

# Passioner för miljoner

Askonsdagen år 2004 hände något märkvärdigt. Kristna som aldrig tidigare hade uppmärksammat denna kyrkoårsdag strömmade till biograferna för att ta del av Mel Gibsons tolkning av de medeltida passionsspelen. Att filmen *The Passion of the Christ* hade premiär vid fastans inledning gjorde att den på ett speciellt sätt kom att prägla förståelsen av påskens händelser hos miljontals människor världen över. I skrivande stund har filmen spelat in närmast ofattbara 4,5 miljarder svenska kronor. Till detta kommer den nyligen påbörjade DVD-försäljningen: redan första dagen såldes 4,1 miljoner exemplar. Det är svårt att tänka sig en mediahändelse som någonsin kommer att få ett större inflytande över människors uppfattning av Jesu lidande och den kristna tron.

All denna uppmärksamhet skulle kanske kunna glädja STK:s läsare eftersom den kan tyckas utgöra ett bevis för att religiösa frågeställningar upplever en renässans. Problemet är emellertid att filmen har kritiserats från flera håll: den har ansetts filmiskt onöjaktig, historiskt ovederhäftig och teologiskt otillfredsställande. Gibsons film har alltså inte bara erbjudit en möjlighet att levandegöra passionshistoriens budskap; den har även påmint om den antijudiskhet som passionshistorien i historien inte sällan framkallat.

När det nu gått ett halvår sedan filmen hade premiär kan det vara lämpligt att försöka sammanfatta den debatt den förorsakat. Allra först bör man väl påpeka att många ansett att det inte är särskilt lyckat att sammanblanda de fyra evangelierna till en enda berättelse — precis som konstkännare säkert skulle ha invändningar mot att Chagall skulle erbjudas möjligheten att måla över en Rembrandt för att få med både sina egna och Rembrandts perspektiv. Kritiken mot sammanblandningen gäller givetvis alla Jesusfilmatiseringar — utom möjligen Pier Paolo Passolinis *Il Vangelo secondo Matteo* från 1964.

Det som gjort frågan särskilt brännande just i detta fall är att Gibson med emfas hävdar att filmen är *historiskt* tillförlitlig. Att kritisera filmen blir då att ifrågasätta det faktiska händelseförloppet — eller till och med den kristna tron. Ett flagrant exempel på denna sammanblandning mellan Gibsons film och kristen övertygelse finner man i Daniel Grahns artikel i tidningen *Dagen* den 2 april: «En sak är tydlig — ingen lämnas oberörd [av filmen *The Passion of the Christ*]. Så är det, så har det alltid varit. Mötet med Jesus skakar om. Antingen är man för, eller emot. Antingen ser man honom som vägen, sanningen och livet, eller så är han en stötesten man gör allt för att ta sig runt.» Att filmen i sig skulle kunna vara en stötesten tycks aldrig föresväva honom.

Det som är särskiljande för just Gibsons film i jämförelse med andra filmatiseringar av Jesu liv och död är att den så tydligt anknyter till den medeltida passionsspelsgenren — med alla dess för- och nackdelar. Det är ett obestridligt faktum att passionsspelen har spelat en betydelsefull roll i den kristna antijudiska historien. Säkert har många av filmens åskådare varit omedvetna om att filmen bygger på och i många fall även utvecklar traditionella antijudiska stereotyper.

Många av de stora samfunden har under efterkrigstiden utvecklat kateketiska och homiletiska riktlinjer för hur omständigheterna kring Jesu död bör presenteras. Det är därför lämpligt att i anslutning till dessa ställa sex frågor till filmen: (1) Framställs Jesus på ett sätt som hjälper åskådaren att förstå att han var precis lika judisk som Judas, och att Jesu moder Maria var lika judisk som Kajafas? Att alla dessa personer framväser sina repliker på Hollywood-arameiska är inte ett tillfredsställande svar på frågan. (2) Förklarar filmen varför hans

motståndare ansåg sig nödgade att gripa honom i hemlighet? (3) Ger filmen uttryck för Pontius Pilatus' omvittrade grymhet? Vilka signaler sänder Gibson när han låter Pilatus djupt beklaga att Jesus misshandlats så brutalt? (4) Framgår det att de religiösa ledarna var tillsatta av romarna? Skulle någon enda person som lämnar biosalongen tänka att Kajafas var sin tids Quisling? (5) Varför framställs Barabbas som en vettvilling som bara genuint onda människor skulle föredra framför den saktmodige och sönderslagne Jesus? (6) Varför låter Gibson templet falla sönder och samman vid Jesu död i stället för, som fallet faktiskt var, först fyra decennier efter korsfästelsen? Svaren på alla dessa sex frågor visar att Gibsons film förstärker fördomar och förmedlar felaktigheter om judar och judendom. Fjodor Dostojevskij menar att den största synd man kan begå mot en människa är att definiera henne i hennes frånvaro. Är det inte detta Gibson gör i och med sin film?

Dessutom kan en sjunde och mer omfattande fråga ställas: varför spelar våldet en så viktig roll i hans filmatisering? När de romerska soldater som torterar Jesus tycker att de fullgjort vad de borde, reser sig den sönderslagne Jesus upp och ber därmed om att bli torterad än gruvligare. Detta är säkerligen det allra tydligaste exemplet på att filmen är gjord i och för vår egen tidsålder. Gibsons Jesus är inte både Gud och människa — han är blott omänsklig, ackurat som hjälten i dataspelen och i Gibsons tidigare filmer. I en tid av ökat våld i religioners namn är det oroväckande att övervåldet är så centralt för Gibson: Jesus ber om mer stryk för att kunna kvala in bland våra andra superhjältar: ju mer lidande, desto bättre!

Att detta inte är en övertolkning framgår av Peggy Noonans intervju med honom i majnumret av *Det Bästa*: «DB: «Jag måste säga att i min kristna fantasi har jag aldrig kunnat föreställa mig att han piskades så många gånger. Jag tror knappast att en människa skulle överleva det — och dessutom släpa ett tungt kors uppför en kulle.» MG: «Ja, men nu pratar vi inte om vem som helst [skrattar].»» Författaren Stephen King berättar att en äldre kvinna som såg filmen med honom sade: «Om Jesus led för mig så är det minsta jag kan göra att titta på» (*Sydsvenskan*, 3 april); *martyria* har blivit passivt åskådande i en bekväm biofåtölj. Bröd och skådespel stavas idag popcorn och passionsspel.

Jesper Svartvik  
/redaktör för recensionsavdelningen/



# Miljöetiken och den buddhistisk-kristna dialogen

ANDERS MELIN

*Anders Melin disputerade 2001 på en avhandling om miljöetik vid Linköpings universitet. Han arbetar för närvarande som forskare vid Norges teknisk-naturvetenskapelige universitet i Trondheim med en jämförande studie av miljöetik och miljöaktivism inom nutida skandinavisk kristendom och japansk buddhism.*

Under de senaste decennierna har den allt snabbare utrotningen av djur- och växtarter blivit ett viktigt miljöpolitiskt problem. Detta problem har lett till ett ökat intresse för en etisk frågeställning som tidigare sällan uppmärksammats, nämligen huruvida även andra livsformer än människan kan anses vara moraliskt beaktansvärda, dvs. huruvida människan kan anses ha moraliska plikter även mot andra levande varelser. Ett nytt underämne inom den tillämpade etiken — miljöetik — har växt fram, vilket intresserar sig för detta etiska problem. Inom den miljöetiska debatten förekommer olika ståndpunkter angående vilka entiteter, som kan anses vara moraliskt beaktansvärda. Enligt antropocentrismen är det endast människor som anses tillhöra den moraliska sfären, medan naturocentrismen<sup>1</sup> framhåller att även olika naturobjekt, såsom individuella djur och växter, djur- och växtarter och ekosystem, kan vara moraliskt beaktansvärda. Dock bör det poängteras att de flesta av dagens representanter för naturocentrismen inte tar avstånd från att människan också har sin legitima plats i naturen, men att de menar

att den moraliska sfären bör utsträckas till att inkludera även andra entiteter i naturen.

Frågan om det moraliska förhållandet mellan människan och naturen har också fått ökad uppmärksamhet inom de olika världsreligionerna. Det faktum att ett ökat antal arter hotas av utrotning innebär en moralisk utmaning. Det är intressant att jämföra hur denna moraliska utmaning har hanterats inom olika religioner och att diskutera huruvida en interreligiös miljöetisk enighet är möjlig. Eftersom miljöproblemen är globala till sin natur är det viktigt att utforma en global och interreligiös miljöetik. En del förslag till miljöetiska principer som kan accepteras av både sekulariserade människor och av personer från olika trosriktningar har också utformats. Ett exempel på sådana principer återfinns i dokumentet *The Earth Charter*, som initierats av FN.

I denna artikel fokuserar jag på miljöetiken inom kristendomen och buddhismen. Inom båda dessa världsreligioner har frågan om människans moraliska förhållande till naturen uppmärksammats allt mer under de senaste åren. Trots att kristendomen och buddhismen i många avseenden är mycket olika, är det likväl relevant att diskutera huruvida det är möjligt att uppnå en miljöetisk enighet mellan dem. En sådan enighet skulle kunna vara ett väsentligt steg på vägen till en global och interreligiös miljöetik. En fruktbar dialog har uppstått mellan kristendomen och buddhismen trots — eller kanske tack vare — de uppenbara olikheterna mellan de två religionerna. Förutom att en sådan dialog kan leda till ökad förståelse av den andre partens religiösa övertygelse, har det också föreslagits att den skulle kunna inspirera till ömsesidig förnyelse

<sup>1</sup> Begreppet «naturocentrism» har jag hämtat från den finska miljöetikern Leena Vilkkas avhandling *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturalistic Approach to Environmental Philosophy*, Universitetet, Helsingfors 1995. Naturocentrism är en samlingsbeteckning som innefattar både biocentrism, dvs. att individuella djur och växter är moraliskt beaktansvärda, och ekocentrism, dvs. att även kollektiva entiteter såsom arter och ekosystem kan vara moraliskt beaktansvärda.

och förändring.<sup>2</sup> Det har framhållits att mötet mellan buddhismen och kristendomen skulle kunna befärja utvecklingen av en välgrundad miljöetik inom båda religionerna.<sup>3</sup>

Syftet med denna artikel är att kortfattat beskriva och jämföra ett antal betydelsefulla utformningar av en miljöetik inom nutida kristendom och buddhism.<sup>4</sup> En viktig del av den kristna teologiska debatten om naturen har gällt ontologiska frågor, exempelvis frågor om människans och naturens väsen, men dessa kommer jag enbart att beröra indirekt. Med utgångspunkt från denna jämförelse diskuterar jag sedan om en moralisk enighet kan vara möjlig att uppnå mellan de båda religionerna. Jag diskuterar även om, och i så fall på vilket sätt, den buddhistisk-kristna dialogen skulle kunna bidra till utvecklingen av miljöetiken inom de båda religionerna. Här kan jag förstås inte ge några uttömmande svar på de ovannämnda två frågorna, utan jag får nöja mig med några kortfattade reflektioner.

## Miljöetiken hos några nutida kristna författare

Under de senaste decennierna har den traditionella kristna naturuppfattningen bemötts av skarp kritik. I sin numera berömda artikel från 1967 hävdar Lynn White, Jr., att kristendomen till stor del har skulden för den nuvarande miljö-

krisen och uppmanar till nytänkande inom ramen för den kristna traditionen.<sup>5</sup> Sedan dess har en betydande revidering av den kristna natursynen och miljöetiken ägt rum. Michael S. Northcott och Rosemary Radford Ruether är två av de teologer som skrivit mest utförligt om miljöetik från ett kristet perspektiv och det är deras ståndpunkter jag kommer att redogöra för här.

Utgångspunkten för Northcotts miljöetik är framför allt en tolkning av den gammaltestamentliga förbundstanken och läran om den naturliga lagen. Northcott menar att Gamla testamentets förståelse av samhörigheten mellan människan och naturen utgör en viktig grund för en nutida kristen miljöetik. Han argumenterar för att Sinaiförbundet mellan Gud och Israels folk inte endast bör förstås som ett förbund mellan människan och Gud, utan istället som ett *kosmiskt förbund* vilket innefattar alla aspekter av skapelsen. Gamla testamentet har ofta förknippats med en instrumentell syn på skapelsen och har betraktats som en bakomliggande orsak till den västerländska exploateringen av naturen. Northcott hävdar emellertid att detta resonemang bygger på en missvisande tolkning av Gamla testamentets budskap. Han menar att den gammaltestamentliga förbundstanken tyder på att judarna betraktade den naturliga ordningen som etiskt signifikant. Enligt Northcott var den skapade ordningen för dem en källa till moraliskt värde, vilket var oberoende av mänsklig varseblivning. Eftersom Gud värderar hela kosmos, har det enligt den judiska verklighetsuppfattningen fått ett värde före människans möte med det.<sup>6</sup>

Respekten för livet är ett fundamentalt moraliskt ideal i Gamla testamentet. Den viktigaste aspekten av detta ideal är respekten för mänskligt liv, men Northcott framhåller att det också omfattar andra livsformer. Allt liv har sin källa i Guds livgivande ande och är därför värt respekt. Ett exempel på att andra livsformer också bör respekteras enligt Gamla testamentet är att den mosaiska lagen ger husdjuren rätt till foder och vila.<sup>7</sup> Northcott framhåller att den mosaiska lagen också innefattar plikter mot själva jorden,

<sup>2</sup> Ingram, Paul O., Streng, Frederick J. (red.): *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, University of Hawaii Press, Honolulu 1986.

<sup>3</sup> Massanari, Ronald L., «A Problematic in Environmental Ethics: Western and Eastern Styles» i *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 18, 1998.

<sup>4</sup> Jag undersöker följande versioner av en kristen miljöetik: Northcott, Michael S.: *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996 och Radford Ruether, Rosemary: *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperSanFrancisco: San Francisco 1994. Den buddisbuddhistiska miljöetiken representeras av följande verk: De Silva, Padmasiri: *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Macmillan Press Ltd., London 1998 och Kabilsingh, *Buddhism and Nature Conservation*, Bangkok: Thammasat University Press, Bangkok 1998.

<sup>5</sup> White, Lynn: «The Historical Roots of Our Ecological Crisis» i *Science*, Vol. 155, 1967.

<sup>6</sup> Northcott, 1996, *op. cit.*, pp. 164–169.

vilken utgör en viktig del av förbundsgemenskapen. Enligt sabbatsföreskrifterna ska jorden ligga i träda vart sjunde år. Gamla testamentet poängterar att jorden ytterst sett tillhör Gud och inte människan. Northcott hävdar att lagen etablerar plikter mot hela biosfären och att dessa plikter härrör från förbundets kosmiska karaktär. Enligt Gamla testamentet har allt liv, både mänskligt och icke-mänskligt, sin källa i Gud. Respekten för andra livsformer och för ekosystemet kommer inte i andra hand utan hör samman med respekten för det mänskliga livet. Människans välfärd är sammanlänkad med hela skapelsens välfärd.<sup>8</sup>

Förutom den gammaltestamentliga förbundstanken är läran om den naturliga lagen enligt Northcott en annan viktig utgångspunkt för en kristen miljöetik. Han menar att den på samma sätt som förbundstanken ger uttryck för övertygelsen att människan hör nära samman med naturen. Enligt läran om den naturliga lagen är den moraliska lagen inneboende i den kosmiska ordningen. Guds väsen manifesteras i världens ordning och därför har alla människor tillgång till en grundläggande kunskap om vad som är moraliskt rätt.<sup>9</sup> Northcott lyfter särskilt fram hur läran om den naturliga lagen utvecklades av Thomas av Aquino. Enligt Thomas hör alla skapade ting intimt samman med Gud och allting i naturen är ordnat i enlighet med den gudomliga planen. Den naturliga ordningen är också en moralisk ordning. Alla levande varelser eftersträvar ett mål, som för dem i riktning mot sin skapare. Thomas menar att den skapade ordningen är utformad så att både människor och andra levande varelser skall kunna nå sina mål. Varje varelse söker att efter bästa förmåga leva i gemenskap med skaparen.<sup>10</sup>

Northcott kritiserar dock vissa aspekter av Thomas' lära om den naturliga lagen. I ett av

hans tidiga arbeten, *Summa Contra Gentiles*, hävdar Thomas att djuren och växterna är skapade för att tillfredsställa mänskliga mål och att människor därför kan använda djur för att uppnå sina egna syften. Även grymhet mot djur kan tillåtas om det tjänar människan. Denna aspekt av Thomas' etik uttrycker enligt Northcott en ensidigt instrumentell syn på naturen. Likväl menar att han att läran om den naturliga lagen utgör den bästa grunden för en kristen miljöetik, eftersom den framhåller att naturens ordning också är en moralisk ordning och att människans goda hör nära samman med naturens goda.<sup>11</sup> I modern tid har omfattande kritik riktats mot läran om den naturliga lagen, vilket delvis också uppmärksammas av Northcott. En vanlig ståndpunkt, företrädd av bland andra G. E. Moore, är att moraliska utsagor är av en helt annan karaktär än empiriska utsagor och aldrig kan härledas från dessa. Det finns inte någon moralisk ordning inbyggd i naturen.<sup>12</sup> Med tanke på dessa kritiska synpunkter finns det anledning att betvivla att läran om den naturliga lagen är en så lämplig utgångspunkt för en kristen miljöetik som Northcott föreställer sig.

På samma sätt som Northcott förespråkar också den katolska feministiska teologen Rosemary Radford Ruether en tolkning av förbundstanken, enligt vilken naturen också ingår i förbundet. Hon har emellertid en mer kritisk syn på Gamla testamentet än Northcott. Ruether hävdar att den hebreiska beskrivningen av Gud ofta är både androcentrisk, antropocentrisk och etnocentrisk. Gamla testamentet berättar hur Gud väljer ut ett särskilt folk och hur han kommunicerar med sitt folk framför allt genom dess manliga ledargestalter. Hon poängterar emellertid att Bibeln också innehåller andra mer inkluderande perspektiv. Det beskrivs ibland hur Gud relaterar direkt till kvinnor, till andra folkslag och till naturen. Guds välsignelser riktas också till de delar av naturen, som inte uppodlas av människan. Ruether menar att även om människan enligt Gamla testamentet uppmanas råda över naturen, betyder det inte att hon har en rätt att exploatera den. Jorden tillhör Gud och männis-

<sup>7</sup> *Op. cit.*, s. 168–183. Northcotts beskrivning av det gammaltestamentliga förbundet bygger till stor del på den exegetiska analysen i Murray, Robert: *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Sheed and Ward, London 1992.

<sup>8</sup> Northcott, 1996, *op. cit.*, s. 187–192.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, s. 227 och 232–233.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, s. 227.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, s. 229–230.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, s. 237–244.

kans uppgift är istället att vårda och bevara den.<sup>13</sup>

Med utgångspunkt från förbundstraditionen drar Ruether vissa etiska slutsatser. Hon hävdar att både individuella djur och växter och djur- och växtarter är moraliskt beaktansvärda, enligt förbundet mellan Gud och hans folk. Djur med stor förnimmelseförmåga har en speciell rätt till hög livskvalitet. Enligt Ruether bör vi visa särskild respekt för sådana varelser. Hon menar emellertid att människan har en moralisk särställning. Samma etiska principer som gäller för människor gäller inte för högt utvecklade däggdjur. Vidare kritiserar Ruether de etiker som menar att endast individuella, högt utvecklade djur är moraliskt beaktansvärda. Istället menar Ruether att vi också bör uppmärksamma hotade arter, även insekts- och växtarter. I sin egenskap av en identifierbar evolutionär livsform har varje art sitt speciella värde och bör inte behandlas enbart som ett medel för mänskliga intressen. Enligt Ruether ger förbundstanken människan en speciell position som vårdare av livet. Vi äger inte andra livsformer, men ansvarar för deras välfärd inför Gud som är livets källa. Varje livsform har sin oberoende relation till Gud och bör inte betraktas enbart som ett ting.<sup>14</sup>

För Ruether är föreställningen om den *kosmiske Kristus* en annan viktig grund för en ekologisk andlighet och etik. Hon betraktar tanken på ett kosmiskt förbund och föreställningen om den kosmiske Kristus såsom komplementära. Den förra representerar en «manlig röst» som befäller oss utifrån att bevara och skydda naturen, medan den senare representerar en «kvinnlig röst» som uppmanar oss inifrån att uppleva en känsla av gemenskap med naturen. Enligt Ruether har den senare under lång tid varit nedtystad, men har nu fått ökad uppmärksamhet.<sup>15</sup> Kristus är enligt en kosmisk kristologi den kosmiska manifestationen av Gud, vilken framträder både som skapelsens immanenta källa och som dess frälsare. Ruether menar att tanken att Kristus skapar och frälsar både människan och övriga delar av kosmos är central i Nya testamentet. Denna tanke har emellertid ignorerats i

den västerländska kristendomen sedan senmedeltiden och reformationen. Ruether beskriver hur tron på den kosmiske Kristus har sitt ursprung i det hellenistiska immanenta Logosbegreppet, vilket utgörs av föreställningen om en världssjäl som finns i allt skapat. I motsats till det hebreiska tänkandet är Gud enligt den hellenistiska filosofin inte radikalt skild från den skapade världen. Istället föreligger det en kontinuitet mellan olika nivåer av varat där Gud befinner sig på den högsta nivån och den materiella världen på den lägsta.<sup>16</sup> Enligt föreställningen om den kosmiske Kristus är hela kosmos levande och genomströmmas av Guds immanenta Logos.<sup>17</sup>

Såsom de beskrivs hos de författare jag studerat bygger förbundstanken och läran om den naturliga lagen på en mer transcendent gudsbild, medan föreställningen om den kosmiske Kristus förutsätter en mer immanent. Enligt förbundstanken befinner sig Gud utanför naturen men har upprättat ett förbund där naturen också ingår och enligt läran om den naturliga lagen är Gud skild från naturen men har ordnat den efter sina syften. Föreställningen om den kosmiske Kristus implicerar å sin sida att Gud är inneboende i naturen. Samtliga föreställningar motiverar dock en natursyn enligt vilken människan är intimt förbunden med övriga former av liv. Northcott och Ruether menar båda att alla levande varelser är delaktiga i förbundet mellan Gud och människan och att människan därför har moraliska plikter även mot andra livsformer. Ur ett teologiskt perspektiv bör Northcotts och Ruethers ståndpunkter beskrivas som teocentriska, eftersom båda menar att Gud är källan till naturens värde. Ur ett etiskt perspektiv kan de också karakteriseras som naturocentriska, eftersom båda framhåller att också andra naturliga entiteter än människan är moraliskt beaktansvärda.

Läran om den kosmiske Kristus, såsom den framställs av Ruether, innebär att Gud existerar i hela skapelsen. Det finns ett intimt släktskap mellan samtliga levande varelser, eftersom alla genomströmmas av Guds ande. Denna uppfattning är emellertid problematisk ur etiskt perspektiv. Om Gud är inneboende i allt skapat blir

<sup>13</sup> *Op. cit.*, s. 208–210

<sup>14</sup> *Op. cit.*, s. 222–227.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, s. 254.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, s. 229–234.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, s. 229–232.

frågan hur vi skall kunna rättfärdiga prioriteringar mellan olika varelser.

## Miljöetiken hos några nutida buddhistiska författare

Miljökrisens moraliska utmaningar har också uppmärksamats av buddhistiska författare, även om den miljöetiska debatten inte varit lika intensiv inom buddhismen som inom kristendomen. Här beskriver jag två viktiga utformningar av en buddhistisk miljöetik, presenterade av Padmasiri de Silva och Chatsumarn Kabilsingh. De Silva och Kabilsingh representerar båda Theravadabuddhismen. Jag har inte hittat någon text av någon företrädare för Mahayana- eller Vajrayanabuddhismen, som utförligt behandlar miljöetiska problem och som översatts till europeiska språk.

Padmasiri de Silvas menar att den mest lämpliga basen för att konstruera en buddhistisk miljöfilosofi är läran om lidandets uppkomst. Buddhismens centrala budskap sammanfattas i de fyra ädla sanningarna. Enligt den första sanningen innebär allt liv lidande.<sup>18</sup> Den andra sanningen förklarar att lidandet orsakas av begäret. Enligt den tredje sanningen finns det en väg till befrielse från lidandet och den fjärde sanningen är att vägen till befrielse utgörs av den åttafaldiga vägen.<sup>19</sup> Buddhismen menar att människan endast kan befrias från lidande genom att transcendera sin egocentriska attityd till verkligheten. De Silva hävdar att det antropocentriska förhållningssättet till naturen är en aspekt av egocen-

trismen och att den nuvarande disharmonin mellan människan och naturen orsakas av människans egocentrism.<sup>20</sup>

De Silva påvisar hur den buddhistiska analysen av egocentrismen hör samman med flera viktiga doktriner, exempelvis läran om icke-jag (*anatta*). Enligt *anatta*-läran finns inte något varaktigt jag. Illusionen om ett sådant jag skapas genom processer bestående av fysiska och mentala fenomen, som ständig uppstår och försvinner. Buddhismen menar att jaget skapas genom dess relationer till sin miljö och att det därför inte kan förstås avskilt från den. Enligt de Silva ger illusionen om ett avskilt jag upphov till negativa mänskliga egenskaper såsom habegär, konkurrensmentalitet och avundsjuka. Dessa egenskaper leder till överdriven konsumism, vilket skadar miljön. Föreställningen om ett avskilt jag förleder människan till att tro att hon kan äga och kontrollera miljön utan att inse att naturen är ett nätverk av interagerande mönster, av vilket hon själv utgör en del.<sup>21</sup>

De Silva menar att den dualism mellan det mänskliga jaget och naturen som präglar dagens samhälle kan övervinnas genom förståelsen av den buddhistiska läran om *paticca samuppada*,<sup>22</sup> vilket kan översättas med «beroende, gemensam uppkomst». Enligt denna doktrin uppstår alla fenomen — såväl livlösa objekt, djur och människor — på ett sätt som gör dem beroende av varandra. Det förnimmande subjektets existens beror av det objekt som förnimms. Enligt den buddhistiska verklighetsuppfattningen kan människan inte betraktas som skild från naturen. Människor och naturobjekt utgör delar av samma nätverk.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Det bör noteras här att *dukkha*, det ord som brukar översättas med lidande, egentligen har en mer vidsträckt betydelse. Det refererar till alla möjliga former av bristande tillfredsställelse och disharmoni, både fysiska och psykiska.

<sup>19</sup> Den åttafaldiga vägen delas in i rätt kunskap, rätt tanke, rätt tal, rätt handling, rätt levnadssätt, rätt ansträngning, rätt uppmärksamhet, rätt koncentration. De delar av den åttafaldiga vägen som har en moralisk innebörd är framför allt rätt tal, rätt handling och rätt levnadssätt. Den sistnämnda innebär framför allt att välja ett yrke, vars utövning inte orsakar andra lidande (Harvey, Peter: *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 37–38).

<sup>20</sup> De Silva, Padmasiri: *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Macmillan Press Ltd., London 1998, s. 30–33.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, s. 38–39.

<sup>22</sup> Det kan tilläggas att *paticca samuppada* i de tidiga buddhistiska texterna betecknar den tolvlänkade kedja av faktorer, som håller fast människan i återfödelsens kretslopp. Först senare i buddhismens utveckling kom begreppet att få en vidare betydelse som en princip om universellt ömsesidigt beroende (Schmithausen, Lambert: «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics» i *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 4, 1997, s. 5–6). Det är i den senare betydelsen som de Silva använder begreppet här.

Även om frågan huruvida andra livsformer är moraliskt beaktansvärda inte uppmärksammades lika mycket under den tidiga buddhismens dagar som nu, menar de Silva att de buddhistiska skrifterna trots detta innehåller passager, som har relevans för vår förståelse av det moraliska förhållandet mellan människan och andra levande varelser. Den första föreskriften inom buddhismen säger att man inte bör skada levande varelser. Enligt en mer begränsad tolkning av denna föreskrift gäller den endast människor och djur, men de Silva menar att den också kan tolkas på ett vidare sätt. Den kan uppfattas som ett mer heltäckande förhållningssätt enligt vilket vi bör ta avstånd från våld och istället praktisera kärlek och medlidande. Därigenom kan den första föreskriften även inbegripa växter. Enligt de Silva framhåller buddhismen att omsorgen om djur skall omfatta även den minsta varelse. I detta avseende står den buddhistiska etiken i motsats till vissa nutida djuretiska teorier, exempelvis Peter Singers, vilka menar att endast högt utvecklade djur kan vara moraliskt beaktansvärda.<sup>24</sup>

Liksom de Silva hävdar Chatsumarn Kabilsingh att en buddhistisk miljöetik bör baseras på de fyra ädla sanningarna och läran om *paticca samuppada*. Människans lidande orsakas av föreställningen om ett avskilt jag, som är skilt från naturen. För att befrias från lidande måste vi inse att allt hänger samman, både människor, djur och döda objekt, och att vi skadar oss själva genom att skada naturen. Insikten om att alla livsformer hör intimt samman leder till medkänsla med andra levande varelser. Kabilsingh menar att miljöetiken bör ses som en del av den åttafaldiga vägen. Rätt handling, exempelvis, innefattar att skydda och bevara naturen och att välja rätt levnadssätt innebär även att inte välja ett yrke, som gör oss medskyldiga till allvarlig miljöförstöring.<sup>25</sup>

Enligt Kabilsingh poängterar buddhismen det som människan har gemensamt med andra levande varelser. Både människor och djur är

utsatta för ständiga förändringar och kan inte undkomma lidande och död. Buddha uppmanade sina lärjungar att visa vänlighet mot alla levande varelser, t.o.m. mot insekter. Enligt den buddhistiska föreskrifterna skall munkar använda sig av vattenrenare, dels för att få renare vatten men också för att undvika att döda levande varelser som inte kan ses med blotta ögat. Dock ses det som en betydligt allvarligare försyndelse att döda människor eller högt utvecklade djur än att döda lägre utvecklade djur enligt buddhismen.<sup>26</sup> Kabilsingh hävdar att den buddhistiska respekten för andra livsformer delvis motiveras av karmalagen. Buddha menade att den som allvarligt skadar andra levande varelser kommer att få uppleva lidande i nästa liv och kan till och med återfödas som ett djur. Enligt den buddhistiska reinkarnationsläran har alla människor ett stort antal tidigare liv bakom sig som djur. De individer som i nuet inkarneras som djur kan i ett tidigare liv varit ens nära släktingar. Reinkarnationsläran motiverar därför respekt för alla levande varelser, menar Kabilsingh.<sup>27</sup>

Kabilsingh påvisar att den buddhistiska värnaden för naturen omfattar både djur och växter. De första buddhistiska munkarna levde huvudsakligen i skogar. Buddha uppmanade sina lärjungar att bevara skogen och att visa respekt för träd och andra växter. Munkarna skulle inte döda någon växt i onödan. De skulle undvika att äta sädeslag och frukter, som skulle kunna fortsätta att växa. Enligt Kabilsingh är det än idag vanligt med kloster belägna i skogen inom Theravadabuddhismen. Munkarna håller fast vid den gamla traditionen att bevara träd och andra växter inom klosterområdet.<sup>28</sup>

Både de Silva och Kabilsingh framhåller att människan är oupplösligt förenad med andra levande varelser. Enligt läran om *paticca samuppada* är både människor, djur, växter och döda ting delar av samma nätverk. Frågan är dock om inte de Silva och Kabilsingh är allt för villiga att läsa in ett «miljövänligt» budskap i de buddhistiska texterna. En del andra forskare har tolkat natursynen i de tidiga buddhistiska skrifterna på ett annat sätt än de Silva och Kabilsingh. Lam-

<sup>23</sup> De Silva, 1998, *op. cit.*, s. 40–41.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, s. 114–116.

<sup>25</sup> Kabilsingh, Chatsumarn: *Buddhism and Nature Conservation*, Thammasat University Press, Bangkok 1998, s. 14–21.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, s. 113–134.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, s. 107–109.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, s. 63–80.



bert Schmithausen menar exempelvis att den tidiga buddhismen karakteriserades av en i många avseenden negativ syn på naturen. I tidiga buddhistiska texter uppfattas naturen ofta som otillfredsställande, eftersom den inte är permanent och därför ofrånkomligen ger upphov till lidande.<sup>29</sup> Schmithausen hävdar också att dessa texter värderar djur mycket lågt. De ses som intellektuellt och moraliskt underlägsna människor. Schmithausen är därför tveksam till om den tidiga buddhismen kan ge något stöd åt den moraliska övertygelsen att sällsynta djurarter bör bevaras.<sup>30</sup> Allmänt sett kan sägas att de kristna författare jag studerat har ett mer kritiskt förhållningssätt till de traditionella texter de utgår ifrån och tolkar än representanterna för buddhismen.

## Miljöetisk enighet mellan kristendom och buddhism?

Det är uppenbart att den kristna natursynen i viktiga avseenden skiljer sig från den buddhistiska. Enligt kristendomen är världen skapad och upprätthållen av Gud medan buddhismen förnekar existensen av en evig och allsmäktig skapare. Trots detta tycks det finnas betydelsefulla likheter mellan beskrivningen av människans moraliska förhållande till naturen hos de kristna respektive buddhistiska författare jag har studerat. I de kristna texterna betonas att människan hör nära samman med naturen. Enligt Northcotts sätt att uppfatta läran om den naturliga lagen ingår alla livsformer i den av Gud skapade ordningen. Både Northcott och Ruether företräder en tolkning av den gammaltestamentliga förbundstanken, enligt vilken naturen också är en del av förbundet. Enligt Ruethers tolkning av föreställningen om den kosmiske Kristus är Gud närvarande i naturen.

De båda buddhistiska författare jag studerat framhåller också det nära förhållandet mellan människan och naturen, t.o.m. i högre grad än de kristna representanterna. Enligt läran om *paticca*

*samuppada* är människan och andra livsformer delar av samma nätverk. Vi är inte avskilda från naturen. Såväl de kristna som de buddhistiska författarna hävdar att andra livsformer är moraliskt beaktansvärda. Vi bör visa respekt för alla levande varelser, såväl djur som växter. Det föreligger alltså en viss moralisk enighet mellan de representanter för kristendomen och buddhismen som jag undersökt här. Det finns förstås kristna och buddhister som har en mer instrumentell syn på naturen, men det är sällsynt med teoretiskt välgrundade försvar för en antropocentrisk natursyn inom nutida kristendom och buddhism.

En viktig skillnad är dock att de kristna representanterna i högre grad betonar människans moraliska särställning. Enligt buddhismen finns det en större kontinuitet mellan människan och andra livsformer. De Silva och Kabilsingh menar att både människor, djur och döda ting tillhör samma nätverk och att inga entiteter är klart avskilda från varandra. Den traditionella buddhistiska reinkarnationsläran framhåller också det nära förhållandet mellan människor och djur. De individer som nu inkarnerar som människor kan i ett tidigare liv ha inkarnerat som djur och vice versa. Dock har människan en viss särställning också inom buddhismen, eftersom det endast är människor som kan bli upplysta.

De kristna författare jag studerat ger tydligare svar på centrala miljöetiska frågeställningar. Hur man bör prioritera mellan olika levande varelsers intressen och på vilka grunder, utgör ett viktigt miljöetiskt problem, som både Northcott och Ruether uttryckligen tar ställning till. Northcott menar att Gamla testamentets syn på livet som heligt är en viktig utgångspunkt för en nutida kristen miljöetik. Denna respekt omfattar framför allt det mänskliga livet, eftersom människan på ett särskilt sätt är Guds avbild. Enligt en sådan uppfattning bör vi alltså prioritera mänskligt liv. Vidare hävdar Northcott att läran om den naturliga lagen utgör en annan viktig grund för kristen miljöetik. Enligt den har människan en särställning i skapelsen, eftersom hon på ett särskilt sätt är ämnad att leva i gemenskap med sin skapare. Människan har en högre uppsättning nyttigheter än andra levande varelser. Enligt Ruether bör vi i första hand prioritera människor och sedan djur med väl utvecklad

<sup>29</sup> Schmithausen, Lambert: «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics» i *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 4, 1997, s. 4–5.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, s. 13–14.

förmimselförmåga. I enlighet med förbundstanken har varje livsform sin plats i skapelsen, men människan har likväl rätt att använda sig av andra varelser för sin överlevnad.

Ingen av representanterna för buddhismen ger något explicit svar på varför vissa prioriteringar bör göras. Kabilsingh framhåller att människan enligt buddhismen har mer omfattande plikter mot större och mer utvecklade livsformer, men ger inga egentliga motiv till det. De Silva hävdar att föreskriften att inte döda framför allt omfattar människor och djur. Han verkar mena att mer utvecklade varelser är moraliskt beaktansvärda i högre grad än andra, men gör inget försök att rättfärdiga denna ståndpunkt. Frågan är huruvida det är möjligt att motivera prioriteringar mellan olika livsformer om alla egentligen är ouplösligt förenade med varandra.

## Religionsdialogen och miljöetikens utveckling

Det faktum att de buddhistiska författarna ger mindre välgrundade svar på etiska problem än de kristna kan ses som uttryck för en mer generell skillnad mellan de båda religionerna, nämligen att den buddhistiska etiken inte är lika teoretiskt utvecklad som den kristna. Damien Keown framhåller att man inom den buddhistiska traditionen inte har lagt någon större vikt vid att utforma teoretiska redskap för att kunna analysera etiska frågeställningar. Istället har man antagit att de etiska problem en buddhist konfronteras med kommer att lösas av sig själva bara han eller hon följer den buddhistiska vägen mot andlig fulländning. När en person uppnått upplysning, kommer etiska val att bli klara och oproblematiske.<sup>31</sup>

Den relativa avsaknaden av generella etiska principer verkar vara en allmän tendens inom buddhismen, som i vissa avseenden kan vara problematisk. I politiska sammanhang kan det exempelvis vara viktigt att fastslå vissa generella moraliska riktlinjer. Det bristande intresset för att formulera sådana riktlinjer kan höra samman med att den buddhistiska etiken sällan intresse-

rat sig för samhällets politiska och ekonomiska strukturer. De Silva och Kabilsingh skulle antagligen ha något att lära sig av Northcotts och Ruethers samhällsintresse. I en dialog med Ruether hävdar den buddhistiska forskaren Rita M. Gross att buddhismen traditionellt sett har saknat kristendomens «profetiska röst», dvs. dess kamp för social rättvisa och rättfärdighet. Även om kristna kyrkor ofta ställt sig på makt-havarnas sida har det samtidigt funnits en tradition att se samhället ur ett underifrånperspektiv, vilket i stor utsträckning saknats inom buddhismen. Gross framhåller att buddhismen visserligen betonar att vi bör visa medkänsla med alla livsformer, eftersom vi i grund och botten inte existerar avskilt från någon. Enligt det mahayana-buddhistiska bodhisattval-idealet bör en sann buddhist eftersträva att frälsa alla levande varelser. Dock har man inom buddhismen ofta tagit avstånd från att engagera sig i samhället. Istället har man menat att man bäst kan hjälpa andra genom att uppnå ett upplyst tillstånd med hjälp av andliga övningar, vilket krävt ett liv i avskildhet.<sup>32</sup>

Det buddhismen skulle kunna lära sig av kristendomen är enligt Gross att etiken också bör intressera sig för politiska, sociala och ekonomiska system och inte begränsa sig till normer för individer. Aktivt motstånd mot socialt förtryck bör ses som en viktig del av ett andligt liv. Gross framhåller att en viss ökning av buddhismens samhällsengagemang har skett i modern tid. Bl.a. har en rörelse med namnet *engaged Buddhism* uppstått, som uppmuntrar till socialt reformarbete. Denna riktning har både österländska och västerländska anhängare och många av dessa har varit aktiva inom miljörörelsen. *Engaged Buddhism* är till stor del inspirerad av västerländska tanketraditioner, inklusive kristendomen.<sup>33</sup>

De lärdomar Northcott och Ruether skulle kunna få genom en dialog med buddhister som de Silva och Kabilsingh tycks framför allt ligga inom ontologins område, även om det förstäs

<sup>32</sup> Gross, Rita M., Ruether, Rosemary Radford: *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Buddhist-Christian Conversation*, Continuum, New York 2001, s. 167–169.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, s. 170–171.

<sup>31</sup> Keown, Damien: *The Nature of Buddhist Ethics*, The MacMillan Press Ltd., London 1992, s. 2.

kan vara av indirekt relevans för etiken. Efter-som kristendomen traditionellt sett ofta betonat det som skiljer människan från andra livsformer kan en verklighetsuppfattning som istället lägger vikt vid det som förenar människan med naturen vara inspirerande. Ruether framhåller också i den ovannämnda dialogen med Gross att den buddhistiska jaguppfattningen är en viktig utgångspunkt för en fortsatt dialog. Hon menar att den buddhistiska föreställningen om jaget som föränderligt och nära förbundet med andra levande varelser är mer övertygande än den västerländska läran om en odödlig själ som är avskild från kroppen. Vår kropp är uppbyggd av materia som tidigare ingått i djur och växter och när vi själva dör kommer vår kropp att återgå till det naturliga kretsloppet. Insikten om vårt beroende av och vårt släktskap med alla levande varelser leder enligt Ruether till medkänsla för andra livsformer. Hon framhåller att kristendomen har präglats av en djup rädsla för naturens nedbrytningsprocesser. Gud har betraktats som oföränderlig och avskild från naturen. Ruether menar att vi behöver en ny andlighet som försökar oss med naturens föränderlighet och som ser det gudomliga som grunden för naturens kretslopp istället för som avskilt från det.<sup>34</sup>

Processteologin är en av de riktningar inom kristen teologi som mest intresserat sig för mötet med buddhismen, mycket på grund av de uppenbara likheterna mellan dess verklighetsuppfattning och den buddhistiska ontologin. Processteologer hävdar på ett liknande sätt som buddhister att verkligheten konstitueras av interagerande processer snarare än av radikalt åtskilda

<sup>34</sup> *Op. cit.*, s. 150–153.

ting. Genom dialogen med buddhismen har processteologins förståelse för det ömsesidiga beroendet mellan alla ting ökat.<sup>35</sup>

## Slutsatser

Utifrån de texter jag undersökt verkar det som en viss miljöetisk enighet skulle kunna etableras mellan representanter för kristendomen och buddhismen. Samtliga författare jag studerat framhåller att även andra livsformer än människan är moraliskt beaktansvärda. De buddhistiska representanterna ger dock inte lika välgrundade svar som de kristna på frågor om hur prioriteringar mellan olika levande varelser bör göras. Det finns också anledning att tro att en fortsatt dialog mellan kristendomen och buddhismen skulle kunna vara fruktbar för miljöetikens utveckling inom båda religionerna. Kristendomen skulle kunna inspireras av den buddhistiska insikten om alltings ömsesidiga beroende, medan buddhismen skulle kunna lära sig något av det kristna engagemanget för samhällsförändring.



<sup>35</sup> Ingram, Paul: «Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformation» i Ingram, Paul O., Streng, Frederick J. (red.), *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, University of Hawaii Press, Honolulu 1986, s. 85–89.

## Summary

This article analyses how issues of environmental ethics are discussed by two Christian representatives, Michael S. Northcott and Rosemary Radford Ruether, and two Buddhist, Padmasiri de Silva and Chatsumarn Kabilsingh. It concludes that the authors, despite different religious starting-points, come to similar conclusions regarding the moral status of natural entities. They all agree that all living beings, both animals and plants, are morally considerable. However, there are also some important differences. The Christians emphasize more the unique moral status of humans. They also present more explicit guidelines for how one should prioritize between different living beings. Finally, it is concluded that both Christians and Buddhists may profit from a dialogue within the area of environmental ethics. Buddhists may learn something from the Christian interest in social reform work, while Christians may be inspired by the Buddhist insight into the interconnectedness of all things.

# Democracy and Multireligious Experience: Constitutional Dilemmas

GERARD F. WHYTE

*Gerard F. Whyte är Associate Professor vid Trinity Law School, Dublin, och Fellow vid Trinity College, Dublin. I sin artikel diskuterar han relationen mellan liberalism och pluralism utifrån ett juridiskt perspektiv: Hur kommer relationen mellan religionsfrihet och religiös neutralitet att utmana ett mångreligiöst samhälles konstitution?*

The recent decision of the French National Assembly to ban the wearing of conspicuous religious symbols by students in public schools has focused attention yet again on the relationship between the State and religion<sup>1</sup> in liberal democracies. The backdrop to this discussion contains a number of elements. The growth in secularism in the West during the latter half of the twentieth century has generated tensions in a number of countries between the state and religious conservatives over public policy in such areas as abortion, euthanasia, the family and homosexuality. The growth of Islamic communities in many European countries adds to these tensions and also offers a radically different view of the appropriate relationship between the State and religion to that contained in the separationist model largely adopted in the West after the Enlightenment. The emergence of new cults also raises questions from time to time about the extent of the State's power to regulate religious belief.

At the heart of this debate is the issue of the relationship between liberalism and pluralism. As Timothy Shah puts it,

Are liberalism's principles and procedures appropriate to societies characterised by radical pluralism? If not, must liberalism be adjusted to match the reality of pluralism? Or must pluralism some-

how be adjusted to match the aspirations and structures of liberalism?<sup>2</sup>

From the perspective of the constitutional lawyer, this debate is often played out through two important constitutional principles, namely, the guarantee of freedom of religion and the principle of State neutrality. However these two principles are mediated through the culture of individual societies and so may not always produce the same results in different countries. This paper attempts to provide an overview of how these two principles are understood in five different legal orders — namely, U.S.A., Germany, Ireland, the European Convention on Human Rights and the European Union — in order to illustrate various different ways in which the central question of the relationship between liberalism and pluralism might be addressed.

## Freedom of religion

Turning to the two central constitutional principles in this debate, the first of these is the guarantee of freedom of religion.<sup>3</sup> What I wish to consider here is to what extent this guarantee requires the State to defer to religious interests and to what extent the State may override such interests.

<sup>1</sup> Fortunately it is not necessary, for the purposes of this article, to have to address the difficult question of how to define «religion» for legal purposes. Readers interested in this topic may wish to consult Sadurski (ed.), *Law and Religion* (New York University Press, 1992), pt.IV.

<sup>2</sup> Shah, «Making the Christian World Safe for Liberalism: From Grotius to Rawls» in Marquand and Nettler (eds.), *Religion and Democracy*, (Blackwell Publishers, 2000), p.121.

### *Religious beliefs and religious conduct*

In examining this guarantee, it is helpful, at the outset, to distinguish between the holding of religious beliefs and engaging in religious conduct. As a general proposition, the State rarely seeks to prohibit the holding of religious views. However in the *Osho* case,<sup>4</sup> the German Constitutional Court appeared to countenance some role for the State in this area. Here the Court held that the State's duty to be neutral in questions of religion or philosophical creeds prohibits it from depicting a religious or philosophical community in a defamatory, discriminatory or distorted manner. But once these standards are observed, it is possible for the State to publish information, including critical statements, about religious groups. In the *Osho* case, the Constitutional Court held that the use of labels such as «destructive» and «pseudo-religious» and an accusation of manipulation infringed the State's duty to be neutral. Such terms could theoretically be justified (even in the absence of statutory regulation) by the Federal Government's task to direct the State but, in the instant case, no reasons had been advanced that could justify these descriptions of the religious group in question, nor were any such reasons apparent. In the earlier case of *Van Duyn v Home Office*,<sup>5</sup> the European Court of Justice also upheld the right of the United Kingdom government, acting in the interests of public policy, to refuse a Dutch national permission to enter the UK because of her membership of the Church of Scientology.<sup>6</sup> Subsequently, however, the Court

indicated that in order to refuse permission to enter a country in the interests of public policy, a state will have to prove a «genuine and sufficiently serious threat to the requirements of public policy affecting one of the fundamental interests of society.»<sup>7</sup> Thus this more rigorous test will have to be satisfied before an EU national can be denied entry to another EU country because of his or her religious beliefs. Under the Irish Constitution, the free profession of religion has to be read subject to public order and morality, though there do not appear to be any examples of where such regulation has occurred.

Turning to religious conduct, it is accepted in all five legal orders that the State has, in certain circumstances, the power to regulate religious conduct in the interests of the common good. The critical question, of course, is what is the extent of this duty.

### *Regulating religion in the interests of public order*

It would appear to be generally acceptable that religious conduct must be read subject to public order.<sup>8</sup> Thus, in one Irish case, a criminal con-

<sup>6</sup> For an argument that the United States is more protective of religious minorities, including the Church of Scientology, than Europe, see Richardson, «Public Policy toward Minority Religions in the United States: A Model for Europe and Other Countries?» in Nesbitt (ed.), *Religion and Social Policy* (Alta Mira Press, 2001), p.15.

<sup>7</sup> See *R. v. Bouchereau*, Case 30/77 [1977] ECR 1999, [1977] 2 CMLR 800, para.35.

<sup>8</sup> In this context, it is worth noting that, to the extent to which religion may contribute to social conflict, this may occur in two different ways. First, religious beliefs may directly give rise to conflict as in, for example, the case of Salman Rushdie against whom a fatwa was issued because of his perceived blasphemy. However (second), religion may mask the real roots of a conflict. Thus it is possible to argue that opposition to certain Islamic practices, such as the wearing of veils by Muslim women, may, in some cases, be motivated by racism and that in Northern Ireland, religious differences serve to distinguish between the protagonists in what is at root an ethnic conflict. Where religious differences give rise indirectly to social conflict in this manner, the regulation of religion will not, in and of itself, resolve the situation.

<sup>3</sup> It is worth noting that, in appropriate circumstances, the exercise of this freedom may also entail the exercise of the right to free speech and of the right of parents to rear their children. In the Irish context, the latter right has been held by the courts to justify State funding of denominational education. The need to protect parental interests also forms the backdrop to relatively recent US Supreme Court decisions permitting State aid to parochial schools.

<sup>4</sup> 1 BvR 670/91, decision of 26 June 2002. Noted by Albers in (2002) 3 German Law Journal No.11, <http://www.germanlawjournal.com>. See also the note by Ruge in (2002) 3 German Law Journal No.12, <http://www.germanlawjournal.com>.

<sup>5</sup> Case 41/74 [1974] ECR 1337, [1975] 1 CMLR 1.

viction for malicious damage to property was upheld even though the defendant sincerely believed that he had been sent by God to destroy the religious statues in question.<sup>9</sup> Some states also regulate proselytisation in the interests of maintaining public order. Thus both Irish law and the European Convention on Human Rights accept that the State may, to some extent, regulate attempts to proselytise. In *Kokkinakis v. Greece*,<sup>10</sup> the European Court of Human Rights held that the conviction of a Jehovah's Witness under a Greek anti-proselytisation statute was a violation of his freedom of religion under Article 9. However the Court did accept that religious freedom might require that «religiously naïve» people be protected from improper proselytism — in the instant case, the person approached was not so religiously naïve as to require such protection. In contrast, in *Larissis v. Greece*,<sup>11</sup> the conviction of air force officers for attempting to convert airmen under their command was upheld, the Court taking the view that the restriction on proselytisation was justified where there was evidence of harassment or the application of undue pressure in abuse of power. A concern to protect very young children from potential proselytisation also underpinned a decision of the Court upholding a ban on the wearing of scarves by Muslim teachers working in state schools — *Dahlab v. Switzerland*.<sup>12</sup> In *Murphy v. Ireland*,<sup>13</sup> the Court upheld Irish legislation prohibiting religious advertising on the airwaves on the ground that member States had a wide margin of appreciation when regulating expression in relation to matters liable to offend personal convictions in the sphere of morals and religion. The Irish Supreme Court had previously upheld the constitutionality of the legislation on the ground that it was designed to prevent the resentment and unrest that might result from the broadcasting of advertisements relating to matters that had proved extremely divisive in the past.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> *The People (DPP) v. Draper*, reported in *The Irish Times*, 24 March 1988.

<sup>10</sup> (1994) 17 EHRR 397.

<sup>11</sup> (1999) 27 EHRR 329.

<sup>12</sup> Application No.42393/98, 15 February 2001.

<sup>13</sup> Application No.44179/98, 10 July 2003.

### *Regulating religion in the interests of human rights*

Perhaps the most profound issue in this area, philosophically speaking, is to what extent religious beliefs and conduct have to be read subject to the rights and freedoms of others. This is particularly relevant in the context of legislation prohibiting discrimination on grounds of gender and sexual orientation for such legislation may offer radically different views to those espoused by traditional religion as to what constitutes human good. Thus part of the justification offered for the ban on Islamic veils is the need to protect Muslim women from oppression<sup>15</sup> while in New Zealand, equality legislation was implicated in the debate within the Methodist and Presbyterian Churches about the ordination of gay clergy.<sup>16</sup>

Two of the legal orders reviewed here have addressed the relationship between equality legislation and religious interests. In Ireland, the Equal Status Act 2000, which deals with the provision of services, accommodation and education and the operation of certain types of club, permits religious discrimination in respect of access to religiously controlled schools and provision of religious goods or services and religious and gender discrimination in respect of access to seminaries. The earlier Employment Equality Act 1998 exempts religiously controlled institutions from employment equality

<sup>14</sup> *Murphy v. Independent Radio and Television Commission* [1999] 1 IR 12, [1998] 2 ILRM 360.

<sup>15</sup> On the tension between Islam and international law on women's rights, see Cooke and Lawrence, «Muslim Women between Human Rights and Islamic Norms» in Bloom, Martin and Proudfoot, eds., *Religious Diversity and Human Rights*, (Columbia University Press, 1996) and Mayer, «Islamic Law and Human Rights: Conundrums and Equivocations» in Gustafson and Juviler, eds., *Religion and Human Rights: Competing Claims?* (M.E. Sharpe, 1999).

<sup>16</sup> See Ahdar, «Religious Group Autonomy, Gay Ordination and Human Rights Law» and Leigh, «Clashing Rights, Exemptions, and Opt-Outs: Religious Liberty and «Homophobia»», both in O'Dair and Lewis, *Law and Religion* (Oxford, 2001). See also Ahdar, *Worlds Colliding: Conservative Christians and the Law* (Ashgate, 2001), ch.9.

legislation (other than in respect of the prohibition on gender discrimination) where this is reasonable in order to protect the religious ethos of the institution.

A much narrower approach is evident in Article 4 of EC Framework Directive 2000/78/EC which only permits religious discrimination in employment where the religious characteristic is a genuine and determining occupational requirement of the particular employment concerned and provided the objective is legitimate and the requirement proportional. Thus Irish law might permit the preferential employment of a Roman Catholic maths teacher in a Catholic school but EC law will not. Moreover, under EC law, permitted differentiation on grounds of religion cannot amount to discrimination on another ground — so the dismissal of a gay teacher might be in accordance with the religious ethos of the school (and so permitted by Irish law) but would be contrary to the Directive as constituting sexual orientation discrimination.<sup>17</sup> To the extent to which there is a conflict between EC and Irish law in this area, EC law has to prevail. It was somewhat surprising, therefore, to see that this point was not addressed in the Equality Act 2004, recently passed by the Irish Parliament.<sup>18</sup>

Turning specifically to gender discrimination,<sup>19</sup> one controversial intersection between the promotion of equality and the practice of religion concerns the wearing of scarves by Muslim women. Some argue that this practice is a manifestation of the oppression of women and, therefore, that it should be prohibited (or at least prohibited in certain public fora such as public schools or hospitals, as has recently occurred in France). Whether states may restrict the wearing of scarves by Muslim women has been addressed by two of the legal orders under consideration here, though with somewhat different outcomes. In *Dahlab v. Switzerland*,<sup>20</sup> the Euro-

pean Court of Human Rights upheld the dismissal of a teacher of young children in a public school for wearing a Muslim scarf, taking the view that this was within the margin of appreciation permitted to states by Article 9 of the Convention. According to the Court, the wearing of the headscarf could have some kind of proselytising effect, given the tender ages of the children involved. The Court also expressed the view that the requirement to wear a scarf might conflict with the principle of gender equality. It concluded,

<sup>18</sup> In a very recent UK case, *R (on the application of Amicus) v Secretary of State for Trade and Industry* [2004] All ER (D) 238, a challenge was mounted to the validity of various derogations contained in the Employment Equality (Sexual Orientation) Regulations 2003 from the principle of non-discrimination on grounds of sexual orientation in relation to employment, having regard to both the Framework Directive and the European Convention on Human Rights. In particular, para.7(3) authorised certain derogations where (a) the employment was for purposes of an organised religion, (b) the employer applied a requirement related to sexual orientation so as to comply with the doctrines of the religion or, because of the nature of the employment and the context in which it is carried out, so as to avoid conflicting with the strongly held religious convictions of a significant number of the religion's followers and (c) the person to whom the requirement was applied did not meet it or the employer, behaving reasonably, was not satisfied that he met it. Richards J. upheld the validity of this derogation (and others), taking the view that it involved a legislative striking of the balance between competing rights. In the process, he held that the phrase 'for purposes of an organised religion' was narrower than the phrase 'for purposes of a religious organisation' and so did not cover, for example, employment as a teacher in a faith school.

<sup>19</sup> For a carefully constructed argument in favour of the priority of rights necessary to protect the human dignity of women over religious interests that is nonetheless sensitive to religious values, see Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge University Press, 2000), ch.3 and, by the same author, 'Religion and Women's Human Rights' in Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism* (University of Notre Dame Press, 1997), p.93.

<sup>20</sup> Application No. 42393/98, 15 February 2001.

<sup>17</sup> Cp. *Boy Scouts Association of America v. Dale* 530 US 640 (2000), in which the US Supreme Court held, by a narrow 5-4 majority, that the Boys Scouts Association was allowed to discriminate on grounds of sexual orientation in dismissing a homosexual scoutmaster as to hold otherwise would violate its First Amendment right of expressive association.

Weighing the right of a teacher to manifest her religion against the need to protect pupils by preserving religious harmony, the Court considers that, in the circumstances of the case and having regard, above all, to the tender age of the children for whom the applicant was responsible as a representative of the State, the Geneva authorities did not exceed their margin of appreciation and that the measure they took was therefore not unreasonable.

A somewhat different and slightly more tolerant approach is evident in German jurisprudence. In the *Private sector employee's headscarf case*<sup>21</sup> the Federal Labour Court held that the dismissal of a female Muslim employee for wearing a headscarf was not justified as there was no evidence to support the employer's contention that the wearing of the scarf was damaging to his business, a decision subsequently endorsed by the Constitutional Court.<sup>22</sup> According to the Labour Court, having regard to the employee's constitutional right to religious freedom, the employer was obliged to ascertain whether, in practice, the wearing of the scarf created difficulties with co-workers and customers and, if difficulties did arise, to see whether they could be resolved other than by way of dismissal. By implication, of course, dismissal for wearing a religious symbol might be justified in appropriate circumstances.

In the subsequent *Public sector employee's headscarf case*,<sup>23</sup> the State of Baden-Württemberg refused to employ a teacher because she wore a headscarf in accordance with Muslim tradition. A majority of the Constitutional Court held that there was no legal basis for forbidding the wearing of headscarves in schools and that due to the impact on the constitutional rights of the applicant, legislation was necessary to resolve the question of whether or not it was permissible to wear a scarf in school. The Lander were free as to how they wished to legislate on

this issue, though the Court noted that a ban on the wearing of scarves by teachers would be in accordance with the European Convention on Human Rights.<sup>24</sup> As against that, the majority of the Court considered that the wearing of a scarf per se did not infringe the values of the Constitution and that, in the light of the meagre empirical evidence available to them on the point, the wearing of a scarf could not be regarded as a sign of the suppression of women. The majority distinguished between a religious symbol displayed due to a decision of a public authority and the display of such a symbol due to a decision of an individual — tolerance of the latter does not make it a symbol of the State. The majority also noted that there was insufficient empirical data to indicate any harmful influence of the wearing of a head scarf by teachers on schoolchildren.<sup>25</sup>

As already noted, the tension between freedom of religion and some aspects of equality policy is part of the larger debate about the relationship between the concept of universal human rights and religion and, indeed, about the relationship between liberalism and religion. I am not in a position, in this article, to pursue this debate much further, beyond noting that while some commentators contend that religious values are indispensable to the concept of universal human rights,<sup>26</sup> religious conservatives may feel threatened by the secular inspiration

<sup>24</sup> In the aftermath of this decision, the State of Baden-Württemberg banned teachers from wearing headscarves in school, the State's Culture Minister commenting that the scarf was an Islamic political statement denoting the subjection of women. Berlin's regional government now plans to ban all religious symbols for public servants working in schools, prisons and the police. See *The Tablet*, 17 April 2004, p.33.

<sup>25</sup> The dissenting judges argued that public servants have restricted rights compared to citizens generally. In particular, they have a duty to be politically neutral and moderate which includes a duty to abstain from the display of religious symbols in schools. The dissenters also took the view that the objective possibility of the wearing of the headscarf to give rise to conflict in schools was sufficient to justify ban. Moreover, they also considered the scarf to be a symbol of the subjugation of women.

<sup>21</sup> 10 October 2002, BAG, AZR 472/01, DB 2003, 830. Noted by Seifert in (2003) 4 German Law Journal, No.6, <http://www.germanlawjournal.com>.

<sup>22</sup> 30 July 2003 BverfG, 1 BvR 792/03.

<sup>23</sup> BverfG, 2 BvR 1436/02, 24 September 2003. Noted by Mahlmann in (2003) 4 German Law Journal, No.11, <http://www.germanlawjournal.com>.



for contemporary human rights theory and its individualistic bias.<sup>27</sup> Indeed some fear that religion may be marginalized because of the refusal of supporters of universal human rights to engage meaningfully with religious believers.

The consequences of failing to address the general question of [why the idea of universal human rights should take priority over other competing models of global ordering] is that it becomes very difficult — if not impossible — for serious debate to take place between human rights adherents and those who espouse other forms of universalist conceptions of the ordering of society. The latter are offered a stark choice: either enter into dialogue with the human rights framework, or be marginalized by it. It seems that this is the position that the religious community has found itself in and has tended to opt for the latter option.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> See, e.g., Perry, *Human Rights: Four Enquiries*, (Oxford, 1998), ch.1; Stackhouse, «Human Rights and Public Theology: The Basic Validation of Human Rights» in Gustafson and Juviler, eds., *Religion and Human Rights: Competing Claims?* (M.E. Sharpe, 1999).

<sup>27</sup> Thus Ahdar states: «In general, conservative Christians are disturbed at the individualistic and intolerant tendencies of modern human rights laws. For [such Christians] the root cause is the humanistic foundation of these laws.» — *Worlds Colliding: Conservative Christians and the Law* (Ashgate, 2001), p.123. See also, by the same author, «Religious Group Autonomy, Gay Ordination and Human Rights Law» in O'Dair and Lewis, *Law and Religion* (Oxford, 2001), p.275 (concerning the tension between conservative Christianity and the principle of non-discrimination on grounds of sexual orientation) and Smolin, «Will International Human Rights be Used as a Tool of Cultural Genocide? The Interaction of Human Rights Norms, Religion, Culture and Gender» (1996) 12 *Journal of Law and Religion* 143 (concerning the tension between traditional forms of Judaism and international norms prohibiting gender discrimination). For an examination of tension between religious beliefs, in particular, Islam and the philosophy underpinning the UK Human Rights Act 1998, see Bradney, «Religion and Law in Great Britain at the End of the Second Christian Millenium» in Edge and Harvey (eds.), *Law and Religion in Contemporary Society* (Ashgate, 2000), p.17, especially pp.23–7.

### *Regulating religion through religiously neutral laws of general application*

Finally, a divergence of views is evident on the question of whether religious behaviour must be read subject to religiously neutral laws of general application. In the US and under the European Convention on Human Rights, the view has been taken that such laws prevail over religious beliefs. Thus in *Valsamis v. Greece*,<sup>29</sup> the European Court of Human Rights held that Article 9 does not grant any right to be exempted from rules which apply generally and in a neutral manner — so pupils who were Jehovah's Witnesses were obliged to participate in school ceremonies commemorating the outbreak of war between Italy and Greece in 1940, notwithstanding their religious objection to events with military overtones. The Court also held that these parades could not offend against the students' pacifist convictions, thus substituting its own judgment on a matter of conscience for that of the students. In *Employment Division v. Smith*,<sup>30</sup> the US Supreme Court similarly held that a religiously neutral law must be followed by all persons, including those whose religious beliefs command them to disobey the law. Thus in *Smith*, a law banning the use of peyote applied to a person whose religious practices entailed the use of that drug,<sup>31</sup> though the Supreme Court did accept that states were free to provide for exemptions from laws of general application, provided that this did not amount to an endorsement of religion contrary to the establishment clause of the US Constitution.<sup>32</sup>

In Ireland, however, the interests of religious believers prevail over laws of general applica-

<sup>28</sup> Evans, «Human Rights, Religious Liberty and the Universality Debate» in O'Dair and Lewis, *Law and Religion* (Oxford, 2001), p.224.

<sup>29</sup> (1997) 24 EHRR 294.

<sup>30</sup> 494 US 872 (1990).

<sup>31</sup> See also *Goldman v. Weinberger* 475 US 503 (1986) in which the Supreme Court held that the free exercise clause of the US Constitution did not oblige the Air Force to permit a Jewish serviceman to wear his skullcap while on duty and in uniform. (In response to this decision, Congress subsequently enacted legislation permitting members of the armed forces to wear skullcaps.)

tion. In *Quinn's Supermarket Ltd. v. Attorney General*,<sup>33</sup> which concerned the validity of a ministerial order regulating hours of trading that sought to accommodate Jewish observance of the Sabbath, Walsh J said:

Any law which by virtue of the generality of its application would by its effect restrict or prevent the free profession and practice of religion by any person or persons would be invalid having regard to the provisions of the Constitution, unless it contained provisions which saved from such restriction or prevention the practice of religion or persons who would otherwise be so restricted or prevented... S.25 of the Shops (Hours of Trading) Act 1938, [under which the Order complained of had been made] did not require that all orders or regulations made ...[thereunder] should be of such strict or general application that no provision could be made to exempt the person or persons whose practice of religion would be restricted or prevented without such exemption. In my view, the section, if it had so intended, would itself have been invalid.<sup>34</sup>

Thus, unlike the situation in the US, the Irish Parliament is *obliged*, and not merely empowered, to provide for exemptions from laws of general application where such exemptions are necessary in order to accommodate religious practice.

<sup>32</sup> Congress subsequently sought to nullify Smith by enacting a law (the Religious Freedom Restoration Act 1995) providing that states should not adopt laws of general applicability that substantially burdened religious freedoms unless this was necessary to advance a compelling governmental interest. However in *City of Boerne v. Flores* 521 US 507 (1997), the Supreme Court held that in enacting this law, Congress had exceeded its constitutional power to enforce the Fourteenth Amendment, as the Act purported to interpret, and not merely enforce, that clause.

<sup>33</sup> [1972] IR 1

<sup>34</sup> At pp.24-5. A broadly similar provision is contained in the German Animal Protection Act. This Act generally requires that animals be anesthetized before they are slaughtered but an exception is made in the case of animals killed in accordance with Islamic tradition — see the *Traditional Slaughter* case, 1 BvR 1783/99, 15 January 2002. Noted in (2002) 3 German Law Journal, No.2, <http://www.germanlawjournal.com>.

The German Constitutional Court has also taken a similar approach to this question. Thus in the *Rumpelkammer* case,<sup>35</sup> it held that a Catholic youth organisation was not subject to general competition laws when engaged in rag dealing for a charitable purpose and in the *Gesundbeter* case,<sup>36</sup> it set aside the criminal conviction of a husband who had refused, on religious grounds, to urge his dying wife to submit to a blood transfusion.

## State neutrality

The second important constitutional principle in this debate is that of State neutrality in the face of religion though, again, legal orders differ in the extent to which they demand such neutrality. Most legal orders prohibit discrimination on grounds of religion; some also prohibit state endowment of religion and others also prohibit the establishment of a State religion. Perhaps paradoxically, the principle of State neutrality does not always preclude State support for religious interests, though the circumstances in which such support may be provided may vary from country to country.

The most extensive jurisprudence on State neutrality comes from the US whose Constitution provides, in the First Amendment, that <Congress shall make no law respecting an establishment of religion...>. The US Constitution is, of course, much older than the other constitutional arrangements examined here. It was drafted at a time when generalised religiosity was considered beneficial to society but the courts only turned to consider the establishment clause during the latter half of the twentieth century, when attitudes to religion in public life had changed somewhat.<sup>37</sup>

The establishment clause would first appear to have been considered in the context of financial aid to religious schools. In 1947, the Supreme Court held, in *Everson v. Board of Education of Ewing Township*,<sup>38</sup> that the State could not provide any financial or other aid to a religious body. However a complaint about state subsidy of transportation to a parochial school

<sup>35</sup> 24 BverfGE 236 (1968).

<sup>36</sup> 32 BverfGE 98 (1971).

was dismissed by a 5-4 majority of the Court because this assistance was regarded as a general service to benefit and safeguard children rather than as an aid to religion. In 1971, the Court formulated the following test for determining the constitutionality of religiously neutral state support benefiting religion — a) there must be a secular purpose for the support that neither endorses nor disapproves of religion; b) there must be an effect that neither advances nor

<sup>37</sup> Thus Robertson observed:

*De jure* institutional non-establishment went hand-in-hand with a *de facto* establishment as the language and symbolism of Protestant religion penetrated all aspects of society and politics. By the middle of the twentieth century, however, this permeation of society by a socially approved but institutionally unsupported religion began to be problematic... Not only were approximately 20 per cent of the population Roman Catholic, but the late nineteenth-century eastern European influx of Jews had swollen with the problems of the twentieth century... Equally importantly, ... the intellectual establishment was as indifferent to organised religion as anywhere in Europe. Part of this shift in elite values involved a change from regarding religion as a necessary binding force for society to seeing secularisation, and the privatisation of religion, as inevitable, and welcome, sociological developments. In part also, this preference for a secular society came about because minority religions, especially Judaism, made the strategic decision that they were probably better protected by a secular State than a tolerant State. The tolerant State, approving religion but unbiased between religions might be distorted — given the *de facto* dominance of Protestantism probably would be distorted. The secular state was in no danger of bias. Only much later did some Jewish intellectuals come to think that the strategic choice had been mistaken.

Thus rather rapidly the Supreme Court shifted its position from keeping an eye only on the *de jure* establishment to deep concern about the equally powerful but much more slippery implications of *de facto* establishment.>

Robertson, <Neutrality between Religions or Neutrality between Religion and Non-religion?> in Edge and Harvey (eds.), *Law and Religion in Contemporary Society* (Ashgate, 2000), p.35.

<sup>38</sup> 330 US 1 (1947).

inhibits religion; and c) there must be no consequence such that the State becomes entangled in the affairs of a religious body — *Lemon v. Kurtzman*.<sup>39</sup> In this case, a subsidy for salary costs of parochial school education was considered to involve an excessive entanglement of the State in religious affairs because (i) the <integrated curriculum> of Catholic schools made it difficult to differentiate between secular and religious education, (ii) teachers might inadvertently advance religion in classroom and (iii) there would be a need for extensive monitoring to ensure that state funds did not advance religion in school. In *Agostini v. Felton*,<sup>40</sup> the Supreme Court, by a narrow 5-4 majority, upheld the provision of remedial education in parochial schools by public school teachers, rejecting as unwarranted, assumptions in earlier cases that any provision of aid to students at religious schools would assist religious instruction or constitute excessive entanglement between government and religion. In the process of coming to this conclusion, the majority reformulated the test in *Lemon* slightly. Now the Court applies a two part purpose and effect test, namely, has the government acted with the purpose of advancing or inhibiting religion or does the aid have the effect of advancing or inhibiting religion? Entanglement is now regarded as one of the factors for determining whether a government programme has an effect that violates the establishment clause.

Since the 1980s, there is evidence of growing toleration on the part of the Supreme Court of public financial aid that ultimately benefits religious schools where the aid is directed primarily to individual students and their parents, and only reaches the religious school as a result of the independent decision of the students and/or their parents. Thus in *Mueller v. Allen*,<sup>41</sup> the Supreme Court upheld a system of tax deductions for parents in respect of the educational expenses of their children including expenses incurred in respect of denominational schools; in *Witters v. Washington Department of Services for the*

<sup>39</sup> 403 US 602 (1971).

<sup>40</sup> 521 US 203 (1997)

<sup>41</sup> 463 US 388 (1983).

*Blind*,<sup>42</sup> the Court upheld a state programme providing educational subsidies to children with physical disabilities, even where such children attended denominational schools; in *Zobrest v. Catalina Foothills School District*,<sup>43</sup> the Court held that the State could provide the services of a sign language and speech interpreter for a deaf student attending a denominational school and in *Zelman v. Simmons-Harris*,<sup>44</sup> the Court, by a narrow 5-4 majority, upheld the validity of educational programmes, designed to provide assistance (vouchers) to poor children in a demonstrably failing public school system, that facilitated students in attending parochial schools. However a very recent case, *Locke v. Davey*,<sup>45</sup> indicates that while the State may provide funding that ultimately benefits religious schools in these types of situation, it is not *obliged* to do so in order to vindicate the constitutional right of students to free exercise of religion. Thus the State of Washington was entitled to exclude degrees in devotional theology from the scope of a scholarship scheme directed at students in postsecondary institutions. Moreover a state may not provide state aid to educational institutions that operate racially discriminatory practices on the basis of religious beliefs — *Bob Jones University v. US*.<sup>46</sup>

In addition to cases on financial aid, the establishment clause has also generated litigation in cases concerning symbolic acts violating State neutrality with regard to religion. Thus, the use of prayers or Bible readings for motivational purposes is prohibited by the establishment clause, as is the posting of the Ten Commandments on the classroom wall.<sup>47</sup> Legislation providing for a period of silence for meditation or voluntary prayer was also held to be contrary to the establishment clause as the legislature had been motivated by a religious purpose in enacting the law — *Wallace v. Jaffree*.<sup>48</sup> The principle

of State neutrality also precluded a public school board from permitting religious professionals to come into school to conduct voluntary religious classes<sup>49</sup> and precluded the erection of a nativity scene in the foyer of a courthouse at Christmas.<sup>50</sup> However public schools may give students regular time off from ordinary classes to attend religious instruction outside the school and the Supreme Court has also held that the establishment clause was not infringed by permitting a religious organisation to use a public forum for religiously orientated speech activities, so long as that organisation did not get preferential treatment.<sup>51</sup>

German jurisprudence on State neutrality is more limited and more ambivalent than its US counterpart. In the *«School Prayer»* case<sup>52</sup> (1979), the Constitutional Court upheld the right of states to permit prayer in compulsory inter-denominational schools with the safeguard of voluntary participation, reasoning that *«we need not fear discrimination against a pupil who does not participate in the prayer»*. On the other hand, in the more recent *Classroom Crucifix decision*<sup>53</sup> (1995), the display of a crucifix in a public school was held to violate the neutrality of the state in religious matters and so parents could demand its removal.<sup>54</sup> Article 4 of the Basic Law did not grant the right to have *«faith commitments supported by the State»* but did require the State to *«protect the individual from attacks or obstructions by adherents of different beliefs or competing religious groups.»*

Finally, in Ireland the constitutional prohibitions on State endowment of religion and religious discrimination (from which the Supreme Court has recently inferred a constitutional prohibition on the establishment of a State religion<sup>55</sup>) have featured in ten cases. In six of these

<sup>48</sup> 472 US 38 (1985).

<sup>49</sup> *Lee v. Wiseman* 505 US 577 (1992).

<sup>50</sup> *County of Allegheny v. ACLU* 492 US 573 (1989)

<sup>51</sup> *Lamb Chapel v. Center Moriches Union Free School District* 508 US 384 (1993).

<sup>52</sup> 52 BverfGE 223 (1979).

<sup>53</sup> 93 BverfGE 1 (1995).

<sup>54</sup> A similar decision was handed down by the Swiss Federal Court in relation to the Swiss Constitution on 26 September 1990.

<sup>42</sup> 474 US 481 (1986).

<sup>43</sup> 509 US 1 (1993).

<sup>44</sup> 536 US 639 (2002).

<sup>45</sup> Decision handed down on 25 February 2004.

<sup>46</sup> 461 US 574 (1983).

<sup>47</sup> *Engel v. Vitale* 370 US 421 (1962); *School District v. Schempp* 374 US 203 (1963); *Stone v. Graham* 449 US 39 (1980).

cases, the courts indicated that these prohibitions have to be read subject to the protection of religious interests. The earlier cases in this series were concerned with religious practices<sup>56</sup> and decisions of ecclesiastical authorities<sup>57</sup> but the more recent cases have broadened this category to embrace the promotion of social conditions which are conducive to, though not strictly necessary for, the fostering of religious beliefs.<sup>58</sup>

In *McGrath and Ó Ruairc v. Trustees of Maynooth College*<sup>59</sup> in the context of a challenge to the validity of a decision of ecclesiastical authorities, Henchy J. said:

In proscribing disabilities and discriminations at the hands of the State on the ground of religious profession, belief or status, the primary aim of the constitutional guarantee is to give vitality, independence and freedom to religion. To construe the provision literally, without due regard to its underlying objective, would lead to a sapping and debilitation of the freedom and independence given by the Constitution to the doctrinal and organisational requirements and proscriptions which are inherent in all organised religion. Far from eschewing the internal disabilities and discriminations which flow from the tenets of a particular religion, the State must on occasion recognise and buttress them. For such disabilities and discriminations do not derive from the State; it cannot be said that it is the State that imposed or made them; they are part of the texture and essence of the particular religion; so the State, in order to comply with the spirit and purpose inherent in this constitutional guarantee, may justifiably lend its weight to what may be thought to be disabilities and dis-

criminations deriving from within a particular religion.<sup>60</sup>

## Conclusion

This overview of the operation of the constitutional principles of freedom of religion and state neutrality in five different legal orders had a very modest objective, namely, to demonstrate how the distinctive cultures of the different legal orders may produce different ways of understanding what these principles entail. Thus in considering the future of democracy and multi-religious experience, and in particular, the central issue of whether liberalism has to be modified to take account of religious pluralism or whether religious pluralism must defer to the demands of liberalism, each society will have to shape a response that is in harmony with its own culture.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.* at p.187.

<sup>61</sup> In response to the question that he himself posed, Timothy Shah suggests that perhaps we need to keep the tension between liberalism and religious pluralism continuously in play.

If we are not convinced of the reasonableness of the <Grotian> liberal project, it may be because we have concluded that it is more humane and less utopian to resist any project that attempts a definitive resolution of this terrible tension, one way or the other. If that is our conclusion, then our search will be for a politics that preserves, not resolves, the tension between political liberalism and religious pluralism in its various forms. Such a politics would in effect be a minimal liberalism that leans less towards Grotian liberalism and its discourse of philosophical authority and more towards democracy and its presumptive respect for all non-violent forms of political participation and all political participants who respect the minimum conditions of democracy. Alfred Stepan aptly describes these conditions as the <twin tolerations>, according to which, in effect, the state must respect the autonomy of religious institutions (including their freedom to express themselves politically) and religious institutions must respect the autonomy of the state. An otherwise open democratic politics — open to the irreducible plurality of human goods, open to the irreducible plurality of religious and cultural communities, open to the diverse constitutional means of

<sup>55</sup> See *Corway v. Independent Newspapers (Ireland) Ltd.* [1999] 4 IR 484.

<sup>56</sup> *Observance of the Sabbath in Quinn's Supermarket Ltd. v. Attorney General* [1972] IR 1.

<sup>57</sup> Decision of the trustees of Maynooth College in *McGrath and Ó Ruairc v. Trustees of Maynooth College* [1979] ILRM 166.

<sup>58</sup> Employment policies discriminating on grounds of religion in *In re Article 26 and the Employment Equality Bill 1996* [1997] 2 IR 321, *Greally v. Minister for Education (No.2)* [1999] 1 IR 1, [1999] 2 ILRM 296 and *Campaign to Separate Church and State Ltd. v. Minister for Education* [1998] 2 ILRM 81.

<sup>59</sup> [1979] ILRM 166.

At root here is a clash of worldviews and in what follows, I tentatively sketch some propositions for resolving this tension, though it appears to me that, in the final analysis, it may not be possible to remain absolutely impartial in this debate. Thus I should state that my personal bias is in favour of protecting religious freedom.

A number of arguments may be made in defence of group autonomy generally, including religious autonomy.<sup>62</sup> Humans are social beings and groups, including religious groups, facilitate this important aspect of human existence. Groups, and perhaps especially religious groups, may also be a source of new ideas and ways of thinking and may, in some cases, act as a counterweight to the powerful State. The protection of religious freedom also promotes the values of tolerance and respect which, in turn, are conducive to the protection of the dignity and inherent equality of each individual. Religious faith and practice can contribute to the human well-being of society through the promotion of social solidarity and, in some cases, the provision of social services such as education and health services. Respect for religious freedom may also protect privacy, as when the courts refuse to intervene in the internal decisions of religious bodies. Finally, the pursuit of religious knowledge or insight is an aspect of personal liberty.

At the same time, the value of religious autonomy cannot be an absolute one and may, in

respecting these goods and these communities — will avoid the pitfalls of a self-defeating strategy of liberal containment, which is as likely to provoke the radicalisation of religion (as well as contempt for liberalism) as its pacification, and which, in an age of ‘identity politics’, can in any case keep the lid on religious pluralism for only so long.

Shah, ‘Making the Christian World Safe for Liberalism: From Grotius to Rawls’ in Marquand and Nettler, *Religion and Democracy*, (Blackwell Publishers, 2000), p.137.

<sup>62</sup> This section borrows heavily from two articles, Ahdar, ‘Religious Group Autonomy, Gay Ordination and Human Rights Law’ and Doe and Jeremy, ‘Justifications for Religious Autonomy’, both in O’Dair and Lewis (eds.), *Law and Religion* (Oxford, 2001).

appropriate circumstances, have to be read subject to considerations of public policy. The critical question is what are such circumstances. As a preliminary point, it is worth noting that, while in the past, laws regulating religion were often specifically enacted for that purpose, the contemporary reality is that religion is generally regulated now by laws that are not explicitly designed for that purpose but rather that seek to promote general secular purposes, catching religious activities in their wake. The issue then becomes, to what extent, if at all, such laws should contain exemptions in respect of religion?

As a means of reconciling the demands of religious freedom with those of contemporary, comprehensive liberalism, I tentatively offer the following six propositions:

*First proposition* — The State should not concern itself with the content of religious belief, but rather should focus only on religious practice. This is in accord with Article 9 of the European Convention on Human Rights, paragraph 1 of which guarantees freedom of thought, conscience and religion and paragraph 2 of which provides for certain limitations on the freedom to manifest one’s religion or belief.

*Second proposition* — Freedom of religious practice may not be used to deny the essential humanity and fundamental equality of each individual.

*Third proposition* — Freedom of religious practice should not protect the non-consensual infliction of significant physical harm. By focusing on the issue of consent, this proposition would permit adult Jehovah’s Witnesses to refuse blood transfusions, though it would allow the State to intervene to protect the interests of children of Jehovah’s Witnesses or adult Witnesses whose will in such matters may be overborne by their spouses.<sup>63</sup> Permitting the non-consensual infliction of insignificant physical harm is intended to permit the circumcision of male infants, though not female circumcision, the physical consequences of which cannot be dismissed as insignificant.

*Fourth proposition* — Freedom of religious practice must also be read subject to property rights. Thus iconoclasm, no matter how sincere

the beliefs of the iconoclast, should remain subject to the criminal law.

*Fifth proposition* — Subject to the above propositions, laws of general applicability should contain appropriate exemptions where such are necessary in order to facilitate the free profession and practice of religion. Thus, for example, an equality code should continue to permit a religious denomination to discriminate on grounds of gender and sexual orientation in relation to the ordination of ministers where the denomination holds that such discrimination is divinely ordained. In similar fashion, a religious body should be permitted to dismiss any employee whose behaviour deliberately undermines the ethos of that body. However this proposition must be read, in particular, subject to the second proposition above. Quite when a discriminatory practice amounts to a denial of the essential humanity and fundamental equality of an individual may be difficult to predict and this partly explains why the debate over the wearing of Islamic scarves has proven to be so controversial.

*Sixth proposition* — While a religious body should be permitted to pursue discriminatory policies where that is necessary to facilitate the free profession and practice of religion, the State should avoid any entanglement in such policies beyond permitting them. So, for example, public financial aid should not be provided to a religious body that discriminates on grounds of gender or sexual orientation. In this way, State tolerance of discriminatory practices by religious bodies is shown to be based on the State's understanding of the limited role that it should play in regulating religious practice, rather than on any

endorsement of the discriminatory practices in question.

The above propositions are offered tentatively in the hope of provoking further debate on the appropriate relationship between liberalism and pluralism, especially religious pluralism. I have little doubt that some of them, perhaps especially the fifth, may prove controversial. However, in this context, one final point worth making is that we need to be mindful of the limited efficacy of the law in regulating religious conduct. For example, will a ban on the wearing of scarves in public schools and in public employment cause Muslim women to feel less oppressed? Or will it engender in Muslim women a sense of victimisation and alienation and perhaps even result in some Muslim women withdrawing from public schools and employment in the public sector? It may be relatively easy to enact legislation; altering mindsets is an altogether much more difficult task.

<sup>63</sup> See, e.g. the Irish case of *J.M. v. Board of Management of St. Vincent's Hospital* [2003] 1 IR 321 where Finnegan P held that the decision of an African woman who had recently joined the Jehovah's Witnesses not to accept a blood transfusion was not a clear final decision because, as a result of her cultural background, she was preoccupied with her husband and his religion rather than with whether to have the medical treatment and to protect her own welfare. Exercising his *parens patriae* jurisdiction, therefore, the President directed the respondents to provide the appropriate medical treatment.



# Sexualiteten och traditionen

## Svar till Ola Sigurdson

GÖSTA HALLONSTEN

*Gösta Hallonsten är Carl J. Peter Professor i systematisk teologi och ekumenik vid School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America. Han bemöter i sitt svar Ola Sigurdsons artikel «Kärleken till det samma? Om teologi och sexualitet» från STK 2/2004.*

Ola Sigurdsons *Kärleken till det samma? Om teologi och sexualitet* i STK 2/2004 är en radikal omtolkning av den traditionella kristna synen på sexualiteten. Att Sigurdson inte är ensam om denna omtolkning är inte överraskande. Som framgår av referenserna gör han sig i själva verket till talesman för en stark trend i nutida teologi. Att de premisser den bygger på skulle vara så allmänt omfattade som antyds i artikeln är dock föga troligt. Desto viktigare att en diskussion förs.

Det är påfallande att skapelsetron har en svag ställning i Sigurdsons resonemang. Ingenstans i artikeln förs ett skapelseteologiskt resonemang som grund för en kristen syn på sexualiteten. Visserligen nämner Sigurdson i anslutning till Elizabeth Stuart läran om *creatio ex nihilo*. Men här handlar det inte om skapelsens syfte i och för sig, utan om den kristna gudsforeställningen, som genom denna lära «etablerar en radikal kvalitativ skillnad mellan Gud och värld» och vidare «läran om en trinitarisk skillnad i själva gudomen, där Gud tänks älska (och därmed på något sätt relatera) redan «innan» skapelsen. Utifrån en sådan gudsforeställning bör skillnader mellan människor tänkas utifrån teologiska termer snarare än biologiska» (s. 90). Sigurdson vill därför frikoppla biologin/sexualiteten från (den teologiska) antropologin (jfr det pejorativa uttrycket «genital konfiguration»). Det är «alltså inte de sexuella relationerna som är bestämmande för en människas identitet, utan hennes relation till Gud» (s. 91). De sexuella relationerna är visserligen inte oviktiga för en människas identitet, fortsätter Sigurdson, «men det betyder att de sexuella relationerna måste ses i ljuset av relationen till Gud» (ib.).

Hur skall detta förstås? Förmodligen så att Gud inte har något med biologin att göra utan enbart med gestaltandet av relationerna. Skapelsetron är här reducerad till etablerandet av en radikal skillnad mellan Gud och världen. En sådan skillnad säger i princip ingenting om hur och varför denna värld finns, bara att Gud relaterar till den. Den trinitariska gudsforeställningen ger sedan en modell för hur mellanmänskliga relationer kan gestaltas. Antropologin är här enbart relation i en intentional mening. Den är därmed märkligt okroppslig. Inget försök görs att förstå människan som en helhet av ande, själ och kropp. «Biologin» i meningen «den genitala konfigurationen» ger ingen som helst indikation om vad en människa är. I stället frikopplas den och får en helt instrumentell funktion i gestaltandet av relationen.

Detta förklarar naturligtvis det generella avståndstagandet från traditionell kristen sexualmoral. «Nya testamentet, kyrkofäderna, de medeltida författarna presenterar en sexualetik som är främmande för vår tid, inte bara vad gäller kärleken mellan personer av samma kön, utan överhuvudtaget» (s. 85). Vidare sägs om kärlek mellan personer av samma kön i kristen tradition: «Det är först i vår omedelbara samtid som teologin börjat reflektera över dessa frågor på ett ansvarigt och direkt sätt. Det finns heller ingen adekvat teologisk förståelse av sexualitet överhuvudtaget» (s. 88). Det uppseendeväckande i detta generella fördömande är att det inte redovisar några argument. Man kunde ha väntat sig en dialog med de etiker och moralteologer som reflekterar sexualetiskt med utgångspunkt i kristen tradition. Referenser till sådana verk saknas dock helt i artikeln.



Trots det generella fördömandet ägnar Sigurdson stor kraft åt diskussion av specifika företeelser och texter ur Bibeln och den kristna historien. Så t.ex. refererar han utförligt Mark D. Jordans bok om sodomi-begreppets utveckling. Det förefaller vara ett konsekvent konstruktivistiskt arbete, som dock leder läsaren till den enkla frågan: Är uppkomsten och etableringen av en kategori — i detta fallet en specifik synda-kategorisering — detsamma som själva sakens uppkomst? Eller för att förtydliga: är kategoriserandet av homosexuella handlingar som sodomi detsamma som att man först i och med detta menar att de är synd?<sup>1</sup> Samma fråga måste naturligtvis ställas till Sigurdsons interpretation av Rom. 1:26f. på s. 85.<sup>2</sup> Låt vara att detta ställe förmodligen syftar på den i antiken vanliga och i vissa kretsar socialt godkända formen av pedofili, och inte på «frågan om vår tids «homosexuella läggning», och att syftet med texten är ett annat än att direkt uttala sig i sexualetiska frågor. Betyder det å andra sidan att vad Paulus i övrigt säger och/eller förutsätter om sexualitetens plats skulle ge utrymme för ett teologiskt-etiskt försvar för andra former av sexuella relationer mellan personer av samma kön? Den som «letar i Romarbrevet eller i Nya testamentet överhuvudtaget efter en entydig position om homosexualitet letar förgäves», skriver Sigurdson (s. 85). Måhända, men att det finns en tillräckligt entydig sexualetik i Nya testamentet för att generell fördömas som «främmande för vår tid» står klart.

<sup>1</sup> Man kan naturligtvis också ifrågasätta Jordans historieskrivning som den refereras av Sigurdson. Tolkningen av 1 Mos. 19 är knappast så entydig. Hur kommenterar Jordan Judas 7?

<sup>2</sup> Här gör Sigurdson en djärv tolkning av «onaturligt» i Rom. 1:26: »Tittar man på den grekiska grundtexten är onaturligt en översättning av grekiskans *para physin*, dvs. «mot naturen». Men vad menas då med «mot naturen?» I sig måste en handling «mot naturen» inte vara negativ, vilket visas av Rom. 11:24, där Paulus hävdar att det är «mot naturens ordning (*para physin*) som Gud ympat in hedningarnas vilda olivkvist på det judiska folkets odlade olivträd.» Men det säger sig självt att man inte kan argumentera utifrån homonymi. Ordet *physis* har ett brett betydelsesfält, och det är en grundläggande regel i texttolkningen att se till kontexten.

Behovet att re-interpretera historien gör sig alltid gällande även när utgångspunkten är helt negativ. En huvudpunkt i den förståelse av sexualiteten som Sigurdson gör sig till tolk för är att skilja den från reproduktionen. I detta sammanhang talar han om «den moderna förståelsen av sexualitet som reproduktion» (s. 86).<sup>3</sup> Även om det förvisso alltid funnits sexuell praxis som varit mer eller mindre frikopplad från reproduktionen förefaller det mig vara att vända historien upp och ner att tillskriva just den moderna tiden «förståelsen av sexualitet som reproduktion». Snarare har väl detta varit ett *sine qua non* i alla kulturers grundhållning till sexualiteten ända in i vår tid. Vad gäller den kristna traditionen är det ju också alldeles uppenbart att den knutit sexualiteten till reproduktionen med en klart skapelseteologisk motivering. Detta tog kristendomen i arv från judendomen och har burit med sig in i vår tid. Den nära kopplingen av sexualiteten till reproduktionen betyder i och för sig inte att sexualiteten fränkänts ett egenvärde i traditionell kristen sexualmoral, även om detta snarare varit implicit än direkt uttalat. Man måste beakta att den tidiga kyrkan levde i en miljö där alla religiösa rörelser på frammarsch präglades av asketiska ideal. Enkratismen, dvs. förkastandet av äktenskap och sexualitet var stark i samtiden, inklusive vissa judiska grupper. Nya testamentet är inte helt oberört av denna trend (Matt. 19:12, 1 Kor. 7). Den asketiska utmaningen accentuerades efter hand, särskilt genom gnosticismen och manikeismen. Ireneus och andra antignostiska fäder drog ut till försvar för äktenskapets godhet, med en skapelseteologisk motivering. Antydningar om att det som i dag anses vara «sexualfientlighet» i den tidiga kyrkan, dvs. att man satte strikta gränser kring sexualiteten skulle vara övertagna från det omgivande samhället är historiskt inkorrekta (jfr s. 90). Kyrkan var mera positiv till sexualiteten än sina närmaste konkurrenter.<sup>4</sup> Ändå har det naturligtvis funnits olika uppfattningar när det gällt att grunda sexualite-

<sup>3</sup> Jfr ib. om sökandet efter alternativa teologiska förståelser av den samkönade kärleken: «För att kunna göra detta krävs förmodligen också att den moderna identifikationen mellan begär och sexualitet övervinns, eftersom denna associerar den legitima sexualiteten med ett biologiskt reproduktionsideal.»

ten teologiskt. Flera grekiska kyrkofäder tenderade att se sexualiteten som något Gud skapat för att han förusåg syndafallet. Därmed kommer könsdifferensen att vara kopplad till reproduktionen och sexualitetens betydelse att inskränkas till människosläktets överlevnad i en värld präglad av förgängelse och död. Enligt denna syn har människans egentliga gudsbildlighet sitt säte i själen som transcenderar könsdifferensen. Augustinus, som har notoriskt dåligt rykte för att han så intimt förknippade arvsynen med fortplantningen, har en annan och positivare syn. Till skillnad från många samtida grekiska och latinska teologer ansåg han inte att sexualitet och fortplantning var en konsekvens av syndafallet. Könsdifferentiering och äktenskap fanns i paradiset och den kroppsliga skillnaden mellan kvinna och man kommer att vara synlig även i fulländningen, även om Augustinus naturligtvis delar den allmänkyrkliga uppfattningen att könsomgång endast hör denna tidsåldern till.

Augustinus har därför av K.E. Börresen kategoriserats som ett slags «patristisk feminist». Kvinnan behöver inte «bli man» i andlig mening för att vara Guds avbild.<sup>5</sup> Könsdifferensen är skapad av Gud och ämnad att bestå i evigheten. Detta implicerar en positivare syn på sexualiteten, om än inte på begäret. För Augustinus var

<sup>4</sup> Detta gäller såväl Marcion som gnostikerna och manikeismen. Det råder idag konsensus inom forskningen rörande gnosticisms asketisk-enkratitiska inriktning. Att det skulle funnits en «libertinistisk» variant av Gnosis är en polemisk beskyllning från kyrkofädernas sida. Sådana beskyllningar hörde till *topoi* inom kättarpolemiken. Självfallet var också de flesta filosofskolor i senantiken asketiskt-enkratitiskt inriktade, speciellt nyplatonismen. Att vara filosof var närmast liktydigt med att vara asket. Det är vidare klart att det fanns flera judiska grupper med denna inriktning.

<sup>5</sup> K.E. Börresen, «In Defence of Augustine: how femina is homo» och «Patristic «Feminism» in the Case of Augustine», 15–32 resp. 33–47 i: *From patriotics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*. Herder, Roma 2002. Jfr Thomas-evangeliet 114: «Ty varje kvinna som gör sig till man skall gå in i himmelriket». Se också Kerstin Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Ed. By René Kieffer. Almqvist & Wiksell International, Uppsala.

inte sexualiteten i sig problemet, utan den motsägelse och tvetydighet som människan erfår särskilt starkt i just sexualdriften. *Concupiscentia carnis*, «köttets begär», är för Augustinus inte ett rent biologiskt begrepp. Den störning som finns i människans existens sedan syndafallet kan inte kategoriseras med en enkel motsättning mellan «ande» och «kött», «själ» och «kropp». Störningen finns snarare i själva «själen» och är resultatet av en bruten relation till Gud. «The dislocation within the self results from and reflects the dislocation in the primordial community between man and God. In his sexual experience man's estrangement from God is reenacted in the estrangement from his own body.»<sup>6</sup>

När Sigurdson i sin artikel försöker göra teologi utifrån begäret, saknas märkligt nog en polemik mot Augustinus. I stället är det åter «den moderna kristna kyrkans problem att den reducerat begäret till sexualitet» (s. 89, min kursivering). Men hur man än skriver historien är det ändå klart att begär i huvudsak är en negativ term i kristet språkbruk, inte bara hos Augustinus. I sin latinska form, *concupiscentia*, är det ju rentav en fackterm inom arvsyndsläran. Det är förvisso riktigt att det sexuella begäret inte räknas som det främsta problemet i människans sökande efter en rätt relation till Gud. Högmodet är enligt Cassianus svårast att komma till rätta med. Men varken i den asketiska traditionen eller i Nya testamentet är begäret omnämnt i positiva ordalag.<sup>7</sup> Snarare tycks det vara inbegripet/förutsatt i de nytestamentliga parenesernas förmaningar om vad som bör undvikas. Inte bara för de nytestamentliga författarna utan särskilt inom den asketiska och mystiska traditionen finns knappast något utrymme för «en konstruktiv teologisk föreställning om vållust» (s. 88). Sigurdson har naturligtvis helt rätt i att kristen konst och den mystiska traditionen använder ett

<sup>6</sup> R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 61 med en hänvisning till Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* 1.6.7. Kap. 4 i Markus bok innehåller en utmärkt sammanfattning av Augustinus position insatt i den samtida situationen.

<sup>7</sup> *Epithymia* används nästan uteslutande med negativa konnotationer i NT, medan *epithymein* också används i den positiva bemärkelsen långa.

erotiskt laddat symbolspråk. Att detta har sina förebilder i Gamla testamentet (Jahve och Israel, Höga Visan) liksom i Nya (Ef. 5) ligger i öppen dag. Det är naturligtvis också riktigt att *eros* är ett vidare begrepp än sexuellt begär.

Eros är dock, som Anders Nygren i och för sig riktigt påpekar, den uppstigande rörelsen.<sup>8</sup> Att denna uppstigande rörelse, som enligt kristen tro förutsätter ett Guds nedstigande, tolkas i ett erotiskt laddat symbolspråk är naturligtvis ingen tillfällighet. Tvärtom torde det visa på att människans biologiska konstitution är en del i Guds plan, utan att för den skull den sexuella «identiteten» är den allt dominerande faktorn i människosynen.<sup>9</sup> Den är varken en tillfällighet eller en slutpunkt. Den dynamik som finns mellan skapelse, frälsning och fullkomning är irreversibel. Det är förvisso riktigt att «den kristna traditionen snarast *relativiserat* betydelsen av

<sup>8</sup> Fornkyrkan övertar som bekant i stor utsträckning den antika filosofins telos-betraktelse. Människans mål är *beatitudo*, en lycka som ytterst endast kan uppnås genom föreningen med Gud. Augustinus skiljer mellan det rätta bruket av jordiska ting (*uti*) och njutandet av Gud (*frui*).

<sup>9</sup> Jfr Sigurdson, 88: «Det är sannolikt att inte heller kristna författare före den period som Jordan beskriver i sin bok tänkte i termer av en specifik sexuell identitet. När sexuella handlingar mellan personer av samma kön diskuterades av t.ex. Paulus handlade det inte om att identifiera en viss läggning hos en viss grupp människor, utan snarare just om specifika handlingar just som handlingar.» Detta utesluter naturligtvis inte på något sätt att uppfattningen om tillåtna eller otillåtna (sexuella) handlingar har sin grund i en uppfattning om vem människan är, eller ger en indikation om sexualitetens roll i dessa författares teologi.

biologi och släktskap för mänskliga relationer till förmån för de relationer som etableras av *koinonia i ekklesia*» (s. 90). Men detta har ju inte skett genom att lösgöra sexuallivet från reproduktionen. I stället har avståndet från *bådadera* framhållits som ett föregripande av fulländningen («jungfrulighet för himmelrikets skull»)<sup>10</sup>. Jämsides med jungfrulighetsidealet har den kyrkliga traditionen betraktat äktenskapet som ett sakrament. Sakramenten pekar utöver sig själva till det som de förmedlar. Den sakramentala synen på äktenskapet och brudmystiken har levat i växelverkan. Det erotiska symbolspråket i sublimerad form används för att peka ut riktningen. Man kan inte vända på den riktningen.

<sup>10</sup> Den grundläggande eskatologiska inriktning som detta innebär har ofta försvagats i modern kristendom, särskilt genom det protestantiska avståndstagandet från munklivet. I denna mening kan det sägas ligga något riktigt i Sigurdsons tal om att sexualitet och reproduktion identifierats så starkt just i den moderna tiden. Fornkyrkan och medeltiden relativiserar både reproduktionens och sexualitetens betydelse just genom att framhålla jungfrulighetsidealet.



# Vems tradition? Vilken sexualitet?

## Svar till Gösta Hallonsten

OLA SIGURDSON

*Ola Sigurdson är docent i systematisk teologi och arbetar som universitetslektor vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet. I sitt svar till Gösta Hallonsten diskuterar han de metodiska förutsättningarna för en kritisk nytolkning av den kristna traditionen.*

Jag är tacksam över att Gösta Hallonsten erbjuder mig möjligheten att förtydliga det jag skrivit om teologi och sexualitet på några punkter genom sin kritiska respons. Det är uppenbart att jag och Hallonsten är oense i flera sakfrågor, t.ex. om den teologiska legitimiteten av samkönade sexuella relationer, möjligen även om välusten eventuellt kan höra hemma i den kristna teologin. Liksom Hallonsten tror jag det är mycket viktigt att dessa spörsmål diskuteras ingående av teologin. Risken är annars, oavsett vilken position man intar i själva sakfrågan, att det blir en allmän opinion, fördomar eller obearbetat tankegods importerat från andra vetenskaper som får styra den intagna positionen. Både jag och Hallonsten är, föreställer jag mig, övertygade om att en genuint teologisk reflektion kring sexualiteten är av godo för att inte sexualiteten så att säga skall bli ett löst påhäng på den kristna bekännelsen som inte integrerats i den kristna trons grammatik.

Trots en sådan — vågar jag påstå — samsyn vad gäller teologins ärende anar jag att vi inte är överens om hur teologi skall bedrivas. Jag tror det kan vara av värde att i den här korta responsen på Hallonstens svar uppmärksamma några skiljaktigheter vad gäller teologins metod. Möjligen kan någon tycka att detta är att undvika själva sakfrågan. Jag hoppas att kunna komma tillbaka till denna vid ett senare tillfälle, men liksom Hallonsten ännu inte övertygats av min argumentation i sakfrågan har jag ännu inte övertygats av hans motargument. En viktig fråga kan vara varför, och om de skiljaktiga premisser utifrån vilka vi för våra respektive resonemang klagas något hoppas jag att också själva sakfrågan blir mer fruktbar att diskutera.<sup>1</sup>

En kritisk punkt som Hallonsten uppmärksammar är att jag inte skulle ha någon skapelse-teologi: «Sigurdson vill ... frikoppla biologin/sexualiteten från (den teologiska) antropologin» (s. 120). Självt skulle jag vilja påstå att det är just vad jag *inte* vill göra. Hallonstens tolkning av min text bygger emellertid på att jag menar att skillnaden mellan människor, t.ex. människor av samma kön, inte primärt skall förstås i biologiska termer utan i teologiska termer. Därmed, menar Hallonsten i sin tolkning av mitt resonemang, ger biologin «ingen som helst indikation om vad en människa är» (ib.). Min antropologi skulle därmed bli «märkligt okroppslig».

Det vore naturligtvis tråkigt om ett teologiskt försvar för sexualiteten skulle vara okroppsligt — något av poängen försvinner därmed. Skillnaden mellan mitt resonemang och Hallonstens kan emellertid snarare betecknas genom nyckelordet «konstruktivism» än genom frånvaron av skapelseteologi i mitt resonemang. För Hallonsten verkar biologin vara något givet, något vars syfte och ändamål kan avläsas tydligt och klart utan att blanda in frågan om hur det skall tolkas. Självt menar jag att biologin inte alls är särskilt entydig och därför inte kan leverera det som Hallonsten önskar. Ett exempel finner vi hos historikern Thomas Laqueur, i hans omtalade bok *Om könens uppkomst* från 1990. Laqueur beskriver här hur förståelsen av män-

<sup>1</sup> Jag skulle gärna i mer detalj diskutera några av de interpretationsfrågor som Hallonsten uppmärksammar. Av utrymmesskal får detta bero, men jag uppmärksammar en del av dessa i en kommande bok, preliminärt betitlad *Himmelska kroppar: En teologisk tolkning av inkarnation, blick och kroppslighet*.

niskan som könsvarelse har förändrats under historiens gång. Från att ha uppfattat könsskillnader som en gradskillnad, där kvinnan framställdes som en ofullgången man, började filosofer, vetenskapsmän och andra mot slutet av 1700-talet att föreställa sig en kvalitativ skillnad mellan kvinnor och män. Den förmoderna anatomien kunde i enlighet med gradskillnaden mellan könen avbilda de kvinnliga könsdelarna som vrängda manliga könsdelar. Kvinnans kropp var en version av mannens kropp. Det betyder att representationen av kroppen i bild också var (och är) socialt betingad:

Historien om hur man framställt de anatomiska skillnaderna mellan man och kvinna är alltså vidunderligt oberoende av hur dessa organ verkligen såg ut och vad man visste om dem. Det var ideologin, inte iakttagelsernas noggrannhet, som avgjorde hur de skulle uppfattas och vilka skillnader som betydde något.<sup>2</sup>

Att representationen av kroppen förändrats genom historien betyder inte att kroppen i dess materiella bemärkelse inte finns, utan att dess betydelse — till och med hur den representeras i bild — är beroende av sociala faktorer. Någon otolkad kropp eller otolkad föreställning om kroppens syfte finns inte, och i denna bemärkelse är kroppen en konstruktion. Vi kan så att säga inte komma åt den biologiska kroppen i sig, bortom eller hitom våra föreställningar om kroppens syfte, funktion, men också dess ideala utseende etc. Visst vet människor hur man skaffar barn även utan att lyssna till teologer, filosofer och historiker. Men även då är biologin sammanflätad med kulturella föreställningar om samlagets och föräldraskapets när, var och hur.

Detta borde inte vara någon överraskning för en teologi skolad av de patristiska och medeltida

<sup>2</sup> Thomas Laqueur, *Om könets uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Översättning: Öjevind Lång. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 1994, s. 110. Här är Laqueur något oklar. Hur når man skillnaden mellan hur organen «verkligen såg ut» och hur de kom att «uppfattas»? Innebär inte bestämningen av «vilka skillnader som betydde något» att man verkligen uppfattade organen utifrån denna bestämning och i någon mening framställde dem så de «verkligen såg ut»?

författarna. Om än könsdifferensen består i paradiset, som Augustinus hävdar, skall könsumgänget upphöra. Det torde innebära en radikal omtolkning av själva syftet med kroppsligheten i allmänhet och könsdifferensen i synnerhet. Augustinus målar i *Guds stad* upp bilden av en tid «då vi i varandras skönhet blott finner behag, utan någon liderlighet» och ger därmed en bild av en kärlek renad från sin lust att besitta den andra och befriad att älska skönheten för dess egen skull.<sup>3</sup> De himmelska kropparna är både könade och bortom sexualiteten — en vision som onekligen sätter in den mänskliga biologin i ett annat sammanhang än vårt nuvarande. När Hallonsten skriver om min artikel att «skapelsetron» här är «reducerad till etablerandet av en radikal skillnad mellan Gud och världen» och att en «sådan skillnad säger i princip ingenting om hur och varför denna världen finns, bara att Gud relaterar till den» (s. 120) skulle man mot Hallonsten kunna anföra att just detta «hur och varför denna världen finns» är av avgörande betydelse också för förståelsen av den mänskliga biologin. Horisonten för att förstå den mänskliga sexualiteten, skulle kanske Augustinus säga, finns i himlen, och därmed torde vare sig kroppen eller fortplantningen vara så givna som Hallonsten verkar förutsätta.<sup>4</sup>

Att sexualiteten inte är något givet utan ett historiskt föränderligt begrepp är något som den samtida sexologin betonar med emfas. Jeffrey Weeks ger i standardverket *Sexuality* följande definition, som visar på själva begreppets instabilitet:

what we define as «sexuality» is an historical construction, which brings together a host of different biological and mental possibilities, and cultural forms — gender identity, bodily differences, reproductive capacities, needs, desires, fantasies, erotic practices, institutions and values — which need not be linked together, and in other cultures have not been.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Augustinus, *Guds stad: De utfästa målen*. Bok IXX–XXII. Översättning: Bengt Ellenberger. Skellefteå: Artos, 1997, s. 335 (bok 22, kap. 24).

<sup>4</sup> Jfr även Gerard Loughlin, *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*. Oxford: Blackwells, 2004, s. 122–125.

Den himmelska kroppens könsskillnad hos Augustinus var oavhängig fortplantningen och således höll han isär vad vi brukar förena.

En konstruktivistisk förståelse av sexualiteten betyder för den kristna teologin inte att allt som traditionen sagt om saken därmed skulle vara utagerad, utan tvärtom att vi bör undersöka hur vår egen sexualitet är effekten av en sederterad tradition och inget naturgivet i den moderna förståelsen av natur. Därmed öppnas inte bara möjligheten utan även nödvändigheten av en kritisk tolkning av traditionen upp. Vill vi vara trogna mot t.ex. det nytestamentliga vittnesbördet räcker det — som Hallonsten själv antyder — inte med att blott upprepa dess ordalydelser. Även om dessa inte har förändrats under 2000 år har den horisont mot vilken vi förstår dem gjort det. Sedan 1700-talet skulle man kunna påstå att nationalstaten har ersatt kyrkans moralteologiska horisont för förståelsen av sexualiteten med en medicinsk. Könet är, som Michel Foucault hävdar, sedan dess en angelägenhet för staten snarare än kyrkan.<sup>6</sup> Att blott upprepa traditionen blir av denna anledning lätt att förvanska den. Den avgörande frågan är i stället hur den kan nytolkas på ett sätt som möjliggör dess fruktbara mottagande i den kristna kyrka som under *sin* samtids villkor strävar efter att följa Kristus. Denna oundvikliga förskjutning av tolkningshorisonten är en av anledningarna till att jag tror att vad Nya testamentet säger om

sexualitet är främmande för vår tid och därför måste tolkas på nytt.

Men Nya testamentet kan också vara främmande i en annan mening. Här kommer jag till sist till det jag tror är den avgörande skillnaden mellan mitt resonemang och Hallonstens. Jag tror nämligen att senare tiders kritiska läsningar av den historiska konstruktionen av kön och av sexualitet inom feministisk teori, gay- och lesbisk teori etc. pekar på en brist och ensidighet i den kristna majoritetstraditionen. Liksom det knappast är kontroversiellt för stora delar av den kristna kyrkan i vår tid att många av de klassiska texterna är androcentriska och att vi knappast kan eller vill återvända till den syn på könen som förespråkas av en del bibliska eller teologiska författare föreställer jag mig att något liknande kan och bör ske med den kristna traditionens heteronormativitet. Lyckligtvis behöver detta inte betyda att vi därmed överger Bibel och tradition. Även fortsättningsvis har dessa ett starkt anspråk på att höras men inte ett absolut anspråk på att ensamma avgöra saken. Deras innehåll är tillräckligt differentierat för att tillåta en rekonstruktiv nytolkning också där vi inte längre kan stämma in i deras åsikter. Förutom att varje nytolkning är en selektion av vad som utifrån vår tids horisont anses relevant, ställer samtida feministisk teori och sexologi oundvikligen inför de kritiska frågorna: Vems tradition? Vilken sexualitet? I förlängningen av dessa frågor anar jag en divergens vad gäller synen på auktoritet mellan mig och Hallonsten. Men divergen sen verkar inte vara större än att vi förmår föra en kritisk och konstruktiv diskussion om själva sakfrågan.

<sup>5</sup> Jeffrey Weeks, *Sexuality*. Second edition. London/New York: Routledge, 2003, s. 7.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Sexualitetens historia. Band 1: Viljan att veta*. Översättning: Britta Gröndahl, bearbetad och fackgranskad av Per Magnus Johansson. Göteborg: Daidalos, 2002, s. 49.



## Recensionsartikel

# Barn og familie i Bibelens verden— Et blikk på nye fagbøker

REIDAR AASGAARD

*Reidar Aasgaard arbeider som post.doc-stipendiat ved det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo. Han disputerte 1998 på en avhandling om syskenskapets mening og funksjon hos Paulus. Nu forsker han på synen på barn og barndom i den tidlige kristendommen i relation til den antikke kulturen. Hans recensionsartikel oppmärksammer ett antal nyutkomne böcker inom området.*

A. Michel: *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), 395 sid., Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

P. Balla: *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment* (WUNT 155), 279 sid., Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

T.J. Burke: *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians* (JSNTSup 247), 287 sid., T&T Clark International/Continuum, London/New York 2003.

### Barn og familie i bibelforskningen

De to siste tiår har det vært en voksende interesse for studiet av familien og ulike familieroller i Bibelens verden. Noe av bakgrunnen for dette er det økte fokus temaet har fått innen humanistisk forskning ellers, og også det press som den moderne vestlige familie er utsatt for, med endrede forestillinger om hva en «familie» er. I forskningssammenheng har bl.a. det store «Religion, Culture, and Family Project» ved universitetet i Chicago levert viktige bidrag av både vitenskapelig og populær art (se <http://divinity.uchicago.edu/family/>).

Fullstendig ny innen bibelfaget er denne interessen langt ifra: Man har lenge vært opptatt av kjønnsroller og sosiale roller, som kvinne/mann, slave/herre, klient/patron. Likevel er fokuset på familien som helhet og på bestemte roller, særlig søsken- og foreldre/barn-forholdet, av nyere dato. Forskning rundt den antikke familie generelt har allerede lagt et godt grunnlag, særlig gjennom Beryl Rawsons virksomhet siden tidlig 1980-tall. Hennes nyeste bok *Children*

*and Childhood in Roman Italy* er en velegnet inngangsport til dette (Oxford University Press, Oxford 2003). Innen bibelforskningen gir særlig bøkene til Leo G. Perdue (red.), *Families in Ancient Israel* og til Carolyn Osiek/David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (begge Westminster/John Knox, Louisville, KY 1997) gode innføringer.

Eksisterende bibelforskning har hittil dels satt søkelyset på de første kristnes sosiale forhold per se, dels på de tidligkristne menigheter som familie i biliedlig forstand («Guds familie»), og dels på de utfordringer det innebar for de første kristne å leve i spenningen mellom sin gamle og sin nye «familie». Eksempler på bøker som berører disse aspektene, er Halvor Moxnes (red.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (Routledge, London/New York 1997) og Joseph H. Helleman, *The Ancient Church as Family* (Fortress, Minneapolis 2001). Når det gjelder barns rolle spesielt, finner man gode framstillinger i W. A. Strange, *Children in the Early Church* (Paternoster, Carlisle 1996) og Marcia J. Bunge (red.), *The Child in Christian Thought* (Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2001). Mer krevende er Peter Müller, *In der Mitte der Gemeinde: Kinder im Neuen Testament* (Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1992). Også innen teologien generelt og innen de humanistiske vitenskaper ellers ser interessen for forskning på barn ut til å være voksende.

Også bortsett fra disse bøkene utkommer det stadig studier som behandler ulike sider ved temaet familie og barn. Her skal tre karakteristiske eksempler

tas fram, alle nokså ulike, men likevel med en god del felles elementer.

### A. Michel: *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*

Som tittelen tilsier, behandler *Andreas Michel* en avgrenset side ved temaet barn, nemlig vold mot barn. Han er imidlertid ikke bare opptatt av dette ut fra en historisk-sosial synsvinkel, men også ut fra en systematisk-teologisk: Han vil undersøke forholdet mellom vold mot barn og Det gamle testamentes gudsbilde.

Michel gjør først rede for sitt valg av tema, med vekt på fysisk vold (1–20). Ved siden av strukturell vold er dette ifølge ham den typiske form for vold mot barn i GT. Man finner lite spor av psykisk vold og enda mindre av seksuell — det siste er atskillig bedre kjent fra greske kilder. Vold har tidligere vært tematisert i feministiske tilnærminger til GT, og Michel vil bygge videre på slike innsikter.

Michel gjør en viktig, men ofte oversett, distinksjon mht. begrepet «barn», nemlig barn som alders- (livsfase) og som relasjonskategori (foreldre/barn, etterkommere). Michel påpeker at svært mange GT-tekster handler om det siste; han vil imidlertid konsentrere seg om alderskategorien. Et sentralt spørsmål for ham er hvordan GTs forfattere vurderer volden: Er de ureflekterte, kritiske eller aksepterende? Og enda viktigere: Hvordan beskriver disse tekstene Guds, JHWHs, holdning til vold mot barn?

Målet for Michel er å analysere de konstruksjoner av barn som foreligger i tekstene, og særlig av barn som truede. Hans tilnærming er derfor primært litterær, selv om han også mener at tekstene gjenspeiler barns livsforhold i denne perioden. Han utfører sitt forsett ved å kartlegge materialet (kap. 1) og å analysere et utvalg signaltekster (kap. 2–5). Til tross for et visst «countertestimony» fremtrer barn generelt som truet, og det er slikt materiale han vil fokusere på.

Michel ordner stoffet i fire grupper, med vekt på den andre: barn som ofre (a) i krig, (b) for guddommer, JHWH inkludert, (c) for foreldre og (d) for samfunnet. Dette blir gjort med tysk grundighet, men han summerer også opp sine funn og peker ut visse tyngdepunkter for videre behandling (106–14). Ett viktig funn er at tekstene bruker mindre drastiske verb når Gud er handlende subjekt: Guddommelig vold framtrer ofte på en mer «forsiktig» måte i materialet.

Michel bruker tradisjons- og redaksjonshistoriske tilnærminger for å se om det skjer historiske endringer i materialet, f.eks. mot mindre vold mot barn. Hans analyse av tekster fra Septuaginta, den greske GT-oversettelsen fra 2. årh. f.Kr., er spesielt interessant

(115–57). Han viser der at oversetterne ofte har mildnet innholdet i den hebraiske teksten, f.eks. ved mer vage voldsverb; de ser altså ut til å ha hatt problem med å videreføre voldspråket i sin skarpeste form. Men Michel påpeker også at deres motiv synes å ha vært å skjeme gudsbildet, og ikke dem volden rammer, nemlig barna — barn blir ikke sett på som mer verneverdige enn andre (s. 157–60).

I kap. 2 (162–99) analyserer Michel valfartssalmen Salme 137, med saligprisningen av den som knuser babylonfolkets spebarn mot klippene. Han konkluderer med at det her, sjokkerende nok, er Gud som er tenkt å utføre dette, men at dette må forstås på bakgrunn av babylonernes brutale undertrykkelse av israelsfolket. Kapittel 3 (200–45) tar for seg tekster som beskriver nødssituasjoner der barn blir spist, såkalt teknofagi, bl.a. 5 Mos. 28 og 2 Kong. 6, og belyser dem med parallellmateriale fra gammelorienten. Flere av tekstene fremstiller slike hendelser som Guds straff for folkets ugjerninger.

Kap. 4 (246–316) gjennomgår 1 Mos. 22:1–14, Abrahams nesten-ofring av Isak. Selv om teksten antakelig ikke handler om Isak som barn, men som sønn, står det første likevel så sentralt i tolkningstradisjonen at Michel lar teksten få stor plass. Han gir en omfattende oversikt over tolkninger og stridsspørsmål, og mener at kimen til resepsjonsmangfoldet allerede ligger i teksten selv, med dens tvetydigheter, appell til følelser osv. Han analyserer teksten ut fra flere metodiske perspektiver, og med spesiell vekt på dens forestilling om «barneoffer». Ifølge Michel handlet 1 Mos. 22 i en før/tidlige silsk redaksjonsfase om Abrahams gudsfrykt, ikke om en Gud som setter mennesker på en urimelig lydighetsprøve. Teksten gjenspeiler her en spenning i gudsbildet, «monoteismens problem», nemlig at Gud på utgrunnelig vis er både suveren og nådig. Ifølge Michel har fortellingen senere, i seneksilsk tid, fungert som en kritikk av Molok-kulten og dens antatte praksis med barneoffer, mens dette motivet i ettersilsk tid etter hvert ikke kom til å spille noen rolle.

Kap. 5 (317–28) tar opp tekster der barn inngår i en konflikt, f.eks. 1 Kong 3:16–28, og viser hvordan barna her bare framstår som brikker i de voksnes interessedspill, også med tilfeller der det synes som om Gud provoserer til vold mot barn.

I siste kapittel (329–52) oppsummerer Michel og plasserer tekstene inn en større sammenheng. Han peker på at forestillinger om den voldelige Gud fins i alle faser i GTs historie. Disse forestillingene bidrar til spenninger i gudsbildet, som tekstene forsøker å komme til rette med, og Michel drøfter dette systematisk-teologisk, knyttet til begrepet om den vrede Gud. Hans forsøk på å forstå enkelte tekster ut fra deres his-



toriske forutsetninger er imidlertid problematisk: Han går i flere tilfeller for langt i å «unnskyld» dem, bl.a. gjennom typologiske tolkninger. Et oppgjør med noen tekster (f.eks. Sal. 137) som «ureddbare», dvs. som grunnleggende voldelige og i strid med et jødisk-kristent gudsbilde, ville vært på sin plass — og atskillig mer befriende. Det betyr ikke dermed at man avviser tanken om Guds utgrunnelighet (noe som kunne innvendes), men at man ser på gudsbildet i disse tekstene som inadekvat, bl.a. som uforenlig med hvordan Guds skjulhet ellers framstilles i Bibelen.

Michel orienterer seg i sine diskusjoner mye mot egne, dvs. tyske, fagmiljøer. Språket hans er utpreget akademisk, og mye av stoffbehandlingen er tekststern og leksikografisk, ofte til fortrenghet for det kontekstuelle (tekstlig og historisk). Dette tynger ofte lesningen. Men boken avsluttes med en fyldig bibliografi og en rekke nyttige registre (353–95).

Det er et viktig arbeid Michel har gjort. Han har klart påvist det store omfanget av vold i GT og hvordan det ofte er forbundet med gudsbildet. Selv om volden hyppig rammer barn, er dette likevel ikke noe eget poeng: Barn og voksne er vanligvis ofre på lik linje. Men Michel mener også å påvise en (bl.a. apologetisk motivert) følsomhet overfor temaet vold: Når Gud utøver vold, blir det ofte uttrykt mindre drastisk enn når mennesker gjør det. Michel påpeker videre at barn generelt framstår som perifere i GT, og for det meste er av interesse som arvinger og etterkommere.

Temaet Gud–vold–barn har i norsk sammenheng nylig vist sin aktualitet: En norsk biskop frarådet tidlig i 2004 oppsettingen i en kirke av et glassmaleri med et dramatisk motiv fra Abrahams nesten-ofring av Isak, ut fra hensynet til barn og deres gudsbilde. Fortellingen har også spilt en uhyggelig rolle i vårens Knutby-rettsak.

1 Mos. 22 er fremdeles med i både Svenska Kyrkans og Den norske kirkes tekstrekker, på 5. søndag i faste, der teksten riktignok sjelden er i bruk. I norsk skole er fortellingen med i den nyeste læreplanen, i bibelkunnskap for 5. klasse. Det er god grunn til å spørre seg om den fortjener en slik posisjon — Michel er for øvrig avvisende til at slike tekster blir brukt overfor barn (351). Hvis tekster som 1 Mos. 22 fortsatt skal være i aktiv bruk, vil det kreve atskillig både teologisk og pedagogisk kompetanse å tilrettelegge dette slik at tekstene tjener til å bygge opp og ikke til å skade barns — og voksnes — gudsbilde.

### P. Balla: *The Child–Parent Relationship in the New Testament and its Environment*

Michel påpeker — med rette — at barn har en mye bredere plass i Det nye testamente enn i Det gamle.

*Peter Balla* analyserer i sin bok foreldre/barn-tekster i NT og ser på denne relasjonen i lys av antikkens holdninger generelt. Han konsentrerer seg om barns (særlig voksne barns) retter og plikter overfor foreldrene, et «nedenfra»-perspektiv som han mener har vært forsømt.

Balla peker først på to sentrale spenninger i NT-materialet: (1) mellom de tidlige Jesus-etterfølgeres oppbrudd fra familien og den sosiale stabilitet som er reflektert i de sene brevenes hustavler, og (2) mellom evangeliens oppfordringer om å «ære sine foreldre» og om å «forlate» eller «hate» dem. Ballas mål er å forklare disse spenningene. Bibelforskningen har de siste par tiår ofte tegnet et bilde av de første kristne i konflikt med sine sosiale røtter, der menigheten, «Guds familie», framstår som en erstatning for den gamle familien. Ballas hovedpoeng er at denne konflikten er sterkt overdrevet: De første kristne var hele tiden, bl.a. motivert av Jesu egen holdning, opptatt av å ta vare på de gamle sosiale strukturer, altså av å ære sine foreldre. Utsagn om å «forlate» og «hate» foreldre var i stor grad hyperbolske uttrykksmåter, med paralleller i ikke-kristent materiale. De skulle understreke det radikale ved Kristus-lojaliteten: Å ære Gud hadde høyere prioritet enn å ære foreldre. Men det var bare i ytterst sjeldne tilfeller at disse prioriteringene kolliderte: For ved å leve opp til den allmenne forventning om å hedre foreldre hedret man også Gud.

Balla henter først fram det antikke materialet, i kap. 1 (6–40) det klassisk-greske, bl.a. Platon, Aristoteles, lovttekster og innskrifter, i kap. 2 (41–79) greske og latinske kilder fra hellenistisk tid og keisertid, bl.a. Cicero, filosofisk materiale og papyrusbrev. I kap. 3 (80–111) gjengir han jødisk stoff fra hellenistisk og tidligromersk tid, særlig Filon, men også Josefus, Qumran, GT-apokryfer og -pseudepigrafer. Balla presenterer materialet tematisk, med noenlunde samme framgangsmåte i hvert kapittel: Han gir først et innblikk i forhold som bidro til å prege foreldre/barn-relasjonen, bl.a. familiehierarkiet, familiefarens sterke posisjon, kjønnsforskjeller, sosiale ulikheter og ekteskaps- og arveforhold. Deretter beskriver han de forventninger som barn skulle leve opp til. Spesielt viktig var ansvaret for å hedre og adlyde sine foreldre, lære av dem, ta vare på dem i alderdommen og sørge for deres begravelse og ettermæle. Disse oppgavene ble gjerne begrunnet i respekten for gudene/Gud og samfunnslovene, i at ansvaret var naturgitt eller en etisk plikt, eller som en gjengjeld for foreldres ytelser som oppdragere o.l. Innen jødedommen står også budet om å hedre foreldre sentralt, med dets løfte om et «langt liv i landet».

Balla peker også på de begrensninger som kildene setter for barns lojalitet: at foreldre og deres vilje

rangerer under gudene, at filosofien har forrang framfor foreldre (pytagoreerne), og når foreldre er psykisk utilregnelige eller opptrer umoralsk og asosialt. For jødiske konvertitter var også forpliktelsen overfor Torahan ventet å gå foran lojalitet til foreldre. Til tross for forskjeller mellom kulturtradisjonene er likevel fellestrekk klart mest fremtredende.

I kapitlene 4–6 behandler Balla NT. Han vil undersøke de første kristnes oppfatning av foreldre/barn-forholdet, og i hvilken grad den samsvarte med, eller avvek fra, antikken ellers. Ballas hovedkonklusjon er at deres holdning — fra Jesus selv, via evangeliene og Paulus, og til de etterpaulinske brev — stemte overens med konvensjonelle oppfatninger av foreldre/barn-forholdet, altså med vekt på barns lydlighet, og med de samme begrensninger som antikken ellers. Balla sier seg riktignok enig i Gerd Theissens tese om to hovedtyper av tidligkristen livsførsel, den ene representert ved vandreakarismatikere, den andre ved etablerte menigheter. Men han mener at disse likevel delte idealet om å ære sine foreldre. Spenninger mellom idealet og kallet til «å følge Jesus» oppsto kun i ekstreme situasjoner, og skilte seg heller ikke da fra antikke holdninger.

I kap. 4 (114–56) drøfter Balla de enkelte foreldre/barn-tekster i evangeliene, men uten å ville legge en bestemt oppfatning av det synoptiske problem til grunn, eller hvorvidt materialet kan spores til den historiske Jesus. Han fokuserer på tekster der foreldre/barn-relasjonen er forstått konkret, og deler materialet i to: (1) Tekster om å ære sine foreldre. I disse mener han at Jesus og de første kristne reflekterer gjengse holdninger, i tråd med dekalogens bud. (2) Tekster som omtaler familiære spenninger. Balla hevder at disse tekstene ikke fremstiller konflikter som en følge av det kristne budskap i seg selv, men av hvordan de kristne ble møtt av sin familie. Kallsspråket har et radikalt preg (f.eks. «la de døde begrave sine døde»), siden kallet kommer i «de siste tider». Men det er altså ikke ment å bli tolket bokstavelig, men som et sterkt uttrykk for prioritering av Guds vilje. Dels kan utsagnene også være ment for en avgrenset gruppe Jesus-disipler, nemlig dem som vandret rundt med ham.

Kap. 5 (157–201) gjennomgår Paulus-brevene og tradisjonen etter ham. Også her ser Balla på stoffet som et fellesuttrykk for de tidlige kristne og legger derfor liten vekt på skillet autentisk/ikke-autentisk. Han tar først for seg tekster som omhandler foreldre/barn i konkret betydning, f.eks. hustavlene, deretter i billedlig forstand, f.eks. Gud eller Paulus som far. Ifølge Balla reflekterer også dette materialet tradisjonelle holdninger til foreldre/barn-relasjonen. Men tekstene ser ut til å legge mindre vekt på å gi detaljerte

retningslinjer og også på plikten til å ære forfedre (i tråd med jødisk skepsis). Brevene er også mindre enn evangeliene preget av spenninger i lojaliteten til Gud og til foreldre. Dette gjenspeiler at disse kristne levde i etablerte familier og menigheter, og at de både innad og utad ønsket å vise at kristne sto for en respektabel livsførsel.

I kap. 6 (202–28) gir Balla en mer summarisk presentasjon av resten av NT. Foreldre/barn i konkret betydning omtales hyppig i Apostelgjerningene og Hebreerbrevet, men en metaforisk bruk er likevel langt mer vanlig, spesielt i Hebreerbrevet, Jakob, 1 Peter og Johannesbrevene, og særlig om de kristne som Guds eller forfatterens «barn». Men uansett er det gjengse holdninger som reflekteres. Heller ikke i disse skriftene kommer en spenning mellom lojaliteten til Gud og til foreldre fram — dette ble sett på som to sider av samme sak.

Til slutt summerer Balla kort opp sine funn (229–32) og føyer til fylldige registre og bibliografi (233–79). Den siste inkluderer mange ikke-engelskspråklige bidrag, men har også noen overraskende hull.

Balla har ytt et verdifullt bidrag til temaet familie og barn i NT. Med sin brede presentasjon av antikt materiale, balanserte diskusjoner med andre forskere og sin analyse av NT-materialet har han argumentert troverdig for sin hovedtese om at de første kristne i stor grad holdt fast ved sine opprinnelige sosiale lojaliteter. Han har dermed langt på vei lykket i å justere bildet som har dannet seg i forskningen av sterke spenninger og av brudd med den tradisjonelle familien.

Måten Balla behandler deler av foreldre/barn-tekstene på, er imidlertid problematisk. Fordi han gjennomgår dem tilnærmet løst fra deres tekst- og tradisjonshistoriske sammenheng, dvs. som uttrykk for tidlig-kristen holdning generelt, blir nyanser langt på vei borte, særlig forskjeller evangeliene imellom. Han får dermed sin tese tydelig fram, men blir gjentakende og stiller seg i sin enstonighet svært lagelig til for kritikeres hogg. Han arbeider også bevisst tekstkritisk, men har ofte gitt det mye mer plass enn nødvendig. Og når han lar være å analysere metaforisk bruk av foreldre/barn-terminene i evangeliene, mister han noe av dynamikken mellom konkret og metaforisk bruk (jf. f.eks. Matt 23:8–9). Antikke tekster blir av og til presentert fragmentarisk, og en del greske sitater kunne med fordel vært oversatt.

T.J. Burke: *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*

Mens Balla behandler NT som helhet, undersøker Trevor J. Burke familierelasjoner i ett skrift, men der

temaet foreldre/barn — og familie generelt — til gjengjeld står sentralt, nemlig 1 Tessalonikerbrev. Også Burke legger vekt på sosial kontekst; sammen presenterer dermed disse to mye verdifullt bakgrunnsmateriale til vårt tema. Som boktittelen sier, er imidlertid Burke opptatt av Paulus' metaforiske språkbruk.

Burke viser i kap. 1 (2–33) til Paulus' varierte og hyppige bruk av familiemetaforer og presenterer de viktigste forskningsbidragene. Som metodisk innfallsvinkel bruker han George Lakoff og Mark Johnsons metafor-teori, en teori som har fått økende oppmerksomhet, også i de nordiske land. Ifølge denne teorien innebærer Paulus' omtale av seg selv som «far» og av de kristne som «søsken» og «barn» at forestillinger knyttet til disse sosiale rollene får sette sterk farge på hans oppfatning av det kristne fellesskap: Livet som kristne blir forstått i lys av hva det var å være far, søsken og barn i det alminnelige liv.

For å påvise dette gjennomgår Burke et bredt materiale. I kap. 2 (36–59) undersøker han foreldre/barn-forholdet i jødiske kilder, med vekt på Filon og Josefus, og med fokus på både foreldres og barns forpliktelser. Bildet Burke tegner, samsvarer i stor grad med Ballas, samtidig som Burke påpeker at disse kildene fremhever foreldres forpliktelser mer tydelig enn barns: Til tross for foreldres sterke autoritet skulle de vise omsorg og positive følelser overfor sine barn, forsørge dem og gi dem opplæring, bl.a. i Torahen. Barna skulle så yte gjengjeld, også som voksne, for hva foreldrene hadde gitt dem. Kap. 3 (60–96) presenterer et rikt materiale også fra ikke-jødiske kilder, med vekt på Aristoteles, Plutark og sentrale stoikere. I hovedtrekk samsvarer materialet med det jødiske, samtidig som de gresk-romerske kildene ofte ser foreldre/barn-relasjonen innenfor en større sosial ramme, særlig ekteskapet og husholdet. Kildene understreker gjennomgående at foreldre og barn skal vise gjensidig kjærlighet, men legger også vekt på barns lydighet overfor foreldre.

I kap. 4 (97–126) går Burke inn på en annen familierelasjon, nemlig søskenforholdet. Han legger her særlig vekt på moralfilosofen Plutarks skrift «Om søskenkjærlighet», men presenterer også andre greske og jødiske kilder, blant de siste særlig GT-apokryfen 4 Makkabeerbok. Burke tar fram karakteristiske trekk ved søskenrelasjonen, som idealene om innbyrdes kjærlighet, solidaritet, samarbeid og harmoni, om gjensidig ære og respekt, men peker også på ulikheter i status, søskenkonflikter, bl.a. om arv, og forsøk på å løse dem — trekk som alle kildene er felles om. Dette materialet er også bredt behandlet av andre i de senere år, i Klaus Schäfer, *Gemeinde als «Bruderschaft»: ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus* (Peter Lang, Frankfurt a.M. 1989) og i min bok «*My beloved*

*brothers and sisters!*» *Christian Siblingship in Paul* (Continuum/T&T Clark, New York/London 2004, oppr. 1998).

Med dette stoffet som bakgrunn vender så Burke seg til 1 Tessalonikerbrev. I kap. 5 (130–62) analyserer han Paulus' bruk av foreldre/barn-metaforer. Sentrale tekster er 2:10–12: Paulus som «far», 2:7: Paulus som «amme», eller «spebarn», og 2:17: Paulus som «foreldreløs». Ifølge Burke reflekterer alle disse tekstene vanlige forestillinger, f.eks. om den antikke fars autoritet, men også omsorg for sine barn, og om foreldreløses utsatte stilling. Men det at Paulus framstiller seg selv i så utsatte roller som et spebarn og en foreldreløs, er likevel uvanlig og påfallende i antikk sammenheng.

I de resterende kapitlene konsentrerer Burke seg om søsken-relasjonen. I kap. 6 (163–75) går han inn på forestillinger om søskenkjærlighet og argumenterer for at Paulus bruker søskentanken som middel til å knytte de kristne sammen i en situasjon av sterkt ytre press, bl.a. fra deres familier. Kap. 7 (176–202) behandler 1 Tess. 4:3–8, der hellighetstanken står sentralt. Burke mener at teksten gjenspeiler spenninger mellom kristne, med bakgrunn enten i seksuelle eller i økonomiske misforhold (v. 6–8). Paulus spiller her på idealet om søskens innbyrdes respekt og felles ansvar for å sikre familieæren utad, for å skape forsoning mellom tessalonikerne. De kristne ærer sin «familie» ved å elske sine «søsken» fjern og nær, og ved å leve og arbeide slik at de vinner omgivelsenes respekt — noe analysen i kap. 8 (203–24) av «søskenkjærlighetspassasjen» 4:9–12 peker på.

I kap. 9 (225–49) gjennomgår Burke 5:12–15, der Paulus i brevets sluttdel gir anvisninger for livet i menigheten. Enkelte kristnes unnasluntring skapte uorden i menigheten innad og utad, og for å stabilisere forholdene appellerer Paulus til de kristnes søskenkap, men oppfordrer dem — ut fra en tanke om et hierarki i søskenrelasjonen — også til å respektere de «søsken» som har lederansvar.

Burkes hovedtese er altså at det var en nær sammenheng mellom de idealer som ble assosiert med familierelasjoner i antikken generelt, og de forestillinger Paulus spiller på for de kristnes del. Andre har påvist dette for Paulus generelt, men Burke lykkes godt i å vise dette hva 1 Tess angår, og også at Paulus bruker denne metaforikken for å gjenskape samholdet i menigheten, resosialisere den.

En annen viktig tese for ham er at søskenrelasjonen rommet et hierarki, basert på forskjeller i status, alder o.l., og at dette også gjaldt for de kristne som «søsken» — dette til forskjell fra svært mange forskere som tolker det kristne søskenkap som uttrykk for en radikal likhetstanke. Ifølge Burke tjente denne

metaforbruken til å videreføre forestillinger om ulikheter i posisjon og ansvar — samtidig som de kristne også skulle høre sammen i et harmonisk gudsfamiliefellesskap. Dette er en tese som er sentral også i mine arbeider, men som Burke har bekreftet og utdypet for I Tess.' del.

Burke avrunder med en oppsummering (250–56) og med en grundig bibliografi og indekser, der imidlertid henvisninger til innskrifter mangler, og Ignatius og Origenes er plassert blant «andre antikke referanser», og ikke blant «kirkefedre». Burkes kildebruk er enkelte steder ukritisk: Yngre kristne tekster blir brukt for å belegge forhold på NTs tid. Her og der er det feil i gresken. Burke kunne også ha analysert mer grundig hvordan Paulus bruker de ulike typer familiemetaforikk for å regulere forholdet mellom seg selv og tessalonikerne.

## Barn og familie i Bibelens verden: avsluttende refleksjoner

Mye som tidligere er skrevet om barn og familie i Bibelens verden, har vært av generell art: Det har gitt oversikt, men har ofte bygd på overflatiske studier. Andre bidrag har gått mer i dybden, men har til gjengjeld vært korte og behandlet svært avgrensede emner. Det er derfor meget verdifullt at det nå er kommet flere større arbeider som ivaretar både dybde og bredde, og som også delvis reiser nye problemstillinger.

De tre bøkene som er omtalt ovenfor, gir til sammen et godt inntrykk av spennet i nyere forskning. Michels tema, barn i Det gamle testamente, har vært lite fremme i forskningen, og det er derfor viktig i seg selv at det blir utfoldet. Ved at han kobler det til emner som vold og gudsbilde, berører han også høyaktuelle spørsmål. Men samtidig fører hans metodiske perspektiver og temaavgrensning til at sentrale sider ved barns liv i denne perioden ikke blir berørt. Derfor er det et helt klart behov for mer arbeid på feltet. Hans skjelning mellom barn/barndom som livsfase og som relasjon er også meget verdifull, selv om det ikke er snakk om et tydelig skille, mer et skifte av perspektiv.

Balla og Burke er representative eksempler på forskning på barn og familie i Det nye testamente, og viser to av de spor som denne forskningen kan ta. I sin gjennomgang av NT som helhet følger Balla en tematisk linje, med fokus på foreldre/barn-relasjonen. Hans bidrag er viktig bl.a. fordi den gir et nødvendig korrektiv til forskere som gjør de kristne — særlig for evangeliens del — til sosiale utgrupper; isteden plasserer han dem inn i en mer konform sammenheng i forhold til det antikke samfunn og dets familiestrukturer. Burke velger en annen fremgangsmåte ved å gå

inn på et enkeltskrift, I Tess, og behandle familiemetaforikken der i full bredde. En spesiell kvalitet ved hans bok er at han så tydelig får fram den rolle metaforikken spiller i Paulus' kommunikasjon med de kristne i Tessalonika.

Det er verd å merke seg at de tre griper tak i noe ulikt slag stoff: Michel behandler tekster der barn er konkret forstått, Burke legger vekten på metaforisk bruk av barne- og familie-forestillinger, mens Balla tar for seg begge typer tekster. Disse ulikhetene gjenspeiler i stor grad deres uttalte interesser: Michel ønsker å avdekke holdninger i GT til barn qua barn, og spesielt til deres plass i familien og samfunnet, ut fra et systematisk-teologisk engasjement. Balla fokuserer på barns forpliktelser (særlig lydighet), for å påvise likheten i holdninger mellom NT og antikken generelt, i polemikk mot forskning som har framhevet konflikt framfor kontinuitet. Også Burke er opptatt av barns livsforhold, men retter oppmerksomheten særlig mot Paulus' retoriske bruk av familiemetaforene. De tre viser dermed med sine arbeider at det fins en rekke fruktbare innfallsvinkler til temaet barn/familie, samtidig som det blir klart at temaet også kan tjene som innfallspunkt til andre sentrale bibelske emner, som menneskesyn, samfunnssyn, ekklesiologi og gudsbilde.

Det er også grunn til å trekke fram deres metodiske grep, som har klare forskjeller: Mens Michel hovedsaklig analyserer tekstene litterært, legger både Balla og Burke vekt på en samfunnsvitenskapelig, særlig sosialhistorisk, tilnærming. Og mens Michel har en tydelig aktuell interesse, er de to øvrige mer historisk orientert. Dermed gjenspeiler de tre ikke bare trender innen dette temafeltet spesielt, men også innen senere års bibelforskning mer generelt.

Ett viktig trekk har de imidlertid felles, om enn i noe ulik grad: De legger alle vekt på å analysere materialet ut fra barns interesser. Her ser det ut til å ha skjedd en bevisstgjøring i forhold til før: De tre anlegger et mer spesifikt perspektiv — et nedenfra-perspektiv — for sine analyser, der bibelmaterialet belyses ut fra den «svakes» side. Dermed blir det også naturlig å se disse tre arbeidene i forlengelsen av en større kritisk-hermeneutisk tradisjon: Kan hende kan man si at en frigjøringsteologisk tankegang er i ferd med å slå rot i forskningen på barn i Bibelens verden.

Det ligger flere utfordringer og venter i fortsettelsen av arbeider som disse. Det er behov for studier som kartlegger andre tekster og temaer innen kilde-materialet. Et problem vil nok være knappheten på stoff — barn er i tekstene ofte mer usynliggjort enn andre grupper. Det vil også være en oppgave å trekke linjer fra de bibelske kilder til annet materiale: til jødiske og gresk-romerske kilder, og til den tidlige

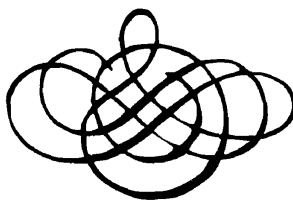
kirke, for å undersøke sammenhenger så vel som bruddflater. Det er i tillegg nødvendig å bruke mer aktivt innsikter fra kjønnteoretiske studier av Bibelen på temaet barn — også barn er jenter og gutter.

Familien, i dens skiftende og mangfoldige former, har alltid vært den grunnleggende sosiale enhet. Det er derfor bare rimelig at den får bred oppmerksomhet innen studiet av Bibelen.

Barn er den største gruppe mennesker som noen gang har eksistert — alle har vi vært barn, enten vi er kvinner eller menn. Talløse er også de som aldri nådde voksen alder, men forlot jorden små og unge. Barna har til alle tider vært og vil for alltid være den største av alle sosiale utgrupper. Det er derfor på tide at det også innenfor bibelfaget nå kan være deres tur. De har allerede vært hindret altfor lenge.

### *Summary*

During the last two decades, there has been a considerable growth of interest in the study of family and children in the Bible and its world. This article first surveys briefly some of the most important trends and contributions to the topic. It then offers a thorough presentation and assessment of three representative and very recent monographs (all 2003), one by A. Michel related to children in the Old Testament/Hebrew Bible, and two, by P. Balla and T.J. Burke, on children and family in the New Testament. Finally, the article discusses and compares their methodology and main viewpoints, and indicates avenues for further research. Throughout, the article aims at showing the relevance and importance of the study of family, and of children in particular, in the Bible.



# LITTERATUR

Daniel Stökl Ben Ezra: *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163). 445 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

Hur firade judarna Försoningsdagen under kristendomens första århundraden, och hur påverkade detta firande kristen teologi och utvecklingen av kyrkoåret och liturgin? Fortsatte de första kristna att fira Försoningsdagen? Om inte, när och varför övergav de så fall detta firande? Varför fick inte Försoningsdagen — till skillnad från påsk och pingst under våren och försommaren — en kristen motsvarighet under hösten? Detta är några frågor som besvaras i en brett upplagd undersökning, framlagd som doktorsavhandling vid Hebreiska universitetet i Jerusalem, i vilken författaren ger en kritisk utvärdering av tänkbara källor till hur Försoningsdagen direkt och indirekt, positivt och negativt, påverkat kristen tro och tradition.

Boken består av tre huvuddelar. I första delen, *Yom Kippur in Early Jewish Thought and Ritual*, ges en mycket omfattande presentation av det judiska firandet av Försoningsdagen såväl i Jerusalem under templets tid som ute i landet och i diasporan. Författaren förklarar bredden i denna första del av undersökningen dels med att han inte vill dra en skarp gräns mellan andra templets tid och den efterföljande rabbiniska tiden (detta för att undvika att överbetona betydelsen av templets förstörelse), dels med att han inte vill begränsa sig till enbart sådana aspekter som påverkat kristendomen (detta för att undvika «a Billerbeck-like approach, one that would view Judaism through Christian eyes»). Han vill med andra ord presentera en mångfacetterad judendom som står på egna ben.

Andra och tredje delen behandlar *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity in the First and Second Centuries* respektive *from the Third to the Fifth Centuries*. Tre huvudmotiv visar sig utöva särskilt stort inflytande på utvecklingen av den tidigaste kristologin: syndabocken och bocken som slaktas som syndoffer, översteprästens inträdande i det allraheligaste samt förbundsarken med dess lock, *kapporet*. Som exempel på nytestamentliga texter vilka troligen influerats av såväl syndabocken som syndoffersbocken tar författaren upp Matteusversionen av Barabbasberättelsen (Matt. 27:15–23), vidare Gal. 3:10–14, samt Joh. 1:29 och I Petr. 2:24. Överstepräst- och tempeltypologin i Hebreerbrevet och i Rom. 3:25–26 ges givetvis en utförlig belysning i ljuset av judisk och kristen litteratur. Även om antalet nytestamentliga texter som kommer ifråga är begrän-

sat, betonar författaren den centrala plats i kristen teologi som dessa texter kom att få. Han talar om dem som en *canon within the canon* och tillskriver försoningsdagstypologin en huvudroll i framväxten av den kors- och försoningsteologi som kommit att utgöra centrum i traditionell kristendom.

Författaren tar avstånd från den vanliga uppfattningen att firandet av Försoningsdagen tillsammans med de andra höstfesterna i stort sett upphörde redan från början i de kristna församlingarna och ser det fortsatta firandet som en av huvudfaktorerna bakom Försoningsdagens inflytande på kristendomen, dels positivt (Försoningsdagens huvudmotiv togs över av de kristna från judarna), dels polemiskt/negativt (det gällde att visa varför kristna *inte* skulle fira de judiska högtiderna). Ett svar var Kristi unika roll som Försoningsdagens fullbordan och ersättning. Efter templets fall fick man ett kraftigt argument i konkurrensen med judendomen. Författaren använder termen *templization* för att belysa hur templets termer och institutioner så småningom togs över av den framväxande kyrkan och lämnade konkreta och bestående spår i termer som «tempel», «det allraheligaste», «altare» och «offer». Sambandet mellan mässan och Försoningsdagen är enligt författaren djupt.

Försoningsdagens djupa inflytande är överraskande, inte minst med tanke på att den händelse som framför allt typologiserats, nämligen passionshistorien, ägde rum under påsken. Detta är vid sidan av ersättningsteologin ytterligare en förklaring till varför Försoningsdagen inte lämnade några bestående spår i kyrkoåret. I detta sammanhang är det intressant att följa författarens utförliga redogörelse för de försök som faktiskt gjordes, framför allt under fjärde och femte århundradena, att instifta en kristen höstfest med tydliga motsvarigheter i firandet av *Yom Kippur* — framför allt *Encaenica* (invigningen av Jerusalems nya tempel, Uppståndelsekyrkan, år 335) och *Exaltatio crucis* (Helenas upptäckt av korset), vilka av lectionarier och pilgrimsberättelser att döma firades som en av årets tre stora pilgrimshögtider. (För egen del fick jag äntligen ett tillfredsställande svar på den fråga jag förgäves ställde i höstas i en katolsk kyrka i Brasilien, när jag frågade varför man firar *Exaltação da Santa Cruz* vid den tiden på året.)

En undersökning av det här slaget är principiellt viktig. Vill man veta vad en religion verkligen står för, bör man i första hand titta på böner, ritual och högtider, vilka ofta säger åtskilligt mer om den levande religiösa verkligheten än teologiska avhandlingar, konciliebeslut och officiella deklARATIONER. Slutsumman blir att inflytandet från Försoningsdagen är massivt. Än en gång blir det uppenbart att judendomen

handlar om långt mer än rötter och bakgrund till kristendomen. Den utgör en formativ faktor och en integrerad del av själva centrum i kristen teologi och tradition.

Denna avhandling är encyklopediskt grundlig, stringent analytisk och spänner samtidigt över imponerande vida fält: religionshistoria, judaistik, tolknings- och receptionshistoria, patristik, dogm- och liturgihistoria. Enligt min mening är den såväl i bredd som i djup oöverträffad i sin genre. Den som är ute efter en homiletiskt och pastoralt användbar bok, får dock snarare vara beredd på en tämligen svårsmält sten än ett välsmakande bröd. Detta innebär i sig ingen kritik av boken utan bara en varudeklaration.

Göran Larsson

Helle Merete Brix, Torben Hansen, Lars Hedegaard: *I krigens hus. Islams kolonisering af Vesten*, 256 sid. Forlaget Hovedland, Köpenhamn 2003. — Kåre Bluitgen: *Til gavn for de sorte. Om tilslørrede øjne i den danske invandrerdebat*, 178 sid. Forlaget Centrum, Köpenhamn 2003.

Den klichébild av dansk samtid som präglad svensk rapportering har omöjliggjort en nyanserad bild av den faktiska debatt som pågår i landet.

Jag vill därför uppmärksamma två nya böcker, som belyser den danska samtiden. De är mycket kritiska mot islamismen som ideologi och rörelse, och invandrergetton, men de har det gemensamt att de inte utgår från en nymornad insikt om vart den politiska vinden blåser. Deras gemensamma underlag är istället en personlig erfarenhet, som i Kåre Bluitgens fall, och ett långvarigt studium av islams historia, som i fallet med den författartrio som skrivit *I krigens hus*.

Kåre Bluitgen är i Köpenhamn en känd vänsterprofil, lärare och författare till yrket, och en av Nørrebros aktivister. Han menar att den danska vänsterns oförmåga att hantera dessa frågor lämnat fältet fritt för de krafter som han kallar «de sorte». Bluitgen är själv verksam i stadsdelen Nørrebro, där fundamentalismen syns tydligt. Segregationen har gått så långt att olika befolkningsgrupper har egna daghem och skolor och sällan eller aldrig möts. Bluitgen lägger skulden på vänstern som i ett slags beröringsångest låtsats som om problemen inte funnits. Bluitgen menar att de «genom att stödja extremt konservativa muslimska kretsar» därmed hamnat på samma sida som de som förespråkar kvinnlig omskärelse och segregation. Författaren berättar om imamen Abdul Wahid Pedersen, själv konvertit av svensk-dansk bakgrund, som har drivit en friskola dit bara somaliska barn var välkomna, och i vars trycksaker man kunde läsa att

kvinnlig omskärelse «inte vållar några stora äkten-skapliga problem».

Det är denna danska vardag som har varit utgångspunkt för Helle Merete Brix, Torben Hansen och Lars Hedegaard i boken *I krigens hus*. De ger ett stort antal exempel på segregationens i Danmark, men låter dessa mer bilda fond för ett djupgående studium av den muslimska traditionens sätt att förhålla sig till icke-muslimskt territorium. De begrepp författarna studerar är centrala för förståelsen av den islamiska väckelsen, och utgör bas för handlingar och beteenden inte bara i den muslimska världen, utan också i den förskingring som invandringen i de europeiska samhällena utgör. *Dar al-Islam* betyder Islams hus, och är det begrepp som beskriver den muslimska världens territorium. Utanför detta härskar *Dar al-Harb*, ursprungligen Krigets läger, men här i boken kallat Krigets hus. Ordet läger stammar från den tid då de arabiska beduinerna byggde tältläger så att de kunde försvaras mot an-grepp. Islams hus är omgivet av fiender, av otrogna, «krigets hus».

Författarna menar att de muslimer som lever i *Dar al-Harb*, det vill säga i förskingringen i icke-muslimska länder, har en plikt och en ambition, att «förr eller senare bli en majoritet». De belägger detta med ett citat från broschyren «L'islam aujour'hui» utgiven av Muslimska världsfederationen, finansierad av det saudiska ministeriet för islamisk världspropaganda. Denna uppgift står och faller med att de muslimska invandrama *inte* blir integrerade, utan skapar stabila minoritets samhällen utifrån vilka de kan verka.

Den framgångsrikaste vägen att nå sina mål, är att upprätta vad den franske marxistiske politikern Yves Lacoste kallar «frivilliga getton» främst i de stora städerna. Typiskt nog spreds det i bostadsområdet Nørrebro, i oktober 2001, ett flygblad som uppmanade invånarna att kämpa för att förklara området för muslimskt territorium: «Det har tagit oss 1.400 år att komma till Danmark och vi reser aldrig hem, eftersom vi inte får svika islams mål Khalifa».

Imanen Fatih Alev, som är en mycket kontroversiell person, har också offentligt sagt, att drömmen är ett muslimskt Danmark: «Den drömmen ska nog gå i uppfyllelse. Många danskar konverterar till islam nu för tiden och förr eller senare blir vi en majoritet». Det finns en *fatwa* utfärdad av Abd al-Aziz al-Siddiqi, som kräver att muslimer invandrar till Europa och USA, länder som kallas *bilad al-kufri* (otrons land). För detta talar också en omfattande islamisk missionsrörelse, som finansierar allt ifrån inköp av slöjor åt unga flickor, till bygget av moskéer och muslimska institutioner. Att de fundamentalistiska organisationerna i Danmark fäster stor vikt vid just frågan om *hidjab* är ett faktum. När Minhaj ul-Qurans ledare Tahir ul-Qadri talade på ett möte på Sct. Annæ Gym-

nasium i Köpenhamn sa han att väst uppfattar kvinnan som boskap och tvingar henne att bli «bitch goddesses or femme fatales». När Hizb-ut-Tahrir höll möte i Köpenhamn, hösten 2001, tvingades kvinnor att gå genom en särskild ingång och att sitta åtskilda från männen. Den svaghet som finns i författarnas framställning är att de möjligen överdriver en islamistisk ambition att kolonisera västerlandet. Även om enskilda organisationer och stater som Saudi-Arabien har sådana drömmar, kan de rimligen inte anses omfattas av majoritetsbefolkningarna i exil. I det avseendet blir rågången mellan invandringens konsekvenser (och därmed bristen på integration, som är ett socialt problem i hela Europa) och en uttalad islamism alltför otydlig.

Författarnas perspektiv på islamiseringen kan sägas vara modernitetens och frihetens. De utgår ifrån att de europeiska samhällena frigjort sig från kyrkans makt. Moderniteten innebär att religionen är en privata sak. Islam är en underkastelsens religion, där världsliga lagar inte tillmätts någon betydelse vid sidan av Koranens ord. Därför är också det långsiktiga målet en teokrati av samma slag som den iranska. Författarna menar att det är förvånansvärt att vänstern inte tagit strid mot islamiseringen. Bokens slutsats är, att islamismen är en «högerextremistisk rörelse», och pekar på förbindelser mellan tyska nynazister, franska högerextremister och italienska nyfascister å ena sidan, och islamister å den andra.

Både Bluitgen och författarrion bakom *I krigens hus* tycks mena att enda vägen framåt, är att på alla fronter — i skolan, i den offentliga debatten och i lagstiftningen — argumentera emot och bekämpa den islamism som vill förvandla demokratier till slutna och totalitära samhällen.

Thomas Nydahl

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. 426 sid. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998.* — Birger Gerhardsson: *The Reliability of the Gospel Tradition. Foreword by Donald A. Hagner. xxiv + 143 sid. Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 2001.*

De senaste åren har flera av Gerhardssons mest betydande arbeten givits ut i nya upplagor. *Memory and Manuscript* från 1961, har kompletterats med det tre år senare publicerade svaret på den efterföljande kritiken, och försetts med ett förord av Jacob Neusner.

*Evangeliernas förhistoria* (1977), «Der Weg der Evangelientradition» (1983), samt *The Gospel Tradition* (1986) har kombinerats i en engelsk volym med förord av Donald Hagner.

En genomläsning av Gerhardssons arbeten ger framför allt tre bestående intryck. Det ena är att vi här har en forskare som, till skillnad från många andra på denna tid, tar Nya testamentets judiska bakgrund och den tidigkristna rörelsens judiska miljö på fullaste allvar. Det andra är att dialogen och diskussionen hela tiden, även i de senare texterna, förs med, eller snarare mot, den klassiska formkritiken. Det tredje är att Gerhardsson ända sedan receptionen av *Memory and Manuscript* har upplevt sig missuppfattad och missförstådd av sina kritiker.

Det sistnämnda bekräftas också av de bägge förordsförfattarna, Neusner och Hagner, som bägge menar att Gerhardsson missförstås av forskare överlag. Deras respektive motiv och egna läsningar av Gerhardsson skiljer sig emellertid åt.

För Hagner är Gerhardssons texter ett vapen mot det amerikanska Jesusseminariet, vars «coloring game is silliness because it asks the wrong questions». Hagner understryker det som Gerhardsson själv gång på gång upprepar: han förnekar inte att Jesustraditionen tolkats, förändrats, redigerats och anpassats, utan protesterar mot formkritikens förenklade analogier med folksagan. Traditionerna har inte uppkommit anonymt ur tomta intet. De har *formats* men inte *skapats* utifrån den tidiga kyrkans behov. Hagner läser emellertid Gerhardsson som belägg för att traditionsförmedlingen från Jesus till lärjungarna i stort sett följde den rabbiniska modell för traditionsförmedling som Gerhardsson tecknar. Jesu undervisning betraktades dessutom av hans anhängare från första början som «holy speech», vilket motiverade memorering, och därmed avskrivs andra modeller som ger rum för en mer flytande eller tänjbar traditionsförmedling. Gerhardssons modell motiverar Hagner att avvisa som vilseledande alla de sentida Jesusböcker och egna perspektiv som avviker från evangeliernas information.

Neusners förhållningssätt till Gerhardssons texter är mer svärdefinierat. Efter att ha hört till Gerhardssons argaste kritiker gör han i förordet avbön genom att hejdlöst skylla på och bespotta sin tidigare och numera avlidne lärare Morton Smith. Förutom lustmordet på Smith innehåller Neusners förord huvudsakligen en redogörelse för egna publikationer samt en utläggning av hans egen syn på den rabbiniska litteraturens paradigmatiska och ahistoriska karaktär. I likhet med Hagner noterar Neusner att Gerhardsson *inte*, som han först trodde, var en godtrogen, okritisk nytestamentlig forskare som tog evangelietraditionerna «at face value». Till skillnad från Hagner läser



Neusner Gerhardssons beskrivning av rabbinisk traditionsförmedling som en modell, en möjlighet, inte ett anspråk på hur muntlig judisk traditionsförmedling gick till före år 70, eller en redogörelse för förhållandena vid tiden för evangeliernas tillkomst. Enligt Neusner gör Gerhardsson inga historiserande anspråk på att denna modell skulle ha något med det första århundradet att göra och därför skulle kunna förklara evangeliernas tillkomst, utan vill enbart beskriva ett fristående system i den rabbiniska judendomen som omvittnas av dess egna texter. Neusner värvar m.a.o. Gerhardsson för sitt eget paradigmatiska ahistoriska perspektiv på de rabbiniska texterna, för vilket händelserna år 70 anses ha varit avgörande.

Jag har svårt att tänka mig att Gerhardsson känner igen sig i det neuserianska tänkandet. Enligt Neusner är det fel att ställa historiska frågor till ahistoriska dokument, eftersom det omöjliggör tillgång till deras väsen. Följaktligen menar han att «what the historical Jesus really, actually enunciated, among the many statements attributed to him, proves monumentally irrelevant.» Frågan är om Gerhardsson känner igen sig bättre i Hagners historiskt orienterade beskrivning där Jesu lärjungar redan från första början memorerar Jesu undervisning som helig text, på åtminstone «ungefär» samma vis som rabbinisk traditionsförmedling gick till? Neusner och Hagner är överens om att Gerhardsson missuppfattats, men kan bägge verkligen ha uppfattat honom rätt? Eller har ingen av dem gjort det?

Därmed är vi inne på frågan vad Gerhardsson menar, vad som är hans tes. Denna kan inte förstås annat än mot bakgrund av formkritiken. Även i senare publikationer än *Memory and Manuscript* är det polemiken mot formkritiken som står i fokus, fr.a. dess långtgående skepticism gentemot Jesustraditionen, romantiska analogier med folksagornas uppkomst och tratering, samt betoning av *Sitz im Leben* i tidigkristna församlingsmiljöer som generalförklaring till enskilda traditioners *skapande*. Mot detta paradigm ville Gerhardsson ställa upp ett alternativ: antikens jämfört med vår tid annorlunda förhållningssätt till tratering och memorering i allmänhet, samt rabbinisk traditionsförmedling i synnerhet.

Det är det sistnämnda han behandlar i första delen av *Memory and Manuscript*, och frånsatt diverse diskussioner om datering och hantering av rabbiniskt källmaterial så är det inte denna del som först och främst har ifrågasatts. Det är fortsättningen som drabbats av kritik, och förmodligen, åtminstone delvis missuppfattats. Del två är nämligen inte en oförlömlig jämförelse mellan traditionsförmedling i den tidiga kyrkan och i rabbinisk judendom, utan behandlar i stora drag traditionsförmedlingen i kyrkan utifrån dess egna villkor och texter. Egentligen är det först i

det sista kapitlet (16) Gerhardsson kommer till de tentativa slutsatser beträffande evangeliatraditionens ursprung och tratering som har ådragit sig den mesta kritiken. Detta avsnitt är också utgångspunkten för mycket av det material han senare utvecklar.

Gerhardsson balanserar i slutet av *Memory and Manuscript* på en knivsegg. Han vill sätta in Jesus och hans lärjungar i deras samtidsmiljö. Jesus kan knappast ha använt sig av radikalt annorlunda undervisningsmetoder än de som rådde. Men vilka var då dessa? Hävdar Gerhardsson att den rabbiniska traditionsförmedling han kartlagt representerar, förklarar, eller ger en modell för Jesustraditionens väg från Jesus till evangelierna under det första århundradet? Hur gick den tidigkristna traditionsförmedlingen till? På vilka sätt ger kunskaperna om rabbinisk traditionsförmedling oss vägledning i denna fråga? Här är Gerhardssons svar och antydningar inte självklart entydiga. Ett antal *antaganden* görs om hur Jesus *måste* ha undervisat, och hur undervisningen *bör* ha traderats: genom muntlig upprepning och memorering av kondenserade formuleringar. Eftersom Jesus av sina anhängare betraktades som Messias och den ende läraren måste lärjungarna ha tillskrivit hans uttalanden ännu större auktoritet än vad rabbinernas lärjungar tillskrev sina lärares ord. Till detta fogar Gerhardsson att även t.ex. *utläggningar* av liknelser i *princip* härrör från Jesu egna tolkningar av dem, samt att också det narrativa materialet måste förstås utifrån lärjungarnas höga aktning för sin mästare.

Dessa grundläggande antaganden och argument bygger Gerhardsson sedan ut i efterföljande skrifter, vilka framför allt fokuserar på evangeliatraditionen. Grunddragen förblir dock desamma, likaså svagheterna i resonemanget. Kritiken mot formkritiken är i mångt och mycket befogad, även om den ibland kan tyckas skjuta över målet. Men Gerhardssons alternativ väcker åtskilliga frågor som inte ges tydligare svar genom att böckerna publiceras en gång till.

Den första frågan handlar om genre. Den som för första gången närmar sig Mishna slås genast av hur svårtillgängligt och annorlunda materialet är jämfört med evangelielitteraturen. De rabbiniska halakiska texterna är hårt stiliserade och gör knappast anspråk på att *repetera* rabbinernas undervisning, utan snarare *representera* undervisningens *innehåll* eller den ständigt pågående diskussionens *synpunkter*. De narrativa anekdoter som inkluderas är i första hand till för att belysa en rabbins *halakiska praxis*. Hela materialet är format och anpassat för muntlig tratering, men repeterar knappast respektive skits lärares egna undervisning. Det är tveksamt i vilken utsträckning en tydlig analogi med evangeliatraditionernas logier och narrativa föreligger. Nu skulle man kunna invända att Gerhardsson i första hand hänvisar till den rabbiniska lit-

teraturens *uppgifter* om hur traditionsförmedlingen gick till, inte dess faktiska *form*. Men dessa uppgifter hänger rimligtvis samman med den form den huvudsakligen halakiska traditionsförmedlingen tog sig, där lager lades på lager i ett förvaltande av Toran och dess kontinuerliga uttolkande. I detta avseende är evangeliematerialet av helt annan karaktär.

Då kommer vi till den andra frågan som handlar om synen på Jesus och hans auktoritet. Ett viktigt argument för Gerhardsson, som han återkommer till, är att Jesus betraktades som förmer än en vanlig rabbin. Eftersom Jesus av sina anhängare sågs som den ende läraren, ja, som Messias, Guds Son och världens frälsare, så finns desto större anledning att anta att hans undervisning och minnet av hans handlingar bevarades minst lika noggrant som i den rabbiniska traditionsförmedlingen. Detta är ett rimligt argument för en senare del av det muntliga traderingsstadiet, men kräver en helt osannolikt tidig högkristologi för att kunna styrka tesen att Jesu lärjungar memorerade hans undervisning och handlingar på ett systematiskt och formaliserat sätt redan under hans livstid.

Oavsett graden av formaliserad memorering är emellertid Gerhardssons argument giltigt, att den tidiga kyrkans många ögonvittnen bör ha borgat för att evangelietraditionen inte utvecklades eller nyskapades bortom all kontroll. En sund skepsis till formkritikens överdrifter kombineras dock med en förenklad syn på ledarskapet i de tidiga församlingarna, vilket leder till en tredje fråga. Gerhardsson verkar tänka sig ett kollegium av de tolv, ett historiskt ledarskap bestående av Jesu närmaste lärjungar, som utesluter all anonym traditionsbildning eller traditionsutveckling. I de befintliga texter som närmast kan användas för historiska rekonstruktioner spelar emellertid endast tre av de närmaste lärjungarna någon större roll, och av dessa dödas Jakob ganska snart. Hur stor roll spelar med åren Petrus och Johannes i förhållande till Jakob, Herrens bror, respektive Paulus? Och hur stor del av den tidigkristna missionen, och därmed traditionsförmedlingen, sker genom andra, mindre kända eller i stort sett anonyma gestalter?

Om det sistnämnda är riktigt så är också formkritikernas koppling mellan form och funktion relevant. En fjärde fråga till Gerhardsson gäller nämligen hans avvisande hållning till *Sitz im Leben*. Gerhardsson hävdar att eftersom en författare var fri att formulera en text vid sitt skrivbord på vilket sätt han önskade (vilket i och för sig är rimligt), så är formkritikens tanke att Jesustraditionen speglar en *Sitz im Leben* som också bidragit till dess utformning obevisad, otrolig och onödig. Man behöver emellertid inte frånsäga en tradition all historisk verklighetsbakgrund bara för att den formats av eller fungerat i en viss miljö, eller förneka dess beroende av ett senare bru-

karperspektiv för att försvara dess historiska förankring.

Nu betvivlar jag att detta är vad Gerhardsson vill göra. Han försvarar sig nämligen gång på gång mot anklagelser för att främja en naiv och okritisk syn på evangelietraditionen väg. Han betonar gång på gång att materialet givetvis varit föremål för kreativ utveckling och bearbetning, att det innehåller både fasta och formbara element. Och när Donald Hagner, med anspelning på Jesusseminariets omröstningsförfarande skriver: «I would say that the entire corpus of the sayings of Jesus should be both black and red at the same time», skulle Gerhardsson till och med kunna tänkas tillfoga att det faktiskt finns somligt som är mer svart än rött. Men Gerhardsson uttrycker sig ofta tillspetsat, och kan, som historien visat, lätt missförstås. Möjligheten till missförstånd kvarstår dessvärre, när samma texter publiceras omigen, och Gerhardssons egna nya förord skingrar inte helt dimman. Poängen är att den kristna traditionsförmedlingen i någon mening var pålitlig; Jesustraditionen är inte *huvudsakligen* ett uttryck för församlingarnas fromma fantasi. Argumenten rör sig kring samtida attityder och samtida miljö, där memorering och traditionsförmedling var naturligt. Men menar Gerhardsson verkligen att den rabbiniska traditionsförmedlingen och memoreringstekniken ger en klar analogi till evangelietraditionen utveckling? Hans formulering i *Reliability*, s. 125, tyder på det:

These texts [parables and logia] were presumably transmitted as memorized texts in roughly the same way as the Jewish *mashal*-tradition, with roughly the same technique as Jewish material of similar types.

Jag tror alltså att Hagner har uppfattat Gerhardsson någotsånär rätt, men jag är inte helt säker. Gerhardsson osäkrar nämligen analogin genom «presumably», och ett upprepat «roughly» ropar efter ytterligare förtydliganden. Han har sagt det men inte riktigt? Eller kanske hör jag till dem som missförstått?

Frågorna kring Jesustraditionen väg till evangelierna står kvar och kommer med all sannolikhet att fortsätta att så göra i framtiden. Nya generationer kommer att fortsätta att ställa gamla frågor — och nya — för att försöka förstå evangeliematerialets förhållande till historien. Men jag är tveksam till om en fortsatt brottning med formkritikens mest skeptiska uttrycksformer kommer att vara den bäst framkomliga vägen, eller, för den delen, om det något senkomna Jesusseminariet erbjuder en meningsfull agenda. Vi anar i dag en framväxande diskussion utifrån mer hermeneutiskt och ideologiskt orienterade utgångspunkter, som förhoppningsvis kan visa sig mer fruktbar framöver.

Thomas Kazen

Janeth Norfleete Day: *The Woman at the Well. Interpretation of John 4:1-42 in Retrospect and Prospect (BIS 61)*. 202 sid. Brill, Leiden–Boston–Köln 2002.

Intresset för Bibelns receptionshistoria fortsätter att öka, dvs. intresset för de många spår som Bibeln har lämnat och lämnar efter sig i vår västerländska kultur — och i andra kulturer — inom litteratur, konst, musik, film, kristen undervisning, bibelforskning, osv. Varje ny undersökning påminner om hur mycket som är ogjort inom detta vida fält av kulturforskning av vikt för både kyrka och skola. Days arbete tillhör en mycket viktig genre inom denna forskning: en grundlig analys av en enskild (central) bibelberättelse inom några olika användningsområdena tiderna igenom. Vi behöver många sådana undersökningar innan vi kan skriva en bra handbok om Bibelns receptionshistoria. Jag tror att en sådan framställning på många sätt skulle berika umgänget med människorna i ett kulturellt, ideologiskt och teologiskt perspektiv.

Hur ska vi (moraliskt) beskriva kvinnan vid Sykars brunn? Syndare? Prostituerad? Uppkäftig och avvisande? Offer för samtidens patriarkala förtryck? Gudssökare? Gudfruktig och from? Det är huvudfrågan i Janeth Norfleete Days avhandling från Baylor University, Waco, Texas, 1999, utgiven i reviderad form 2002. För att få ett svar undersöker hon först hur man under tre tidsperioder (200–1400, 1400–1700, 1700–2000) har tolkat kvinnan i kyrkan inklusive bibelforskningen, i konsten och i engelsk litteratur. Efter en pliktskyldig presentation av några olika analysmetoder ger hon sin egen tolkning som «rehabiliterar» kvinnan från vanliga negativa karakteriseringar. Tre moment i berättelsen står i centrum för analysen: kvinnans sätt att svara Jesus, kvinnans äktenskapliga historia och kvinnans vittnesbörd för samarierna.

I den kyrkliga, exegetiska tolkningen finns en mycket markant förändring på 1500-talet. Tidigare hade kvinnan framställts i en positiv dager med betoning av att hon kom till tro på Jesus och blev ett vittne om honom. Temat död och liv var i centrum, inte hennes personliga moral. Med reformationen blev den enskildes synd och inte minst ett krav på syndakännedom före mottagandet av nåden en viktig fråga och kvinnan blir, inte minst hos Calvin och i en mer reformert bibeltolkning, en fallen kvinna, en stor syndare, en som «drev sina makar till skilsmässa genom sitt lättsinniga och halsstarriga sätt att leva». Denna negativa bild återkommer ofta i senare exegetisk utläggning utom i mer litterära och feministiska undersökningar.

Inom målarkonsten tecknas kvinnan nästan aldrig som en lösaktig, omoralisk kvinna. Day har hittat bara ett undantag, S. Ricci i början av 1700-talet. I vår tid har mötet och samtalet vid brunnen flyttats över till

andra kulturella förhållanden. Tolkningen inom målarkonsten skiljer sig alltså påtagligt från den kyrkliga utläggningen.

I engelsk litteratur framträder kvinnan mest som en omoralisk varelse, en prostituerad, en som inte får leva tillsammans med de andra. Det är mycket tydligt i t.ex. Edmont Rostands dramatisering av berättelsen. I en mer feministiskt orienterad återberättelse (Margaret Hebblethwaite 1994) framstår hon som en välklädd, vacker, sexuellt attraktiv kvinna som ofta har många män runt sig till andra kvinnors förtret. Hon är stolt över att vara en samarisk kvinna och behöver inte ödmjuka sig eller acceptera att hon blir mobbad.

Day ger till sist alternativa tolkningar på de punkter där kvinnan tolkats negativt. Kvinnan finner Jesu begäran osannolik och chockerande men reagerar inte fientligt eller gör narr av Jesus utan tilltalar honom med «min herre». Kvinnans många giftermål är en följd av dåtida ekonomiska och sociala ordningar, hon är «offer för ett gammalt, förtryckande patriarkat». Av detta kan man inte dra negativa slutsatser om hennes karaktär. Hon ursäktar inte sina äktenskapliga förhållanden. Jesus fördömer henne inte, han uttrycker snarare medlidande med henne. Om hon hade varit en omoralisk, lösaktig kvinna skulle samarierna i staden aldrig ha trott på henne. Utifrån dåtida sociala förhållanden framstår kvinnan som en som kom till tro på Jesus och blev hans vittne. Hon är en from troende kvinna vars trofasthet belönas av Gud med en särskild uppenbarelse genom Jesus.

Människors sätt att tolka Jesu möte med den samariska kvinnan är lärerikt på många sätt. Day betonar att vi som uttolkare fyller i olika tomrum i texten. «Vi kan fylla dessa luckor på andra sätt än man traditionellt har gjort eller som de ursprungliga åhörarna förmodligen gjorde utan att göra avkall på textens integritet». Vi kan med hjälp av historisk-kritiska, socio-kulturella och litterära studier och «särskilt utifrån vad Bibeln i dess helhet lär om Guds karaktär» se den samariska kvinnan med nya ögon. Day räknar med tre storheter i tolkningsprocessen: den kanoniska, inspirerade texten, tolkaren med sina erfarenheter och färdigheter och Guds ande som uppenbar Gud på nytt när vi öppnar oss för denna uppenbarelse. Gud i Bibeln eller Guds ande spelar dock ingen roll i hennes analyser utan kommer bara med i de metodologiska reflektionerna på slutet. Om sanningens ande ska vara med bör man väl också ge plats åt villfarelsens ande?

Jag välkomnar denna typ av analyser. Days tolkning är fullt tänkbar, även om jag skulle vilja ta mer hänsyn till berättelsens kontext — den återberättas utan några som helst slutsatser — och inte minst till johanneiska former, särskilt dialogformen. Denna nya typ av undersökningar väcker samtidigt en rad önskemål som kanske inte kan uppfyllas i rådande forsk-

ningsläge: mer beskrivning av olika uttolkares perspektiv och kontexter, en större metodologisk stringens och konsekvens, en mer noggrann analys av berättelsen som helhet, mer reflektion över olika mediers egna villkor och beroende av andra medier, osv. Days avhandling är ett receptionshistoriskt pionjärbete i sin inriktning på en enskild johanneisk berättelse och rekommenderas för alla som är intresserade av Bibeln.

*Birger Olsson*

Justin S. Ukpong m.fl.: *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town (Global Perspectives on Biblical Scholarship)*, 221 sid. Society of Biblical Literature, Atlanta 2002.

*Reading the Bible in the Global Village: Cape Town* är nummer två i serien *Global Perspectives on Biblical Scholarship*. Serien har sin upprinnelse i Society of Biblical Literature's internationella konferens i Helsingfors 1999 och har till syfte att fungera som forum för den globala bibelvetenskapliga forskningen. Den aktuella boken är ett resultat av samma konferens, denna gång hållen i Cape Town, Sydafrika, 2000.

Boken består av åtta kapitel vilka utgörs av konferensbidragen omarbetade till artiklar. Dessa speglar den komplicerade frågan om bibelvetenskaplig metod och makt i samband med bibelforskning i ett globalt respektive lokalt perspektiv. Frågor behandlas om kristendomens introducerande i Afrika genom slavhandel, kolonisation och mission och hur denna bakgrund påverkat/r nutida bibelvetenskap.

Läsaren introduceras omedelbart i problematiken om maktfrågor genom att Ukpong och Dube i de två första kapitlen (J.S. Ukpong, «Reading the Bible in a Global Village: Issues and Challenges from African Readings»; M.W. Dube, «Villagizing, Globalizing, and Biblical Studies») behandlar frågan om förhållandet mellan bibelvetenskap i Väst och bibelvetenskap i den övriga världen (*en tredjedelsvärlden* respektive *två tredjedelsvärlden*). Ukpong och Dube tar i detta sammanhang upp det omdiskuterade begreppet *the Global Village*. De menar att *global* ofta innebär att den västerländska kulturen görs global med avseende på bl.a. IT, varor och rese-möjligheter. De människor som står utan tillgång till dessa befinner sig inte i en global värld utan blir marginaliserade. Ordet *village* tappar därmed sitt innehåll eftersom det bara är de *globala* som tillhör denna *village*. Deras analys av *village* bygger delvis på egna erfarenheter som uppväxta i byar och de betonar att den intimitet som en *village* utgör inte går att finna vare sig i den bibelvetenskapliga världen eller i världen i övrigt.

I nästföljande kapitel (G.O. West, «Unpacking the Package That Is the Bible in African Biblical Scholarship») får läsaren en presentation av afrikansk bibelvetenskaplig historia och vad som är specifikt afrikanskt i denna.

I kapitel fyra (A. Masoga, «Redefining Power: Reading the Bible in Africa from the Peripheral and Central Positions») behandlas frågan om hur bibelvetaren bör förhålla sig till den sociopolitiska och socioekonomiska verklighet hon/han själv lever i. Masoga betonar nödvändigheten av att bibelvetaren är delaktig i den kontext folk lever i och ger konkreta exempel på bibelstudier där utrymme ges för detta.

Befrielse-teologins användande av Bibeln kritiseras i kapitel fem (N.K. Gottwald, «The Role of Biblical Politics in Contextual Theologies»). Här betonas att bibeltexter använts naivt och pressats till att stå för mer befrielse än vad som egentligen går att finna i texterna. Med detta menas att Bibeln ofta är mer bunden till sin kontexts politiska situation än vad som framkommer i befrielse-teologin. Istället för att övertolka texter uppmanas bibelvetaren att utveckla sitt eget kriterium för ett socialt och politiskt rättvist samhälle. Ett sådant kriterium bör bygga på nutidskontext och inte enbart på bibelns historiska kontext.

I kapitel sex (J. Punt, «Towards a Postcolonial Reading of Freedom in Paul») avvisas åsikten att Paulus är ointresserad och oengagerad i politiska, ekonomiska och sociala frågor. De traditionella tolkningarna att frihetsbegreppet hos Paulus enbart skulle handla om en eskatologisk frihet ifrågasätts. Det finns mycket att hämta i Pauli brev för den afrikanska bibelvetenskapen om den arbetar mer sociologiskt och postkolonialt. I samband med det påpekas att de bibeltolkningar som saknar etik är de som leder till legitimering av t.ex. slaveri och apartheid. Det måste således finnas en balansgång mellan historiskt studium och relevant kontextuell hermeneutik, annars riskerar forskaren att hamna i etiskt problematiska tolkningar.

I kapitel sju (T.S. Maluleke, «What If We Are Mistaken about the Bible and Christianity in Africa?») tas relationen mellan Afrika och kristendomen upp. Rörelserna *Black Theology* och *African Theology* tar ofta förgivet att kristendomen är accepterad och växande i många delar av Afrika. Författaren ifrågasätter detta och menar att afrikansk kristendom befinner sig mittemellan Afrikas religiös-kulturella bakgrund och den missionerade kristendomen (och islam). Bilden av gräsrötter, bestående av de fattiga i Afrikas kyrkor vilka konstruerar och dekonstruerar bibeltexter avvisas. Istället efterlyses en mer nyanserad bild där det finns möjligheter att tala om Afrika utan att kristendomen görs central.

Kapitel åtta utgörs av en respons på artiklarna författad av V.L. Wimbush.

Även om boken speglar afrikansk bibelvetenskap täcker den in frågor som är aktuella i stort sett all bibelvetenskap i två tredjedels världen. Frågor om tolkningsföreträde, nutidskontextens betydelse vid interpretationer, möjligheter att delta i konferenser eller att ens kunna köpa aktuell litteratur, är frågor som många länder utanför Väst brottas med.

Boken representerar dessutom bättre ett globalt perspektiv än den första volymen i serien eftersom majoriteten av författarna inte är från Väst och att konferensen var förlagd i Sydafrika, utanför Västs gränser. Detta visar på både kontextens och personernas betydelse för resultaten även i ett historiskt ämne som exegetik.

*Reading the Bible in the Global Village: Cape Town* är mycket läsvärd. Den ger inblick i ovan nämnda frågor på ett tydligt och klart sätt och läsaren får en bra översikt i såväl världsomfattande som specifikt afrikanska frågor.

Anna Runesson

Gordon W. Lathrop: *Holy Things. A Liturgical Theology*. 236 sid. Fortress Press, Minneapolis 1993. — *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*. 246 sid. Fortress Press, Minneapolis 1999. — *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*. 237 sid. Fortress Press, Minneapolis 2003.

Samspelet mellan gudstjänsten och tillvarons helhet är själva nyckelfrågeställningen för Lathrop, som i maj 2004 pensionerats från sin tjänst som Schieren Professor i liturgik vid Lutheran Theological Seminary at Philadelphia (LTSP), USA. Böckerna är sålunda en trilogi om liturgisk teologi i en mycket specifik mening: hans grundidé är att identifiera liturgins *ordo*, dvs. dess grundstruktur, och utifrån denna tydliggöra den kristna trons sammanhang både på frälsnings- och skapelseplan.

Den som i denna idé känner igen den ortodoxe teologen Alexander Schmemmanns (*Introduction to Liturgical Theology* 1966) terminologi har inte fel — men den är delvis filterad genom katoliken Aidan Kavanaghs (*On Liturgical Theology* 1984) sätt att tillämpa Schmemmanns grundtanke i ett mer västerländskt liturgiskt sammanhang. Kanske skulle man t.o.m. kunna säga att Lathrop, som står i en luthersk tradition, tar ytterligare ett steg och försöker anknyta *ordo* till luthersk skapelseteologi. Denna ambition blir f.ö. mycket tydlig i hans bidrag till LWF:s inkulturationsprojekt (*Worship and Culture in Dialogue* 1994). Med Schmemmann som bakgrund hade jag nog

väntat mig att den sista delen i trilogin hade hetat «Holy time» — nu blev det *Holy Ground*. Skapelseperspektivet har gjort att den blivit inriktad på ekoteologiska frågor — något som möjligen begränsar hans ambition att skriva en hel kosmologi.

Strukturellt klarast menar jag att den första boken är, och där blir också den metodiska skillnaden i jämförelse med Schmemmann tydligast. På ett nästan strukturalistiskt sätt beskriver Lathrop den kristna liturgins *ordo* (som han hävdar finns redan i NT) och karaktäriserar den genom en «method of juxtapositions» (ung. sammanställning). Han identifierar i *ordo* en serie begreppspar: GT – NT, bröd – vin, sju dagar – åttonde dagen, ordet – bordet, dop – undervisning, årscykeln – påskan etc. Ena delen i ett sådant begreppspar, dvs. ett liturgiskt handlande etc., pekar alltid utöver sig själv, hävdar han, till den pendang som ifrågasätter den alltför entydiga sanning som detta handlande berättar om eller symboliserar. Just genom att beskrivas så blir liturgin och därmed hela framställningen av den kristna tron i princip inklusiv. Poängen blir mycket tydlig: den yttersta sammanställningen är att själva liturgin och själva församlingen blir s.a.s. otillräcklig, och får hela skapelsen, såsom icke-kyrka, som sin pendang.

Det blir ett syntetiserande sätt att resonera, och det är, trots vad jag nyss skrev, inte konstigt att den sista delen är en kosmologi. Denna slutar mycket konsekvant i ett avsnitt *Antiliturgica*, som (kanske för säkerhets skull) återigen betonar att liturgin är något relativt, att dess former är begränsningar och dess hierarkier upp-och-nedvända.

Med detta sätt att formulera den liturgiska teologin blir det också mycket tydligt på vilket sätt Lathrop skiljer sig från Schmemmann. Lathrop har — kanske måste han ha — ett «nordatlantiskt» sätt att närma sig och beskriva liturgins former, slutligen ett fenomenellt registrerande och analyserande som riskerar att stanna inom fenomenens och kosmos' ram. Schmemmann hade rimligen gjort ytterligare en juxtaposition, som för mig ligger mycket nära till hands men som Lathrop inte gör: att liturgin som jordiskt handlande är otillräcklig, och har evigheten, «den himmelska gudstjänsten», som sin pendang. Den nämns visserligen — men denna dess systematiska roll blir inte tydlig.

Här tror jag följer sig en viktig spiritualitetsmässig skillnad mellan ortodox och klassisk (eller åtminstone klassicerande) liturgisk teologi å ena sidan, och modern och nutida protestantism å den andra. Den blir klarast om jag formulerar ett ännu tydligare och mer fundamentalteologiskt rik sammanställning som kunde ha varit slutstenen i bygget: Syntesen av värld och kyrka, vad den nu skall kallas, skulle också kunna tecknas som en pendang till Treenigheten — kosmos

juxtaponerat Gud. För Schmemmann, för munkfromheten och för *ressourcement*-teologerna i väst är det tydligt att detta samspel är grundläggande: i det är själva grundförutsättningen formulerad, utifrån vilken allt resonemang om liturgisk teologi måste föras. Den teologiska reflektionen leds fram till denna avgörande sammanställning, och därmed ändras grundförutsättningarna så radikalt att reflektionen måste börja på nytt, och utifrån helt andra förutsättningar se på *ordos* olika komponenter. Gudstjänsten och sakramenten är det brohuvud vid vilket vi kan möta Gud, inget mindre.

Lathrops ecklesiologiska grundtanke är tydligt gudstjänstinriktad: den handlar om församlingen som «assembly» med eukaristin i centrum. Dopet har också en tydlig roll: här finns ett tydligt inflytande från Grundtvig, något som är ganska ovanligt i amerikansk teologi. Eukaristiska ecklesiologier har ofta fördelen att de blir inriktade på handlandet/skeendet, men konkretionen ger nackdelen att de riskerar att få svårt att tala om kyrkan som helhet annat än med juridiskt språk. Lathrop är här mycket modest. «The assembly» är i sig själv inte en kultur, utan står i juxtaposition till kulturen, måste använda dess former i konkretiseringen av sin *ordo*. «Assembly» är på så sätt välgörande öppen i förhållande till omvärlden.

Böckerna är skrivna så som man ofta skriver vid amerikanska prästseminarier: teologi för kyrkobruk. Samtidigt håller han kritisk distans och har en analytisk stringens. Han har ambitionen att beskriva en teologisk helhetssyn, och det är den som driver hela framställningen. Några av kapitlen är uppenbarligen tillkomna som självständiga texter och man anar en förkunnelsesituation. Lathrop betecknar sitt sätt att reflektera som «sekundär liturgisk teologi» — det möjliggör att han kan utifrån gudstjänsten beskriva ett helt teologiskt mönster. Den uppgift som jag antytt är då att talet om liturgin måste vara både teologiskt och — i spiritualitetsteologisk mening — teocentriskt.

Peter Bexell

LarsOlov Eriksson & Nils-Henrik Nilsson: *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse: homiletiska och liturgiska perspektiv*. 459 sid. Verbum, Stockholm 2003.

Den första söndagen i advent år 2003 togs en ny evangeliebok i bruk. Få böcker påverkar svensk kristenhet så mycket som denna sammanställning av böner och bibeltexter för Svenska kyrkans huvudgudstjänster eftersom evangelieboken används regelbundet både i Svenska kyrkans och i många andra samfunds gudstjänster. LarsOlov Eriksson, ordfö-

rande i den grupp som fick i uppdrag att utforma den nya evangelieboken, och Nils-Henrik Nilsson, gruppens sekreterare, har tillsammans skrivit en bok som presenterar dels helgdagarna i historia och nutid, dels de tillhörande texterna. Att få ta del av dessa två inflytelserika personers uppfattningar är givetvis utomordentligt värdefullt. Att de själva ser boken som något av en programförklaring framgår av förordet (s. 7): «Denna bok har skrivits för att presentera vilka tankar som ligger bakom evangeliebokens utformning. Den kan därför fungera som en nyckel till den homiletiska och liturgiska förståelsen av 2002 års evangeliebok.» Åt rec. har därmed möjlighet givits att kommentera både de två författarnas bok (det här recenserade verket) och författarnas verk (Evangelieboken).

Först av allt bör sägas att handböcker av detta slag är synnerligen användbara för alla dem som av olika skäl följer kyrkoåret. Bokens stora styrka är också de liturgiska översikterna som är både ekumeniska och historiska. Kanske beror det på att det är lättare att på ett mycket begränsat utrymme — 76 helgdagar med tillhörande bibeltexter presenteras på mindre än 430 sidor — presentera helgdagarnas historik än helgdagarnas vanligtvis tio texter.

Författarna anger i förordet att de är hemmahörande i en augustinsk-luthersk trostradition. Det är också från dessa två personer de flesta textkommentarerna är hämtade. Nu kan man ju kanske reflektera över om det inte behövs mer än några korta citat för att de textkommenterande avsnitten ska anses följa den augustinsk-luthersk färan. De exegetiska och homiletiska avsnitten präglas stundvis av en ekumenisk hållning som kan förväna läsaren. Sålunda meddelas att (s. 148) «... rätt fasta inte handlar om yttre åthävor utan inre omvändelse till den Gud som är «nådig och barmhärtig» — som om den bokstavliga fasta som tillämpas i många kyrkor och samfund inte skulle kunna vara «rätt». Brist på ekumenisk fingertoppskänsla brukar ofta åtföljas — eller kanske t.o.m. föregås — av en otillräcklig och ofta otillbörlig presentation av judendom. Att teologiska handböcker ännu 2003 beskriver *nutida* judisk tro som ett passerat stadium (tempus: imperfekt) är otillständigt: på s. 187 meddelas t.ex. att *hallel*-psalmerna «utfördes» i samband med judisk påskmåltid och att psaltarpсалmen «reciterades» — som om dessa påskmåltider inte firades än idag! Mer än en läsare hade nog önskat att några av Augustinus' eller Luthers allegoriserande psaltartolkningar hade utbytts mot en kort beskrivning av psalmernas roll i judisk liturgi. Det skulle helt säkert varit mer givande än dessa stundtals halsbrytande allegorier.

Ointresset för relationerna mellan de två bibel-läsande troskommuniteterna (sc. judar och kristna) framgår även i andra avsnitt. Till andra årgångens

texter för femte söndagen i fastan, med temat *Försonaren*, hör numera Gen. 22 och Mk. 12. Riktigt hur misslyckat detta textval är tycks inte förf. förstå. I stället konstateras bara att (s. 178f.): «Kopplingen till evangeliet från Markusevangeliet 12:1–12 är naturligt nog talet om den älskade sonen» och att det «[m]ellan texterna föreligger en stegring eller fördjupning» därför att «[i] berättelsen om Isak är denne nära att dödas; i liknelsen [sc. Mk. 12] kommer sonen att dödas.» Det hade varit önskvärt att förf. åtminstone på något litet sätt markerade att han är bekant med det faktum att man alltsedan Adolf Jülichers dagar har ifrågasatt om Mk 12 ursprungligen verkligen var en allegori om Jesu «egen person och roll.» Vad ska den stackars predikanten säga denna söndag om «stegring eller fördjupning»: att NT är bättre än GT därför att sonen dör i NT, men inte i GT? Eller är poängen att i GT lyckas Gud stoppa Abraham från att döda löftessonen, men att han misslyckas att hindra Abrahams barn från att göra samma sak i NT? Textkombinationen Gen. 22–Mk. 12 leder i bästa fall till banalisering, i värsta fall till riktigt dålig teologi. Helt säkert är det i alla fall inte fråga om «en stegring eller fördjupning».

Ämnet *Döden och livet* behandlas den sextonde söndagen efter trefaldighet. Två av andra årgångens texter är tematiskt parallella: både GT och evangelium beskriver hur människor uppväcks ifrån de döda. Den som till äventyrs trodde att dessa är häpnadsväckande berättelser i och för sig får dock strax veta att den förre «fungerar som typologi» till den senare, ty «[i] evangeliet möter den som är större än Elia.» Än större än dessa två texter är emellertid den tredje läsningen som är hämtad från Upp. 2:8–11. Att detta avsnitt i svensk språkdräkt innehåller det uppseendeväckande uttrycket «en Satans synagoga» förbigås med tystnad; i stället hävdas att episteln «bidrar ... med en djupdimension åt temat för dagen» (citaten från s. 358f.).

Tionde söndagen efter trefaldighet har tidigare varit en rannsakens söndag med temat *Förspilda tillfällena*. Numera ägnas dagen i stället åt *Nådens gåvor*, men ämnet är inte entydigt. Det finns förvisso ett församlingsperspektiv (se dagens bön: «Vi tackar dig för vår församling.»), men det övergripande temat i kommentaren är mindre *Nådens gåvor* och mer *Nådens gåva*. Dagen blir därmed en parallell till 23 söndagen efter trefaldighet med ämnet *Förlåtelse utan gräns*. Det är mer än en smula märkligt att, på den söndag då de tyska lutherska kyrkorna uppmärksammar förhållandet mellan judendom och kristendom, kommentaren nöjer sig med att förfäktat att Ex. 19 «pekar framåt mot församlingen som Guds folk». Det hade varit önskvärt att förf. här i stället hade påpekat att *antitypos* föregår *typos*, dvs. att fullbordan föregår förutsägelser. Texten *per se* pekar således inte fram emot

«församlingen», och gör det förvisso inte för dem som var de första att ta emot och tillämpa denna text.

»Församlingen» tycks vara en liten skara som skriker mot himmelens ljus alltmedan de stora massorna ägnar sig åt självdestruktiv värdenihilism. Vid upprepade tillfällen förfasar sig förf. över den bristande moralen i dagens samhälle; vi lever «[i] en tid när var och en avgör sin egen sanning.» Svaret på vår tids dilemma är att återigen betona Bibelns anspråk på att Jesus är (s. 235) «den sanna livsvägen. Och det må inget tillåtas dölja.» Tyvärr ger inte förf. läsaren särskilt mycket handledning *hur* dessa anspråk ska uttryckas och tillämpas i vår *de facto* mångkulturella och mångreligiösa värld.

Rec. förvånas även över en del ordval: nog gick väl israeliterna «genom» (inte «över», s. 281) Sävhavevet och nog bör man i kommentaren till Lk. 10:25–37 hellre tala om den «slagne», «skadade», «sårade» eller varför inte «misshandlade» mannens nästa (snarare än «fallne», s. 341)? Mest av allt är det dock de återkommande påståendena om ett samhälleligt, moraliskt moras och en individualistisk, soteriologisk emfas som komplicerar läsningen av de exegetiska och homiletiska utkasterna.

Jesper Svartvik

*Svenskt patristiskt bibliotek. Band 4. Bibel och predikan. Huvudredaktör Samuel Rubenson. Denna volyms redaktör Sten Hidal. 210 sid. Artos, Skellefteå 2003.*

Predikningar som källa speglar bl.a. kyrkans tro och liv, predikantens förmåga att kommunicera med församlingen (retorik), åhörarnas reaktioner, mentalitet och sociala förhållanden. Berömda predikanter som Augustinus och Johannes Chrysostomos fick ofta finna sig i en entusiastisk respons men ger uttryck för sitt missnöje med alltför högljudda inslag i gudstjänsten. Augustinus säger att han uppskattar tårar mer än störande bifall som ett tecken på att de troende tagit till sig budskapet.

I inledningen framhåller Sten Hidal att predikan varit det centrala inslaget i kyrkans verksamhet från första början. Kontexten och de många influenserna från den grekisk-romerska världen är tydliga redan i den grekiska termen för predikan, *homilia*. Dess ursprungliga betydelse av samtal pekar på predikantens kommunikation med åhörarna. Homilian kunde vara en utläggning av en vald text men också innehålla bibeltexter mer eller mindre fritt citerade. Inslag av undervisning, men också polemik, är karakteristiska drag i en predikan. Gränsen mellan predikan och

de i fornkyrkan vanliga bibelkommentarerna är ibland svår att dra.

En första allmänt inledande del presenterar först Origenes stora arbete *De principiis*, författad 220–230. Dess fjärde del behandlar bibeltolkningen. Origenes är övertygad om att Bibeln har flera betydelseplan. Han framhåller den allegoriska tolkningen, vilket belyses i hans brevväxling med Julianus Africanus.

Diodoros av Tarsos (död före 394) håller fast vid i sitt förord till en psaltarkommentar, liksom de andra antiokenarna, en bokstavlig tolkning av bibeltexten. En del texter kan dock ha en djupare betydelse.

Den andra delen innehåller utdrag ur ett antal bibelkommentarer. Hippolytos kommentar till Daniel har en tydlig historisk kontext, förföljelsen av de kristna i början av 200-talet. Novatianus, presbyter i Rom liksom Hippolytos och den förste som skrev på latin i Rom, behandlar de judiska matföreskrifterna. Efraim av Syrien skrev en kommentar till Första Moseboken från 300-talet.

Gregorios av Nyssa (335–394) ägnade en hel skrift åt psalmernas rubriker. Exempel från den avslöjar djupa hemligheter. En kommentar till Matteusevangeliet av Hieronymus från cirka 398 har en lättläst och koncis text.

Den tredje delen av boken innehåller exempel på predikningar. Kyrillos (död 444) använder i sina predikningar över Lukasevangeliet allegorin i en textnära förkunnselse.

Johannes Chrysostomos (död 407), «Guldmunnen», är representerad genom utdrag ur den åttonde och fjortonde homilian över Romarbrevet samt ur en fastepredikan över Första Moseboken.

För Augustinus finns ett utdrag ur predikningar över Första Johannesbrevet från omkring 415. Anvisningar ges om vad det innebär att älska sin broder. Den hedning som har blivit en kristen skall accepteras fullt och helt.

Två predikningar av Leo den store (påve 440–461), en på juldagen, en under fastetiden, har valts. Det sista exemplet är hämtat från Romanos hymn om Maria vid korset, en homilia i metrisk form avsedd att sjungas. Den bibliska bakgrunden ger en tydlighet åt budskapet.

Urvalet av texter belyser mycket bra olika tolkningsprinciper. Den allegoriska tolkningens är viktig för kyrkofäderna. Origenes, t. ex., skiljer mellan en bokstavlig innebörd, en moralisk, en anagogisk med inriktning mot det eviga livet, och slutligen en symbolisk, som avslöjar Bibelns hemligheter bakom texter som inte kan förstås bokstavligt.

De valda texterna ger också intressanta inblickar i ett bildspråk med Bibeln som förebild. Gregorios av Nyssa anknuter till välkända företeelser för åhörarna,

t.ex. tävlingarna på stadion. Djävulen agerar som medtävlare och använder svekfulla knep för att beröva den tävlande segerkransen. Leo den store framhåller att den dagliga förnyelsen mot dödlighetens rostangrepp kräver en fastans askes mot köttets begärelser. I sin fastepredikan talar Chrysostomos bl. a. om fastans vår, som kan dämpa begärens böljor och kläda oss med en krans av andliga gåvor.

Urvalet av texter hade dock behövt utökats. Exempel från de många martyrpredikningarna, en viktig predikogenre, saknas. Bibelns plats i en retorisk *encomium*-struktur hade kunnat belysas genom t.ex. Chrysostomos berömda panegyriska predikningar om aposteln Paulus död.

Augustinus borde också ha uppmärksammats mer. Den presenterade texten av honom, en *tractatus*, förvarades en gång i det biskopliga biblioteket i Hippo tillsammans med den stora gruppen av predikningar till folket, framförda muntligen, nedtecknade av stenografer och till en viss del rättade. Exempel från dessa och från av Dolbeau nyligen upptäckta predikningar 1989 hade berikat samlingen. Många antika kollektioner finns bevarade.

En av Augustinus predikningar (*Sermo* 37, 18) nämner applåder när folket förstod predikantens allegoriska tolkning av en text. Den muntliga dialogpredikan, bevarad i en skriftspråkskultur, ger också exempel på hur predikanten under psalmresponsoriet kunde få uppslag till sin predikan genom att studera folkets reaktioner på texten.

Bibelcitat i predikan kan ibland vara en hjälp att fastställa predikans äkthet (ett inre kriterium), en uppgift som saknas i analysen av texterna.

Som redaktör för det aktuella bandet har Sten Hidal gjort ett mycket gott arbete. Hans intressanta inledning, kompletterad av kommentarer och noter till varje brev, är värdefull. Källor och litteratur finns i en särskild förteckning liksom referenser till bibelställen.

Översättarna av kommentarer och texter (Kristina Alveteg, Bengt Ellenberger, Ezra Gebremehdin, Sten Hidal, Bo Holmberg, Anders Piltz och Samuel Rubenson) har med känsla för språk och stil givit oss läsvärda texter, ett grannliga arbete.

Den fjärde delen av Svenskt patristiskt bibliotek kommer säkert att bidra till att öka intresset för predikningarna i fornkyrkan.

Siver Dagemark



1