993) 193–211. Jfr Dennis Ninehams diskussion i «Epi-logue» i *The Myth*, 186–204.

⁸ Jfr Leslie Houlden, «The Creed of Experience» i *The Myth*, 125–132.

kärlek till människan konkretiserar gudsbilden på ett sätt som frågar om Guds väsen knappast kan göra. På liknande sätt kan man betrakta en abstrakt kristologi som meningslös för de människor som ska förhålla sig till den, medan en kristologi där Jesu *handlande*, som uttryck för gudomlig kärlek, står i centrum, får relevans och spelar roll för kristna människors livsföring. Ingen kristologi kan bli adekvat om den inte huvudsakligen frågar efter vad Schubert Ogden formulerar som «Jesu betydelse för oss» snarare än efter Jesu väsen.¹⁰ Utan detta drag riskerar kristologin att bli betydelselös för kristen praktik och etiskt handlande.¹¹

En relevant kristologi får alltså konsekvenser för «kristopraxis». För detta krävs dock att den är erfarenhetsrelaterad såväl i snäv som i vid mening. Att undersöka dessa förhållanden är en viktig teologisk uppgift idag, med stor betydelse för kristen tro. Just därför är arbetet med tidigkristna Jesusbilder omistligt i forandet av en nutida kristologi, eftersom dessa bilder har utvecklats som respons på människors upplevelser av den historiske Jesus, i korrespondens med deras erfarenheter av tillvaron och världen, och därmed blivit betydelsefulla för tidigkristen etik och praktik.

Vad är möjligt?

Det har funnits perioder då många forskare ansett att man ingenting säkert kan veta om den historiske Jesus. Idag har övertron på rationalism och drömmen om fullständig objektivitet

⁹ Se Jayne Svenungsson om Emmanuel Lévinas (och i viss mån Jean-Luc Marion) i *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* (Glänta, 2004) 110–120, 176–180.

¹⁰ Schubert M. Ogden, *The Point of Christology* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1982) 17–23. Ogden kritiserar såväl den traditionella kristologin som den «revisionistiska». «For both types of christology, the question answered by the constitutive christological assertion is the question «Who is Jesus?» taken as asking about the being of Jesus in himself rather than about the meaning of Jesus for us» (23).

¹¹ Jfr David Tracey, *The Analogical Imagination*, 424–425.

börjat släppa, och de flesta är medvetna om att *riktigt* säkert kan man inte vara på någonting annat än döden och skatterna, men historieskrivning hör till mänskligt liv, och vi får hjälpas åt att åstadkomma de mest sannolika rekonstruktioner som går, väl medvetna om den förförståelse vi alla bär med oss.¹²

Historierekonstruktionens förutsättningar är beroende dels av tillgängligt källmaterial, dels av användbara metoder. För Jesusforskningen finns framför allt evangelierna som källmaterial: Nya testamentets fyra, samt ett antal utomkanoniska evangelier och evangeliefragment, varav Tomasevangeliet är det mest kända. Dessutom kan vi i vissa fall använda oss av material från Apostlagärningarna och breven. Evangelierna är inte förment objektiva rapporter av fristående journalister — och alla som blivit utsatta för en välmenande journalist och sedan inte känt igen sig inser att det skulle inte ha hjälpt i alla fall — utan de är engagerade predikningar. Evangeliernas genre diskuteras livligt nu igen.¹³ Kanske är de mest släkt med antikens *bioi*, men i så fall är de synnerligen teologiserande och förkunnande biografier. De berättar inte med distans om vad som hänt, utan evangelierna speglar vad det som människor erfarit och upplevt har betytt för dessa människor i de miljöer där berättelserna förts vidare. Det här är helt naturligt, för varför skulle annars en historia vara värd att återberättas?

Problemet blir då att den som vill veta något mer än vad somliga tidigkristna predikade om Jesus inte kan nöja sig med att läsa texterna rakt av. Därför är det självklart att berättelserna måste läsas mot bakgrund av all den kunskap vi kan få fram om historiska och sociala omstän-

¹² För en diskussion om möjligheterna och förutsättningarna för historierekonstruktion i Jesusforskningen, se Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002) 12–41.

¹³ Se t.ex. Richard A. Burridge, *What Are the Gospels: A Comparison with Graeco-Roman Biography* (rev. utg., Grand Rapids: Eerdmans, 2004). För en kritik av Burridge och bios-hypotesen, se Lars Hartman, «Das Markusevangelium, „für die lectio sollemnis im Gottesdienst abgefasst“?» i *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Band III (red. Hermann Lichtenberger; Tübingen: Mohr, 1996) 147–171.

digheter, om den tidens religiösa och filosofiska strömningar, om språkets och litteraturens uttrycksformer, om de erfarenheter som präglade de tidigkristna. Här kan antropologiska insikter, arkeologiska data, samtida texter från Qumran, rabbiniskt eller hellenistiskt material, hjälpa oss att jämföra, tolka och rekonstruera. Ofta upptäcker vi då att kyrkans förståelse av Jesus inte alltid motsvaras av de tidigaste Jesusanhängarnas syn på honom eller av hans egen självbild — i den mån vi nu kan spåra den. Vi inser många gånger att ord och uttryck som kommit att få mycket upphöjda och specifika innebörder i kyrkans teologi, kan ha haft helt andra referenser i Jesu judiska miljö.

Detta hör givetvis till den historiskt arbetande och hermeneutiskt medvetna teologins grundförutsättningar, men som den s.k. «Jesusdebatten» visat så finns åtskilliga, även teologiskt skolade personer, som verkar omedvetna om eller inte riktigt vill kännas vid det ofrånkomliga glapp som alltid råder mellan en tolkande text och ett historiskt skeende. Uppståndelsen kring artiklarna i *Svenska Dagbladet* våren 2003 kanske kan jämföras — om än i liten skala — med den störtflod av reaktioner som *The Myth of God Incarnate* väckte i den engelskspråkiga världen i slutet av 1970-talet.¹⁴

Åtskilliga teologer har betonat vikten av ett hermeneutiskt förhållningssätt till kristologin.¹⁵ Frågan är *hur* man ska hantera det glapp som de flesta ändå är överens om existerar. Somliga har försökt, och försöker fortfarande, lösa dilemmat genom att hävda att de verkliga händelserna kring Jesus är så oåtkomliga att sökandet efter dem är illegitimt; vi får nöja oss med de texter vi har och försöka kartlägga evangeliernas kristologier, frilägga deras Jesusbilder.¹⁶

¹⁴ *The Myth of God Incarnate* (red. John Hick; London: SCM, 1977). Bokens bidrag var skrivna av (förutom Hick) Don Cupitt, Michael Goulder, Leslie Houlden, Dennis Nineham, Maurice Wiles och Frances Young. Reaktionerna lät inte vänta på sig och en debattbok följde snart: *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (red. Michael Goulder; London: SCM, 1979).

¹⁵ Se t.ex. Werner Jeanrond, *Gudstro. Teologiska reflexioner II* (Lund: Arcus, 2001) 32–57, tidigare version som «På väg mot en kristologi idag» i *Jesustolkningar idag*, 235–262.

Evangeliernas kristologier

Vi kan ju alltid börja så, och då påminns vi genast om några saker. För det första ser vi att den officiella kristologi som så småningom formuleras i fornkyrkans koncilier, och som de flesta kyrkor idag hänvisar till, inte riktigt motsvaras av något evangeliums Jesusbilder. I Kalcedon på 400-talet slog kyrkan fast att Jesus var sann Gud och sann människa, av samma väsen (*homoousios*) som Fadern med avseende på sin gudomlighet, och samtidigt av samma väsen som människan med avseende på sin mänsklighet. Han sades vidare ha två naturer (*physis*) förenade i en person (*prosōpon*) och en existens (*hypostasis*).¹⁷ Detta motsvarar inte ens en har-

¹⁶ Jfr redan Martin Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1988 [1896]); i den dialektiska teologins kölvatten följde ofta en låg uppskattning av den historiska Jesusforskningens värde för kristen tro och teologi, till förmån för ett existentiellt och mer ahistoriskt «kerygma»; se t.ex. Rudolf Bultmann, som i sin kritik av den liberala Jesusforskningen närmast kunde döma ut intresset för Jesu liv och personlighet som irrelevant. Se *Jesus* (Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926) 12. (Samtidigt hävdade Bultmann att vi kan veta tillräckligt om Jesu undervisning för att göra oss en sammanhängande bild; *ibid.*, 15.) Men fortfarande kan t.ex. Jacob Neusner hävda att «what the historical Jesus really, actually enunciated, among the many statements attributed to him, proves monumentally irrelevant» (i förordet till Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* [1961] with *Tradition and Transmission in Early Christianity* [1964]. Combined edition with a new preface. Foreword by Jacob Neusner (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) xxxii. Jfr John Macquarrie: «A New Testament scholar might say, «These are not original words of Christ...» To this one can only reply, «So what?»» *Christology Revisited* (London: SCM, 1998) 86.

¹⁷ Se den kalcedonska definitionen av den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen, t.ex. i *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church AD 337–461* (red. James Stevenson; rev. W. H. C. Frend; London: SPCK, 1989) 352–353. För den grekiska texten, se exempelvis *The Oecumenical Documents of the Faith: The Creed of Nicaea, Three Epistles of Cyril, the Tome of Leo, the Chalcedonian Definition* (4 utg.; red. T. Herbert Bingley & F. W. Green; London: Methuen, 1950) 192–193.

moniering av evangeliernas olika Jesusbilder, utan går en bra bit utöver t.o.m. Johannesevangeliets relativt utvecklade kristologi. Det här är givetvis ingenting nytt utan något som forskare, och i viss mån präster och pastorer, påpekat i över hundra år.

För det andra påminns vi, när vi undersöker Nya testamentets Jesusbilder, om hur de skiljer sig från varann.¹⁸ I evangelierna kallas Jesus för människoson, Guds son, Davids son, profet och Messias. Men betoningarna ligger olika. Särskilt stor är skillnaden mellan de synoptiska evangelierna och Johannesevangeliet. Medan Markus skildrar en Jesus som helst verkar vilja undvika Messiasiteln eller hålla den hemlig, så låter Johannes Jesus tala om sig själv som sonen, ljuset och livets bröd, och han är hela tiden medveten om sitt gudomliga ursprung.¹⁹ Många grundliga studier har gjorts av de olika titlar som Nya testamentets författare tillskriver Jesus, och de olika kristologiernas bakgrund i judiskt och grekiskt tänkande har kartlagts. Sådana studier visar att i den judiska miljö där de flesta av den tidiga kyrkans bilder för Jesus växte fram, så definierade de inte från början en gudomlig gestalt, än mindre en pre-existent gudason, utan bilderna «upptraderades» först så småningom.²⁰

För det tredje ser vi att det ofta finns spänningar inom enskilda kristologiska föreställningar. Den svårlösliga «messiashemligheten» i Markusevangeliet är bara ett exempel. Varför verkar Jesus undvika messiasiteln och uppmana både anhängare och hjälpbehövande att inte avslöja hans identitet, samtidigt som han i vissa lägen känns vid den? Speglar detta Jesu histo-

riska ambivalens till en politiskt belastad identifikation; visar det att Jesus aldrig själv gjorde anspråk på messiasiteln, utan den tillskrevs honom först av hans anhängare efter uppståndelsen; eller är messiashemligheten helt och hållet resultatet av hur Markus har redigerat sitt material?²¹ Ett annat exempel är den mångtydiga användningen av uttrycket människoson. Är detta bara ett sätt för Jesus att tala om sig själv i obestämd form, som av kyrkan efter uppståndelsen kom att infogas i diverse utsagor och kopplas samman med symbolgestalten i Daniels bok? Eller talade Jesus om en kommande människoson, kanske som symbol för det kommande gudsriket, utan att mena sig själv som individ?²² Användningen av begreppet «Guds son» är ett ytterligare exempel. Detta sonskap har olika valör i olika evangelier, vilket bl.a. blir tydligt när vi ser på vilka grunder det verkar vila. Det är naturligt att tolka Markus berättelse som att Jesus invigdes till Guds son i sitt dop. Matteus och Lukas upprepar Markus dopberättelse med variationer, men inkluderar samtidigt födelseberättelser, som visar att de tänker sig att Jesus är Guds son från konceptionen. Föreställningarna står dock i viss motsättning till varandra, och det gäller särskilt hos Lukas. I evangeliet använder han Guds son sparsamt och endast i material han övertagit från Markus. I Apostlagärningarna låter han endast Paulus kalla Jesus för Guds son, och då är det i den judiska betydelsen av den smorde («messianske») kungen,²³ med innebörden att Gud upphöjt Jesus till sin son genom uppståndelsen. Detta ligger nära Paulus egen formulering i Romarbrevet att Jesus «blev insatt som Guds son i makt och välde vid

¹⁸ Se t.ex. René Kieffer, «Den mångfacetterade kristologin i Nya testamentet» i *Jesustolkningar idag*, 55–87.

¹⁹ Beträffande graden av utveckling i Johannesevangeliets tidiga inkarnationstänkande, se t.ex. James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM, 1980) 261–265.

²⁰ Se exempelvis Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1957); Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitsitel: ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck, 1963); Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Scribner, 1965); James D. G. Dunn, *Christology in the Making*.

²¹ Se William Wredes klassiska studie *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901) och Heikki Räisänen, *The «Messianic Secret» in Mark* (Edinburgh: T & T Clark, 1990).

²² Åtskilliga studier över människosonsbegreppet har gjorts genom tiderna. För en sammanfattande översikt, se Delbert Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

²³ Apg. 9:20; 13:33; Jfr benämningen «den Högstes son» i Lk. 1:32, som där uttryckligen förknippas med det davidiska konungaämbetet.

sin uppståndelse från de döda.»²⁴ Avståndet till Johannesevangeliet, där «ordet blev människa» med en «härlighet som den ende sonen får av sin fader» kan verka ganska långt.²⁵

I försöken att kartlägga olika nytestamentliga kristologier blir det alltså tydligt hur de spretar och spänner. Orsaken är givetvis att de består av en mängd underliggande Jesusbilder som sammanjämkats och sammanflätats i flera led, i en process som fortsätter under hela den period då Nya testamentet tillkom och under lång tid därefter.

Det betyder att den nyfikne inte kan studera Nya testamentets Jesusbilder utan att hela tiden ställas inför frågan om deras bakgrund. Tidigkristna föreställningar om Jesus ligger och trycker under ytan. Bakom såväl troslärans formuleringar som de olika texternas kristologier finns de allra tidigaste anhängarnas Jesusbilder, som grundar sig på deras erfarenheter av Jesusgestalten. Vi förs ohjälpligt tillbaks från frågorna om vilka Jesusbilder som omvitnas av texterna, till de bakomliggande frågorna om vilka erfarenheter och hågkomster som ligger till grund för dessa bilder, och ytterst till frågor om Jesus själv.

Visserligen hävdas ibland att en historisk Jesusbild inte kan ligga till grund för kristen tro, även om den har betydelse för teologin.²⁶ Men frågan är om inte ett sådant uttalande speglar en alltför snäv definition av trosbegreppet och underförstått uttrycker en elitistisk syn på teologisk aktivitet? Den historiska frågan handlar i stor utsträckning om att utröna vilka intryck och hågkomster Jesus lämnade efter sig,²⁷ dvs. mänskliga erfarenheters betydelse för Nya testamentets Jesusbilder och tidigkristen praktik. Och dessa erfarenheter fortsätter att påverka

kristen tro också idag när människor relaterar berättelserna och den historiska information de tar del av till sina erfarenheter av tillvaron och världen. Därför är frågan om tidiga Jesusbilder och deras förhållande till kristologier idag en viktig teologisk uppgift med stor betydelse för kristen tro.

De äldsta Jesusbilderna?

Forskarna är inte helt överens om vilka kristologier som är allra äldst. Jag vill påstå att man kan komma svaret på spåren genom att granska de uttryck som kom att bli allra viktigast i kyrkan: Kristus och Guds son.²⁸ Medan Kristus efter hand uppfattades som ett tillnamn (Jesus Kristus), så kom «Guds son» så småningom att huvudsakligen uttrycka en identifikation av Jesus som den andra personen i gudomen. Bägge uttrycken är emellertid väl hemmastadda i den judiska samtidsmiljön, vilket inte minst bekräftas av diverse texter från Qumran.

I Främre Orientens mytologi tänkte man sig ett pantheon av gudar som kunde betraktas som höggudens söner. Rester av ett sådant tänkande finns i vissa gammaltestamentliga texter, men «Guds söner» kom i den alltmer monoteistiska judendomen att tolkas som änglaväsen.²⁹ När Jesus kallas Guds son så är det emellertid knappast en del av detta spår. Människor kunde nämligen också skildras som söner till Gud i judendomen. Benämningen används i Gamla testamentet för Israels folk som helhet och för den israelitiska kungen, samt i intertestamental tid för enskilda individer, speciellt den rättfärdiga människan.³⁰ Exempel finns på andra judiska karismatiker, ungefär samtida med Jesus (Honi

²⁴ Rom. 1:4.

²⁵ Jh. 1:14.

²⁶ Så t.ex. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1 (New York: Doubleday, 1991) 197–198, som definierar teologi som «faith seeking understanding». Poängen är antagligen den som många teologer framhåller, nämligen att kristen tro inte enbart kan bygga på en föränderlig historierekonstruktion, vilket i och för sig är en riktig observation.

²⁷ Se t.ex. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 125–136.

²⁸ Jfr Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 95–109.

²⁹ Jfr Psalt. 82; 89:6ff och Job. 1:6; 2:1 med t.ex. de kanaaneiska texterna från Ugarit (2.i.20ff) i John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 2 utg. (London: T & T Clark, 2004 [1956]). Jfr väktartraditionen i 1 Enok 1–36 (särskilt 6–7) liksom Jubileerbokens tolkning (5:1–2) av 1 Mos. 6:1–5. Se t.ex. Frederick J. Murphy, *Early Judaism: The Exile to the Time of Jesus* (Peabody: Hendrickson, 2002) 140ff.

cirkelritaren och Hanina ben Dosa), som också tänktes stå i ett sonförhållande till Gud.³¹ Ett fragment från Qumran visar att också en gestalt som liknar Daniels människoson kunde beskrivas som Guds son.³²

Uttrycket Guds son är alltså inte något chockerande i Jesu samtida judiska miljö, utan uttrycker ett förhållande mellan Gud och en människa eller Gud och folket, en nära relation. Att kalla någon för Guds son kunde vara del av en messiansk identifikation, men inte nödvändigtvis; det kunde lika gärna karaktärisera ett speciellt förhållande mellan Gud och en människa.³³ Idag finns ingen god anledning att betrakta gudssonskristologi som en hellenistisk skapelse, även om den utveckling som leder fram till en senare inkarnationsteologi förutsätter ett annorlunda sammanhang än det judiska.³⁴

Messias (hebreiskans *mashiach*), som betyder den smorde, kom i sin grekiska form (*christos*) ganska snart att bli ett egennamn på Jesus. Vi har redan noterat oklarheterna kring den s.k. messiashemligheten, och kommer inte att diskutera den frågan vidare. Men det verkar ytterst sannolikt att Jesu död hade med messiasanspråk att göra. Han betraktades som potentiell upprorsmakare.³⁵ Detta passar väl in i vår vanliga syn på messiasgestalten i judisk tradition. Vi tänker oss en förenklad judisk föreställning om Messias som Davids son, en väntad befriare, en krigarkung som skulle upprätta en politiskt självständig stat.

³⁰ 2 Mos. 4:22; Jer. 31:9, 20; Hos. 11:1; 2 Sam. 7:14; Psalt. 2:7; 89:26–27; jfr Salomos Vishet 2:18 och *Salomos Psalmer* 17:28–30.

³¹ *mTaan* 3:8; *bTaan* 24b; *bHag* 15b. Se Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (2 utg., 5 tryck.; London: SCM, 1994 [1973]) 206–210.

³² 4Q246; se Johannes Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2:104; Tübingen: Mohr, 1998) 128–170.

³³ För en diskussion om Gudssonsbegreppets förankring i judisk tradition, se t.ex. Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 101–108.

³⁴ Jfr James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, 12–64.

Att detta var den mest inflytelserika föreställningen finns ingen anledning att betvivla.³⁶ Några av Psaltarens kungapsalmer tolkades messianskt, t.ex. Ps. 2, där Gud kallar Israels kung för sin son, som ska få folken som egen-dom och krossa dem som lerkärl med en spira av järn, eller Ps. 110, där kungen ska sitta på Guds högra sida och fienden läggas under hans fötter. I Jesajas bok möter vi förväntningar på ett skott ur Jishajs rot, dvs. en ny kung av Davids ätt. Förhoppningen upprepas av Jeremia, och Sakarjas bok verkar till en början mena att denna messiasförväntan finner sin uppfyllelse i härskaren Serubbabel och översteprästen Josua, som delar tronen.³⁷

Hos Sakarja möter vi en dubbel messiasföreställning som vid första anblick kan verka underlig. Den blir tydlig i några texter från Qumran, där två framtida messiasgestalter omnämns: Israels och Arons smorda, dvs. en konungslig, davidisk messias och en prästerlig, levitisk. Tanken är inte så dum som den kan verka, för messias betyder ju den smorde, och både präster och kungar invigdes genom att smörjas. Men det fanns en kategori till som kunde invigas på detta sätt, och ibland kallas för Guds smorda, nämligen profeterna. Mycket riktigt nämner också den s.k. Församlingsregeln (IQS) från Qumran tre framtida gestalter, varav den tredje är en profet.³⁸

³⁵ Ett växande antal forskare menar idag att Jesu fängslande och avrättning hade mer att göra med att makteliten (romarna och de ledande prästfamiljerna) uppfattade honom som ett hot, än med konflikter kring lagtolkning; fariséerna nämns knappast i samband med de sista dagarnas händelser. Notera inte minst Pilatus anslag: «judarnas konung». Jfr Gerd Theissen & Anette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress, 1998 [1996]) 455–469.

³⁶ Jfr John J. Collins, «Jesus and the Messiahs of Israel» i *Geschichte – Tradition – Reflexion*, 287–302.

³⁷ Jes. 11; Jer. 23:5f; 30:9; 33:14ff; Sak. 3:8; 4, spec. 4:14; 6:10–14. Vissa diskrepanser i Sak. 6 (jfr 3:8; 4:8–10) tyder på att utsagan i kap. 6 från början gällde Serubbabel, men kom att tillämpas på Josua, kanske för att Serubbabel inte visade sig uppfylla förhoppningarna.

³⁸ IQS 9:10–11 talar om att noggrant följa bestämmelserna fram till ankomsten av profeten och Arons

Smörjelse förknippades sedan gammal tid med andemeddelelse, kanske på grund av smörjelseoljans aromatiska doft.³⁹ I berättelsen om hur Samuel smörjer David till kung sägs att Herrens ande föll över David och sedan alltid var med honom.⁴⁰ Profeterna i synnerhet betraktades som andefyllda, och anden förknippades med smörjelsen. Detta är tydligt när det gäller profetgestalten i Jes. 61 som anspelas på i flera evangelieberättelser: «Herren Guds ande fyller mig, ty Herren har smort mig. Han har sänt mig att frambära glädjebud till de betryckta, och ge de förkrossade bot, att förkunna frihet för de fångna, befrielse för de fjättrade...»⁴¹

Denna text anspelas på i 4Q521, ett Qumranfragment som inleds med att himlarna och jorden ska lyssna till Guds smorde. Texten verkar handla om Guds framtida ingripande genom en messiasgestalt, men ingenting säger att det handlar om en davidisk konungslig messias, utan det verkar snarare handla om en smord profet.⁴²

Johannes Zimmermann, som i en 500 sidor tjock avhandling petat sig igenom varenda tänkbar messiansk text i Qumranlitteraturen, påpekar att även om den konventionella bilden av Messias som en krigarkung, vars seger över folken inleder den eviga fredens tidsålder, var mycket

respektive Israels Messias. Smörjande av profeter beskrivs visserligen sällan i GT, endast i 1 Kon. 19:16, där Elia uppmanas smörja Elisha. Jfr emellertid Jes. 61:1, där profeten beskriver sig som smord och Ps. 105:15 = 1 Krön. 16:22, där profeter och smorda nämns i en typisk parallellism. Jfr också Syr. 48:8 samt CD 2:12; 6:1, där profeter betecknas som smorda. Se vidare John J. Collins, «Jesus and the Messiah», 296–297; Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 312–314.

³⁹ Se 2 Mos. 30:22ff; 1 Sam. 16:13. Jfr nytestamentligt språkbruk (Apg. 10:38; 2 Kor. 1:21–22; 1 Joh. 2:20, 27 — jfr vad som sägs om Parakleten i Jesu avskedstal i Joh. ev.); Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 313.

⁴⁰ 1 Sam. 16:13.

⁴¹ Jes. 61:1; jfr Mt. 11:4–5 // Lk. 7:22; Lk. 4:18–19.

⁴² John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995) 117–122; «Jesus and the Messiah», 296–298.

utbredd på Jesu tid, så är det inte den enda uppfattningen. Föreställningar om prästerliga och profetiska messiasgestalter — dvs. smorde — som Qumrantexterna omvittnar, var varken delar av ett fast system eller begränsade till Qumransekten eller Esséerna. Flera av texterna representerar en bredare judisk tradition, och visar att messianska föreställningar på Jesu tid kunde variera ganska mycket. Vi kan helt enkelt inte tala om ett fast utmejslat Messiasbegrepp.⁴³

En smord eskatologisk profet

Det är alltså fullt möjligt att Jesus, mot bakgrund av sin verksamhet och sina gärningar, av sin judiska samtid kunde betraktas som en messias, dvs. en Guds smorde, i *profetisk* bemärkelse.⁴⁴ Som en rättfärdig profet, utvald av Gud och utsänd för en speciell uppgift, kunde han också, mot bakgrund av sin speciella relation till Gud, kallas för gudsson. Dessa benämningar som blir de mest framträdande i den tidiga kyrkan, visar sig alltså rymmas helt och hållet inom den judiska miljön och det judiska tänkandet på Jesu tid. Det är inte nödvändigt att förpassa dessa benämningar till tiden efter påsk. Däremot förändras innebörden och benämningarna utvecklas med tiden till att förmedla något ganska annorlunda än vad de från början gjorde.

Bilden av Jesus som Guds smorde profet stämmer väl överens med flera forskares rekonstruktioner av den historiske Jesus. Många menar att Jesus sågs som, och även såg sig själv som, en eskatologisk profet, dvs. en budbärare utsänd av Gud i den sista tiden, för att förkunna och gestalta Guds ingripande och gudsriket

⁴³ Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 448, 452–453, 458–469; ur ett delvis annat perspektiv, jfr Richard A. Horsley, «'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus» i *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985) 435–463, spec. 454; se redan t.ex. Marinus de Jonge, «The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus» i *Novum Testamentum* 8 (1966) 132–148. Jfr också flera av artiklarna i *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (red. James H. Charlesworth; Minneapolis: Fortress, 1992).

⁴⁴ John J. Collins, «The Works of the Messiah» i *Dead Sea Discoveries* 1 (1994) 98–112.

ankomst. Som Guds (siste) utsände stod han i en tradition av en lång rad judiska profetgestalter genom tiderna.⁴⁵

Av dessa utmärkte sig Mose och Elia, bl.a. genom att de omvänt folket till sann gudstillbedjan och genom omständigheter kring deras bortgång. Till bägge dessa gestalter knöts förväntningar om att de skulle återkomma, eller följas av någon i deras efterföljd. Grunden för dessa förväntningar var explicita utsagor i bibeltexterna. I 5 Mosebok säger Gud till Mose:

Jag skall låta en profet lik dig träda fram ur deras bröders led. Jag skall lägga mina ord i hans mun, och han skall förkunna för dem allt vad jag befäler honom.⁴⁶

Och enligt de sista raderna i Malakis bok säger Gud:

Se, jag sänder profeten Elia till er innan Herrens stora och fruktansvärda dag kommer. Han skall vända fädernas hjärtan till barnen och barnens hjärtan till fäderna, så att jag inte viger landet åt förintelse då jag kommer.⁴⁷

Denna typ av föreställningar fördes vidare. Redan i Jeremias bok finner vi ett eko från 5 Mosebok. Jeremias kallelse framställs i inledningen i termer som påminner om profeten lik Mose.⁴⁸ Hesekiel med sina tempelinstruktioner har en Mose-lik funktion. Deutero-Jesajas lidande tjänare har också tolkats som en profetisk Mose-liknande gestalt.⁴⁹ Eftersom Mose kan stå som paradigm för många efterföljande profeter är det ganska naturligt om han, i somliga kretsar, får stå modell för en kommande gestalt. Visserligen finns knappast några spår av en kommande

profet lik Mose i senare rabbiniska texter, men det kan mycket väl bero på att denna föreställning kom att få betydelse bland de hatade Samaritanerna, och därför undveks av rabbinerna. Samaritanernas Tora dubblerade utsagan från 5 Mos. 18.⁵⁰ Bland texterna från Qumran finns såväl citat av denna utsaga, som diverse anspelningar på en Mose-lik profet.⁵¹ Filon från Alexandria anspelar också på denna text.⁵² Föreställningen om en eskatologisk profet lik Mose var alltså aktuell i judendomen på Jesu tid, även om det är oklart hur utbredd den var.

Förväntningarna på en Elia-liknande gestalt är tydligt belagda, även om många rabbiniska texter, liksom vissa apokalyptiska skrifter, som ofta hänvisas till är sena och knappast kan användas som belägg för Jesu tid. Men det finns andra texter. Redan Jesus Syraks vishet upprepar Malakis förväntan. Om Elia, «den glödande profeten», sägs: «Du är bestämd för den tiden, står det skrivet, då du skall mildra vreden innan den blossar upp och vända fädernas hjärta till hans son och återupprätta Jakobs stammar.»⁵³ Den återvändande Elia nämns explicit i ett fragment från Qumran och anspelas på i andra.⁵⁴

En kommande profet, en Guds budbärare, smord till sitt uppdrag, är alltså en av de föreställningar som väcker folks förväntan på Jesu

⁴⁵ Jfr t.ex. Ed P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993); Marinus de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998); Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁴⁶ 5 Mos. 18:18.

⁴⁷ Mal. 4:4–6.

⁴⁸ Jer. 1:7, 9.

⁴⁹ Jfr Aage Bentzen, *Messias, Moses redivivus. Menschensohn: Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1948); Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 356–371; för en uttömmande genomgång av hur Mose fungerat som paradigm eller typ för judiska och kristna gestalter, se Dale C. Allison, Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993) 11–134.

⁵⁰ Den återfinns även som avslutning på de tio budorden. Jfr Marie-Émile Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology* (BETL 84A; Leuven: University Press, 1993) 3–4, jfr 30–41. För ytterligare diskussion kring Samaritanernas Mose-förväntningar, se Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967) 216–257.

⁵¹ 4Q175. Jfr «lagutläggaren» i 4Q174; CD 6:7; 7:18.

⁵² *De specialibus legibus* 1:65.

⁵³ Syr. 48:1, 10.

⁵⁴ 4Q558; jfr 4Q521 2 iii; 11Q13. Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 413–415.

tid. Vi ser spår av sådana förväntningar i evangelierna, och den kommande profetgestalten kunde identifieras med Mose, med Elia, eller med någon annan figur. Med tanke på judendomens mångfald av riktningar och tolkningar, samt att dessa föreställningar inte var utvecklade till sammanhängande system, så är det rimligt att anta att associationerna kunde blandas. Inte minst texterna från Qumran visar att profetiska messiasföreställningar kunde kombineras med, eller leva vid sidan av, prästerliga och konungliga, samt att bilderna av en kommande, smord profetgestalt kunde hämta näring både från Mose- och Eliatraditioner.

Jesus som eskatologisk profet i evangelierna

Vilka tecken kan vi finna i de nytestamentliga texterna på att Jesus betraktades som en eskatologisk profet i Moses och Elias fotspår? Vilka Jesusbilder kan vi spåra, framför allt i evangelierna, bakom de traditionella kristologiska tolkningarna av Jesus som Messias och Guds Son?

I de synoptiska evangeliernas berättelse om Herodes Antipas identifikation av Jesus, liksom i berättelsen om Petrus bekännelse vid Caesarea Filippi, kommer folkliga föreställningar upp till ytan.⁵⁵ Jesus föreslås vara Johannes Döparen som återuppstått från de döda, alternativt Elia (hos Matteus även Jeremia) eller någon av de andra profeterna. Den kristologiska poängen i Markus berättelse, som övertas av Matteus och Lukas, är Petrus bekännelse av Jesus som Messias. Berättelsen kommer på så sätt att ge stöd för kyrkans Kristusbekännelse. Profetidentifikationerna verkar falla bort.

Samtidigt innehåller samtliga evangelier uppgifter om att människor betraktade Jesus som en profet och att han själv betraktade sig som en sådan.⁵⁶ Den skarpa åtskillnad mellan *en profet* och *profeten* som somliga forskare velat göra är

⁵⁵ Mk. 6:14–16 // Lk. 9:7–9 (Mt. parallell, 14:1–2, nämner här enbart en återuppstånden Johannes Döparen som tänkbar identifikation av Jesus); Mk. 8:27–30 // Mt. 16:13–16, 20 // Lk. 9:18–21 // Jh. 6:66–69.

⁵⁶ Jfr Mk. 6:4 // Mt. 13:57; Mt. 21:46; Lk. 7:16; 13:33; 24:19; Jh. 4:19, 44; 9:17.

tevksam.⁵⁷ De uppgifter vi har från framför allt Josefus om någotsånär samtida profetgestalter som ledde rörelser (Judas från Galileen, Teudas, «egyptiern» och den samariske ledaren på Geris-sim) visar på drag som tydligt anknyter till Mosetraditionen, och handlar om eskatologiska återuppreparanden av ökentidens underverk, eller återupptäckande av tempelkärnen som Mose gömt.⁵⁸ De var alltså handlande profeter som ledde rörelser, inte siare eller orakel. Deras förebilder hämtades från den mosaiska tiden och deras föregångare var profeter som Elia och Elisha.⁵⁹ En profet på Jesu tid var alltså i praktiken en eskatologisk, handlande gestalt, en lik Mose eller Elia.

Trots att evangeliernas kristologi inte på ytan utvecklar identifikationen av Jesus som den eskatologiska profeten, så genomsyras de ändå av detta perspektiv. I Markusevangeliets berättelser ges Jesus Elia-lik drag. Som Elia lever han en period i ödemarken och betjänas av vilda djur och han uppväcker ett dött barn, Jairus dotter.⁶⁰ Dessutom liknar han Elias efterträdare Elisha genom botandet av en spetälsk och ett brödunder.⁶¹ Uppväckandet av ett dött barn finns också i Elisha-berättelsen.⁶² Det är inte självklart att Elia- och Elishatraditionerna kan

⁵⁷ Oscar Cullmanns försök till åtskillnad i *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1957) 29–42 förutsätter en mycket klar åtskillnad mellan ett allmänt profetbegrepp och en tydligt definierad gestalt, den eskatologiske profeten, som knappast överensstämmer med de flytande profetförväntningar som avspeglas i texterna. Jfr Robert Millers analys av hur Lukas framställer såväl Johannes Döparen som Jesus med bilder från Elia-berättelsen, samtidigt som Jesus skildras både i likhet med och i kontrast till Elia. Dessutom används Elia- och Elisha-anspelningar för att framhäva Jesu Mose-lik drag («Elijah, John, and Jesus in the Gospel of Luke» i *New Testament Studies* 34 (1988) 611–622).

⁵⁸ *Ant.* 18:4–10, 85–87; 20:97–98; 20:169–172; *Bell.* 2:261–263; jfr Apg. 5:36–37, där Lukas visserligen tar miste på den kronologiska ordningsföljden.

⁵⁹ Richard A. Horsley, «Like One of the Prophets», 460–463.

⁶⁰ Mk. 1:13; 5:21–24, 35–43.

⁶¹ 1:40–45; 6:30–44.

⁶² Jfr 1 Kung. 17:1–6, 17–24; 2 Kung. 4:18–37, 42–44; 5:1–19.

«samköras», men de överlappar varandra, och redan Elisha kan betraktas som en slags *Elia Redivivus*, med tanke på att han sägs erhålla en dubbel lott av Elias ande.⁶³

Under ytan finns alltså rester av en profet-lik Jesusbild i Markus berättelser. Detta är uppenbart t.ex. i dubbelberättelsen om kvinnan med blödningar och Jairus dotter, där Markus genom berättelsens konstruktion uppmanar till en orädd tro (5:36b) som anknyter till evangeliets inledning (1:15) och utmanar läsaren/åhöraren till tro på den uppståndne Jesus som Kristus.⁶⁴ Men denna kristologi som framträder genom Markus redaktion av materialet har inte suddat ut den underliggande bilden av Jesus som profet i Elias och Elishas efterföljd.⁶⁵

Matteus väljer att på ett tydligare sätt mörka resterna av en Elia-kristologi i övertaget material. Istället framställer han Jesus som en ny Mose, genom strukturen med fem tal, som inleds med Bergspredikan där Jesus, likt Mose, går upp på ett berg, och meddelar folket sin undervisning. Jesus skildras i Matteusevangeliet som en laglärare och uttolkare överlägsen sina samtida konkurrenter, en profet lik Mose.⁶⁶

Lukas har förstärkt de profetiska dragen i skildringen av Jesus, och framställer Jesus konsekvent som profet, oftast i Elias efterföljd.⁶⁷ Förutom det material han övertar från Markus finner vi utsagan om att ingen blir profet i sin hemstad, som följs av en berättelse om profeterna Elia och Elisa (Lk. 4:24–27). Beskriv-

ningen av hur Jesus uppväcker änkans son i Nain (Lk. 7:11–17) är inte bara full av allusioner till berättelsen om Elia och änkan i Sarefat (1 Kung 17:7–24), utan citerar t.o.m. texten.⁶⁸ Folkets respons är en bekännelse av Jesus som en stor profet. Vidare kallar Lukas Jesu död för ett «upptagande till himlen»⁶⁹ och i den efterföljande berättelsen står Jesus i ett motsatsförhållande till Elia och bifaller inte lärjungarnas önskan om eld från himlen.⁷⁰ Berättelsen antyder att Jesu anhängare såg honom som en eskatologisk profet som skulle ta Elias roll.⁷¹

Synen på Jesus som profet i Moses och Elias efterföljd illustreras också av berättelsen om den visionära upplevelsen på förklaringsberget,⁷² där ett möte mellan Jesus och de två föregångarna skildras. Här skiljer sig Lukas version genom kommentaren att de tre samtalade om Jesu uttåg, *exodos* — en tydlig vink om att Mosetraditionen ligger till grund för Jesu profetiska handlande.

Vänder vi oss till Johannesevangeliet ser vi att Jesus uttryckligen kallas inte bara för profet,⁷³ utan också för den kommande *Profeten*.⁷⁴ Vi ser också åtskilliga paralleller både till Elia och till Mose. Precis som hos Markus reflekteras flera av Elias underverk i Johannesevangeliets underberättelser. Jesu förvandling av vatten till vin anknyter till Elias mjöl- och oljeunder i Sarefat. Botandet av hövitsmannens son har likheter med Elias uppväckande av änkans son. Jesu brödunder har tematiska och språkliga lik-

⁶³ 2 Kung. 2:9. Jfr J. Louis Martyn, «We have found Elijah» i *Jews, Greeks and Christians* (red. Robert Hamerton-Kelly och Robin Scroggs; Leiden: Brill, 1976) 181–219, spec. 192–194; n.26.

⁶⁴ Jfr kontrasten mellan den blödande kvinnans tro (Mk. 5:34) och kvinnornas skrämde respons vid graven (16:8).

⁶⁵ Thomas Kazen, *Jesus and Purity*, 172–174.

⁶⁶ Se t.ex. Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1975); William D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: University Press, 1963); Dale C. Allison, *The New Moses*.

⁶⁷ Joseph G. Kelly, «Lucan Christology and the Jewish-Christian Dialogue» i *Journal of Ecumenical Studies* 21 (1984) 688–708. Man kan tycka att Kelly stundtals läser ut mer ur texterna än vad som är befoगत, men huvudlinjen är otvetydig.

⁶⁸ Profeten kommer till stadsporten, han möter en änka, ger hennes son liv och ger honom tillbaka till modern. 3 Kung. (LXX) 17:23 respektive Lk. 7:15 lyder: *kai edöken auton/auto tēi mētri autou* (jfr Lk. 9:42!). Joseph A. Fitzmyer *The Gospel According to Luke* (New York: Doubleday, 1981) 656, 659; Joseph G. Kelly, «Lucan Christology», 697; C. F. Evans, *Saint Luke* (London: SCM, 1990) 346.

⁶⁹ 9:51 *analēmpsis*. Jfr Lukas språkbruk i berättelsen om Jesu himmelsfärd (Apg. 1:2, 11, 22); Joseph G. Kelly, «Lucan Christology», 700.

⁷⁰ Jfr 2 Kung. 1:10, 12

⁷¹ En ytterligare allusion till Elia-berättelsen finns i Lk. 11: 57–62, där Jesus visar sig ställa striktare krav på sina efterföljare än vad Elia gjorde på Elisha.

⁷² Mk. 2:2–8 // Mt. 17:1–8 // Lk. 9:28–36.

⁷³ Jh. 4:19; 9:17.

⁷⁴ Jh. 6:14; 7:40; 7:52 (enligt P⁶⁶).

heter med Elishas brödunder.⁷⁵ Helandet av den blindfödde innehåller ett liknande tvagningsmoment som berättelsen om Naaman. Slutligen har Jesu bön vid Lasaros uppväckande vissa likheter med Elias bön på Karmel.⁷⁶ Samtidigt är anspelningarna på Mose minst lika tydliga. Även om utsagan i 5 Mos. 18 aldrig citeras så finns tydliga anspelningar på den.⁷⁷ Filippus ord till Natanael om «honom som det står om i Moses lag» anspelar rimligtvis på profeten lik Mose.⁷⁸ Precis som Mose så gör Jesus «tecken», vars uppgift är att visa att han är sänd av Gud, och som profeten lik Mose så talar Jesus det som Gud har befallt honom.⁷⁹ Underberättelserna är fulla av symbolik för Mose lag: stenkrukor för reningsceremonier, Betesdabadets fem pelargångar, brödet från himlen, världens ljus. I alla dessa berättelser framställs Jesus som överlägsen Mose lag.

Denna övergripande framställning av Jesu underverk och undervisning som överlägsen Mose lag, dvs. den judiska religionen, hör till ett sent stadium då de kristna distanserat både sig själva och Jesus från judendomen. Men precis som hos Markus finns det anledning att tro att Johannesevangeliets underberättelser levtt ett liv på ett långt tidigare stadium. Och det verkar som att vissa av dessa underberättelser, på ett liknande sätt som somliga av Markusevangeliets underliggande underberättelser, på ett tidigt stadium har speglat en bild av Jesus som den kommande profeten, lik Elia och/eller Mose.⁸⁰

Johannes Döparen som Elia-gestalt

En helt naturlig invändning vid denna punkt är: betraktas inte Johannes Döparen som en Elia-

gestalt i Nya testamentets texter? Jo, det är riktigt, men frågan är inte så enkel. Identifikationen av Döparen som Elia hänger ganska löst. Den tydligaste texten (Mk. 9:11–13) kan mycket väl läsas som att Elia identifieras med människosonen. Det som komplicerar denna tolkning är v.13, som antyder att Elia inte bara har kommit (vilket skulle kunna referera till Jesus), utan också att «de har gjort med honom som de ville». Enbart denna sista fras pekar på en identifikation av Elia med Döparen, men den kan betraktas som Markusredaktion.⁸¹

⁸⁰ Jh. 6:14; Jfr Louis Martyn, «We have found Elijah», 195–196. Det bör noteras att samtliga Johanniska underberättelser med Elia-liknande drag ligger inom ramen för det material som av många forskare betraktas som tidigt källmaterial (vare sig man ger det beteckningen *Semeia-Quelle* eller ej). Detta kan jämföras med de observationer vi gjort beträffande Markusevangeliets användning av Elia-tematik, där en underliggande profet-kristologi kan spåras i det förmarkinska källmaterialet.

En intressant, om än spekulativ, rekonstruktion av Jh. 1:40–47 föreslås av Martyn, och motsvaras av Döparens trefaldiga förnekande av de kristologiska titlarna Messias, Elia och Profeten. Många har noterat asymmetrin i skildringen av hur Andreas, Simon, Filippus och Natanael kallas. Verserna 41–42 respektive 45–47 korresponderar med varandra till sin struktur. Andreas finner Simon om vittnar om att «vi har funnit Messias», medan Filippus finner Natanael och vittnar om att «vi har funnit honom som det står om i Moses lag», dvs. Profeten. Men vem är det som finner Filippus? Vers 43a saknar explicit subjekt, men skulle kunna konstrueras som att Simon finner Filippus. I så fall fattas några rader, som rimligtvis borde innehålla Simons vittnesmål om att «vi har funnit Elia» (202–208). Detta skulle ge de första lärjungarnas bekännelser exakt samma struktur som Döparens förnekanden. Det är inte Döparen som är vare sig Messias, Elia eller Profeten, utan lärjungarna finner samtliga gestalter i Jesus från Nasaret.

Om denna rekonstruktion stämmer, skulle Johannesevangeliets källmaterial innehålla en *explicit* identifikation av Jesus som Elia. Det är emellertid vanskligt att bygga resonemang på text som ingen sett. Men även utan denna rekonstruktion ger Johannesevangeliet belägg för existensen av en grundläggande profet-kristologi, bland Jesu anhängare, på ett mycket tidigt stadium, där Elia tillsammans med Mosegestalten var det mest betydelsefulla paradigmat.

⁷⁵ T.ex. «kornbröd» (*artous krithinous*) i Jh. 6:9, jfr 2 Kung. 4:42 (LXX: 4 Kung.).

⁷⁶ För diskussion och referenser, se Louis Martyn, «We have found Elijah», 190–195.

⁷⁷ Jh. 7: 14–18; 12:48–50; Wayne A. Meeks, *The Prophet-King*, 45–47; jfr Marie-Émile Boismard, *Moses or Jesus*, 10–23 för denna och andra Mosesallusioner.

⁷⁸ Jh. 1:45.

⁷⁹ Jh. 8:28; 12:49. Se Marie-Émile Boismard, *Moses or Jesus*, 10–18, 62–65.

I Matteus version (Mt. 17:9–13) görs däremot uttrycklig åtskillnad mellan Elia och människosonen, och dessutom infogas en tydlig redaktionell kommentar: «Då förstod lärjungarna att han talade om Johannes Döparen.» Matteus är också den ende som låter Jesus uttryckligen identifiera Döparen med Elia (11:14).⁸² Matteus hållning är begriplig utifrån evangeliets sammanhang. De ständigt återkommande referenserna till döparlärjungar och döpartraditioner skvallrar om en situation där Döparens rörelse var allvarliga konkurrenter. I ett sådant läge blir det extra viktigt att fixera hierarkin och vara tydlig med definitionerna.

Lukas har tvärtom tonat ner Döparens Elia-identitet. Faktum är att han aldrig uttryckligen identifierar Döparen med Elia.⁸³ Han citerar inte Malaki-profetian och Johannes Elia-liknande klädsel beskrivs inte. Lukas beskriver inte Jesus som döparlärjunge, och skildrar Jesu dop så att Johannes aldrig nämns som den agerande.⁸⁴

I Johannesevangeliet förnekar Döparen uttryckligen att han är vare sig Messias, Elia eller Profeten, utan han är bara en röst som ropar i öknen.⁸⁵ Är detta ett sätt av författaren att

⁸¹ För en utförligare diskussion av denna tradition, med förslag på ömsesidig påverkan mellan Matteus och Markus versioner, se Justin Taylor, «The Coming of Elijah, Mt. 17, 10–13 and Mk. 9, 11–13: The Development of the Texts» i *Revue Biblique* 98 (1991) 107–119.

⁸² *autos estin Elias ho mellōn erchesthai*. Man kan spekulera i om inte detta är en variant av det mer indefinita logion som finns i Mk. 9:13 // Mt. 17:12 (Jag säger er att Elia [Mt.: redan] har kommit [Mk.: *elēluthen*; Mt.: *ēlthen*)? Men det kan också tänkas vara Q-material som Lukas väljer bort (Jfr Lk. 7:24–28; se nedan).

⁸³ Visserligen inkluderar Lukas Jesusordet från Q (Lk. 7:27 // Mt. 11:10) som identifierar Döparen med budbäraren i Mal. 3:1, vilken förmodligen är samma gestalt som den kommande Elia några verser senare. När det gäller anspelningen på samma text i Sakarias lovsång (Lk. 1:76) måste man fråga sig om inte denna hymn från början var ägnad Jesus snarare än Döparen? Jfr John A. T. Robinson, «Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection» i *New Testament Studies* 4 (1958) 278–281.

⁸⁴ Lägga märke till Lukas «förtida avveckling» av Döparen (3:19–20) innan Jesu dop skildras (3:21–22).

⁸⁵ Jh. 1:20–21.

«degradera» Döparen genom att frånkänna honom alla de identifikationer som skulle kunna vara möjliga i det historiska sammanhanget, eller speglar alla tre identifikationerna tidigkristna Jesusbilder och reserverades därför för Jesus? Eftersom den synoptiska traditionens identifiering av Döparen som Elia är lite vinglig kan man undra om Johannesevangeliets uppgifter om Döparens självbild kanske har historisk botten.⁸⁶

Till Nya testamentets skildring av Johannes Döparen hör dessutom bilden av honom som Messias föregångare. Närmare granskning visar emellertid att detta är en föreställning som uppkommer i den tidiga kyrkan. Elia-gestalten i biblisk och judisk tradition förbereder folket för Guds ingripande, men kopplingen till Messias dyker upp i rabbiniska texter först långt efter Jesu tid.⁸⁷

Konturerna av en Jesusbild

Bakom den traditionella kristologiska skissen där Johannes Döparen är den profetiske förelöparen Elia och Jesus den davidiske konungen Messias, kan vi alltså se konturerna av en Jesusbild som bygger på föreställningar om den eskatologiske profeten, Guds smorde, med rötter i judiska föreställningar om Elia och Mose. Profetens uppgift var att förbereda folket för Herrens dag, bana väg för Gud genom att visa på Guds vilja, förkunna rätten och vända människor till varandra, och på så sätt återupprätta folket och rädda det från undergång. Profetens kännemärke var anden som förknippades just med smörjelsen. Därför kunde också bilden av den andesmorde profeten i Jes 61 införlivas i föreställningarna om den eskatologiske profeten, vilket vi ser tydliga spår av både i Qumrantexter och i diverse evangelieberättelser.⁸⁸

⁸⁶ Detta menar bl.a. John A. T. Robinson, «Elijah, John and Jesus,» 265f.

⁸⁷ För argument och referenser, se Morris M. Faierstein, «Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First» i *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75–86.

⁸⁸ 4Q521 2 ii + 4; 11Q13; Mk. 8:27–30 // Mt. 16:13–16, 20 // Lk. 9:18–21; Mt. 11:5 // 7:22; Lk. 4:16–30.

I några fragment från Qumran kopplas också förföljelse och lidande samman med smorda gestalter.⁸⁹ Texterna är svårtydda och verkar snarare anknyta till en prästerlig än en profetisk messiasfigur. Somliga forskare vill se anspelningar i dessa texter på Herrens lidande tjänare från Jes 50 och 52–53.⁹⁰ Detta är högst osäkert och förblir spekulationer;⁹¹ däremot var lidande och förföljelse under alla omständigheter nära förknippat med profetrollen som sådan. De flesta av Gamla testamentets orakelprofeter, liksom de eskatologiska profeter vi känner till från historien närmast Jesu egen tid, verkar ha råkat illa ut. Det krävdes inga påskhändelser eller kristen profetietolkning för att förknippa en eskatologisk profetroll med risk för lidande och martyrskap. Även om det är mycket tveksamt om Jesajas sånger om Herrens tjänare tolkades individuellt och messianskt på Jesu tid, så skulle det vara svårt att på sikt låta bli att relatera en ifrågasatt och motarbetad eskatologisk profetgestalt till dessa texter. Inte minst som profeterna i allmänhet envetet benämns som Guds tjänare i Gamla testamentet,⁹² och föregångarna, «Herrens tjänare» Mose, och profeten Elia, hade förföljts och på grund av omständigheterna erbjudit sina liv respektive önskat sig döden.⁹³

Dessutom kunde, som vi tidigare nämnt, inte bara folket, eller kungen, utan också den enskilde rättfärdige, kallas Guds son, i ett judiskt sammanhang, utan att detta förknippades med gudomlighet eller stod i motsättning till monoteismen.⁹⁴

Vad jag försöker säga är att bilden av Jesus som en smord profet, dvs. gudsríkets eskatolo-

giska budbärare, en Guds andefyllda tjänare som måste räkna med lidande, ja, kanske martyrskap, och vars uppdrag och gudsrelation kan uttryckas som sonskap, antagligen är den äldsta Jesusbild vi kan finna. På denna grund utvecklas sedan den tidiga kyrkans olika kristologier — och blandas: en konungslig Messias, Guds Son, den lidande tjänaren, som dör för andras skull, uppstår, och snart ska återkomma. På denna grund fortsätter sedan den kristologiska utvecklingen med Kristus som pre-existent himmelshärskare och den andra personen i en treenig gudom.

Jesusbild som bygger på erfarenheten

Vad jag skulle vilja föreslå är att den tidigaste Jesusbilden är mer än en litterär eller teologisk efterkonstruktion; den bygger på människors konkreta erfarenheter av Jesusgestalten, den står i korrespondens med hur de uppfattar tillvaron och världen, och den gör det i mycket högre grad än den kristologi som så småningom utvecklas i alltmer ontologisk riktning. Den kristologi som vi möter t.ex. i konciliernas formuleringar, försöker i första hand definiera Jesu väsen och natur utifrån de filosofiska och teologiska problem som uppstått under läroutvecklingens gång, i friktion med olika mer eller mindre egensinniga kristendomstolkningar och med utgångspunkt i rådande världsbild och filosofi. Denna kristologi är inte i första hand erfarenhetsbaserad, vare sig i snäv eller vid mening, även om den givetvis hänger samman med samtida teologers tolkning av skrifterna och religiösa erfarenheter. Men den bottnar dåligt i tidiga, primära, historiska erfarenheter av Jesus. Nu kan man ju tycka att dessa omöjligen kan vara åtkomliga för senare generationer, men som vi redan sett förmedlar evangelieberättelserna ofta tillräckligt med riktigt gammalt material, visserligen ombrutet och ibland emotsagt av evangelieförfattarens intentioner, men ändå nog för att de allra äldsta Jesusbilderna ska leva vidare, och bilda underlag för sekundära, narrativa erfarenheter av Jesus hos de människor som tar dem till sig.

På vilket sätt kan man då säga att den äldsta Jesusbild som jag skissat bygger på de första kristnas erfarenheter? För det första uppfattade

⁸⁹ 4Q491; 4Q541.

⁹⁰ Johannes Zimmermann, *Messianische Texte*, 276, 306–307; jfr Israel Knohl, *The Messiah before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000) 75–86, vars historiska detaljrekonstruktioner dock är alltför vidlyftiga och spekulativa.

⁹¹ Observera John J. Collins skepsis, «Jesus and the Messiahs», 290–292.

⁹² 2 Kung. 17:13; 17:23; 21:10; 24:2; Esr. 9:11; Jer. 7:25; 25:4; 26:5; 29:19; 35:15; 44:4; Dan. 9:6; 9:10; Am. 3:7; Sak. 1:6.

⁹³ 2 Mos. 32:32; 5 Mos. 34:5; 1 Kung. 19:4.

⁹⁴ 2 Mos. 4:23; 2 Sam. 7:14; 1 Krön. 17:13; 22:10; Ps. 2:7; Vish. 2:18; 18:13; Syr. 4:10.

de honom som eskatologisk profet, och den rollen var begriplig. Han liknade Johannes Döparen som de kände till, genom att han manade till omvändelse och rättfärdigt handlande med anledning av det inbrytande gudsriket. De upplevde honom som smord, fylld av Guds ande, genom att människor blev hjälpta och botade av honom, vilket gick utöver vad de kände från Döparens verksamhet, men ingick i deras föreställningsvärld. Dessutom var hans måltidsgemenskap meningsfull i sitt sammanhang för dem, både som uttryck för gudsrikets delande och gemenskap och som uttryck för mänsklig försoning och öppenhet.

För det andra såg de en martyrbereidskap hos Jesus som var en del av den historiska verklighet de hade levt i som folk under lång tid. Risken att råka illa ut på grund av trohet mot det man uppfattade som gudomliga bud var inte alltid för handen, men medvetenheten fanns alltid där. För övrigt var lidanden och umbäranden av olika slag vardagsmat för den fattiga delen av landsbygdsbefolkningen, och Jesu situation var mer eller mindre igenkännbar.

För det tredje verkar den religiösa grundhållning, det gudsförhållande och den bönepraktik som de uppfattade hos Jesus, och som hans sonmedvetande gav uttryck för, ha varit något igenkännbart och upplevts som möjligt för vanliga människor att tillägna sig. Jesus kallade Gud för Far, och verkar ha lärt folk att be med ord som speglade deras konkreta erfarenheter av livets villkor, och framtidsförhoppningar.⁹⁵

I de första kapitlen av Apostlagärningarna finner vi spår av denna Jesusbild och de erfarenheter den bygger på, i de tal som Lukas lägger i Petrus mun. Medan Jesusbilden i Apg. 2 anknyter till den traditionella davidiska Messiasgestalten, så speglar kapitel 3 snarare en mycket tidig profetkristologi. Jesus kallas upprepade gånger för tjänare,⁹⁶ och beskrivs som helig och rättfärdig.⁹⁷ Här finns inga spår av en konungslig Messias, utan Jesus framställs som en smord, eskatologisk profetgestalt, med uttrycklig hänvisning till utsagan i 5 Mos. 18, som t.o.m. citeras.⁹⁸ Att

Gud har uppväckt denne smorde profet, förhålligt honom och ska sända honom från himlen när den tid kommer då allt blir upprättat, är givetvis en kristologisk vidareutveckling som är avhängig av påskens händelser.⁹⁹ Men grundragen i profetkristologin, inklusive uppgiften om att lidandet hör till den smorde profetens villkor, kan utan problem härstamma från Jesu livstid.

Jesusbildens roll för kristen praktik

En fråga som hänger samman med erfarenhetens roll för Jesusbilden och som nämnts tidigare är hur kristologin förhåller sig till kristen praktik. I Apostlagärningarnas tidiga kapitel ser vi att den erfarenhetsbaserade profetkristologi som återspelas i kapitel 3 verkar ligga till grund för de tidigkristnas konkreta handlande. I det allra närmaste sammanhanget möter vi liknande hjälpande och botande handlingar som kännetecknar Jesusbilden. Vidare ser vi hur de tidigkristna för vidare den eskatologiska profetgestaltens uppmaningar till omvändelse, dvs. «att lämna ondskans väg.»¹⁰⁰ I det vidare sammanhanget finner vi åtskilliga exempel på omvändelse i form av rättfärdigt delande, *koinōnia*. Vi finner också måltidsgemenskap, försök att överbygga klyftor mellan grupper av människor, martyrbereidskap och ett intensivt böne- eller gudstjänstliv.¹⁰¹

Det kan verka alltför naivt att hänvisa till Apostlagärningarna, en av Nya testamentets senare skrifter, för spår av den tidigaste erfarenhetsbaserade Jesusbilden. Men Apostlagärningarna innehåller många skikt, och Lukas speglar flera olika tidigkristna kristologier. Den idealbild han tecknar av den tidiga församlingen är givetvis ett önsketänkande. Den fanns inte i verkligheten på hans egen tid, och hade antagligen aldrig funnits. Men det är intressant att alla dessa drag i det som beskrivs som tidigkristen livsföring, kan föras tillbaka på den tidigaste

⁹⁸ Apg. 3:13–26. John A. T. Robinson, «Elijah, John and Jesus».

⁹⁹ Apg. 3:13, 15, 20–21.

¹⁰⁰ Apg. 3:1–10, 19, 26.

¹⁰¹ Apg. 2:42–46; 4:34–35; 4:19–20; 5:41; 7:54–60, osv.

⁹⁵ Se t.ex. «Vår Fader», Mt. 6:9–13 // Lk. 11:1–4. Se även Edward Schillebeeckx, *Jesus*, 257–268.

⁹⁶ Apg. 3:13, 26; jfr lärjungarnas bön i 4:27, 29.

⁹⁷ Apg. 3:14.

eskatologiska profetkristologin, som bygger på människors erfarenhet av Jesusgestalten, och ytterst verkar korrespondera med den historiske Jesus egen praktik.

Om vi är tveksamma till Lukas källvärde kan vi istället vända oss till Paulusbreven, som sannerligen inte skönmålar konkreta situationer, och dessutom behandlar den tid då texterna skrivs. Här möter vi i stort sett samma pusselbitar som delar av tidigkristen praktik: omvändelse och rättfärdigt handlande, måltidsgemenskap och delande, beredskap för förföljelse och lidande, samt en gudsrelation som kommer till uttryck i bönen.

Måltidsgemenskapen var en självklar del av de tidigkristnas liv, och nattvarden, eller Herrens måltid, var en del av detta. Människor med olika etnisk och social bakgrund åt med varann och denna praktik återspeglade på sätt och vis Jesu måltidsgemenskap. Paulus diskuterar det gemensamma ätandet i 1 Kor., och återkommer till frågan flera gånger, inte minst med anledning av de problem detta förorsakar. Ett av dessa problem är inställningen till offerkött, det andra är ordningen, sammanhållningen och delandet. Den indignerade beskrivning som Paulus ger av de kristna gemenskapsmåltiderna i 1 Kor. 11 verkar ligga så långt från Lukas rosenröda idealbild som man bara kan tänka sig, men så säger Paulus också att dessa sammankomster «snarare skadar än gagnar.»¹⁰² Ideal och förebilder är däremot lika; Paulus hänvisar till Jesu sista måltid som mönsterbild för en värdig måltidsgemenskap.¹⁰³ Paulus är visserligen inte känd för att särskilt ofta hänvisa till Jesu handlande, men det är i en diskussion om ätande han ger den direkta uppmaningen: «Ha mig till föredöme liksom jag har Kristus till föredöme.»¹⁰⁴

I frågan om lidandet ställer Paulus likaså fram Jesus som motivationsgrund och förebild, både för sitt eget martyrium och för de kristnas beredskap att utstå mothugg, förföljelser och lidande.¹⁰⁵ Till de kristna i Thessalonike, vars uppoffrande kärlek Paulus berömmar, skriver han: «när ni hade tagit emot ordet följde ni vårt

exempel och därmed Herrens eget under många lidanden, med den glädje som den heliga anden ger.»¹⁰⁶

Också när det gäller delandet, som kanske får sitt tydligaste uttryck hos Paulus i insamlingen till de fattiga i Jerusalem, finner vi hänvisningar till Jesu fattigdom.¹⁰⁷

Slutligen vittnar Paulus brev om en bönepraktik som på många sätt korresponderar med den äldsta Jesusbilden som vi försökt teckna. Mycket skulle kunna sägas om tidigkristen bön och gudstjänst utifrån Paulus brev. Men det räcker med att lyfta fram den syn på sonskap som hänger samman med bilden av Jesus som andesmord profet, dvs. den intima gudsrelation som kommer till uttryck i börens tilltal. Samma förhållningssätt och samma tilltal finner vi hos Paulus, och detta förknippas med de kristnas andeuppfyllelse och sonskap. I Galaterbrevet argumenterar Paulus för de kristnas sonskap; de är Guds söner genom tron på Guds son och har därför Guds sons ande i sina hjärtan, som ropar, dvs. ber, precis som Jesus: Abba! Fader!¹⁰⁸ I Romarbrevet återkommer böneropet, och förknippas också där med anden som förmedlar sonskap, dvs. gör de troende till Guds söner: «ni har fått en ande som ger söners rätt så att vi kan ropa: «Abba! Fader!»¹⁰⁹ Här kopplas sonskapet dessutom samman med lidandet, såväl Kristi som de kristnas.¹¹⁰

¹⁰⁶ 1 Thess. 1:6.

¹⁰⁷ 2 Kor. 8:9. Här, liksom i den nämnda Filipperbrevstexten, kan man invända att Paulus utgångspunkt är Kristi föruttillvaro, i någon form, som han lämnar för fattigdom och lidande. I så fall vittnar dessa texter om en mer utvecklad kristologi än den vi diskuterar, som fortfarande fungerar som motivationsgrund för tidigkristen praktik. Tolkningen av dessa texter som hänsyftande på Jesu preexistens är dock mycket omtvistad. Jfr Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 118–126 med James D. G. Dunn, *Christology*, 113–128, 176–196; samt *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 266–293. Dunsns tolkning (Paulus kristologi uttrycker ingen tydlig föreställning om Jesu preexistens) hänvisas till av systematiker som t.ex. John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM, 1990) 55–59.

¹⁰⁸ Gal. 3:26–4:7.

¹⁰⁹ Rom. 8:14–15.

¹¹⁰ Rom. 8:17.

¹⁰² 1 Kor. 11:17.

¹⁰³ 1 Kor. 11:23–27.

¹⁰⁴ 1 Kor. 11:1.

¹⁰⁵ 2 Kor. 4:8–11; Fil. 1:27–2:5.

Det som ligger till grund för de tidigkristnas sonskap och bönepraktik är alltså erfarenheterna av Jesu eget sonskap och därmed förknippade bön, och detta sonskap handlade varken om gudomlig identitet eller natur. Det hörde inte till en ontologisk kristologi, utan snarare till den tidiga profetkristologi, där Jesus uppfattades som Guds utsände, Guds andesmorde budbärare, som lever i ett så nära förhållande till Gud att han kan utföra Guds uppdrag och spegla Guds vilja.

Vi har försökt att spåra Jesus bortom de traditionella bilderna och funnit en eskatologisk profetgestalt, förvisso också en bild, som i mycket hög grad bygger på de tidigaste kristnas erfarenheter av den historiske Jesus. Vi har också anat att denna bild och dessa erfarenheter kan förmedlas vidare genom berättelserna, trots de ombrytningar och lager av nya bilder och tolkningar som läggs på och flätas in. Och därför verkar det som om denna tidiga bild och dessa konkreta erfarenheter kan fortsätta att ligga till grund för kristen praktik, dvs. den livsföring och det gudsförhållande som präglar de tidigkristna. De kristologiska tolkningar som tidig «kristopraxi» anknyter till är erfarenhetsbaserade och reflekterar ytterst Jesu egen praktik; de ger uttryck för vad Jesu handlande betydde för tidiga kristna, snarare än vilken ontologisk status de tillskrev honom.

Erfarenheten framför

Så långt har vi rört oss kring erfarenheten bakom kristologin. För frågan om erfarenheten *framför* kristologin krävs mer än vad en exeget kan klara på egen hand, åtminstone med konventionella exegetiska metoder. Den frågan handlar nämligen om vilka Jesusbilder, vilka kristologier, som motsvaras av människors konkreta erfarenheter idag, vare sig vi talar om sekundära, narrativa erfarenheter av Jesusgestalten, förmedlade ge-nom texterna och traditionen, eller om erfarenhet i vid bemärkelse som den referensram och den uppfattning av tillvaron och världen som Jesusbilden behöver korrespondera med. Om primära, historiska erfarenheter av Jesusgestalten kan vi knappast tala, om vi inte möjligen för in ytterligare kategorier, som «litur-

giska» eller mystiska erfarenheter, vilket ligger utanför ramen för denna artikel. Däremot kan, som vi sett, narrativa erfarenheter rymma mer eller mindre av tidiga Jesusbilder.

Frågan om erfarenheten framför kristologin handlar också om vilken typ av kristologi som får genomslag för nutida kristopraxi, dvs. vilka Jesusbilder som motiverar och inspirerar kristna människors praktiska livsföring, etiska val och personliga förhållningssätt till det gudomliga. På vilket sätt är dessa Jesusbilder erfarenhetsrelaterade? Hur korresponderar de med människors upplevelse av tillvaron och av Guds handlande genom Jesus?

För att svara på denna typ av frågor idag behöver man även använda sig av religions-sociologiska metoder. Utan att ha gjort det kan man möjligen gissa sig fram. Och om jag får tilllåta mig att gissa, inte helt utan erfarenhet av människor och deras tro, så föreställer jag mig att den traditionella, ontologiska kristologi som hamnade i fokus för allmänheten under den s.k. «Jesusdebatten» och som så livligt försvaras i många kyrkliga sammanhang, inte spelar så stor roll i *praktiken* för de flesta kristna. Bilder av Jesus som pre-existent, jungfrufödd, gudomlig varelse eller himmelsk regent fungerar inte som huvudsaklig inspiration eller motivation för kristna människors praktiska livsföring. Dessa bilder saknar oftast anknytningspunkter till normala mänskliga erfarenheter av världen och tillvaron, och riskerar därför att bli betydelselösa. Dessutom dominerar de förmodligen inte nutida människors narrativa erfarenheter av Jesusgestalten.¹¹¹

¹¹¹ Här kan det emellertid finnas skillnader mellan olika religiösa traditioner samt mellan aktiva kristna och mer sekulariserade svenskar. Det finns alltså åtskilligt utrymme för forskning på detta område. Jfr Anne-Louise Erikssons forskning beträffande kvinnors Jesusbilder i *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologi* (Nora: Nya Doxa, 1999). Eriksson observerar att till förutsättningarna för de intervjuade kvinnornas syn på Jesus som gränsöverskridande verkar höra «*lågkristologiska utgångspunkter*» samt att «*den metafysiska frågan inte tycks särskilt angelägen*». Samtidigt är bilden inte entydig; högkristologiska ansatser saknas inte och relevansen av modern Jesusforskning för de intervjuades Jesusbilder är tveksam (s. 83).

Däremot är bilder av Jesus som lärare, hjälpare, och budbärare mer tillgängliga för de flesta. Hans undervisning kan i många stycken upplevas som relevant och vägledande för den egna etiken; berättelserna om hans underverk kan omtolkas och allegoriseras så att man kan känna sig styrkt och hjälpt av dem; hans måltidsgemenskap och omsorg om de marginaliserade kan tjäna som inspiration för generositet och socialt engagemang. Dessutom kan många identifiera sig med hans lidande och därigenom finna styrka att uthärda. Några kan i viss mån identifiera sig med hans uppdrag, och somliga finner mönster för gudsrelation och böneliv.

Det förefaller mig som om dessa Jesusbilder har ganska mycket med erfarenhet att göra (såväl av tillvaron som av den genom berättelserna förmedlade Jesusgestalten) och att denna erfarenhet *framför* kristologin har åtskilliga likheter med de erfarenheter *bakom* kristologin som vi försökt teckna utifrån det nytestamentliga källmaterialet. Jag tror alltså att det, trots självklara skillnader, finns en stor kontaktyta mellan dessa erfarenhetsbaserade Jesusbilder. Det finns en likhet mellan många nutida Jesusbilder och de allra äldsta, även om de inte tar sig uttryck i samma språk. Något från de allra tidigaste erfarenheterna av Jesusgestalten har förmedlats vidare genom texterna, och det verkar som om människor idag ofta fäster sig vid drag hos den narrativa Jesusgestalten som motsvaras av de äldsta skikten, de som speglar Jesu egen praktik.

I vilken utsträckning detta stämmer återstår att bevisa. Men frågan om vilka Jesusbilder som är betydelsebärande, funktionella, och meningsfulla för kristna idag är viktig. En kristologi som alls inte uppfattas som relevant för kristen praktik är inte bara problematisk, utan kan vara direkt skadlig, eftersom den inte kan fungera som kritiskt korrektiv i etiska frågor.¹¹² De Jesusbilder som anknyter till människors erfarenheter och fungerar vägledande i praktiken kanske inte alltid är de som traditionen och ortodoxin etablerat. Men jag har svårt att se att detta skulle utgöra något problem. Jesus har bibehållit sin betydelse för kristna genom tiderna just därför att de relaterat honom till sina erfarenheter. Erfarenhetsbaserade kristologier är också fortsättningsvis en förutsättning för att Jesusgestalten ska förbli meningsfull och vägledande för kommande generationer.¹¹³

¹¹² Jfr Roger Haight's tre kriterier för kristologin: kopplingen till traditionen, inklusive skriften, begriplighet i dagens värld och betydelse för kristen praktik. *Jesus, Symbol of God*, 47–51. Beträffande etiken säger Haight: «A demand for ethical coherence and credibility means that Jesus must be understood in such a way that he provides an impulse to Christian faith and life that responds to the social ethical crises that face humanity» (50). Jfr 430–431.

¹¹³ Jfr Roger Haight, *Jesus, Symbol of God*, 426.

Summary

This article discusses traces of an early prophet christology in New Testament texts. To what extent was such a christology based on experience and what effects did this have on early Christian practice and ethics? Taking two common designations for Jesus (*Son* and particularly *Messiah/Christ*) as reflecting the earliest images of him, it is argued that Jesus was historically experienced as an anointed eschatological prophet, and that such a christology is expressed in the «christopraxy» of the earliest churches. This is explained by believers relating their own social and religious experiences to historical (primary) experiences of Jesus, through narrative (secondary) experiences, mediated by tradition. It is argued that such an experience-based christology was relevant for early Christians by reflecting what Jesus' own practice rather than his ontological status meant for them. It is suggested that contemporary christologies ought to be similarly experience-based, in order to be relevant to Christian practice and ethics today.

Religion, Culture and God's Here and Now

Contextual Theology in Dialogue with Social Anthropology

SIGURD BERGMANN

Sigurd Bergmann är professor i religionsvetenskap (teologi, etik och religionsfilosofi med vetenskapsteori) vid Institutionen för arkeologi och religionsvetenskap vid Norges Teknisk-Naturvetenskapliga Universitet i Trondheim samt docent i systematisk teologi vid Teologiska fakulteten i Lund. Han har varit sekreterare för Nordiskt forum för kontextuell teologi fr.o.m. 1991, ledare för Northern Network on Worldview, Religion and Nature fr.o.m. 1996, initiativtagare till den Europeiska forskarkooperationen «Religion and Environment» fr.o.m. 2003, och leder f.n. en interdisciplinär forskargrupp om «Technical Spaces of Mobility».

The Here and Now of Theology

Since the beginning, theology's long history of interpreting God has been characterised by processes of exchange with different rational, aesthetic and moral patterns in their respective contexts. The triune God has been experienced, reflected and interpreted as the God of the Here and Now.¹ Hence, reflecting upon «the Here and Now» represents a crucial dimension of theology.

One of contextual theology's main characteristics is the explicit use of the understanding of «culture», a field mainly developed by the disciplines of anthropology and ethnology in the Social Sciences and Humanities.

In this article I shall not develop general observations on the future of contextual theology, but offer a piece of «craft» that I regard as necessary for the future of contextual theology as well as of systematic theology in general. The task can be summarized in one question: What is the significance of social anthropology for the understanding of religion and culture in contextual theology?

In order to deal with this task within the parameters of an article, I shall focus on one of

¹ I am grateful to Mary C. Grey for coining the formulation of the «God of the Here and Now» while we were discussing an adequate title for the book on «God in Context».

anthropology's still most profiled and important theoreticians, Clifford Geertz, and on his concept of a pragmatics of religion.

Approaching anthropology as a theologian often provokes an elementary objection. Critically, colleagues are questioning why one would wish to hand oneself over to the power of Cultural Studies and thus run the risk of subordinating theology to other concerns. Should one not instead take care of the identity of theology in harmony with its own tradition?

Questions such as this are analysed and answered in a convincing way by North American theologians, e.g. Sheila Greeve Davaney and Kathryn Tanner, and I shall not spend time reproducing their arguments here.²

In short, a theology that does not meet the challenge from Cultural Studies, and that is not able to exchange theories and methods, will isolate itself. I am also afraid that it does not do justice either to its ecclesial mandate, because being-the-church always takes place in terms of

² Sheila Greeve Davaney, «Theology and the Turn to Cultural Analysis», 5, in: Delwin Brown/Sheila Greeve Davaney/Kathryn Tanner (eds.), *Converging on Culture: Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, Oxford: Oxford University Press 2001, 3–16. On different understandings of culture in theology cf. also Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis: Fortress 1997.

the church's being-in-the-world. A theology that wants to reflect on the experiences of human people with the God who acts and liberates in the world, should not have problems evolving as contextual theology, as a culturally enlightened theology nurtured by the believers' synergies with the indwelling Holy Spirit of the Here and Now. Necessarily it must prepare to free itself from conventional understandings of its identity as a closed unit. Any claim to an essential autonomy of theology itself needs to be radically questioned. It seems to be more in accordance with modernity than with the classical development of theology.

In the following, I shall first describe Geertz' understanding of culture and religion. In a second move I shall discuss what contextual theology could learn from his pragmatics of religion. In a third move I shall formulate four objections to Geertz' understanding of religion in order to profile the contribution of theology to the discourse on religion and culture more clearly. Finally, I shall briefly suggest an alternative direction for a future theology by envisaging its dialogue with anthropology.

Culture and Religion as Systems of Symbolic Representation according to Clifford Geertz

In what follows I shall not offer any detailed exegesis of Geertz' work, but concentrate on his essay about religion.

For Geertz religion is «a cultural system». «Culture» means for him

a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.³

Geertz' definition of «religion» is multifaceted and detailed. A religion is:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4)

clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.⁴

The elements of this definition of religion form part of the system of symbolic representations on which Geertz' whole theory of culture is founded. Through this, the anthropologist accords a specific significance to religion in itself.

Religion so far is for Geertz not fiction but a sociocultural form of expression that produces a claim to reality, a claim which he takes very seriously. Geertz' understanding of religion does not limit itself to the empirically perceivable evidence, rather he also acknowledges how religion manages to transform human experiences with regard to a superior power.⁵

Geertz puts a specific emphasis on religion's capacity to contribute to and to create the social order, thus arguing against any vulgar positiv-

³ Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System», in: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books 1973, 87–125, 89. Anthropologists after Geertz have criticized the understanding of culture as a consistent, sharply bounded, stable social order and offered a more self-critical postmodern understanding of the differences in and between cultures in order not to legitimate applied ethnocentrism. Cf. Tanner, op.cit., chapter 3. Nonetheless, the strong and weak parts in Geertz' concept of culture can offer theology an entrance to the dialogue with Cultural Studies. A theological discussion with concepts of culture where, plurality, difference, multiple identities and flows are at the centre is offered in my essays on transculturality: S. Bergmann, «Transculturality and Tradition — Renewing the Continuous in Late Modernity», in: *Studia Theologica* Vol. 58, No. 2/2004, 140–156, and «Revisiting Pneumatology in Transcultural Spaces», (forthcoming in: Sturla Stålsett (ed.), *Spirits of Globalisation: Cross-Cultural and Theological Perspectives on (Neo-)Pentecostalism and Experiential Spiritualities*). Detailed descriptions and discussions with cross-cultural concepts of visual arts in anthropology are offered in S. Bergmann, *I begynnelsen är bilden: En befriande bild-konst-kultur-teologi, [In the Beginning Is the Image: A Liberating Theology of Visual Arts and Culture]*, Stockholm: Proprius 2003, chapter 4.

⁴ Geertz, 90f.

⁵ Geertz, 109.

istic view according to which religion only offers a mirror of society.⁶ Religion is a source for individuals and groups from which the images of the world, of the self and of the relations between both emerge, and in view of this fact religion ought to be of great interest for anthropology and the Social Sciences. At the end of his essay, the reader gains the impression that Geertz holds that the interpretation of religion is a necessary task of the Social Sciences, if they wish to understand the social and psychological life of humans in general. The theory of religion in this way fulfils the turn to pragmatics and leaves a purely idealistic or purely materialistic understanding behind.⁷ Religion emerges in the space in between ideas and actions. Religion takes place in the synthesis of a population's worldview and ethos.

Such an understanding of religion is able to go beyond Schleiermacher's reduction of religion to «das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl», which had described religion by emphasising the individualistic dimension of religiosity. Since then, our discourses have been heavily influenced by the belief that religion mainly concerns the inner affairs of the individual — truly a distorting image of the human in modernity's theory of religion. Many good reasons, which will not be developed here, could be formulated against this reduction of religion to subjectivity. I would even go further and propose a human ecological model of religion where religion and religiosity are located in the triangle of subjective, sociocultural and natural dimensions with all aspects interacting in differentiated ways.⁸

Moreover, with the help of his model Geertz manages to question not only the reductionist understandings of religion in hermeneutical

theology but also in the history of sociology — especially by stressing the constructive potential in religion which directs even the empirical social scientist toward the world of religious images and models of religious thinking and acting.

In other texts, Geertz has further developed his method of cultural analysis through combining hermeneutics and semiotics. Assisted by the turn to religious pragmatics, this method could in the future also be applied to the «reading» of cultural systems of signs and symbols and investigating them with the help of notions such as worldview, ethos, and life-interpretation.

What Contextual Theology Could Learn from a Pragmatics of Religion

What can contextual theology learn in dialogue with Geertz' pragmatics of religion?

By contextual theology, I mean a Christian life-interpretation (Swedish «livstolkning») that is conscious about its embeddings and interchanges with historical, sociocultural and ecological contexts.⁹

To begin with, it seems obvious to me that systematic theology in the academic and pastoral spheres must both approach the notion of religion and relate to various theories of religion. Drawing a separating border between Christianity on the one side and religion on the other seems meaningless today.

Four reasons can be given.

Firstly, in ordinary language the terms religious, religion, religiosity and spirituality are used often and with many different meanings. Secondly, cultural and religious pluralism, promoted by the migration flows in the globalised world system, challenges Christians at nearly all places and cities of the world to reflect about

⁶ Geertz, 119.

⁷ «Pragmatics» means the interest in how a theory, concept or religion works in practice and its consequences for action. Similarly to linguistics Religious Studies has also turned its interest from the essence of language and religion to its use.

⁸ Cf. my human-ecological model for contextual theology, in S. Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, Aldershot: Ashgate 2003, 95–106.

⁹ Cf. *God in Context*, op.cit., 2–6. On the concept of life-interpretation (Swedish: livstolkning), which differs from the Uppsala approach of empirical studies of faith and ideologies (Swedish: livsåskådningsvetenskap) see Per Erik Persson, «Livstolkning — något för teologi/religionsvetenskap?» in: *Svensk teologisk kvartalskrift* 75, No. 2, 1999, 64–70.

interreligious encounters and the intercultural sharing of life.

Thirdly, since Bonhoeffer, theology needs to face the question of how it makes sense to develop the church's being-in-the-world not only exclusively in a confessional language system, but also in how it can be meaningfully developed with regard to and as a part of other systems.

Fourthly, theology also includes the investigation of the plausibility of Christian faith in the perspective of a sociology of knowledge — which Per Frostin was strongly busy developing in a political key, while Manfred Hofmann looked more directly into the political relevance of Christian practices as parts of the social movements and especially the indigenous mobilisation.¹⁰ How can the Christian interpretations of life in the horizon of the image of God become socially relevant and how could they join other religions to evolve the diversity and «multitude» of culture and nature beyond the present state of a global faith in an «Empire» of accumulating finance capital all over?¹¹

The challenges of interreligious encounters in practices and ideologies are especially explosive in the context of the ecological challenge of globalisation, a theme that I unfortunately cannot continue in this essay.¹²

What, now, is the challenge of a pragmatics of religion to systematic theology?

Conventionally, one has defined theology as «Church dogmatic» or as «doctrine of faith», whose task it was to formulate and interpret the central claims of Christian faith and to connect them into a system of different «loci».

¹⁰ See Per Frostin, «Kristendomens kairos», i: S. Bergmann (ed.), *De nedystades Gud: diakoni för livets skull*, Stockholm: Proprius 1992, 13–53, 29. Manfred Hofmann/Christina Runquist, *Krock eller dialog? Europeiska möten med Latinamerikas ursprungsfolk*, Stockholm/Stehag: Symposion 2003, 220f.

¹¹ Cf. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Cambridge Mass./London: Harvard University Press 2000, and Ulrich Duchrow/Franz Josef Hinkelammert, *Leben ist mehr als Kapital: Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel: Publik-Forum 2002, (English ed. *Property for People, not for Profit: Alternatives to the global tyranny of capital*, Geneva/London: WCC and the Catholic Institute for International Relations).

In its influential form as a kerygmatic theology the task of academic theology was to serve the preaching of the Word of God. The question how God acted in this world was simply answered by claiming God's presence in the church of the believers and in creation in general. Even if it were possible to contextualise Karl Barth's theology, this does not mean that it will develop into a genuine contextual theology. Barth's understanding of theology remains, in spite of all its openness to creation, an ecclesio-centric construction, and it remains — in spite of all its Trinitarian formulations — a christo-centric and in soteriology a modalistic project.

Departing from Bonhoeffer instead, one should seek God and the church in the world, and one should always in the first place ask for the place where Christ is present, in order to ask in the second place where the church emerges. The quest for an «ecclesiogenesis» (L. Boff) needs to be given priority in a concept of creation instead of an ecclesio-centric Christology.¹³

¹² Cf. my essay «Space and Justice in Eco-Spirituality», in: Vasilios N. Makrides/Jörg Rüpke (eds.), *Religionen im Konflikt: Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster: Aschendorff 2004, 212–225. Rich results from our Norwegian research programme on «Religion in a Globalised Age» are published at present, see <http://www.tf.uio.no/riga/eng-ab.html>.

¹³ Cf. Volf's detailed analysis of powerful and dominant ecclesiologies in contemporary Roman-Catholic and Orthodox Church leaders as Joseph Ratzinger (now Pope Benedict XVI) and John D. Zizioulas (now Metropolitan of Pergamon). Volf's conclusion is clearly that the ecclesio-centric and power-oriented character of these two influential church leaders is obviously not in accordance with classical Christian doctrine, where the concept of God must be superior to the concept of the church, and that ecumenical ecclesiology still is a common vision to come. Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft: Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz/Neukirchen Vlyun: Grünewald/Neukirchener 1996, (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Sacra Doctrina), Grand Rapids, MN: Eerdmans 1998). On the superiority of pneumatology and cosmology over ecclesiology in Early Church Doctrine see S. Bergmann, *Creation Set Free: The Spirit as Liberator of Nature*, chapter V.4.3., (Sacra Doctrina), Grand Rapids, MN: Eerdmans 2005.

Following Gustaf Aulén, the church represents not a value in itself but is nothing else than God's instrument to expand his reign in the whole of creation. Therefore two central questions are at the heart of ecclesiology as well: What is needed in the Here and Now of the world for the salvation of the creation, and who is the God, who acts in this context of the transformation of the world?

A catholic understanding of theology ascribes tradition a greater significance than in Protestantism, and David Tracy's influential definition states that theology is «the attempt to establish mutually critical correlations between an interpretation of the Christian tradition and an interpretation of the contemporary situation».¹⁴

Tracy has proposed this definition in continuity with Paul Tillich and it has been widely accepted. Positively, one can say that the interpretation of the situation is given an important significance in this understanding of the work of the theologian. Tradition appears necessarily in dialogue with the interpretation of the situation.

In understanding the situation of the tradition, a pragmatics of religion could also develop interesting contributions. While «situation» for Tracy always means something in flow, he regards «tradition» as something static.

Tracy wanted to unite the static and the fluid in a common system, and one could notice clearly how he is influenced by Tillich's theory of correlation where theology offers the answer to the questions of the situation.¹⁵

However, why is the culture or existence the question and why is God the answer? Couldn't it be the opposite? Could not God be the question and could not the culture be the answer?

In my view, many biblical texts and witnesses in the Christian tradition could be read as questions about God. Where is God? What does s/he do? Why was I born? Why do I need to suffer? How can the creation be saved from evil?

The answers might be sought in the interpretations of life, culture, human beings and nature. Without an interpretation assisted by

Cultural Studies and the ecology of creation, one could not develop any theological interpretation at all. This insight is of course not at all a new one, but one can find and verify it also among many thinkers in classical theology through the ages. Earlier theologians have also been highly aware of the conditions of their context, time and place.¹⁶

In the first place, contextual theology can learn from a pragmatics of religion to regard culture as a system of symbolic representations, which are emerging in the space between life views and practical life forms. The pragmatics of religion could serve theology in so far as they offer a method, which obviously is hard to unite with a concept of an exclusively language based dogmatic. Nonetheless, it remains an open question how far one could combine it with a hermeneutical interpretation of sacred or classical texts according to Schleiermacher and Geertz.

One could for example ask whether the development of a hermeneutical theology, which does not only use hermeneutics as a useful tool or in ad-hoc ways for its own sake, but which works as an integrated discipline among others with problems of text and interpretation, could inspire the anthropologically enlightened theology. Analogous to theology understood as hermeneutics with others, contextual theology could also develop as a specific Cultural Studies

¹⁵ The Canadian Protestant theologian Douglas John Hall offers many encouraging arguments and approaches for the understanding of theology as contextualisation, but he does not step out of Tillich's separation between the questions (in the context) and the answers (in Christianity) by describing the context as the «form of faith's self-understanding» (p. 84) separating it from the «content» of faith. Douglas John Hall, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis: Augsburg Fortress 1989. A more balanced view is offered by South African theologian Albert Nolan, 11: «Because our questions are always contextual, our answers also become contextual.» Albert Nolan, «What Is Contextual Theology? A South African Perspective», in: S. Bergmann/G. Eidevall (eds.), *Upptäckter i kontexten: Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin*, Lund: Institutet för kontextuell teologi 1995, 10–19.

¹⁶ Cf. Albert Nolan's clear statement, op.cit., 12: «All theology is contextual.»

¹⁴ David Tracy, «Theological Method», in: P. C. Hodgson/R. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, 2. ed. Philadelphia: Fortress 1985, 35-60, 36.

among others sharing the challenge to interpret cultural processes.¹⁷ Manfred Hofmann has explicitly shown in several cases from Latin America (Nicaragua, Bolivia and Guatemala), how such a model can be applied with special regard to the interwoven aspects of culture and religion in specific contexts of oppression and liberating praxis, where the «identification with the Other» offers a foundational hermeneutical lens for cultural and theological interpretation.¹⁸ Per Frostin developed in continuity with Edward Schillebeeckx the notion of «contrast experience» for a similar interpretation of contextually embedded systematic approaches.¹⁹

The positions conflict when it comes to the point where one needs to perceive God him-/herself in the cultural field and to identify what one sees as the Christian God. In the perspective of contextual theology, God is encountered as a Liberator in the same cultural context that also keeps the Cultural Studies busy. The Gospel in this case is not opposed to culture, as it has become usual to postulate in the ecumenically common phrase of «Gospel and culture», but the Gospel is transformed into the good news in the midst of culture.²⁰

With the help of a pragmatics of religion, systematic theology also can widen the area of objects, which leads to a closer cooperation with for example practical theology reflecting on «lived religion».²¹ It is not only confessions, biblical texts and tradition's classical authors —

¹⁷ Jeanron describes three types of hermeneutical theology and argues for the third one, where theology develops in an equal cooperation and exchange with other hermeneutical disciplines focusing on problems of human existence. Werner G. Jeanron, *Gudstro: Teologiska reflexioner II*, Lund: Arcus 2001, 81–95.

¹⁸ Cf. Manfred Hofmann, *Identifikation mit dem Anderen: Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung*, Lund: Verbum/Håkan Ohlssons 1978, 152ff.; *Religion und Identität: Maya in Guatemala*, Frankfurt M./London: IKO-Verlag 2001, 3ff.

¹⁹ Per Frostin, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*, (Studia Theologica Lundensia 42), Lund: Lund University Press 1988, 94ff.

²⁰ Cf. my critical discussion with Bevans in: *God in Context*, 90.

where already the selection of texts necessarily needs to be controversial — that belong to the central sources for theology in the area of cognitive religion in the genre of expanded doctrinal systems. A pragmatics of religion could help to integrate everything that is expressed in the space between worldview and ethos in different cultural processes. The world of ordinary life (Alltagswelt)²² would then become a central locus for theology.

A beautiful example is found in my essay on the culture of composting where it is made evident how the — in environmentalism nearly holy — compost can be understood as an expression of a specific late modern or better compost-modern religiosity of earth and Spirit, which can be located in the horizon of antique Greek Gaia goddess spirituality and patristic theology.²³

In the context of a more aesthetically directed Religious and Christian Studies one should also include the many artefacts from visual arts and architecture, and also urban and landscape planning as important sources for the reflection on how the God of the Here and Now is acting in a spatially liberative mode.²⁴

Geertz emphasises, as we saw, the capacity of religion not only to mirror social reality but also

²¹ On the notion of «gelebte Religion» (lived religion) and the relationship of religion, life and interpretation see Hans-Günter Heimbrock, «Kann das Leben die Religion ersetzen? Religionstheoretische Überlegungen zur Konjunktur eines Begriffs», in: M. Witte (ed.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen: Beiträge zur Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg 2003, 387–409, 407. Cf. also Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen: Lebenswelt — Alltagskultur — Religionspraxis*, Stuttgart: Kohlhammer 1998.

²² On the concept of «Alltagswelt» and man/woman's bodily being in it see Schütz, 29ff., and on contextual theology approaching the culture of ordinary life see S. Bergmann/C.R. Bråkenhielm (eds.), *Vardagskulturens teologi i nordisk tolkning*, Nora. Nya Doxa 1998. Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK 2003.

²³ S. Bergmann, «Erde, Kultur und Heiliger Geist: Praktische Theologie des Kompostierens», in: *Geist, der lebendig macht: Lavierungen zur ökologischen Befreiungstheologie*, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation 1997, 296–328.

to shape it. The question concerning how religiously determined life interpretations are designed so that they lead to a transformation of social praxis becomes here a central problem for contextual theology with normative ambitions.

The challenges emerge in life itself, which inspire belief in God as well as life with God to new modes of thinking and acting. In Latin America it was the suffering of large parts of the population under an unjust world economy system who's violence still victimises human and other beings in many places of the planet. In feminist theology, it was the many differentiated experiences of being a woman in the context of a hierarchically ordered patriarchy with many faces. In ecotheology, one takes serious the experiences of the living creatures in our environment that are suffering under man's uncontrolled desire to rule over nature. Interpreting these experiences in a framework of a pragmatics of religion one must ask what it means that God is encountered as a liberator at those places where his/her creatures are suffering, and how this faith and experience can contribute to the transformation of social and cultural practices of globalisation.

Another application can also be studied in so-called Islamism. How are understandings of faith and interpretations of holy scriptures and traditions constructed in such a way that they become a motivation to participate in a military fight against global evil in general, which can only be destroyed because it is simply nothing but evil?

And in an opposite way: How can the so-called war against terrorism be understood as a religious expression between a Christian sectarian worldview and a nationalistic ethos where Christian and political elements are intermingling in a way that the well known claim of validity for the fight of good against evil dominates the present world politics? In addition, why is

this moral struggle not extended to industrial man's acceleration of global climate change in creation?

To put it shortly: The Islamist interpretation of Islam is as hard to combine with its own tradition as the war against evil by Reagan and Bush Jr. is compatible with the Christian tradition.²⁵ It is, though, of great interest that both Islam and Christianity can be politically interpreted in such a distorted, perverted mode. It is furthermore necessary to analyse why this interpretation mobilizes a whole range of populations and economic and military systems by such a political theology that does not relate to any idea of a common good and a common God for the best of all creatures in creation. In my view, Geertz gives serious credit to the political capacity of religion including Christianity.

One could possibly hope that Geertz' idea of the social relevance of religion could also be transferred to theology itself which unfortunately is regarded as not very plausible or relevant today. The opposite needs to be made evident. After having critically discussed for a long while the guilt of monotheism in modern and universalistic oppressions of differences and strangers, we would strongly need a discourse on the constructive and liberative potentials of a triune religiosity for a diverse and united, a planetarian and colourful world, where both the strange and the familiar, both identity and difference are reconciled.

System, Symbol, Function, Power — Critical Objections

Geertz' theory of religion is of course not without problems either. Here, I will focus on four objections.

What does Geertz mean by «system»?

Is religion for him a system of a specific kind, which is related to other systems like science,

²⁴ Cf. Seppo Kjellberg, *Urban Ecotheology*, Utrecht: International Books 2000; T. J. Goringe, *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption*, Cambridge: Cambridge University Press 2002; S. Bergmann (ed.), *Architecture, Aesth/Ethics and Religion*, Frankfurt am Main/London: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation 2005.

²⁵ Bush Jr. and his allies in the «war against evil» are violating a foundational principle in Christian faith, clearly formulated in the Lord's prayer: «... and save us from evil». Not the human believer him/herself but only God has the full capacity of salvation. The one who claims this power for oneself moves into heresy.

common sense or arts? Alternatively, is religion and religiosity sooner a partial system of culture in general?

Geertz does not offer a clear answer, and it would be one possibility to understand his conception of system as analogous to Luhmann where religion represents a particular system in the total social system.

Such a limited understanding could probably not be combined either with the intentions behind Geertz' essay. His emphasis was to overcome the reductionist theories in Social Science and to widen the understanding of religion in a way that makes it possible to use religion as a notion to describe and hermeneutically interpret the cultural system of symbolic representations. We should not over-interpret the notion of system in Geertz' essay, but separate it clearly from Luhmann's theory of system, a problem more relevant for the followers of Geertz in Social Science than for us. For theology, nonetheless, Geertz' understanding of system does not offer any clear help for grasping the believers' specific contributions to culture or the uniqueness of religion.

A second more problematic objection is related to his notion of symbol.

Geertz never really explicates what he means by symbol. It seems²⁶ as if he simply wants to highlight the human ability to make abstractions and to bring together things in many ways with the help of notions and artefacts. Obviously, he wants to show that the empirical reality of Social Science also includes an invisible side, which is revealed in man/woman's capacity to symbolise.

Geertz should not be bound to such a highly ambitious theory of symbolisation as Paul Tillich, rightly criticised by Anders Jeffner.²⁷ Obviously, by using notions like worldview and symbolic representation he is focussing on the legitimacy of what is quite self evident for the humanities with the notion of «ideas». Nonetheless, his theory here has a serious deficit.

A third objection concerns the implicit functionalism of anthropological theories. Does not anthropology reduce theology to a functionalist

science that only works empirically on the analysis of culture?

Obviously, such a danger exists at present and the theologian therefore should choose his/her partners and theories carefully. I however hope that my presentation of Geertz' pragmatics could make it evident that one cannot locate Geertz in the camp of the functionalist structuralists of his time but could sooner regard his theory as an ally in the struggle for the legitimacy of invisible smooth and verbally ephemeral realities. In my view, a functionalist method (not theory) could be fruitful also for theology, because it would increase its potentials to widen the area of phenomena and interpretational patterns. It would be of damage if functionalism itself dominated the paradigm of theology, but this is not the case in Geertz' pragmatics.

A more sublime trend is taking place in the present development of Religious Studies where I also would like to see more profiled contributions from Theology. To make it short, while one position argues for the identity of Religious Studies totally as a part of Cultural Studies where the notion of religion is exclusively developed in functionalist modes, another position argues for the continuity of so called substantive definitions of religion, which would be able to emphasise the specific characteristics of religion and its academic discipline.

I hope that my discussion here makes it clear enough that my own position argues for an integration of substantive as well as functionalist perspectives on religion.²⁸ An exclusively functionalist understanding of religion, on the one hand, is highly problematic with regard to the self-understanding of believers and would therefore not be in accordance with the codes of contextualism. An exclusive substantive understanding, on the other hand, would prolong the universalistic modernist paradigm of knowledge building with regard to either confessional or academic power constellations. It would not be

²⁶ Geertz, op.cit., 91.

²⁷ Anders Jeffner, *The Study of Religious Language*, London: SCM 1972, 56-60.

²⁸ «Substantive» means that an understanding of religion must do justice to what Sundermeier, 26f., calls «Transzendenzerfahrung». Theo Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh: Kaiser 1999.

in harmony with the plurality and ambiguity of late modern culture either.²⁹

Finally I would like to offer a critique of Geertz' way of thinking which at present is discussed in post-colonial discourse.

Talal Asad, anthropologist and scholar of Islam Studies, discusses how the notion of «religion» is constructed as a central anthropological category.³⁰ Asad's main argument criticising Geertz is that

there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes.³¹

His critical argument furthermore focuses on Geertz' lack of reflection on the dimension of power in religious practices and symbolisations.

Asad's point is that this construction of a theory of religion in itself is a crucial part of a specifically Christian history, and that the anthropologist's concept of religion also continues this history. Theology as well as anthropology in Geertz' pragmatics tends to obscure the distinction between historical events and practices on the one side and the authorizing processes that

²⁹ Sundermeier, op.cit. 238, reminds scholars of the roots of Religious Studies in its Western context and therefore also in theology, and proposes, 240ff., a differentiated model of the relationship of Theology and Religious Studies with both overlapping and specific spaces. Against approaches who want to develop Religious Studies fully as a part of Cultural Studies (excluding internal perspectives) as for example Kippenberg, 11ff., Sundermeier, 25ff., reminds us of the self-referentiality of definitions of religion (pointing back to the scholar him/herself) and argues for an understanding of religion where both substantive and functionalist dimensions are respected and balanced, and where it is necessary to combine both internal and external perspectives. Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: Beck 2003.

³⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London: The John Hopkins University Press 1993, chapter 1, 27ff.

³¹ Asad, 29.

give those events meaning and embody this in concrete power sharing constellations.

While Geertz is looking for the common essence in religion, Asad is more interested in the fact that the religious perspective is not everywhere the same.³²

Following the lines of Asad, Geertz seems to be much more a part of a late mediaeval Christian construction of the postulated essence of religion than one could expect. Evaluating Asad's criticism itself, I would like to emphasise two points.

The criticism of a badly reflected role of transhistorical and essentialist definitions of religion must be taken seriously, in anthropology as well as in contextual theology. The need for a historical self-critical consciousness, especially with regard to normative power sharing negotiating practices where agents form religious institutions and scholars from Religious and Christian Studies are involved cannot be high lighted enough. So far, contextual theology could learn about an important sensibility and reflexiveness from Asad.

But in the line of his own argument, Asad himself should also be asked whether he does not design his argument from a standpoint located outside of context or almost longing for a meta-situated place. One thing is to ask for more contextual awareness about the role of universalistic definitions. It is another thing to ask whether believers themselves depart from belief in a universal power in Christianity as well as in Islam, and that Religious Studies and Theology also need to make justice to this.

Asad is right that a non-reflected analogy of the concept of God and the concepts of transhistorical religion are definitely not the way to solve the problem. However, Asad's postcolonial consciousness about the power generating contexts, where understandings of religion emerge, can only challenge us to dig deeper into the forces behind the birth and construction of belief forms, practices and discourses.

The emphasis that Geertz lays on the universal dimension of religion needs to be criticised if this is to be turned into a general paradigm of religion in anthropology and also for contextual

³² Asad, 48.

theology. However, the future of an anthropology of religion as well as of contextual theology needs to be developed in a better symmetry and balance of substantive and functionalist, of contextualised as well as of transcultural and trans-historical concepts. The need to reflect the global, planetary, Earth-bound and universal dimensions of religion, and especially of religion in particular specific forms, can and should not be simply swept away by Religious Cultural Studies.

Theologically this whole field of discourse seems to be highly explosive in ongoing debates of scholars in Religious Studies; it could be taken into a construction of the mystery of the Incarnation, where Trinitarian theology makes it possible to focus especially on the dialectics of local and global, cultural and transcultural, contextualising and transcontextualising developments in history and place. Incarnation should not be reduced to Christ's entrance to the world, as Gustaf Aulén rightly claims, but incarnation «is realised in and through the work of salvation».³³ Incarnation is an ongoing process in the world, and contextual theology reflects the experiences of the Here and Now of this ongoing incarnation of the Son and the Inhabitation of the Spirit.

Theology as Arts and Skill in Atmospheres — Themes for an Open Future

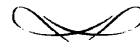
Finally, I would like to point out another direction for the future of a theology in dialogue with anthropology. In our Trondheim interdisciplinary research group on «religion, motion and space», we are discussing at present the approach of the influential British anthropologist Tim Ingold, who offers a new path for navigating between the sharp riffs, pointed out in our discussion above.

Ingold does not offer a similarly high theory on religion as Geertz but his reflection on the physical practices and meanings of skills and

forms of indwelling could offer an exciting path for developing contextual theology in the future into something that no longer would be defined by notions like system, symbols or dogmatics, «livsåskådningsvetenskap» or «hermeneutische Theologie».

It would sooner lead us into the reflection on how we could understand theology itself as a necessary skill to survive as humans in a world of radical cultural transformation. In this regard, theology has much to learn from artists who integrate practical skills, ideational reflexiveness and communicative awareness about contexts of reception in their artefacts and processes of production. Continuing in the path of Marcuse, then the task of arts and theology would be to express what cannot be expressed in any other way in the present culture: «an authentic utopia based on memory».³⁴ Or to put it a bit more theologically, to manifest God's vision of a liberated creation, based on «the sociocultural memories of local theologies»³⁵ born in our forerunning believers' *communio* with God.

The investigation of contextual theology as a skill would be at the centre of such an exploration. Theology could then be regarded as physical, sociocultural and discursive skill rather than a system of purely language based hermeneutics or a symbolic cultural pragmatics, and it would then become able to include several aspects of perceiving, acting and thinking about the living and acting God today and tomorrow.



³⁴ Herbert Marcuse, *Den estetiska dimensionen: Bidrag till kritik av en marxistisk estetik*, Göteborg: Röda bokförlaget 1980 (*Die Permanenz der Kunst*, München 1977), 74.

³⁵ My definition of tradition as «the sociocultural memory of local theologies» is worked out in a discussion with Schreiter's concept of the church's tradition as a «series of local theologies». Cf. S. Bergmann, *God in Context*, 54ff., and Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, London: SCM 1985, 32, 93.

³³ Gustaf Aulén, *Dramat och symbolerna: En bok om gudsbildens problematik*, Stockholm: Diakonistytrelsens bokförlag 1965, 305.

Vad är konstant och vad är föränderligt i tredje världens teologi?

MANFRED HOFMANN

Manfred Hofmann har sedan 1980 verkat som universitetslektor och senre som professor vid Lunds universitet. Centrala skrifter är bl.a.: Identifikation mit dem Anderen: Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung; Religion und Identität: Maya in Guatemala; (tillsammans med Christina Runquist) Krock eller dialog? Europeiska möten med Latinamerikas ursprungsfolk. Följande artikel bygger på den avskedsföreläsning som han höll vid Centrum för teologi och religionsvetenskap den 27 januari 2005.

1. Den långa vägen

Vid slutet av 1970-talet hade jag förmånen att få forska kring de framväxande så kallade befrielseteologiska fenomenen i Central- och Sydamerika. Doktorsavhandlingen hösten 1978 var en systematisk-teologisk analys av en då ännu ung folklig och samtidigt kyrklig rörelse. Rörelsen riktade skarp kritik mot kyrkans inre maktapparat men ännu mer mot det förtryckande samhället, militarism, rasism och brott mot mänskliga rättigheter under diktaturernas årtionden.

I dag är kontexten starkt förändrad. De kristna motståndsrörelserna i basförsamlingarna bars massivt upp av fattiga som samtidigt var troende. Det finns ingen fattigdom, sade de, som inte är «gjord» av människor kontra människor och Gud. Teologin måste därför handla om dessa processer med fattiggörande subjekt och fattiggjorda objekt, deras vinnare och förlorare. Kritisk teologi undersöker och avslöjar när «fattigdom» blir till en abstrakt term och korten blandas bort genom att dölja de konkreta orättvisa maktrelationerna. Fattiga troende som gjorde motstånd såg jag ofta samtidigt som bedjande och gudstjänstfirande människor. Jag lärde mig förstå, genom en teologiskt reflekterad erfarenhet, att och hur mystik och politik går samman, hur spiritualitet och befriande handling kan förenas i trospraxis, i det som då började kallas *ortopraxis* mot *ortodoxi*.

Den kontextuella teologin i fattig miljö utformades som religionskritik av «det fattiga slaget» när den gick emot dualistiska traditioner som separerar ande och kropp, tro och praxis, kärlek och rättvisa, kyrka och samhälle. Denna teologi var inte abstrakt ideologikritik utan baserades på dualismers dödande effekter för människors kroppar och själar.

Tio år senare, in på 1990-talet, fick jag möjlighet att i min forskning följa andra teologiska spår i tredje världen. Det var när min kollega och vän Per Frostin, teologiskt mest inriktad på afrikansk kontextuell teologi, allt för tidigt gick bort den 8 juli 1992. Jag tog tacksamt upp Pers arv under några forskningsresor till Sydafrika och Namibia.

Tredje världens kontextuella teologier i Afrika har länge varit *Black Theology*, både före och efter apartheid, men de är också Afrikabaserade kulturteologier. De är närvarande i starkt framväxande teologier med pentekostala inslag i AIC, *African independent/indigenous Churches*. På en svensk journalists fråga «vem är Gud för dig?» svarade Desmond Tutu i Storkyrkan i Stockholm 1984: *God is Black*. Svaret var ett kontextuellt tal om Gud. När en svart församling i en av Kapstadens *townships*, kåkstäder, reste ett kors med en svart Kristus på, kom den vita polisen, rev ner den svarte Kristus och lärde ut vit, sydafrikansk apartheidteologi: Jesus var inte svart! Så uppstår kontextuell rasismkristologi.

Sydafrikanska folk, förtryckta under apartheidsystemet, utvecklade kontextuell teologi som befrielsepraxis. De lärde sig genom sina lidanden och i motstånd att kristendom under Sydafrikas apartheid hade blivit en pervers makt. Kristendom förvrids till dödsmakter när den förvaltas av ekonomiska maktintressen och står i deras tjänst. Pervers teologi uppstår när Jesu hudfärg manipuleras till att bli inslag i maktens apartheidideologi.

Under årens lopp fick jag tillfälle att på olika platser forska kring ett flertal så kallade kontextuella teologier i tredje världen: Befrielse-teologier, Black Theology, feministteologi (och då inte så mycket nordamerikansk-engelsk-svensk som sydafrikansk Womanist Theology), Mujerista-teologi i Sydamerika, och Kodrat Wanita-indonesisk kvinnoteologi i muslimskt dominerad kontext.

Under senare år har ekoteologi och religionsdialogteologi blivit framstående inslag i mångfalden av kontextuella teologier, detta i takt med att de präglas av den mångkulturella och mångreligiösa världen. Där kompletteras en mer socialt inriktad befrielse-teologi med interkulturell och interreligiös kontextuell teologi, till samtligas fördel. De nämnda teologierna är på olika sätt och under divergerande namn företrädna i tredje världens många länder i Afrika, Asien och Latinamerika. Dessa teologier är starkt kontextmedvetna till metod och innehåll, därav deras namn.

2. Att vara här

Denna korta historiska tillbakablick visar var kontextuella teologier kommer ifrån allt sedan 1970-talet och var de står i dag. På detta stadium av mångfaldig framväxt blir det redan tydligt vad som förändrats och vad som kommer att bestå. Men några viktiga drag kan och skall förtydligas.

Vetenskaplig teologi, som jag förstår den, är en kritisk granskning av metoder, huvuddrag, fokuseringar, rimliga argumentationer och prospektiva utvecklingstendenser hos fenomen som berör tro, kyrka, talet om Gud och Jesus Kristus, Ande, ecklesiologi och eskatologi. Den breda teologiska ämnesmångfaldens sökljus kring teo-

logiska orter, *loci theologici*, kan och måste också riktas mot tredje världens kontextuella teologier. Om så inte är fallet missar den vetenskapliga teologin en av sina viktigaste uppgifter i en globaliserad värld. Här möter världen och andras teologier oss i Sverige. Samtliga kontextuella teologier har under de trettio år som de funnits genomgått stora förändringar. Somligt har passerats, lämnats åt sidan eller övergivits eftersom det befunnits vara alltför snävt, ensidigt eller rentav felaktigt. Sådant bortlagt material skall jag inte alls uppehålla mig vid. Det har ingen större relevans för teologins nutid eller framtid.

Min vetenskapliga nyfikenhet gäller de framåtpåkande dragen och de utvecklingsbara linjerna. Liksom varje typ av kontextuell teologi har sin egen historia, så finns även gemensamma och omisskännliga teologiska särdrag i olika betoningar av kontextuella trostolkningar. Mitt i all historisk föränderlighet är det intressant att markera några bestående insikter och positioner. Det är religionsvetenskapligt möjligt och nödvändigt att ständigt på nytt beskriva, analysera och konstruktivt kritisera dessa positioner hos de aktuella kontextuella teologiernas inriktning mot framtiden. I all korthet vill jag därför lyfta fram några drag som mer eller mindre tydligt identifierar och bestämmer tredje världens kontextuella teologier i nuet och inför framtiden. Deras nutidsbeskrivning står naturligtvis på en mer trygg vetenskaplig grund än öppna framtidsvisioner.

3. Vänt mot framtiden

Vid detta minnesvärda tillfälle för en avskedsföreläsning vill jag som en sammanfattning av många års teologiska intressen reflektera över mitt vetenskapliga perspektiv. Det har varit vägledande för min forskning i kontextuella teologier i livsmiljöer i tredje världen. Jag begränsar mig till tio huvuddrag som framträder i ett kritiskt teologiskt perspektiv och som får konsekvenser för framtida teologisk utveckling i tredje världen:

1. Mer konstant än något annat är kontextuella teologiers drag av receptiv känslighet för lokala förändringar i samhällen och kyrkor, för strömningar, avbrott och ifrågasättanden genom

nya röster, *interlokutörer*. Denna sensibilitet är inbyggd i själva metoden. Som i all teologihistoria markeras vunna positioner med stickord. De hänger länge med och fungerar som symboliska markörer för ett större begreppssammanhang och fenomen i människors livssituation. Igenkännande termer fungerar som teologiska igenkänningstecken, antingen det är *uti-frui* hos Augustinus, *credo ut intelligam* hos Anselm eller *coram deo-coram homine* hos Luther. Hos Platon blev igenkänningstecknet för idealistisk ideologi en hel grottberättelse. På liknande sätt har även kontextuella teologier sina «upphängare» inför framtiden: de fattiggjorda som det nya subjektet, det maktkritiska perspektivet av centrum-periferi, genusrelationer, klassrelationer, främst maktrelationer, option för de fattiga, det korsfästa folket, metoden av teori och praxis. Utifrån dessa bestående markörer utvecklas och förändras mycket av tredje världens teologier mitt i skiftande kontexter.

2. Kontextuella teologier i tredje världen inordnar sig själva och inordnas av andra i genren av *maktdiskurser*. Att kritiskt bevaka maktrelationer i kyrkor och samhällen, skiftande mellan balans och obalans, dominans och vankraft, övar upp den vetenskapliga blicken för teologisk stabilitet och gungningar, intressespel, dolda och öppna konflikter. Maktperspektivet, en misstänksamhetens hermeneutik, är grundläggande för kontextuella teologier och bestämmer metodiskt ett ständigt kritiskt ifrågasättande av auktoriteter, hierarkier och patriarkala strukturer, främst maktintressenas dolda eller öppna agenda. Vetenskaplighet och teorimedvetenhet hindrar således inte kontextuella teologer från att, förutom att producera teorier och argument, också engagera sig i samhälleliga och kyrkliga förändringsprocesser.

3. Konstant och framåtvisande är också ambitionen att under förändrade kontextuella förutsättningar fördomsfritt läsa och tolka «tidens tecken». Det gäller att upptäcka den rätta «kairos» för kritik och förändrande praxis. Av största intresse är här antropologiska markörer, särskilt det som får människor att lida och dö i förtid. Lidandets art, orsaker och följder knyts till «den strukturella synden» och «det syndiga systemet». Antropologisk och samhällsanalytisk förståelse får konsekvenser för talet om

Gud, Jesus Kristus och kyrkans funktion. Kristologi som kris-logik fokuserar på efterföljelse som engagerad närhet och maktmedvetenhet, bortom individualistiska eller privatiserande insnävningar. Kristus i relation till människans existens finns inte för mindre än att bli historiskt, socialt, politiskt och kulturellt närvarande. Kontextuella trostolkningar skapas långt ifrån som ett begreppsligt pendlande mellan ett antal trosartiklar, från den första artikelns skapelseperspektiv till den ofta kristocentriskt försvävande trostolkningen av den andra, och så i en ständig tur och retur (Wingren kontra Barth). Fokus ligger inte på den ena eller den andra trosartikeln, isolerade från varandra eller utspelade mot varandra, som i så mycken traditionell svensk och kontinental teologi.

4. Konstant och bärkraftig för framtida kontextuella teologier är inte minst deras hermeneutiska utgångspunkt i de fattigas och marginaliserades erfarenheter av lidanden och förtryck. Dessa kommer till uttryck exempelvis i Sydafrikas post-apartheid och tidigare diktaturdrabbade länder i Central- och Sydamerika – med otaliga försvinnanden, tortyr och mord. Kontextuella teologer får tillgång till dem genom det personliga historieberättandets verktyg av *storytelling*. Berättelserna handlar om helande upplevelser, om healing-visioner. De växer fram ur enskild och gruppbounden *memoria* för att leda till befriande livsläkning och samhällsläkning under påbörjade processer av demokratiskapande. De kontextuella trostolkningarnas huvudnerv träffas mest när teologins subjekt, *de lidandes rop och hopp*, hamnar mitt i skärningspunkten av påstått stabila teologiska *loci* och kontextuella variabler. De kastar ett ömsesidigt ljus på varandra. Att undvika duala eller rentav dualistiska teologiska upplägg, exempelvis ande-kropp, tvårikeslära eller därmed sammanhängande agape-eros-dikotomi hos Nygren, gör att integrerande mer än exkluderande helhetsperspektiv blir strukturerande och vägledande. Främst fungerar gudsrikesbegreppet som en sådan integrerande modell.

5. Integrerande helhetssyn ligger närmast en *Andens teologi*, med fokus på förändring, nyskapande, enhet och helhet genom att låta tolkningar av Anden som förändrande kritik «blåsa vart den vill». Anden kallas för trinitetens

engagerade och engagerande handlingskraft mitt i historien, med allt livs materia som arbetsfält. Anden är knuten till materia, till allt liv och livsförnyelse mer än till en hinsides andlighet. Anden förstås som värm mot apolitisk och kroppsförnekande världsflykt. Utifrån förståelsen av Andens verksamhet mitt i den konfliktfulla och ambivalenta historien kritiserar statiska monolitiska gudsbilder som används för att legitimerar auktoritära och patriarkala strukturer, hierarkier, diktaturer, fascismer och nazismer. Detta innebär fokus på öppenhet, förändrande kritik, dynamik och befrielse. Det är motsatsen till stängningar och fragmenteringar i kyrkor och samhällen, exkludering och marginalisering utifrån makteliternas vinstintressen. Kontextuell teologi i tredje världen innebär just inte att fylla vissa nischer i en totalt fragmentiserad postmodernistisk konstruktion, att vara en «nischeteologi». Den är i stället inriktad på att avlyssna den kristna trons och andra religioners mångfald och livsbefrämjande fenomen för att effektivt kunna kritisera förtryck och förstörelse av människors liv. Kritiken sker utifrån tydliga subjekt: maktintressenas offer, både lidande fattiga och *memoria* av de för tidigt döda. Därför gäller det kontextuella teologiska intresset inte heller framstående teologporträtt, som om och om igen tecknas i europeiska klassiker-teologier — en annan typ av fragmentisering.

6. Kontextuella teologier i tredje världen är konstanta i sin intresseinriktning att vetenskapligt fråga, problematisera och kritisera utifrån de *fattiggjordas erfarenheter* och lidanden. Frågeperspektivet hämtas från marginaliserade grupper och exkluderade minoriteter, deras rop efter liv, människovärde och respekt, försoning och fred. Livs- och rättviseperspektiv som bärande grund för kontextuell teologi i tredje världen blir särskilt tydligt i «indigen teologi» i Central- och Sydamerika. Därför har forskningsresor till Afrika och Latinamerika under senare år inneburit att jag tillsammans med min fru Christina lyssnat till och studerat fattiga människors livshistorier. Med sina förtvivalde frågor och anklagande kritik fokuserar de fattiga på livsvärde, respekt, de indigena folkens rätt till sina kulturella och religiösa traditioner, rätt till sin jord som livets moder, *Madre tierra* — i Guds namn. «Indigen kontextuell teologi» är den mest väx-

ande och mångfacetterade i Syd och för framtiden. Från arvet av indigena kulturella och religiösa traditioner, deras kosmologier och helhets-syner kommer de främsta utmaningarna även till Västvärlden. Svensk teologisk forskning skulle må bättre, bli relevant för människor i världen idag, genom att mer orientera sig mot ursprungsfolkens kosmologiska inspiration. «Indigen teologi» finns i många utformningar, exempelvis som «andin teologi», «amerindisk teologi» och «mayateologi». Forskning kring «andin teologi» resulterade redan 1987 i min bok om indigen tro och kyrkoblivande i Bolivia, 2002 i en annan bok om Mayateologi i Guatemala. Senast år 2004 publicerade Christina och jag en bok om indigena kontextuella teologier i ett flertal länder i *Abya Yala*, det ursprungliga namnet för Sydamerika före erövringen. Boken utkom under titeln *Krock eller dialog* och presenterar forskningsresultat från aktuella förhållanden av allt mer påträngande ekonomisk globalisering. Fokus ligger på indigena folks historiska exkludering, marginalisering och för tidiga död — bland annat till följd av destruktiv västerländsk teologi i legitimerande tjänst för kolonialismers, imperialismers och den nutida ekonomiska globaliseringens dödsmakter.

7. Kontextuella teologiers bestående drag mitt under alla historiska förändringar är också själva metoden för kontextuell teologi: *se-förstå-handla*, ett metodiskt sätt att hålla fast vid den teologiska teorins praxisinriktning. Utan förändrande befriande praxisinriktning ingen teologisk teori, om den inte skall urarta i tillåtande förtryck. Vetenskaplig neutralitet är passiv aggressivitet, säger kontextuella teologer. Kontextuella teologier, och sättet att vetenskapligt forska kring dem, rör sig ständigt på flera metodiskt inriktade nivåer: deltagande observation i de fattigas vardagsliv, teologisk reflektion på den kyrkliga nivån tillsammans med kyrkoarbetare, präster, systrar, bröder och biskopar, samt inte minst reflekterande bearbetning på akademisk vetenskaplig nivå med tillgång till religionsvetenskaplig kompetens. Det senare innebär för min del kritisk teologisk beskrivning, analys och förståelse i samarbete med många kolleger vid ett stort antal forskningsställen i Latinamerika och även i Sydafrika och Namibia. De dialektiska relationerna mellan

dess tre nivåer ger forskningen kring kontextuella teologier särskild dynamik. Den trefaldiga nivåmetoden tillåter inga brott mellan de fattigas konkreta livsvärld, kyrkliga sektorer av olika slag och akademien. Teoretisk teologisk reflektion är metodiskt sammanbunden med teologisk praxis.

8. Under sådana processer upptäcker kontextuell teologi vägar till demokratisk jämlikhet och lika värde för alla, teologiskt tolkat som troende delaktighet i den trinitariska processen. Mystiska upplevelser leder till politik, till politisk mystik, där trinitarisk gemenskap relateras till växande gemenskap i rättvisekampen. Den demokratiska processen öppnas mot eskatologi som handlingsinriktade visioner om växande och slutligen fulländad försoning och fred. I flertalet kontextuella teologier i tredje världen, inte minst i Latinamerika och Sydafrika, beskrivs de fattigas trosförståelse med vardagliga termer: rätten till jord, hälsa, arbete, brosmsmedicin mot HIV/AIDS, boende, mat, gemenskap. Rättigheterna relateras till den av en god Gud gratis givna världen, de av Kristus bekräftade löftena om alla människors rätt till det goda livet. De relateras till av Ande given frimodighet, *parresia*, till kritik och fredfull revolution, när mänskliga rättigheter förstådda som gudomlig rätt förvägras.

9. Fokus hos kontextuella teologier ligger också i framtiden på mänskliga rättigheters teologiska karaktär. De proklamerar som förankrade i gudstro och Jesusförståelse, alltså inte enbart som konstruktioner inom ramen för etiska teorier. Anmärkningsvärt är att och hur starkt tredje världens kontextuella teologier står på just teologiska fötter. De uttrycker sig främst i relation till gudstanke, gudspraxis, gudstjänst, liturgi och nattvard som försvar av skapelsens gratis-karaktär, given åt alla, materiell och samtidigt fylld av mystik spiritualitet. Kontextuell teologi observerar hur sådan tro i nästa ögonblick blir till kritik av förstörande strukturer, ekonomiska globaliseringsmakter, av den skuldförökande Världsbanken och IMF, den Internationella Valutafonden. Teologisk kritik träffar alla fattigskapande instrument. Också i framtida kontextuella teologier behåller till synes «världsliga frågor» om jord, hälsa, utbildning och mänskliga rättigheter. Rättvisefrågor står enligt kontextu-

ella teologier ytterst på *teologisk* mark, när livet i sin helhet och i alla dimensioner relateras till talet om Gud som livets yttersta mening och garant, till Jesus Kristus och frälsning som befrielse och yttersta fulländning i gudsrikets fullbordan.

10. Kontextuella teologier i tredje världen är och kommer att förbli särskilt relevanta för kritik och förändring av det rådande ekonomiska globaliseringssystemet. Lokalt och globalt identifierar de makteliternas omätliga hunger efter ägande och dominans, kallad mammon-dyrkan och praktisk gudsförnekelse, som ateism. Den idolatriska marknaden med stort M, iklädd allmaktens totalitära anspråk på att förfoga över liv och död, identifieras som allätande avgud. Den agerar i egenskap av dödsmakter som exkluderar, marginaliserar och fattiggör allt fler människor. Marknadens människogjorda *tsunami* skördar dagligen 50 000 barns liv i svält. Inför marknadens massdödande problematiseras radikalt det teologiska talet om den ständigt genom Anden nyskapande Guden och den ständigt befriande Jesus Kristus. Gudstalet, som senast radikalt borde ha förändrats efter Auschwitz, förändras till problematiskt gudstal utifrån miljontals fattiggjordas lidanden, miljontals dödan- den genom den ekonomiska globaliseringens avgudakult. Flertalets död i dag hänger samman med makteliternas dans kring kapitalismens gylene kalv. Därför är den dansen teologiskt relevant.

Avslutning

I möte med tredje världens kontextuella teologier dras västerländska teologier inför de exkluderades osynliga domstol. Denna frågar varför vissa teologier i den faktiska kontextuella världen trovärdigt och relevant kan tala om kärlek utan rättvisep Praxis, om Guds inkarnation utan inkarnationsvägens fortsättning till alla fattiggjordas befrielse och naturens försvar. Den imaginära teologiska domstolen utfärdar en dom: Att framöver försumma kontextuella teologiers betydelse för liv, demokrati, försoning och fred är brottsligt.

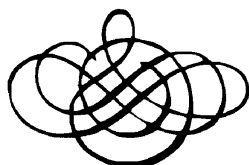
Kontextuella teologier i tredje världen är särskilt relevanta fredsbyggare genom ett entydigt

fokus på livet som kärlekens gestaltning — människornas, naturens och hela kosmos liv. De hävdar att tron på en enda treenig Gud som själva livet och kärleken inte kan bekännas trovärdigt och relevant om inte kampen mot alla livsförstörande dödsmakter fortsätter. Just den ekonomiska globaliseringen utpekas oftast och hos alla kontextuella teologier som den enskilt mest antigudomliga dödsmakten. Den anses vara den huvudansvariga makt som skapar exkludering, marginalisering och de flesta människors allt för tidiga död.

Jag antar att den teologiska tolkningen av den orättvisa Mammon-marknaden kommer att ha giltighet för lång tid framöver på grund av den strukturella synden: förtryckets obotfärdighet, dess inövade fattigdoms- och dödsproduktion. I så fall stämmer vad Gustavo Gutiérrez sade om kontextuella teologiers framtid i tredje världen: de kommer att finnas så länge de fattiga finns – och så länge det finns teologer som reflekterar över Gud som Liv och inte går dödsmakternas ärenden.

Summary

This article presents the text of the lecture which Manfred Hofmann gave at the conference on the Future of Contextual Theology in January 2005 at Lund University. The conference marked the occasion of Aasulv Lande's and Manfred Hofmann's retirement from long academic service. In this lecture Hofmann reflects upon his own academic background and development that led him to work with liberation theology and emerging contextual theologies in different parts of this world. Concentrating on central issues of his research, Hofmann stresses the sensibility of contextual theology for local developments, especially for the voices of the marginalised, the poor, and the oppressed. Power structures need to be exposed. The signs of the time must be interpreted and memories of suffering need to be retrieved not least through biographical recollection and storytelling. But even the method of theology needs to adapt to the demands of its context: hence the interconnectedness between seeing, understanding and acting is the hallmark of a praxis-conscious theology. Finally, a new spirituality has to be explored that both unmask the terror of unjust systems and supports the strengthening of the forces of life, dialogue, justice, and peace, that will overcome both classical forms of dualist theology and contemporary systems of death and exploitation.



Faith and Universities in a Religious and Secular World (1)

DAVID F. FORD

David F. Ford är Regius Professor of Divinity vid Cambridge University. Han har författat och redigerat ett stort antal inflytelserika böcker, bl.a. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century; Theology: A Very Short Introduction; Self and Salvation: Being Transformed; Jesus: An Oxford Reader; samt Scripture and Theology: Reading Texts, Seeking Wisdom. Artikeln är en bearbetning av en föreläsning som hölls vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet den 27 september 2004.

Following in the wake of Rawls and Neuhaus, any number of theologians, philosophers, historians, and political theorists — led by major figures like Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, and Stanley Hauerwas — have re-examined, debated, challenged, and at times rejected the premises of liberalism, whether in the name of religion, or communitarianism, or multiculturalism.

To the extent that liberalism's structures have been undermined or at least shaken by these analyses, the perspicuousness and usefulness of distinctions long assumed — reason as opposed to faith, evidence as opposed to revelation, inquiry as opposed to obedience, truth as opposed to belief — have been called into question. And finally ... the geopolitical events of the past decade and of the past three years especially have re-alerted us to the fact (we always knew it, but as academics we were able to cabin it) that hundreds of millions of people in the world do not observe the distinction between the private and the public or between belief and knowledge, and that it is no longer possible for us to regard such persons as quaintly pre-modern or as the needy recipients of our saving (an ironic word) wisdom.

Some of these are our sworn enemies. Some of them are our colleagues. Many of them are our students. (There are 27 religious organizations for students on my campus.) Announce a course with «religion» in the title, and you will have an overflow population. Announce a lecture or panel on «religion in our time» and you will have to hire a larger hall.

And those who come will not only be seeking knowledge; they will be seeking guidance and inspiration, and many of them will believe that religion — one religion, many religions, religion in general — will provide them.

Are we ready?

We had better be, because that is now where the action is. When Jacques Derrida died I was called by a reporter who wanted to know what would succeed high theory and the triumvirate of race, gender, and class as the center of intellectual energy in the academy. I answered like a shot: religion.¹

Is Stanley Fish just noticing a passing fashion in some American universities when he describes a surge of intellectual energy around religion? It is the argument of this article and its sequel that he is in fact identifying something more fundamental.

Religion was intrinsic to universities from their European Medieval beginnings and through most of their history. It has also been complexly involved with them during the past two centuries since the beginnings of the modern research uni-

versity marked by the foundation of the University of Berlin in 1810. Yet those centuries also saw a widespread secularization of universities, in the sense both of the elimination of religious control of universities and also of the increasing marginalization of religion in the spheres of ethos, curriculum, policy-making, «mission», and focus of concern. At the same time, the rest of the world was not simply undergoing secularization. It was developing in complexly religious and secular ways and arriving at a variety of balances, blends and settlements in different parts of the world and spheres of life. I argue that this has led to a mismatch between universities and their

¹ Stanley Fish. *The Chronicle of Higher Education* January 7, 2005.

contemporary context. Universities on the whole teach, research and relate to society as if the world were simply secular, or, at most, secular with some religious survivals. There is rarely the sense that, as Fish says, hundreds of millions of people (in fact, the vast majority of the world's population), including a great many students and academics, see reality differently.

Fish draws attention to academics in a range of fields who in various ways have been challenging the universities (and other areas of public life) about the ways in which religion is ignored, misconstrued, marginalized, privatised or dismissed. This should have consequences for the way in which universities are shaped with regard to religion. At least they should not be places where some ideological version of secularism is taken for granted. At best there should be universities that are complexly religious and secular in modes that reflect, reflect on, study, discuss and are responsible towards our religious and secular world in appropriately academic religious and secular ways. These articles are an attempt to explore the latter best-case scenario. This article sets the scene by considering some key phases in university history.

First, there is some historical discussion of universities in the Medieval and early modern periods. Then the foundation of the University of Berlin is examined as the root of the modern research university, and its significance assessed in relation to the religious and secular. It is seen as a historical surprise not only in its academic character but also in the originality and fruitfulness of its religious and secular settlement. Finally, the subsequent influence and problems of the Berlin paradigm are traced briefly, and the case is made for the desirability of a new surprise in order to repair, renew and in some respects supersede the Berlin paradigm, the concern here being especially with its religious and secular settlement. Such a surprise would require the sort of intellectual and institutional creativity that helped to generate the University of Berlin.

In the second article² an attempt is made, in line with the work of Jeffrey Stout and others, to describe the public sphere in terms that allow for (and even make desirable) a university that might be called <interfaith and secular>. One ele-

ment of the envisaged religious and secular university is the responsibility of its various religious and secular constituencies to think through their own convictions and commitments in relation to the university, and to enter into debate with others. The university needs to learn from the various traditions of understanding, wisdom and values that are present within it, and each of these traditions therefore has the task of continually relating their best wisdom to that of others, in the interests of the flourishing of the institution, its students and staff, its academic disciplines, and its wider responsibilities to our world. Each particular tradition or blend of traditions has to face this challenge, and as a Christian theologian I propose a conception of the interfaith and secular university that grows out of Christian understanding. In particular, I explore some academic Christian approaches to universities from Berlin to Yale and then to Cambridge, asking how religious traditions can be best mediated academically in the twenty-first century. This conception of the university is offered as a contribution to a debate in which it is to be hoped that other Christians, those of other faiths and those of secular or agnostic convictions will also participate.²

Two further introductory comments are in order. One is that the present articles are part of an ongoing project concerned with the shaping of universities in the twenty-first century. That universities should engage better with the religious and secular character of our world is just one element of this. There are of course a great many other elements in the shaping of universities, most of which are far more obvious than the issue of the religious and secular. How should teaching and research be related? What about core intellectual values, interdisciplinarity, university governance, collegiality, public and private funding, the commodification of knowledge, and the balance of responsibilities towards the flourishing of society? Some of those are mentioned when relevant, but they are not the main focus of these articles. Most of them are discussed briefly in an article focussed on the University of Cambridge which might act as a complement and context for what is said

² To be published in the next issue of *STK* (3/2005).

here,³ but I also intend to treat some of them at greater length in future work.

The second comment is on the analogies used by Fish in the opening quotation. He compares the present focus on religion with four other concerns: high theory, race, gender and class. Those have not only generated the <intellectual energy> noted by Fish. They have also led to radical mind- and heart-searching; much suspicion, accusation and polemic; rewriting of history; reconceiving of courses, curricula and whole disciplines; faculty and institutional crises; political movements, campaigns, conflicts and correctness; and deep divisions. That does sound like a description of what religion tends to produce too! One response might be to try, in the interests of peace and goodwill, to resist religion coming back on to the university agenda, since it is hard to see how it can be prevented from generating those results. Yet it may also be that a factor contributing to religion being often so lethal in our world is its widespread exclusion from the higher educational environment of a large number of leaders, key workers, opinion formers and teachers. If within our cultural <ecology> there are few niches where the issues about, within and between religions can be thoughtfully studied, taught, researched and debated by people of all faiths and none, then we should not be surprised if both the religions themselves and the realm of public discourse are impoverished as a result. If one goes by what has happened with race, gender and class, then academics may not anyway have much choice about whether religion is on the agenda or not; what they may have some say in is how that agenda is handled. These articles speak to that concern.

³ David F. Ford, *Knowledge, Meaning and the World's Great Challenges: Reinventing Cambridge University in the Twenty-first Century* (Cambridge 2003); reprinted in *Scottish Journal of Theology* 57 (2) 2004 pp. 182–202 under the title <Knowledge, Meaning and the World's Great Challenges>: as the more easily accessible version, references will be to this SJT article. Cf also David F. Ford, <The Responsibilities of Universities in a Religious and Secular World> in *Journal of the Society for the Study of Christian Ethics* vol. 17 no. 1, 2004 pp. 22–37.

Universities: The Medieval Heritage

In the magisterial opening chapter of the four-volume *A History of the University in Europe* of which he is the General Editor, Walter Rüegg sums up what he calls <the essential outlines of an academic ethic in the process of formation> distilled into <seven values which in the Middle Ages legitimated, in religious terms, the *amor sciendi* and the university which was its institutional form.>⁴ It is worth quoting at some length, since he and the other contributors together make a convincing cumulative case over the three volumes that have appeared so far for there being, despite huge changes, some continuity linking the university's Medieval origins with at least some of its successors today. There is of course a large question as to how much continuity there is or should be, but at least his distillation based on the first three centuries of the existence of universities offers a benchmark against which to measure change and some categories through which to approach the task of saying something normative as well as descriptive about universities.

The seven evaluative propositions are:

(1) The belief in a world order, created by God, rational, accessible to human reason, to be explained by human reason and to be mastered by it; this belief underlies scientific and scholarly research as the attempt to understand this rational order of God's creation.

(2) The ancient understanding of man as an imperfect being, and the Judaeo-Christian idea of a creature fallen into sin, and the proposition deriving from these ideas about the limitation of the human intellect, operated in the Middle Ages as driving forces impelling intellectual criticism and collegial cooperation; they served as the foundation for the translation of general ethical values like modesty, reverence, and self-criticism into the image of the ideal scientist and scholar.

⁴ Walter Rüegg, <Themes> in *Universities in the Middle Ages* Edited by H. De Ridder-Symoens, Volume 1 of *A History of the University in Europe*, General Editor Walter Rüegg (Cambridge 1992–) p. 32.

(3) Respect for the individual as a reflection of the macrocosm or as having been formed in the image of God, laid the foundation for the gradually realized freedom of scientific and scholarly research and teaching.

(4) The absoluteness of the imperative of scientific truth already led scholasticism to the basic norms of scientific and scholarly research and teaching, such as the prohibition of the rejection of demonstrated knowledge, the subjection of one's own assertions to the generally valid rules of evidence, openness to all possible objections to one's own argument, and the public character of argument and discussion.

(5) The recognition of scientific and scholarly knowledge as a public good which is ultimately a gift of God had not, it is true, even before universities existed, prevented study and teaching for the sake of money. Nevertheless, there has been less interest within the universities in the economic use of scientific knowledge than there has been in the learned professions outside the university. This relatively smaller interest in the economic utilization of scientific knowledge has been an axiomatic value of the university.

(6) *Reformatio*, which regarded one's own scientific efforts as the renewal of previously established knowledge and its further development «in the cause of improvement», laid a disproportionate weight in the medieval university on already established patterns of thought and older authors. Nevertheless, these were not accepted without criticism; they were critically scrutinized to test their veracity as the basis of one's own knowledge. They were a stimulus to new ways of seeing things and to new theories ... Scientific and scholarly knowledge grows in a cumulative process, by building on earlier knowledge. In this sense, the progress of knowledge is a continuous process of *reformatio*.

(7) The equality and solidarity of scholars in confronting the tasks of science enable the universities to become the institutional centres of the scientific community. The acknowledgement of the scientific achievements of those who think and believe differently from ourselves and of those who are members of social strata different from our own and the readiness to correct one's own errors in the light of persuasive new know-

ledge, regardless of its source, permitted the rise of science ... Indeed, the more highly equality was evaluated, and the more it was joined to the common responsibility for the increase of knowledge, the better the university fulfilled its obligations.⁵

I will return to these propositions in the second article when developing a Christian theology for the university. At this point it is worth noting three points. First, as regards the Christian tradition in which they are historically rooted, twenty-first century as well as medieval Christians could affirm them. The teachings — God as creator of a world order accessible to human reason; human imperfection; humanity in the image of God; the appropriateness of public argument and discussion to the absoluteness of scientific truth; scientific and scholarly knowledge as a public good transcending any economic advantage it might bring; the cumulative and self-correcting process of the growth of knowledge; and the equality and solidarity of those committed to the pursuit of knowledge — would be likely to gain the assent of a broad range of Christians in universities: conservative, liberal, radical, postliberal — though not, perhaps, some postmodern.

Second, members of many other faith communities, especially those of the Abrahamic traditions, but also others, would affirm analogous doctrines.

Third, the practical implications of the propositions — rational investigation of the world; ethical values of modesty, reverence and self-criticism: respect for the dignity and freedom of the individual; rigorous public argument appealing to demonstrated knowledge and rules of evidence; the recognition of the pursuit of knowledge as a public good irreducible to economic interest; the need for continual self-criticism in the course of improving our knowledge; and the value of equality and solidarity — all these could be affirmed, even if justified in very different ways, by many agnostic or secular people in the academy.

The conclusion is, therefore, that even in its medieval form the university had the potential to embrace those of many faiths and of none,

⁵ Ibid. pp. 32ff.

though this was not to happen fully in European universities for many centuries. Nor is this surprising when its history is understood.⁶ The universities that grew up in the thirteenth century drew heavily on non-Christian sources. The influence of Greek and Roman civilization on the curriculum was enormous. In the liberal arts (the *trivium* of grammar, logic and rhetoric; the *quadrivium* of arithmetic, geometry, astronomy and music) each subject was dominated by non-Christian authorities or by Christians who had learnt most of what they knew from non-Christians.⁷ In the higher faculties of law and medicine the situation was similar. Roman law was the model for both civil and canon law.⁸ In medicine the main authorities were Greek and Islamic, and Muslims and Jews were among leading medical practitioners.⁹ In the remaining higher faculty, theology, the chief authority was the Bible. During the early centuries of Christianity in the Roman Empire the Bible had become the classic at the centre of Christian education, but it was studied in ways that owed a great deal to Greek and Roman *paideia*, with

close attention to grammar, logic and rhetoric, and this continued in the medieval period. As the new urban universities complemented and competed with the older monastic schools, one of their main innovations was to bring into the centre of intellectual debate a wide range of texts originating in classical Greece and Rome. Many of these texts came through Islamic channels, the most influential being by Aristotle. Debate about the reception of Aristotle, and in particular his influence on theology, were among the liveliest in the medieval university, with the work of Thomas Aquinas as a high point in the critical integration of Aristotle (and of other classical philosophical and scientific thought) with Christian theology. So within the medieval university it was not generally permitted that pagans, Jews or Muslims be there in person, but they had contributed a great deal to the whole range of subjects on the curriculum, and they constantly figured in debates.

The medieval university developed other patterns that have been repeated with variations in later forms of the university. Three are of special importance.¹⁰

First, there were the tensions between different fundamental goals: understanding and truth for their own sake; formation in a way of life, its habits and virtues; and utility in society — study oriented towards practical use and employment in various spheres of life. These tensions were there from the start and have continued into twenty-first century debates. They have always been closely linked to the negotiations between groups with an interest in higher education. The medieval university was in its various institutional forms the outcome of settlements negotiated between what were then called *studium*, *sacerdotium*, and *regnum*. It is part of the argument of the present articles that the university in every period has had to be vigilant about doing justice to the legitimate claims of each of those spheres (or their analogies in other periods), and that one of the neglected tasks today is that of rethinking the claims of *sacerdotium*, which

⁶ For a survey of relevant research see J. M. Fletcher (Ed.) *The History of European Universities. Work in Progress and Publications, 5 Vols.* (Birmingham 1978–81) and J. M. Fletcher and J. Deahl, 'European Universities 1300–1700: the Development of Research 1969–81, and a Summary Bibliography' in J. M. Kittelson and P. J. Transue (Eds.), *Rebirth, Reform and Resilience: Universities in Transition 1300–1700* (Columbus, Ohio 1984) pp. 324–357.

⁷ See Gordon Leff, 'The *trivium* and the three philosophies', and John North, 'The *quadrivium*' in *A History of the University in Europe*, General Editor Walter Rüegg op. cit., Vol. 1 *Universities in the Middle Ages* Edited by H. De Ridder-Symoens, pp. 307–366; 367–359.

⁸ See Antonio Garcia Y. Garcia, 'The Faculties of Law' in *A History of the University in Europe*, General Editor Walter Rüegg op. cit., Vol. 1 *Universities in the Middle Ages* Edited by H. De Ridder-Symoens, pp. 388–408; P. Koschaker, *Europa und das römische Recht* (Berlin 1966); S. Kuttner, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (London 1980).

⁹ See Nancy Siraisi, 'The Faculty of Medicine' in *A History of the University in Europe*, General Editor Walter Rüegg op. cit., Vol. 1 *Universities in the Middle Ages* Edited by H. De Ridder-Symoens, pp. 360–387.

¹⁰ On these see *A History of the University in Europe*, General Editor Walter Rüegg op. cit., Vol. 1 *Universities in the Middle Ages* Edited by H. De Ridder-Symoens, especially Chapters 1, 2, 3, 4, 13.

requires coming to new terms with the complexly religious and secular character of our period.

Second, the medieval university embodied another closely related set of tensions concerning its unity and diversity. It was unified in overall conception through theology but the liberal arts were rarely content simply to accept their subordination to theology, and the law faculty was also jealous of its independence. Perhaps more important, the integrating discipline of theology was itself institutionalised in a plural way. Closely involved with most university theology faculties were the *studia* of religious orders, especially the new mendicant orders of Dominicans and Franciscans (to be joined in the early modern period by the Jesuits). The presence of these orders, called *«religiones»*, and the often energetic disputes carried on by them and the *«secular»* teachers (not members of religious orders) of the university meant that right from the start there was built into the university fundamental disagreement and dispute about what integrates it. Indeed, one key characteristic differentiating the first universities from monastic and diocesan schools was their institutionalisation of dispute. It has continued to be in the nature of an institution with many disciplines, interests and responsibilities to have to ask constantly about what holds it together, with inevitable disagreement about what, if anything, that might be. The answers have ranged from *«nothing»* (hence the French solution discussed below) to a particular substantive religion, ideology or worldview, and other options have included specific *«master-disciplines»* (theology, philosophy, law, experimental science), and specific uses (service of church, state, economy). But at another level of integration there has been the creation of the institutional space within which these disputes could take place. This has taken many forms, and Rüegg's list of seven propositions (with my associated remarks above about their continuing validity) suggests a higher-level integration in terms of shared intellectual, ethical and social values and practices.

Third, there was the development of collegiality. This took many forms,¹¹ one of which, the

university college, because of its ability to sustain a religious dimension even in the face of strong secularising pressures, will be of special interest in discussing the University of Cambridge in the second article. Colleges in universities in the fourteenth and fifteenth centuries were *«privileged institutions serving to guarantee their members, at the price of a degree of discipline, the best conditions for work and study, in other words, to constitute a student elite»*, and *«in France, England and Germany they were henceforth the place where the pedagogic model which was to exert the greatest influence upon the evolution of practices of secondary and higher education in modern Europe was elaborated.»*¹²

So overall the medieval university proved durable in some vital respects, while also capable, as later centuries were to show, of considerable innovation and reinvention.

Early Modern European Universities: Expansion and Decline

The early modern period (for my purposes defined as stretching roughly from 1500 till 1800) included times of great upheaval in Europe, beginning with the Reformation and Counter-Reformation and ending with the French Revolution. Intellectually, there was a huge range of new developments, such as the impact of humanism on medieval scholasticism, the invention of printing, increased use of the vernacular, the opening up of America and other parts of the world that helped change the perception of humanity and culture, Protestant and Catholic theologies in polemical relationship with each other, a new relationship to the past through scholarship and historical study, and a series of *«revolutions»* (scientific, industrial and political) which were deeply related to new ways of thinking and forms of knowledge. The very term *«Middle Ages»*, applied to what had preceded it, marked out this time of innovation and self-conscious difference. What happened to universities during these three centuries? It is not possible here to summarise what is now a large

¹¹ See *ibid.* Chapter 4.

¹² Jacques Verger, *«Patterns»* in *ibid.* pp. 61f.

and growing field in historical research,¹³ but what follows is an attempt to name some of the main developments.

Overall this period has been summed up as a time for universities of differentiation, professionalization and an expansion whose vigour was not sustained.¹⁴ As regards differentiation and professionalisation, many kinds of institutions of further education grew up, covering secondary education, technology, and scientific research, and at the same time the universities were increasingly guided by market demands to produce graduates suited to the professions and other employment.¹⁵ As regards expansion, this was closely related to religious dynamics of Europe, with a large number of both Catholic and Protestant foundations, the most remarkable single element perhaps being the extraordinary energy and success of the Jesuits in university foundation and transformation.¹⁶ But the very achievements of the churches and their pervasive influence on universities meant that as the churches were increasingly challenged — both intellectually and politically — the future of universities themselves was at stake, since they were so closely identified as religious institutions. Especially in the eighteenth century there were fierce struggles for power as increasingly powerful and centralizing nation states sought control over education. This was a period in which secularization seemed to many to mean liberation from forms of church domination that constricted academic inquiry, adaptation, innovation and access in unacceptable ways. The resistance of many universities both to new knowledge and to secularization marked them down for destruction (as in France), radical reform (as in Germany) or marginalization (as in

England until a combination of the foundation of new universities and nineteenth-century reforms of Oxford and Cambridge led to the *sui generis* system that will figure in the sequel to this article).

I now turn to the most influential event in the history of the modern university.

The Berlin Surprises

It was by no means inevitable that an institution associated with strong religious roots and control such as the university should become the leading research and higher level teaching institution of the contemporary world.¹⁷ The French in 1793 replaced universities with a combination of academies and specialist government *écoles*. The Prussians were considering something similar at the beginning of the nineteenth century. But the combination of an extraordinarily creative set of thinkers and organizational innovators, together with appropriate historical conditions, led to Prussia reorganizing its educational system with the university at the top. The university became not only the centre for formal credentials for state employment and a range of professions; it also had a good deal of academic autonomy, an increasingly differentiated set of specialist faculties, and what Collins calls a <structural impetus to creativity>, with professors expected to produce new knowledge.¹⁸

This was above all embodied in the foundation of the University of Berlin in 1809. The Berlin model spread in Europe far beyond Germany and also to America and elsewhere, and its key features are still characteristic of those universities that dominate intellectual life around the world.

What about religion in these universities? Collins¹⁹ tells a largely linear story of secularisation: theological and ecclesiastical domination were ended as disciplines won their auto-

¹³ Cf. *Ibid.* Vol. II *Universities in Early Modern Europe (1500–1800)* Ed. Hilde de Ridder-Symoens *passim*.

¹⁴ Willem Frijhoff, <Patterns> in *ibid.* p. 79.

¹⁵ Frijhoff says this <is perhaps the most striking characteristic of the period>, *ibid.* p. 80.

¹⁶ For a clear overview of the huge expansion see the lists and maps appended to Frijhoff's chapter, *ibid.* pp. 90–105. It helpfully shows the pattern of Protestant and Catholic institutions, including a separate map of the Jesuit universities.

¹⁷ For what follows cf. Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London 1998) pp. 640ff.

¹⁸ *Ibid.* p. 643.

¹⁹ *Ibid.* chapters 12–14.

nomy and the state presided over the creation of a new system in which religion eventually played almost no part. In Collins' history the result of the process is that niches in the intellectual ecology previously occupied by theology are now colonised by other disciplines, especially philosophy, and religion has effectively disappeared. This is akin to the secularisation theory according to which modernity brings with it the irreversible decline of religion in most areas, especially of public life. But what if a more complex, dialectical story is told, leading to a different conception of the contemporary implications?

Collins does not mention the religious-secular debate that took place over the constitution of the University of Berlin. Hans Frei's account of this emphasises the differences between Fichte (its first Rector), who wanted to exclude theology because it was not sufficiently *wissenschaftlich*, and Schleiermacher (Fichte's successor as Rector), who was both supportive of *Wissenschaft* and argued for the inclusion of theology as drawing on various disciplines with the overall aim of the professional education of clergy. Schleiermacher resisted any overarching systematic framework or theory of *Wissenschaft* for the University of Berlin since this could not do justice to «the irreducible specificity of Christianity at the primary level of a «mode of faith», a cultural-religious tradition, and a linguistic community».²⁰ Frei comments that Schleiermacher's

view won the day resoundingly. But that is in its way startling. Here was *the* university, the conception of which was most deeply influenced by a philosophical system, the idealist view of the rational and unitary character of study; the university, furthermore, that was to be the model for others in Western Europe and the New World. And it, of all institutions, found itself, from the start, unable to embody its own unitary idea, while the man who ended up defending both — the idea of the intellectual unity and supremacy of

Wissenschaft and the university, and the actual as well as conceptually irreducible diversity of the institution of higher learning — was himself one of the leading idealists. It was a triumph of orderly eclecticism over system by a leading systematician. And he based the right of theology to a place in the university on the status of the ministry as one of the professions in the modern sense.²¹

Beginning from that account, the story of the historical surprise of the University of Berlin and its contemporary significance for us might unfold differently. The continuing interplay of the religious and the secular, appropriately adapted to specific contexts, and refusing any overarching philosophy, ideology or religion, might emerge as part of its secret. Its genius was to create an institution that simultaneously did several things: it constructively drew on the two deepest roots of European civilisation, the Hebraic and the Hellenic; it was sensitive to the context and needs (including religious) of its own society; it embodied creative responsibility for the future through teaching and research; it tried to safeguard freedom of intellectual inquiry and of belief; and it pioneered a type of environment in which a good deal of the most important intellectual inquiry and debate in both arts and sciences has continued to happen. One could also draw up the other side of the balance sheet, noting features such as the massive reliance on the state and its bureaucracy, the potential of disciplinary autonomy leading to fragmentation, the limitation of theology to a certain type of state-recognised Christianity, and the whole system's vulnerability to political manipulation (of which the Nazi and Communist periods were only the most extreme examples). In addition, there was the lack of an endowment: this was part of Wilhelm von Humboldt's original vision to enable the university to be more independent, but it was refused by the Prussian government.²²

Overall, this was a «modernization of the medieval structure of the university»²³ and might

²⁰ Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*. Edited by George Hunsinger and William C. Placher (Yale University Press, New Haven and London 1992) p. 114 — this is Frei's redescription of Schleiermacher's position.

²¹ *Ibid.* p. 112.

²² See Walter Rüegg, «Themes» in *A History of the University in Europe*, General Editor Walter Rüegg op. cit., Vol. III *Universities in the Nineteenth and early Twentieth Centuries (1800–1945)* Ed. Walter Rüegg p. 12.

be described as a creative blend of ancient and modern wisdom (together with some blind spots). It refused the *tabula rasa* pure modernism of the French Revolution; it also avoided the pure traditionalism that continued to rule Oxford and Cambridge for some decades. It maintained fundamental continuity with the basic values of the Medieval university as discussed above, while doing away with church control. Yet it can hardly be called a secular university — certainly not in the French sense. This was a university that trained clergy for the state church and so was deeply related to the religious nature of its society. I suggest that the best description is for it is: a (religious and secular) university. In line with that, it had its own version of medieval diversity described above, due to Schleiermacher's insistence on the inclusion of theology.

Looking today at the Berlin paradigm, one sees various continuities and discontinuities. But as regards the question about how these institutions help equip students and their societies to cope with a complexly religious and secular world, the view is disappointing. The dialectical tension between the religious and the secular was anomalous even in relation to Berlin's founding concept of *Wissenschaft*, and in changed historical circumstances the tendency has been towards letting the tension slacken in the direction of an embracing, normative secularism. Even where this has not happened the form of the religious has been restricted to certain forms of Protestant and Catholic Christianity, with very limited concern for the rest of Christianity or other religions. On the whole universities have been powerful supporters of secularisation, whether in anti-religious or more neutral modes. This has generally meant (though arguably it need not have) that their attention to religious traditions, living religious communities, and to the questions raised by the religions, between the religions, about the religions, and between the religions and non-religious or mixed forms of understanding, belief and practice, has been marginal. They therefore fail to do justice to huge swathes of past and present

human culture, experience, thought, ethics, politics, economics, art and practice.

This leaves the educated elites largely ignorant, naïve or misinformed about some of the most important dimensions of their own and other people's societies, and this inadequate and distorted view of reality is widely disseminated through the media, schools and other institutions that are largely led by university graduates. It also leaves the religious traditions impoverished in the realm of informed, critical and constructive engagement in the public realm that might help them think through their self-understanding and their participation in society. And within the academy it not only leads to theology and/or religious studies being a small department often relatively isolated from others; more seriously it also cuts universities off from sources of wisdom they need to meet their current challenges.

All of this may be considered acceptable in a situation of massive expansion of the system worldwide to cope with hugely increased demands for higher education. Why should universities be concerned about wisdom when there is so much to get on with producing new knowledge and applications of it, and training graduates with the appropriate competence in their fields? Part of the answer is that wisdom directs attention to the whole situation and its tendencies over time. Universities are a vital niche in the long term intellectual and moral ecology of our world. As the clichés put it, we are in an information revolution, a knowledge economy and a learning society. Leaders and key workers in most spheres are university-educated. What happens in this niche is therefore of great importance across generations. If in crucial respects the Berlin model is no longer engaging fruitfully with a major aspect of our global environment, its religious as well as secular character, then it requires correction.

The question I will seek to answer in the next article is: how might a university today be true to the core ideals of the Berlin paradigm, including its combination of the religious and secular, but in a way that is appropriate to the repairs and renewal that paradigm now requires?

DEBATTINLÄGG

Svar till Olle Kristenson

I ett debattinlägg i STK 1/2005 kritiserar Olle Kristenson Hans Dameraus recension av min forskningsrapport *Källkritik och befrielsesteologi*. Kritiken är dock inte bara riktad mot Dameraus recension utan även mot min rapport. Jag vill därför kommentera några av Kristensons påståenden.

Först vill jag säga att jag är något förvånad över den uppståndelse som min rapport väckt. Mitt syfte med rapporten var att säkra några forskningsfynd. Då jag visste att min avhandling inte skulle bli klar inom en snar framtid ville jag inte riskera att dessa fynd gick mig ur händerna. I rapporten genomför jag framför allt en källkritisk analys av ett par tidigare okända dokument, vilka enligt mig har betydelse för synen på befrielsesteologins tidiga historia.

Läsaren bör notera att Kristenson intressant nog bara kommenterar min rapport indirekt. Den källkritiska analysen utelämnar han helt i sitt inlägg. Istället koncentrerar han sin diskussion till Dameraus recension och några av mina funderingar kring konsekvenserna av den källkritiska analysen för bilden av befrielsesteologins uppkomst. Jag tolkar detta som en (motvillig?) bekräftelse på att min analys i grunden står sig.

I inledningen till sitt debattinlägg säger Kristenson att det finns intressantare saker att studera än befrielsesteologins uppkomst. Denna kommentar skall kanske främst ses som ett uttryck för att vi närmar oss ämnet utifrån olika discipliner. Kristenson är teolog medan jag är sociolog. Jag studerar befrielsesteologins uppkomst utifrån ett sociologiskt perspektiv. Det är möjligt att det är förhållandevis ointressant för teologer. Inom sociologin däremot är det vanligt att man studerar hur sociala rörelser uppstår och etablerar sig inom olika fält.

Kristenson antyder att jag har missförstått Gutiérrez betydelse för befrielsesteologin och befrielsesteologins förhållande till de fattiga. Men jag undrar om det inte är Kristenson som missförstått och övertolkat mig. Kristenson är knappast okunnig om att ett centralt tema i den dominerande berättelsen om befrielsesteologins uppkomst är att Gustavo Gutiérrez är «befrielsesteologins fader». Detta tema återkommer i bok efter bok om befrielsesteologin. Jag nöjer mig här med att ge ett exempel: Den i Peru verksamme nordamerikanske kyrkohistorikern Jeffrey Klaiber skriver i sin bok om den peruanska kyrkans historia: «His [Gutiérrez] personal history is a guide for tracing the development of liberation theology.» Tydligare kan man knappast formulera den nära sammankopplingen mel-

lan Gutiérrez som person och befrielsesteologins uppkomst.

Gutiérrez anses vara den som både myntade namnet befrielsesteologi och var först med att koppla ihop frälsning med mänsklig befrielse, det vill säga att han var först med att göra begreppet befrielse — som hämtades från den politiska diskursen — till ett teologiskt begrepp. Detta skall ha skett i ett föredrag som Gutiérrez höll i Chimbote, i juli 1968. Chimbote föredraget ses i allmänhet som banbrytande inom den latinamerikanska teologins historia. Kristenson är säkert medveten om detta. I min rapport visar jag emellertid att det finns anledning att vara kritisk till bilden av Chimbote föredragets avgörande betydelse.

Ett annat centralt tema i den dominerande berättelsen om befrielsesteologins uppkomst är att den uppstod bland de fattiga — ibland tolkat som att befrielsesteologins pionjärer är präster som verkade bland de fattiga. Kristenson erkänner i sitt inlägg att det existerar en romantiserad och idealiserad bild av förhållandet mellan befrielsesteologin och de fattiga. Samtidigt vecklar han in sig i ett resonemang som svårligen kan tolkas på annat sätt än att han själv är bärare av denna romantiserade bild. (Resonemanget kan även tolkas som att Kristenson när allt kommer omkring menar att Gutiérrez är «befrielsesteologins fader», trots hans tidigare tal om ett kollektiv av befrielsesteologiska pionjärer.) Kristenson tycks nämligen mena att Gutiérrez reflektion främst utvecklades i relation till fattiga församlingsmedlemmar, och fattiga studenter. För mig visar det hur starkt förankrad den romantiserade bilden egentligen är i mångas medvetande. Ytterligare ett exempel på detta är när en av författarna till rapporten *Lucha y esperanza*, utgiven 2001 av Svenska institutet för Missionsforskning, där även Olle Kristenson har med ett bidrag, skriver följande: «Inom BT [befrielsesteologin] är det de fattiga själva som är *teologerna*. Det är de som kollektivt skapar teologin. Sedan finns de andra som formulerat och tydliggjort BT:s tankar som t.ex. Gutiérrez.» Till skillnad från vad Kristenson verkar hävda så menar jag att denna bild inte bara närts i nord utan att den också delvis är en produkt av bland annat Gutiérrez många tvetydiga formuleringar om förhållandet mellan befrielsesteologin och de fattiga.

I sitt resonemang om utvecklingen av Gutiérrez teologi hävdar Kristenson att de fattiga «i hög grad var närvarande» i den peruanska universitetsvärlden under 1960-talet. Jag frågar mig: hur vet han det? Vilka är hans källor? Vanligtvis brukar man uppskatta att högst 10% av universitetsstudenterna i Latinamerika, under sextiotalet, kom från arbetarklassen.

Denna siffra stämmer bra med resultaten från en undersökning som gjordes 1968 på Katolska universitetet i Lima. I studien definierade sig 27% av studenterna som överklass eller övre medelklass. Hela 65% av dem sade sig vara från medel-medelklass. En liknande undersökning på det statliga universitetet San Marcos, vilken publicerades 1965, visar att drygt fyrafemtedelar av studenterna definierade sig som medelklass. Resterande femtedel definierade sig således som antingen överklass eller arbetarklass. César Germaná, professor i sociologi vid San Marcos universitetet och som själv var student på San Marcos under 1960-talet (han var även medlem i UNEC, den katolska studentrörelse som Gustavo Gutiérrez var rådgivare åt, under åren 1962–1965) bekräftar i ett e-postmeddelande till mig att studenterna på San Marcos huvudsakligen kom från medelklassen. Han säger även uttryckligen att det fanns få studenter med arbetarklassbakgrund under 1960-talet. Dessa uppgifter stämmer således dåligt med den bild som Kristenson ger. (Källor: Astiz [1969], *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics*; Liebman et al [1972], *Latin American University Students*; Torres [1998-1999], «Estudiar y luchar por la liberación nacional» [i: *Debates en Sociología*, no. 23-24]; e-post från César Germaná)

I motsats till vad Kristenson verkar tro samlade den katolska studentrörelsen långt ifrån «samtliga studenter». I själva verket var UNEC en förhållandevis liten studentorganisation, som konkurrerade med andra organisationer om studenternas gunst.

Kristenson påstår att Gutiérrez teologiska reflektion framför allt växte fram «i mötet med församlingens borna i det dagliga pastorala arbetet» i en fattig församling i stadsdelen Rímac i Lima. Eftersom Gutiérrez började formulera sina befrielse-teologiska tankar i slutet av 1960-talet förmodar jag att Kristenson menar att Gutiérrez bodde i Rímac vid denna tid. (Kristenson ger nämligen ingen tidsangivelse.) Ingenting kunde dock vara mer felaktigt. Gutiérrez var under 1960-talet verksam som kaplan hos en grupp kapucinersystrar (i klausur) i Monasterio de Jesus Maria y Jose, som ligger på Jirón Moquegua, mycket nära Plaza de Armas i centrala Lima. Arbetsuppgifterna verkar mest ha bestått av mässfirande varje morgon. Som ersättning för sina prästerliga tjänster fick Gutiérrez bland annat bo gratis i en lägenhet som systrarna ägde. Lägenheten låg alldeles i närheten av klostret, på Jirón Camaná. Här bodde Gutiérrez under hela 1960-talet, tillsammans med Carlos Alvarez Calderón, bror till Jorge Alvarez Calderón. Det var först 1970, sannolikt i junimånad, som Gutiérrez flyttade till Rímac, men någon officiell församlingstjänst fick han inte förrän 1980. (Källor: Intervju med Gustavo Gutiérrez, Jorge Alvarez Calderón och

Carlos Alvarez Calderón; *Anuario Eclesiastico del Perú* 1964, 1969 och 1974.)

Kaplantjänsten hos kapucinersystrarna var aldrig tänkt som någon huvudsyssla för Gutiérrez. Det var mer ett sätt att få någonstans att bo och äta. Hans främsta uppdrag, vilket var ett uppdrag från ärkebiskopen, var nämligen att verka som rådgivare åt den katolska studentorganisationen UNEC. Samtidigt undervisade han på Katolska universitetet i Lima. Därför kom Gutiérrez under hela 1960-talet och en stor del av 1970-talet att ägna sin mesta tid åt universitetsstudenter.

Tvärtemot vad Kristenson tycks hävda verkar Gutiérrez medvetenhet om de fattigas situation ha varit relativt begränsad under 1960-talet. Det är åtminstone vad Gutiérrez själv påstår. I ett bidrag till en bok som kom ut 1990 skriver han: «My most important experience in the last ten to twelve years has been of the complexity of the world of the poor. Personally, I was not as conscious of this complexity twenty years ago as I am today.» (Gutiérrez [1990], «Church of the Poor.» [i: Cleary, *Born of the Poor*]) Eftersom detta skrevs 1990 syftar «tjugo år sedan» på 1970, det vill säga ett par år efter Chimboteföredraget.

Jag vill avslutningsvis säga att jag välkomnar debatten om befrielse-teologins tidiga historia. Det är tydligt att vi fortfarande är många som har ett starkt intresse för befrielse-teologi, det överdrivna talet om dess tynande tillvaro till trots. Det är alltid lika intressant och utmanande att diskutera med engagerade personer. Jag tror att en del av de meningsskiljaktigheter som Kristensons debattinlägg visar på har sin grund i våra olika perspektiv — ett teologiskt och ett sociologiskt. Det är emellertid min övertygelse att de olika perspektiven berikar varandra och tillsammans fördjupar vår kunskap om befrielse-teologins uppkomst.

Ulf Borelius

Svar till Olle Kristenson

Det gläder mig att recensionen av Borelius rapport blev uppmärksam. Ännu gladare är jag för att Borelius forskningsresultat har blivit uppmärksammat. Däremot är jag förvånad över att Kristenson i debattinlägget omnämner recensenten nästan dubbelt så många gånger som rapportens författare. Det är orättvist mot forskaren Borelius som är författaren till de redovisade resultaten. Kristensons upplägg föranleder mig att ge några kommentarer.

Jag har ingen möjlighet att överpröva Borelius forskningsresultat, men jag kan som recensent i kort-

het förmedla vad han kommit fram till. Det är märkligt att Kristensons debattinlägg säger sitt «[t]yvärr» för att jag har gett «... en ganska god bild av Borelius' rapport ...». Jag trodde att detta tillhörde recensentens uppdrag. Kristenson kan för sin del ge «naturligare förklaringar» än vad som framgår av rapporten. Det återstår att höra.

Borelius får försvara sig själv. Att Kristenson som seriös forskare vill förbjuda en annan forskare att undersöka befrielsesteologins uppkomsthistoria förstår jag inte. Rapporten från Borelius är intressant, eftersom den ger en helt annan bild än vad sedvanliga publikationer om den befrielsesteologiska strömningen brukar innehålla.

Jag tycker det skulle vara intressant att få statistik på hur många «fattiga» som var inskrivna vid universiteten i Peru på 1960-talet, apropå Kristensons påstående att «[d]e fattiga var alltså [i] hög grad närvarande i universitetsvärlden ...» Det låter som om det ekade

ödsligt i slumområdena på den tiden till förmån för välbesökta föreläsningssalar. Det skulle ock-så vara intressant att få reda på mer om fader Gustavos CV. När var han rådgivare och när var han kyrkoherde, och vilka andra församlingsprästtjänster har han haft och var någonstans? Jag tror att Kristenson sitter inne med svaren, vilka förmodligen ger en fingervisning om var, när och hur reflektionen ägde rum.

Bara en sak till: Gutiérrez måste väl ha tillgång till ett skrivbord? Jag tänker på den ofattbart stora bokproduktion som bär hans namn. Och visst åkte han till Frankrike för att erhålla doktorsgrad? Han måste därför ha ansett att han kunde umgås med teologer i den gamla världen. Varför är det fel att vara skrivbords-teolog? Det blir inte sämre av att författaren heter Gustavo Gutiérrez, som ju har skrivit en massa bra teologi.

Hans Damerou



LITTERATUR

Tõnu Lehtsaar: *Religious Experiencing. A Psychological Study of Religious Experiences in the Lifelong Perspective (Religionsvetenskapliga skrifter nr 49). 99 sid. Åbo Akademi, Åbo 2000.*

Den amerikanske psykologen och filosofen William James etablerade under tidigt 1900-tal studiet av den religiösa erfarenheten. Med hans *The Varieties of the Religious Experience* ökades forskningsintresset kring frågor som den religiösa erfarenhetens ursprung, dess möjliga förklaringar och beskrivning. Studier av den religiösa erfarenheten inom psykologi och religionspsykologi har sällan varit okontroversiella. Som bekant är termerna «religion» och «erfarenhet» mångtydiga och försöken till definitioner har varit lättåtkomliga för kritik. Olika områden inom disciplinerna har ägnat skiftande intresse åt studiet av den religiösa erfarenheten. Inom freudiansk teori och objektrelationsteori finns ett etablerat intresse för problemet; inom attachmentsteori och kognitiv teori har problemet först ganska nyligen blivit föremål för studier.

Lehtsaars bok kan placeras i traditionen från William James utan att jämförelsen ska dras för långt.

Lehtsaar arbetar fenomenologiskt och i övrigt delar han James perspektiv i två avseenden: dels att religiös erfarenhet är känslor, handlingar och upplevelser hos individer i förhållande till vad de anser vara det gudomliga, dels väljer han självbiografier som material för studien. Likt James skapar också Lehtsaar en teoretisk modell för hur religiös erfarenhet ska tolkas.

Centralt i arbetet är att definiera religiös erfarenhet som en kumulativ och integrerande process. Därför skiljer författaren på «religious experience» och «religious experiencing»; det förra avser en särskild erfarenhet eller upplevelse och det senare betecknar ett kontinuum av erfarenheter som en person har haft under en längre period. De enskilda erfarenheterna formar således en större samlad religiös erfarenhet som blir fördjupad och en avgörande del av en människas samlade livserfarenhet.

Den empiriska delen av studien består av en analys av tretton självbiografier och en intervju. Valet av självbiografier baseras på principen att de bör komma från människor med en «essential impact on Western (Christian) thought and/or spirituality» (s. 29). Här möter namn som Charles Darwin, Karl Barth och Oral Roberts. Resultatet av analysen blir, inte överras-

kande, att texterna, enligt Lehtsaar, återger autentiska religiösa erfarenheter, och dessa är sådana att de påverkar andra erfarenheter textförfattarna har gjort i livet.

I samband med analysen av självbiografierna borde Lehtsaar utförligare ha diskuterat åtminstone två frågor: 1) upplevelsens eller erfarenhetens autenticitet i en självbiografisk text; 2) finns det en generell religiös erfarenhet? När det gäller den första frågan så utmanar Lehtsaar här inställningen att det är problematiskt att veta något om de upplevelser som självbiografiska texter redogör för. Han tycks mena att om en text innehåller utsagor om religiösa upplevelser så indikerar detta att så är fallet. Här saknas tyvärr en diskussion om en självbiografisk författares retrospektiva tolkning av egna upplevelser och möjligheten att teologiska traditioner påverkar en författares sätt att beskriva sitt liv. För det andra: utgångspunkten för Lehtsaars analys verkar vara att religiös erfarenhet har en lättigenkännlig gemensam kärna som inte påverkas av att individer får sina livserfarenheter under skilda epoker eller i olika kulturella eller teologiska kontexter. Det är lätt att dra den slutsatsen eftersom Lehtsaar inte presenterar författarna eller de skilda kontexter de befunnit sig i.

Från analysen utvecklar Lehtsaar en modell för religiös erfarenhet. Syftet med denna är att ge komponenter åt de intrapsykiska processer (perception, minne, kognition etc.) som är aktiva vid religiös erfarenhet. Graden av integration av erfarenheter är central i modellen. Terminologin är ny och anknyter inte till vedertagna psykologiska facktermer eller etablerade psykologiska teorier. Följande termer är väsentliga i modellen och de beskriver både domäner i psyket och grader av integration av religiös erfarenhet: «psyche», «boundary», «print», «split» och «self». Den subjektiva aspekten av erfarenhet kallas «psyche» eller «inner space», och är en psykisk plats för erfarenheterna och dessa varierar när det gäller graden av integration. «Boundary» utgör den maximala nivån av integration av religiös erfarenhet som nåtts inom psyket. Ju högre integration av erfarenheterna, desto mer inflytande får religiös erfarenhet vid tolkningen av annan erfarenhet. «Print» är en domän inom psyket som innehåller religiös erfarenhet, men denna är mindre integrerad i förhållande till vad som är fallet med «boundary». «Split» är den domän i psyket som inte innehåller någon religiös erfarenhet, och «split» befinner sig mellan «boundary» och «self». Den senare termen är lättast att förstå i denna abstrakta modell. Med «self» menas den totala men också dynamiska personligheten, den som utvecklas över tid beroende på inre och yttre faktorer. «Self» relateras till människans strävan efter identitet och är svaret på frågan «vem är jag?»

Försöker man sammanfatta Lethaars studie i några punkter så betyder det att religiös erfarenhet är en kumulativ process med ett kontinuum av enskilda religiösa erfarenheter. Progressionen av religiös erfarenhet beror dels på antalet erfarenheter, dels på hur «djupt» dessa påverkar domänerna i den intrapsykiska sfären. Mest integrerad blir religiös erfarenhet när den når «the self».

Vid läsningen av analysen inställer sig frågan vilka korrespondensregler som bör gälla för tolkningen av utsagorna i de självbiografiska texterna och strukturen i den teoretiska modellen. På sidorna 57–72 ger Lehtsaar en utförlig analys av ett självbiografiskt exempel (J. Hudson Taylor, engelsk missionär i Kina under 1800-talet). Problemet är att Lehtsaar inte visar hur den självbiografiska textens mestadels teologiska uttryck korresponderar med termerna i den teoretiska modellen.

Synpunkterna ovan tar inte bort det faktum att Lehtsaars bok är mycket läsvärd. Den fenomenologiska ansatsen är intressant och förhoppningsvis får vi ta del av en utveckling av denna ansats i kommande arbeten.

Jan Hermanson

Resumé av doktorsavhandling

Leif Carlsson: *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity. Lund Studies in History of Religions 19. 398 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2004.*

Himmelsfärdsskildringar återfinns i en rad religiösa texter från vår tideräknings början. Dessa berättelser är ett återkommande tema i religionshistorisk forskning om antikens religioner.

Den här boken handlar om några tidiga judiska och kristna himmelfärdstexter. De flesta av dem tillhör den apokalyptiska litteraturen. Under senare delen av 1900-talet har himmelfärdberättelserna kommit att uppfattas som en separat typ av apokalyptiska texter.

Perspektivet i studien läggs på texternas funktion. Ett väsentligt problem är de himmelska resenärernas status samt deras förhållande till andra medlemmar i de traditionsgrupper som stod bakom texterna. Två huvudtyper av himmelfärder framträder i skildringarna. Dels sådana som har en identitetsskapande funktion, dels sådana som utgör paradigmet för vad som väntar människan efter döden.

Bokens avslutande del är ett längre studium av 3 Baruk. Denna himmelfärdstext har en dödsorienterad funktion. Den speglar dessutom ett tydligt uni-

versellt perspektiv. Ett liknande perspektiv återfinns även i en rad andra himmelfärdsskildringar och utgör en tänkbar förklaring till att dessa texter kunde användas i både judiska och kristna sammanhang.

André Möller: *Ramadan in Java. The Joy and Jihad of Ritual Fasting*. 451 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2005.

Att fasta under ramadan är både en glädje och ett jihad för det muslimska samfundet i Java, och fastan är utan tvekan den mest aktade ritualen i det muslimska Indonesien. Att avhålla sig från mat, dryck och sexuella relationer från gryning till skymning i en hel månad i ett tropiskt klimat — och att fylla nätterna med extra frivilliga ritualer — ses sålunda som en fantastisk möjlighet och en sann välsignelse. Enligt javaneserna är det detta som med rätta kan benämnas det «stora jihad». Det är sålunda en kamp eller ansträngning (jihad) som är både svårare och mer central inom islam än det «mindre jihad», eller det fysiska kriget, och den riktas i första hand mot individens inre och de egna världsliga begären.

Med tanke på den otroliga vikt muslimer världen över tillmäter den årliga fastan under ramadan, är det märta förvånande hur lite forskning den har orsakat. Muslimska ritualer i allmänhet har bara studerats sporadiskt av västerländska forskare, och ramadan utgör knappast något undantag från denna generella princip.

Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting söker minska denna lucka i forskningen om muslimska kulturer, och tillhandahåller sina läsare metoder att närma sig och förstå ramadan — och andra muslimska fenomen — i Indonesien och i andra delar av den muslimska världen. En av bokens teser är att vi kan och bör närma oss islam och muslimska fenomen från tre vinklar: den normativa, den skriftliga och den levda.

Blaženka Scheuer. *The Return of Yhwh: The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40–55*. 211 sid. Lund 2005.

Spänningen mellan budskapet om räddning och anklagelsernas stränga ton i Jesaja 40–55 är en aspekt i Deuterijosajas teologi vilken den moderna bibelforskningen ännu inte fått grepp om. Varför erfordras omvändelse om räddningen redan blivit genomförd? Vad är omvändelsens kärna och innehåll? Mot bakgrund av analysen av relevanta texter i Jesaja 40–55 presenteras i denna studie en ny förståelse av denna spänning. Det hävdas att den inte tyder på olika för-

fattarskap, utan att den uttrycker grunden i relationen mellan Jhwh och israeliterna. I denna relation sker en ständig växelverkan mellan Jhwh:s och folkets handlingar. Detta innebär att omvändelse inte är ett villkor för räddning, inte heller är räddningen ett villkor för omvändelsen, utan båda dessa handlingar är ett villkor för återupprättande av relationen mellan Jhwh och israeliterna. Därmed skall relationen mellan Guds och människans handlande inte förstås i termer av orsak och verkan, utan snarare som en växelverkan mellan två av varandra beroende och samverkande handlingar. Genom att återvända till sitt folk tar Jhwh risken att bli avvissad. Avhandlingen uppmärksammar det faktum att en interaktion av det slag som tecknas i Jesaja 40–55 var av avgörande betydelse för identitetsfrågan för israeliterna under andra hälften av 500-talet f.v.t.

Pierre Wiktorin: *De villkorligt frigivna: Relationen mellan munkar och lekfolk i ett nutida Thailand*. 212 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2005.

Relationen mellan den thailändska theravadabuddhistiska munkorden, sanghan, och det lekfolk den är så beroende av, behandlas utförligt i Wiktorins religionsantropologiska doktorsavhandling. Studien är baserad på en längre tids fältarbete i centrala, norra och nordöstra Thailand.

Avhandlingen diskuterar hur enskilda munkar försöker återvinna en del av det inflytande som sanghan förlorat under Thailands modernisering, och lekfolkets reaktion på dessa försök. Ett komplext samspel framträder där vissa aktiviteter betraktas som åderlåtande munkens välsignande förmåga. Ett exempel på det utgör vikten av att munkar undviker all fysisk beröring med kvinnor, vilket i detta fall pekar på en genusordning där munkarna strukturellt sett befinner sig i samma kategori som kvinnor: omhändertagarna. Även i Thailand medför risk för kategorisammanslagningar sociala konflikter, varför sanghans efterlevnad av restriktioner gentemot kvinnor uppmärksammas av allmänheten. Lekfolkets kritik gentemot så kallade sex- och pengamunkar spiller dock över på dem som, likt kristendomens Eva, förser sanghan med dessa lockelser. Detta gäller inte bara den moderna kvinnan utan även den ekonomiska elit som växt sig stark under landets halvsekelslånga högkonjunktur, som kritiseras genom ett uppmärksammande av oegentligheter inom den buddhistiska rörelse de vanligtvis ansluter sig till. Religiösa konflikter i det nutida Thailand kan således betraktas som socialt motiverade.