

Ett nytt decennium för Svensk Teologisk Kvartalskrift

Med detta häfte hälsar vi alla våra prenumeranter och läsare hjärtligt välkomna till ett nytt decennium i STK:s åttioåriga historia. Hela redaktionen gläder sig över att STK kan fortsätta erbjuda sina läsare kvalificerad teologisk reflexion i sin 80:e årgång.

Behovet av tillförlitlig teologisk information och debatt stiger ständigt i vår alltmer pluralistiska värld. Sverige är inte längre ett religiöst enhetsland med statskyrka och institutionaliserad religionskritik. Snarare finns det även i detta land i dag en religiös mångfald som leder till nya möten, nytt utbyte, men också till nya konflikter och frågor. Hur skall de olika religiösa samfundet förhålla sig till en religiöst neutral stat? Hur skall den demokratiska staten relatera till en pluralitet av religiösa människosyner och framtidsvisioner? Skall staten sätta gränser för denna pluralism för att undvika möjliga interreligiösa konflikter? Skall religiösa symboler förbjudas i det offentliga rummet? Eller skall staten uppmuntra alla religiösa krafter till ett offentligt samtal om religionernas roll i det demokratiska samhället?

STK vill fortsätta även i denna nya kontext att publicera relevanta teologiska reflexioner över aktuella utvecklingar. Men STK vill också publicera grundläggande teologisk forskning som erbjuder väsentlig information om teologins utveckling i historia och nutid. Till sådan forskning hör även STK:s insats för en bättre förståelse av teologiska utvecklingar i andra intellektuella kontexter. Den speciella satsningen inom aktuell fransk teologi och filosofi som vi påbörjade i häftena 2003:2 och 2003:4 avslutas nu i detta häfte med Björn Larssons artikel och Ola Sigurdsons svar. Responsen på detta initiativ till svenskt-franskt tankeutbyte har varit mycket uppmuntrande. STK:s konferens under hösten 2002, som gav upphov till tio artiklar i tre häften, var ett försök att samla skandinaviska och franska tänkare till en teologisk diskussion som sedan skulle vara till nytta för alla våra läsare. Vi skall fortsätta med denna form av teologisk tankekoncentration även i STK:s nya decennium.

Den franska satsningen hade inte varit möjlig utan stöd från Stiftelsen för internationalisering av högre utbildning och forskning (STINT). STK tackar STINT och direktör Roger Svensson för samarbetet. Vi tackar även Torsten Kälvemark för värdefull hjälp i förberedningsfasen av konferensen.

STK:s redaktion hoppas på sina läsares fortsatta stora intresse för det teologiska arbetet och ser alltid fram emot konstruktiv kritik.



In the Beginning Was the Word — Towards a Theory of the Human Being*

BJÖRN LARSSON

Björn Larsson är professor i romanska språk vid Romanska institutionen, Lunds universitet, med inriktning mot litteratur på franska. Han är dessutom verksam som skönlitterär författare med hittills fem romaner bakom sig — senast Den sanna berättelsen om Inga Andersson (2002). Larssons romaner är översatta till många språk och flerfaldigt prisbelönta.

The Human Problem

The question of what it is to be a human being has preoccupied man for at least as long as we have written records of reflecting thinking. One could wonder why. After all, it is not difficult to find straightforward answers to the question of what distinguishes human beings from other living beings. A biologist could put forward a list of physiological features that would be quite sufficient to pick out a human being. To a neurophysiologist it is no match to pin down the difference between a human brain and the brain of the chimpanzee. Today, with the advances in genetics, the task of identifying a human being could even be said to be a rather simple one or, at least, a question of technique. Add to that the fact that whatever our close kinship to the great apes, and to chimpanzees in particular, we do not interbreed — that is the criteria of reproducibility used not only by scientists but by anyone to tell different species apart — and we have strong tools indeed to determine who we are.

Why is it then that these perfectly objective answers do not seem to satisfy us? Why is it that books about what it is to be human pour out at an astonishing rate at a moment of history when we have all the necessary knowledge to pick out a human being among other beings?

First, it would be nothing less than a crime to forget that human beings do not always treat

other human beings as just that. What scientists accept as evidence is not always accepted as such by non-scientists (and sometimes not even by the scientists themselves!). As we all know too regrettably well, it was not that long ago that Jews and Gypsies and Homosexuals were systematically defined and treated as non-humans. Even today, in certain parts of the world, including in our own, at certain moments of crisis, some people continue to classify other human beings as beasts or animals. It is this representation of the other as an animal which gives legitimacy to genocide and ethnic cleansing. Outrageous racism, with a refusal to interbreed — much too common still in our liberal democratic societies — is another example showing clearly that the fact that we can easily distinguish the species of *Homo Sapiens* from other species has not solved the ethical problem of how to treat other individuals of our species.

Secondly, even most scientists, like many other people, go on feeling, intuitively or reasonably, that there is something else above and beyond descriptive physiology, reproduction and genetics that makes us human. If we — and science — continue to ask ourselves the question of what it is to be human, it must be because we believe that to be human involves something more than just having a certain set of genes or some specific physiological properties. To be human, in this sense, has something to do with notions like consciousness of the self and of the other, imagination, intelligence, knowledge, free will, creativity, language, empathy and even humour.

In recent years, there has been a marked tendency to minimize the differences between man and the primates, especially between man

* It must be pointed out that this text is a rather hasty attempt to catch the gist of a problem and sketch a tentative solution to the same problem. This does not mean that it has been written lightly, or that it should not be taken seriously. However, it should be taken for what it is, a site under construction.

and the great apes. According to Jared Diamond for example: «Modern studies of animal behavior have been shrinking the list of features once considered uniquely human, such that most differences between us and so called animals now appear to be only matters of degree» (p. 170).

Some scientists would go as far as to claim that the differences are almost insignificant. However, if you take a closer look at the studies of primatologists, ethologists and evolutionary psychologists you realize that the question has only been reformulated: Given that so little seem to distinguish human beings from other primates genetically and physiologically, how can it be that the visible differences are so obviously great?¹ No apes write books to understand what it means to be an ape, no apes send expeditions to the moon or organize genocides with the aid of smart technology. No apes build cars or paint pictures on the walls of caves. No apes have language or mathematics. Or money. No apes use make-up or manipulate their physiognomy through tattoo, piercing or plastic surgery. No apes take drugs or get drunk. No apes bury their dead.

Again, however, it would seem to be a fairly easy task to specify humanness in this extended sense. In his *Modern Philosophy* (1996), Robert Scruton proposes the following list of distinguishing features:

(a) Animals have desires, but they do not make choices [...]

(b) Animals have consciousness but no self-consciousness [...]

(c) Animals have beliefs and desires; but their beliefs and desires concern present objects [...]

(d) Animals relate to one another, but not as persons [...]

(e) In general, animals do not have rights and duties [...]

(f) Animals lack imagination [...]

(g) Animals lack the aesthetic sense [...]

(h) In all sorts of ways, the passions of animals are circumscribed — they feel no indignation, but only rage [...]

(i) Animals are humourless [...]

(j) Underlying all those, and many other, ways in which the animals fail to match our mental repertoire, there is the thing which, according to some philosophers, explains them all: namely, the fact that animals lack speech, and are therefore deprived of all those thoughts, feelings and attitudes which depend on speech for their expression (p. 299–301).

Is not this good enough? Why not content ourselves with this list — or with some amended and more detailed version of it? One could add the fact that humans seem to be the only primate engaged in active instruction, that is, in teaching. Another important addition could be that humans appear to be unique in having a «theory of the mind», that is a capacity for identifying — beyond the interpretation of explicit behaviour — the intentions, goals, beliefs and strategies of other beings of the same species. A third addition would be that human beings are the only beings who have a developed sense of the future and who, because of this, are caught in the dilemma of weighing short-term and long-term benefits against each other. A last one would be that humans are aware of the fact that they are mortal. Why do we need more?

First of all, as Scruton himself points out, the list itself is «undeniably controversial». Is it true, for example, that all human beings possess a sense of humour?²

Second of all, and more importantly, every single item on the list involves the use of concepts, which in turn are highly problematic, both in terms of their meaning and in terms of what they refer to. If we knew — assuming that we could agree on the exact definition of the meaning of the terms — what rationality, freedom or

² The same kind of question could be put for several of the items on the list. Is it really true that all human beings, every one of them that is, possess an aesthetic sense, have imagination or «relate to» other human beings as persons (think of psychopats for example!)? I believe that it has not sufficiently been underlined that a theory of the human being must apply to *all* individuals belonging to the category of human beings. The problem is that there seems to be a discrepancy between the genetical/reproductive definition of Homo Sapiens and any known theory to date of the human being in the extended sense defined above.

¹ See for example Tartabini, 2001 and Vauclair, 1998.

self-consciousness really consisted of, then possibly we could argue that the question of the human being was partly answered. But we *do not* know. What is — really — rationality? Even when it comes to language, which otherwise would be an obvious candidate for a unique human feature, we lack a proper understanding of what makes it possible, in spite of intensive research during the last century.

Finally, even if we knew what these highly problematic concepts stand for, we still face the problem of knowing how, if at all, they are related, and if any one of them must be considered more fundamental than the others. What is, for example, the relation between imagination and meaning? Is language in any way connected to freedom? Which comes first, self-consciousness or language? What is the relation between rationality and belief?

In his thought-provoking book, *How the Mind Works* (1999), Steven Pinker makes an ambitious attempt to explain the human being in terms of evolutionary biology and cognitive psychology based on the principles of natural selection and the idea of the mind as a naturally selected neural computer. Supported by a wealth of empirical evidence, many plausible things are said about kin-relations, violence, sexuality, rivalry, basic emotions, vision and perception, among others.

However, at the very end of his book, Pinker discusses some problems that according to him «continue to baffle the modern mind», namely subjective experience, the self, free will, meaning, knowledge and morality. Pinker goes on to say that «[p]eople have thought about these problems for millennia but have made no progress in solving them» and he adds: «They give us a sense of bewilderment, of intellectual vertigo» (p. 558). According to Pinker, none of the major attempts to solve these perennial and fundamental «enigma» (the term is Pinker's own) by philosophers or scientists have even come close to give a satisfactory solution, and that goes for evolutionary biology, cognitive sciences and neurophysiology too. Pinker's own solution is simply to suggest that maybe «the mind of *Homo sapiens* lacks the cognitive equipment to solve them». In the same way as «we cannot hold ten thousand words in short-term memory,

cannot see in ultraviolet light, cannot mentally rotate a object in the fourth dimension, perhaps we cannot solve conundrums like free will and sentence» (p. 561). Pinker recognizes honestly that his «hypothesis is almost perversely unprovable», but asks rhetorically: «If the mind is a system of organs designed by natural selection, why should we ever have expected it to comprehend all mysteries, to grasp all truths» (p. 563).

All this is very well, and it is to the credit of Pinker that he is not prepared to stretch darwinism beyond the available empirical evidence (which does not mean that he is always right on every other point of course!). However, that is not the crux of the matter. The crux is that it is exactly the enigmatic features listed by Pinker — subjective experience, self-consciousness, free will, meaning, knowledge and morality — that make most of us feel human in the extended, qualitative sense of the word!

So what, then, is the problem of humanness? Or rather, what is it about the human being that needs to be explained? What seems clear is that what is in need of explanation is not humanness in the restricted species-specific sense, but humanness in the extended sense, with ethical consequences for any answer we may come up with. Scruton and Pinker capture some of the features that we normally identify as human in this extended sense. But we have also seen that it is not difficult to add to the list. Instead of doing just that, I would like to single out three aspects, which I believe must be explained in any comprehensive theory of the human being, or rather, in any theory of what makes *Homo Sapiens* human.

The first of these must clearly be value or morals. As I have tried to show elsewhere (1997), value has precedence over meaning, which in turn has precedence over truth. That is, if we do not have meaning, we cannot ask the question of truth. But for meaning to exist, we have to desire meaning to exist. It has been said over and over again that no «ought» can be inferred from «is». That might be, but the opposite is not always valid. True, the make-up of the world is not a question of morals. The laws of gravitation or electromagnetism will not change because we want them to, because we decide that it would be a good idea if they did or because we think they ought to. But we as human *Homo Sapiens* might

eventually change if we desire to! What *is* a question of morals is for example the desire to communicate in the world about the world. Unless we take both meaning and truth to be valuable to us, neither meaning nor truth would be facts of the world. It should not be forgotten that our species can live, and has lived, without language and without science. If having meaning and truth, that is language and science, is an essential part of being human, then being human is also a question of morals, of what we want to be and do in the world.

That morals have precedence over truth is empirically shown by the taboo on doing experiments on human beings. It is an ironic paradox that the most heard-headed materialist eliminativists all agree — or take for granted — that we are not allowed, for example, to raise feral children in isolation or with animals, just to see how they will turn out, even though this would clearly be an effective way of testing some of their hypotheses. But the interesting thing is that this ethical principle is never justified or even alluded to as a very special problem of the materialist science as such!³

That humanness has an ethical dimension is also expressed in the very meaning of the word «human». On the one hand, human can be used in a descriptive sense, designating that which distinguish humans from non-humans, that is as a shorthand for designating the species of *Homo Sapiens*. On the other hand, it is just as clear that «human» is heavily connotated morally. To be human is not only belonging to the species of *Homo sapiens*, it is also *not* being inhuman. Being human in this sense involves possessing positive qualities like empathy, an understanding of others, a readiness to use dialogue instead of brute violence to solve human conflicts, in short it is a synonym of what used to be called to be «civilized».

The particular problem with using the word «human» in discussing humanness is this: the

³ However, it is likewise interesting — an understatement — that those who break this taboo, be they nazi race biologists or contemporary cloning medicine men, are generally considered to be inhuman in that they treat other human beings as objects of experimentation, instead of as human human beings.

very same features that can be said in an extended sense to be characteristic of humans are the same features that are valued positively by most humans, even by those who do not possess them, or only to a small degree.⁴

The second aspect, which a theory of the human being must absolutely explain to be complete, is the possibility of knowledge. Not just knowledge in general, but the very precise fact that nature is so made up that it can have knowledge about itself. This is more than just a special aspect of human self-reflective consciousness; it is the great mystery of nature and of the universe. How is it possible, just to take one example, that nature, by some strange bootstrapping loop, can have knowledge of the relation between matter and energy, that is of $E = mc^2$? However sceptical one is of dualism, it is difficult to get rid of the feeling that there is some kind of force, or some kind of energy, or some kind of substance, which is missing from the equations of physics as we know them at present.

Most natural scientists scorn those who continue to leave a door open for Cartesian or other forms of dualism. But opening the door to a form of *ontological* dualism does not necessarily entail an *epistemological* dualism. I believe that much of the heat in the debate over dualism has simply come from the fact that what the natural scientist resent is not dualism as such — they should know that what they call physical reality comes in different shapes and kinds —, but the view that there should be a special science for studying the mind. But one can accept ontological dualism, or a form of «emergent dualism»,

⁴ It should be noted, however, that the word «human» is not as positively connotated as it used to be. In fact, as is shown by Kenan Malik in *Man, Beast and Zombie*, the optimistic view on human nature has suffered from the horrors we have seen during the last century. Today there are quite a few who claim that *Homo sapiens* has no moral superiority over animals, rather the contrary. Even so, it is symptomatic that when ethologists and primatologists — or people like Brigitte Bardot and Peter Singer — try to show that the cognitive capacity of animals, and the great apes in particular, have been underestimated, it is always done by trying to show that they are more human than has been thought, very rarely the contrary, that humans are more ape-like than we would like to think.

as William Hasker has termed it (1999), that is separate modes of existence of matter and mind, without at the same time falling into the trap of believing that mind or consciousness cannot be studied by regular scientific method.

I have in fact always been amazed by the loose way the otherwise exact natural scientists use the word «matter». When Descartes and his followers are criticized for believing in the existence of two substances, matter and mind, the critics forget to mention that we have to date no Grand theory explaining the stuff that the universe is made of or the relations between what at least appear to be — even scientifically — different forms of stuff or different kinds of forces. That we should try to explain the mind in terms of the physical laws that regulate the universe, as the materialists claim, is not the issue. The issue is by *what* physical law we could possibly explain the strange fact that nature can have knowledge of itself. Giving explanatory priority to a very loose concept indeed like «matter» simply blurs the question, instead of clarifying it.

The third and last aspect that I believe must be explained in a comprehensive theory of the human being is nothing less than free will. The debate on the nature of free will has very often been put in terms of «nature and nurture», or of the innate versus the learned, or of the genes versus the environment, or of biology versus culture, or of evolutionary psychology and sociobiology versus the social sciences — the terminology has changed throughout history. This debate has always been characterized by passionate feelings, both inside and outside science. Why is it that this debate is so passionate and often so ideologically coloured? After all, few scientists would seriously claim that the human being is *completely* determined by the genes or *entirely* shaped by upbringing and social interaction. The quarrel, then, is rarely a question of all or nothing, but about where to draw the line between the relative importance of the two main fields of determination.⁵

I believe that the reason why some feel so personally about those who claim that what we are is entirely or almost entirely a question of genes or of evolution is that saying that is also saying that we have no — or very little — freedom to shape our lives as individuals or as

groups. At the bottom of this reaction — Dostoevsky's cellar man saying that if someone proved him to be completely determined by external forces, he would *choose* to go insane just to disprove that claim — is the distinct feeling that one of the things that makes us human is a measure of free will and the possibility of putting it to use. Take away that measure of freedom, and you take away — or so it seems — what it is that gives meaning to being human. Take away that measure of freedom, and there is also the feeling that trying to better the human condition by conscious effort is useless.

Scientifically speaking, having a certain feeling, even a very strong feeling, does not prove a thing. On the one hand, however, those who claim that genes and evolution determine what we are will have to explain where those feelings of individual freedom come from, their adaptive value and how they can be so strong that some people are prepared to sacrifice their lives for them. On the other hand, those who have the feeling that free will or conscious pursuit of self-willed goals is not an illusion but something real will have to provide evidence that this is really the case. And that is not easy.

I belong to those who believe that one of the constitutive features of humanness is a measure of freedom. As a person, I have the feeling that I cannot live, or only live poorly, without a degree of personal freedom. I have gone to prison to defend that freedom, after having refused to do my military service the day a sergeant told me that we were in the army «to learn how to obey without thinking».

But again, the fact that I cannot live without a feeling of freedom — nor without knowing that other human beings also have a measure of freedom — does not mean that personal freedom exist as a fact of the world. I could be proven

⁵ Even if, according to Steven Pinker in his latest book, *The Blank Slate*, there are still those who claim that each human being is a blank slate at birth, to be formed almost entirely by culture. It is also true, as is shown by the overview given by Laland and Brown in *Sense & Nonsense* (2002), that there are those among the evolutionary biologists and psychologists who leave very little scope for the imprint of culture on the genetic heritage of the individual.

wrong. I could be the victim of an illusion. What this need for freedom does mean, however, is that I will try to prove wrong scientific theories which offer no freedom, and that I will try to find evidence for those theories that do. As such, this bias has nothing to do with good or bad science, as long as I am prepared to be proven wrong. No one accuses scientific research in medicine of being ideological or subjective because one of its goals is to produce medicine, which can cure illness and better the human condition. Why is it that these suspicions so often befall scientists working in the human sciences with the aim of bettering the human condition?

An important thing to note is that the opposition between those who believe that human beings have a measure of free will and those who believe that the human being is largely a victim of determination is not the same opposition as that between the nativists and the culturalists, between the evolutionary biologists and the social scientists, between nature and nurture. In fact, it is more often the case than not that the opposing camps, typically evolutionary biologists and social scientists, argue about *which* determinations, evolutionary/biological or cultural/social, are the strongest. But a society can be just as oppressive and victimizing as genes. In fact, the majority of scientists, on both sides of the demarcation line between nature and nurture, are determinists and have, ideologically speaking, more in common than not. This is natural in the sense that science is trying to find the laws — be they physical, chemical, genetic, biological, psychological or social — that regulate the universe, including the human being. Free will, however, is typically a question of *breaking* the laws and so seem to fall outside the scope of science.

The real and difficult problem, then, is not the choice between nativists and culturalists, which must be solved by rational argument and evidence, but between those who see the human being as a victim of external determinations, be they genetic, evolutionary, psychological or social, and those who believe that the human being, as a potentially rational agent with a measure of free will, can fight and in some cases win the fight against those determinations. Just to take one concrete example: when evolutionary

biologists show with overwhelming evidence the great importance of kinship relations and its consequences, the question I would ask is to what extent it is possible for a given individual or for a group of individuals to make water thicker than blood, instead of the opposite, regardless of whether the importance of kinship relations comes from genes or society and culture.

The Beginning of an Answer

As a writer of fiction, a literary scholar and a linguist, words, for good or for bad, probably mean more to me, in both senses, than they do to many other people. So it is no wonder that I have always been fascinated by those words from the gospel of John: *In the beginning was the word. And the word was with God. And God was the word.*

For a long time, I understood these three phrases as a general statement about the importance of language for the human being. Later, however, I began to wonder if the phrase could not have a more concrete signification. The first step in that process was to take it, hypothetically, at its face value. What if it were *true* that *the word was in the beginning*? What if you assumed that the authors of the Bible on this particular point were trying to say something true about the Creation of Man and Woman? What if you supposed that human beings *became* humans when they invented or discovered — or received as a gift from God — the word, that is language?

It was soon clear, however, that the explanatory Grail of humanness was not the «word» or language, as such. The crucial element was something else, intimately related to meaning and language but not identical with it. After a lot of reflection, I ended up with a very simple idea which I have come to believe is the key to the understanding of what it is that make human beings *human* in the extended and qualitative sense defined earlier. In the beginning was not the word, nor language, gestures or meaning. In the beginning was something even simpler and more basic, namely the discovery that *one thing can be used to stand for any other thing*. This simple function is sometimes called *symbolic representation*, sometimes *symbolic reference* or

just *reference*. It was this and nothing else which through a long cultural evolution paved the way for all the extraordinary capacities of the human being and it is this, which must be the central element of any theory of the human human being.⁶

It all began, then, when two would-be human beings discovered that one thing — *any* thing, a physical or man-made object, a sound, a twinkle of the eye or a gesture — could replace another thing and stand in its stead. It was this discovery — or invention — or gift from God — which opened the door to self-consciousness, to free will, to imagination and to other capacities normally associated with the fact of being human. It is, for example, because we can use one thing to stand for another that we can ask seemingly impossible questions about what it is to be human, about existence and about the meaning of life. Without symbolic representation there would simply be no way to question reality and to ask ourselves if it really is as it is perceived to be. To put it more simply, without meaning, no truth. Without meaning, science would not exist, nor this text. But how can something so simple give so far-reaching, complex and obscure consequences?

Try to imagine what happens the moment two beings use one thing to stand for another, for example in order to communicate the presence of a danger or to indicate where food is hidden or abundant. The first thing to happen is important, but rather trivial and not very mysterious: the use of symbolic representation increases vastly the possibilities of communication between the beings involved. Note, however, that symbolic representation is *not* a necessary prerequisite for communication. There are beings, among them human beings, who communicate without the use of symbolic representation. One can even argue that some animals, like bees,

have a primitive form of symbolic representation. However, the one crucial difference is that in human symbolic representation *anything* can be used to stand in anything else's stead. That is to say that the typically human symbolic representation is not, as it has been called, *motivated*. In other words, what the human being discovered — or invented — was the *arbitrariness* of the thing used to represent something else.

Another way of putting the same thing, which has been well formulated by Peter Gärdenfors (2000), is to say that the would-be human beings discovered the possibility of *detached* representation, that is a form of representation where the representation bears no resemblance or has no perceivable link in time and space to the thing represented, to the referent.

Why was this discovery so important? Because it meant that human beings had to decide *together* what should be counted as a symbol for something else. It meant that they had to develop means to make decisions in common. It introduced a radically different form of intersubjective interaction than that which had been known before. It also forced the human being to develop means of remembering and transmitting the decisions made to the rest of the population. It put a lot of pressure on developing the memory and on techniques of remembering.

There is in fact an ontological difference between motivated and arbitrary representation, or between detached and non-detached representation. A bee can «understand» what a certain smell stands for without having to negotiate and decide with other bees which smell should stand for what flower. Would-be human beings can understand that smoke is a (motivated) sign of fire without having to «discuss» or decide what smoke stands for. The only thing that is required is that they have remembered the once perceived linkage between fire and smoke. Not so with arbitrary and detached representation. An individual cannot understand what an arbitrary symbol stands for without having learned or having been shown what the symbol stands for.

Now, the second consequence of the discovery — or of the invention — or of the gift — of arbitrary and detached symbolic representation is just as radical. It meant that the perceived reality was divided in two, one reality which was

⁶ It should be pointed out that I have been including parts and fragments of this theory in my literary work during later years. That goes particularly for the novels «Drömmar vid havet» and «Den sanna berättelsen om Inga Andersson», neither of which has been translated into English. The first, however, exists in German, Italian, French, Norwegian, Danish and Greek. The second will be published in French by Grasset and in Italian by Iperborea.

perceived with the senses and one reality which was that of the symbols used in symbolic representation, or, to put it differently, one reality constituted by what was evident, not mediated and immediately perceived, and one reality which consisted of symbols and the things these symbols stood for, a reality largely detached from perceived reality and in that sense *freed* from reality.

This division of reality in two is of outmost importance. Why? Because the foremost advantage of arbitrary instead of motivated representation is that it gives a possibility to refer to things that are cut off from sensory experience. Or, to be more precise, arbitrary representation makes it possible to refer to things that are not perceived by the five senses and/or have no sensible link to the referents.

However, this immense advantage of having the possibility to refer to things cut off from sensory experience, that is to absent referents, also have another side, namely this: how do we know that the absent things to which we refer by way of arbitrary symbolic representation really *exist*?

Indeed, this is weakness of all references done by way of arbitrary symbolic representation to absent referents, today as well as then. Arbitrary and detached symbols, and foremost among them words, give by themselves no guarantee that the referent, the thing referred to, has real existence.⁷ Let us say that two would-be human beings decide to use a certain stick to refer to a certain banana hidden in a cave. It must be clear that the sole existence of a detached symbol for

this banana does not in itself guarantee that the specific banana is still in the cave. It can have been eaten. Not even the fact that we have a symbol representing bananas in general guarantee that there (still) are bananas in the world. It is easy to imagine a situation where the banana tree has ceased to exist because of some voracious insect. In short, reference by way arbitrary symbolic representation can very well fail because the referent has ceased to exist. This in turn leaves the would-be human with a certain piece of stick whose function *was* to refer to an absent thing, but which now refers to something that does not exist at all, something which could be called a concept or an imaginary thing.

This has some monumental consequences for the continuation of the story. If we assume, which I think we must, that early references made by would-be or near humans sometimes failed, then we must also assume that human beings would start to wonder about the continued existence of absent things. Or, to put it in another way, it became possible to doubt existence in a way which had not been possible as long as reality only consisted of what was perceived by the five senses, present or remembered. It is here that we have the germ to the constant temptation to adopt a relativist or idealist conception of reality, be it ontological or epistemological, from Plato to Derrida. Because animals, including the great apes, lack arbitrary symbolic representation, it can be safely assumed that they do not doubt the existence of perceived reality.⁸ On the final account, it is because symbolic representation does not in itself guarantee existence that it is so easy to adopt a relativist or idealist stance towards reality. But it should be noted straight away that the simple fact that one thing is made to stand in another thing's stead leaves physical reality as it is. Physical reality, one could say, does not change because we start to talk about it or because we can start to imagine new realities. What happens is rather that reality is extended. Reality is no longer only made up only of our sensory experience of reality, but includes from now on a new realm, situated in our heads, which consists

⁷ This is of course also partly true for motivated symbols. However, some of these symbols, those that are directly connected to the referent, like smoke as a sign of fire, will disappear along with the thing referred to. The same goes for motivated sound-symbols which will disappear when the thing referred to turns silent. A smell-symbol will gradually disappear along with the disappearance of the perfume source. Iconic representations (i.e. pictures) will still be with us after the disappearance of the thing represented by the icon and might then give rise to the same kind of problems as the arbitrary symbol. However, it is doubtful that would-be human beings can produce iconic representations without first having acquired the mechanism whereby one thing can stand in another thing's stead.

⁸ They might be *deceived* by perceived reality, but they will not idealistically doubt the very existence of perceived reality.

of symbols and the memory of the things referred to.

It is easy to understand how arbitrary symbolic representation is the necessary precondition for imagination, fiction and belief. It is because arbitrary symbolic representation detaches us, *frees* us from immediate reality that we can start to imagine that reality, including our own, could be different from what it seems. It is here that we have the seeds to free will: free will starts when we can imagine that reality could be different than it is. Free will starts when we can begin to think that our dreams, that is the products of our imagination, could come true (which of course does not mean that they always will come true). And along with free will, morals become possible. It is only because we believe that we can change our behaviour and the behaviour of others by norms that morals become meaningful. What would be the point of prohibitions if nobody obeyed them? It is also thanks to this imaginative capacity that we are freed from the present and that we acquire a future, that is chronological time. The future, as we all know, has no real existence, but has to be imagined. The same thing goes for death-awareness and the belief that there could be a life after this, which would explain why humans as the only primates bury their dead. But imagination is also a condition for the notion of the self. The inner self is not palpable and cannot be observed by immediate perception. The self, as is the self of others, is a notion based on the capacity to imagine the existence of something which is not directly observable. The same is true for self-consciousness. It is symptomatic that one of the things that has been put forward in recent years as specifically human is what has been called a «theory of the mind». But what is a theory, if not an heuristic construction of imagination?

Of course, there are many other factors beside arbitrary detached symbolic representation that play a role in the creation of human human beings. But I am firmly convinced that symbolic representation is the key to understanding the specifically human features of humanness in the extended sense defined above.

In the very beginning, of course, the symbolic realm of the first humans must be thought of as extremely rudimentary. I picture the first

arbitrary symbolic representations as singular, functioning rather like proper names or as a form of rigid designators, without any attempt at categorization, in a relation of one to one. That is that one specific thing (a given piece of stick) represents another specific thing (a given hidden banana). However, it must be imagined that the piece of stick was soon used to refer to *several* bananas and that it was used over and over again. That would be the origin of conceptualization, categorization and abstraction. A concept, in this view, would be the memorized trace of all the actual references effectuated by way of the same symbol.

The next decisive step is when someone stumbles on the brilliant idea that one symbol could be made to stand in the stead of another symbol, that is when the meta-symbolic function is invented. This opens up a whole array of new possibilities at stabilizing the meaning of existing symbols. It is, for example, the meta-symbolic function of language which permits us to give descriptive definitions of meaning, that is that meaning is fixed without any reference to the referents outside language.

But at the same time as the meta-symbols are even further away from perceived reality than the first-order symbols, the former are still referential. It is here that we have the germ to belief. Since symbols were originally used to refer to existing but absent things, and since meta-symbols continue to be used referentially, it is natural to believe that that there «must» be something «out there» which corresponds to the symbol used. One could say that there is an existential presupposition attached to the referential symbols.⁹ Semantically, there is no difference at all between the three nouns <god>, <unicorn> and <horse>. As far as their meaning goes, all three could designate existing or non-existing entities. The same goes for the semantic meaning of proper nouns, be it God or de Gaulle. Belief is in

⁹ This point has been made by the French linguist Georges Kleiber, first and foremost in his *Problèmes de référence. Descriptions définies et noms propres*, 1981, necessary reading for those who are interested in the relation between meaning and the extra-linguistic world.

fact attributing existence to an imagined referent which might, or might not, exist.

A later consequence of the detachment of symbols from perceived reality should also be noted. Arbitrary symbolic representation made it possible to detach symbols for grammatical and structural use, that is that it became possible to organize symbols both vertically and horizontally. This is in turn the beginning of language as we know it, that is a system of double articulation where some symbols do not have meaning in themselves, but are only used to structure meaning. Language in this view derives then not from reference as such, but rather from failed references, a process known as grammaticalization where referential terms progressively acquire grammatical functions or become specialized in that they refer only to other items of meaning.

In the beginning of the story of *Homo sapiens*, then, was not the word as such, and certainly not fully-fledged language, but the invention — or the discovery — or the gift from God — or simply the «good idea», as Steven Pinker would probably call it — that one thing, *any* one thing, could stand in another thing's stead, that is that any one thing could re-present any other thing, that is that an arbitrary form could be used as a substitute for other things.¹⁰ It was exactly this marvellously simple but far-reaching invention which detached us from our immediate reality and made us into what Terence Deacon rightly has called the «symbolic species» (1998).

This then is the story in its broad outlines. But telling a story is one thing. Telling a true story is another. Telling a complete story with a beginning and an end is even worse.

The Continuation of the Story

What are the implications of this sketchy story of the coming into humanness of the human being? And what are the empirical evidence in support of the story as I have told it?

¹⁰ The reason I write re-present, rather than just represent, is to emphasize the fact that the very word we use in ordinary language reflects the idea that symbols and signs, be they arbitrary or not, present something «once more» to the mind.

It is of course way beyond the scope of a single article to try to answer both these questions. Here I would just like to state that I believe that the theory is compatible with some well established empirical facts about the human being, be they evolutionist, neuro-physiological, psychological or social. Maybe most importantly, the theory is compatible with what Michael Tomasello has called the «time problem», that is the fact that

there simply has not been enough time for normal processes of biological evolution involving genetic variation and natural selection to have created, one by one, each of the cognitive skills necessary for modern humans to invent and maintain complex tool-use industries and technologies, complex forms of symbolic communication and representation, and complex social organizations and institutions (1999: p. 2).

This «time problem» is related to what paleo-anthropologists have named the «great leap», that is the fact that modern homo sapiens seem to have appeared fully-fledged on the scene very suddenly and not very long ago.

Both the great leap and the time problem point toward an explanation of humanness in terms of something discovered, invented or — for those who believe — given by God, something which in turn has been developed, fine-tuned and transmitted culturally rather than genetically. From what we know at present about human evolution, it is simply not very plausible to think that humanness in the extended sense — including freedom, consciousness of the self and of the other, a sense of the future, death-awareness, subjective experience, aesthetics and empathy and other such capacities — is a result of selective adaptation through random mutations. Or, in other terms, there are no specific genes responsible for symbolic representation, nor for free will, imagination or language. Humanness in the extended sense, it could be said, is not hard-wired in the genetic make-up of homo sapiens. What is hard-wired is the enormous plasticity of the brain which make it possible to acquire and develop outstanding cognitive capacities during a lifetime.

Saying this, however, is also saying that humanness in the extended sense is something

rather precarious which has to be won and defended by each culture and each generation, something which cannot be taken for granted, nor experimented with by cloning or genetic manipulation, something, simply, that can be lost. There are, sadly, human beings who are not human in the extended sense of the word (a fact which, however, does not give us the right to treat them inhumanly). Genetic manipulation and cloning for whatever reason could increase their number dramatically.

Theology and Arbitrary Symbolic Representation

What could be the implications of a theory of humanness based on arbitrary symbolic representation for theology and religious belief? The most important implication, I believe, is that this theory could form a bridge between rational secular science and at least some forms of Christian religious beliefs concerning the creation of the human being. As I have already pointed out, the theory of humanness based on arbitrary symbolic representation is compatible with the belief that God — rather than darwinist adaptive selection — created, not the human being as such, but the *human* human being, *human* in the sense of a being endowed with such capacities as imagination, self-consciousness and consciousness of the other, empathy, knowledge, meaning, language, free will, a sense of the future and thus of its own mortality, morals... and thus of sin. The words from the gospel of John should in this interpretation be taken almost literally: *In the beginning*, then, of the human human being, was not the word as such, but *arbitrary symbolic representation*.

But why then also *And the word was with God. And God was the word*? Because, in a secular interpretation, God would be the very symbol for this extraordinary invention or discovery that one thing could be used to stand for another and thus, too, for the extended intersubjective communication made possible between human beings. However, as we have seen it was also this gift that gave us not only free will and knowledge, but also the possibility to lie, to deceive and to go mad in the sense of losing all

contact with physical and immediately perceived reality. That is why, I believe, the word of God in most religions is treated not only as any kind of meaning, but as the *truth*. Since the human being, given the arbitrariness of symbolic representation, can easily loose contact with reality, since too the relation between meaning and referents in the actual world is a precarious one, some kind of guarantee of the stability of representations was needed. This guarantee was God. Why has the Word, and particularly the written word, always been treated with such respect and placed under the supervision of priests, druids, shamans and other representatives of religion? Because the function of this supervision was to stabilize meaning, to help keeping the feet of the symbolic species on the ground, that is, simply, to stop human beings from turning into Don Quijote or Emma Bovary, but at the same time allowing enough exercise of imagination to stay human. This is also, to my mind, why interpretation and hermeneutics have played such a pre-eminent role in religion, and why heretical interpretation has been severely punished. At the bottom lies the fear that the relation between the symbols and the world is lost with the very real risk of madness or inhumanity looming ahead. This could also explain why lying is condemned. Lying is nothing less than a way of putting doubt on the relation between the symbols and the world, all too easily done since that relation is arbitrary. If everybody lied, symbolic representation would break down and the human being would no longer be human.

I would even go further than that and say that the original sin was an act of lying. Why would it otherwise be a sin to take a bite of the apple of knowledge? If not because knowledge, unless it is shared by everyone, is exactly, together with arbitrary symbolic representation, a prerequisite for lying. Or to put it differently, one can only lie about absent referents about which one has knowledge. Paradise, then, would be the place where no one is lying. Or, rather, it is a reminiscence of a world where no one was lying and where arbitrary symbolic representation had not yet introduced suspicion and doubt about existence, where everything was as it seemed to be, where no one, because it was not possible, would ask themselves questions about life after this,

about the meaning of life, about who we are, about where we are heading. In Paradise, of course, before symbolic representation, time stands still because it is not possible to imagine a future.

In fact, the Christian concept of love and compassion could be seen as the necessary antidote to the risks of abuse involved with arbitrary symbolic representation. Dispassionate and disinterested love is the first and foremost safeguard against inhumanity because it is an expression of the fundamental intersubjective nature of symbolic communication. If God were seen as the Word of Love, I would be prepared to go along with that, as a non-believer. I would, however, absolutely refuse the idea that to be human in the moral sense of the world one has to believe in a transcendental God. A true humanism, a strong humanism, can equally well be founded directly in the condition of the human being as a symbolic species instead of taking the detour of religious belief.

The Use of a Theory of the Human Being

When one takes a look around at the world it is easy to feel depressed and dismayed. So much violence, so much suffering, so much oppression, so much tyranny, so many lies. Can a theory of the human being contribute at all to bettering the human condition? The best answer to this question might be another question: Why else would one try to formulate a true theory of the human being? Why would we need to understand what the human being is all about if it served no other purpose than producing an inert piece of knowledge which does not make a difference to our condition as humans, if this knowledge did not permit us to some degree to influence our own destiny?

I wonder if even the most heard-headed and hard-cored of the materialist scientists would not at least agree that it *is* of use for the human being to have true rather than false or illusive knowledge about the world, that true rather than false knowledge, including of the human being itself, would enable us to live better in the world and together. But saying that is once again saying

that morals has precedence over meaning which in turn has precedence over knowledge. Wishing to better the human condition for each and every human being is a moral precept. Like all moral precepts it presupposes a measure of free will which in turn presupposes a form of detachment from reality; a detachment which, in my view, can only come from arbitrary symbolic representation which, since it is arbitrary, can never be specifically derived from darwinistic selective and adaptive evolutionary principles.

Bibliography

- Deacon, Terrence, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Human Brain*, Harmondsworth: Penguin Books, 1998 [1997].
- Diamond, Jared, *The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal*, New York: HarperPerennial, 1993 [1992].
- Gärdenfors, Peter, *Hur homo blev sapiens. Om tänkandets evolution*, Nora: Nya Doxa, 2000.
- Hasker, William, *The Emergent Self*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.
- Georges Kleiber, *Problèmes de référence: Description définies et noms propres*, Paris: Klincksieck, Recherches linguistiques, 1981.
- Larsson, Björn, *Le Bon sens commun. Remarques sur le rôle de la (re)cognition intersubjective dans l'épistémologie et l'ontologie du sens*, Lund: Lund University Press, Études Romanes de Lund 57, 1997.
- Malik, Kenan, *Man, Beast and Zombie. What Science Can and Cannot Tell us about Human Nature*, London: Phoenix, 2001 [2000]
- Mainardi, Danilo, *L'Animale irrazionale. L'uomo, la natura e i limiti della ragione*, Milano: Mondadori, 2001.
- Pinker, Steven
— *How the Mind Works*, London: Penguin Books, 1999 [1997].
— *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, London: Allen Lane, 2002.
- Scruton, Roger, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*, London: Madarin paperbacks, 1996 [1994].
- Tartabini, Angelo, *Una scimmia in utero noi*, Milano: Bruno Mondadori, 2001.
- Tomasello, Michael, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, US and London, UK: Harvard University Press, 1999.
- Vauclair, Jacques, *L'homme et le singe. Psychologie comparée*, Paris: Flammarion, Dominos, 1998.

And the Word Became Flesh

A Response to Björn Larsson

OLA SIGURDSON

Ola Sigurdson är docent i systematisk teologi och arbetar som universitetslektor vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet. I sin respons på Björn Larssons artikel hävdar han att johannesprologens fortsättning kastar ytterligare ljus på föreställningen om människan som homo symbolicus.

It is both a pleasure and a challenge to respond to Björn Larsson's lecture on the word that was in the beginning and his theory of human beings as *homo symbolicus*. I appreciate his reflections on the problem of reducing human beings to an object for the scientific mind, and I do sympathize with his concern for human freedom as well as his thoughts on *homo symbolicus*. But my contribution here shall be to make some critical comments on the way he understands human beings as *homo symbolicus* in the second part of his article. I shall — in short — plead for a more extensive use of the Gospel of John in an attempt to understand human beings as *homo symbolicus*. My purpose is to make Larsson refine some of his theses in his work on a theory of *homo symbolicus* in light of the importance he himself places on the Gospel of John.

In the Beginning was the Symbol

Larsson takes as a kind of starting point, the very first lines from the Gospel of John: «In the beginning was the word. And the word was with God. And God was the word.» From this he suggests, as a hypothesis that «human beings *became* humans when they invented or discovered — or received as a gift from God — the word, that is language» (p. 7).¹ The word constitutes the world of human beings. But this is not any word, but the discovery that one word could be used to stand for any other thing in the process of human communication. Thus, symbolic representation was discovered or invented (Larsson seems somehow to draw on both these acts, one more

passive and one more active). A word, like «banana» could be said to stand for the banana-thing, and thus it was possible to represent a banana without any banana actually being present. Larsson then goes on to suggest a voluntaristic account of how this discovery was made, namely, through a kind of arbitrary agreement about what particular word should be said to stand for (or represent) a particular thing in its absence. This is an important discovery, says Larsson, since, and I quote from his article, «human beings had to decide *together* what should be counted *as* a symbol for something else» (p. 8). My doubts about Larsson's account starts here.

I do understand that this is a fictional account of what happened «in the beginning» and that it thus has a certain heuristic value in that it could give us a plausible but not necessarily historically true explanation of how human beings became humane beings. But the problem is that this theory presupposes several things. To start with, it presupposes that the would-be human beings are already elaborate language-users. To come to an agreement about how to use a word is a quite complex linguistic action. To presuppose, however fictionally, that these language-users had access to a language that works as a language except that there are no symbolic representations in it, is quite extraordinary. Larsson's proto-humans seem to, in practice, use a very modern distinction between literal and metaphorical language. There was a *literal* beginning, before the symbolic representation was inaugurated.

Larsson's second suggestion about the consequence of the discovery of symbolic representation shows the same qualities, namely, that

¹ All references to Larsson are from his article «In the Beginning was the Word».

«the perceived reality was divided in two, one reality which was perceived with the senses and one reality which was that of the symbols used in symbolic representation» (p. 8). Sense perceptions could show us what was evident, and this, it seems to me, implies that there is a symbolically unmediated relation to at least part of what counts as reality. Symbols, on the other hand, give us the possibility to talk about things independent of their immediate presence in our sense perceptions. Now, this distinction between un-mediated sense perceptions and symbolically mediated talk about things reinforces the impression that Larsson's indirect distinction between literal and metaphorical language. (If one follows Larsson's theory that human beings became human through their discovery or invention of the symbol, must one not conclude that empirical scientists, in contrast to us working in the human sciences, are, *qua* scientists, proto-human, at best, due to their methods of observation?)

Michel Foucault, in *The Order of Things*, stated that «man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end».² One consequence of Foucault's dismissal of a particular kind of human sciences with a particular notion of what constitutes human beings, their «subjectivity», is that human beings become symbolic beings in a more radical way than in at least some parts of Larsson's account suggests. As human beings we are entangled in discourses and social institutions to the degree that there is no «before», neither in the sense of an independently existing physical reality that is given, unmediated, to the senses, nor in the sense that it would be possible to imagine, however fictionally, either a «decision» to «invent» a symbolic representation, or a pure «discovery» of symbolic representation.

To postulate, as Larsson undoubtedly does, that language has a human, not divine origin, is not as unproblematic as it first seems, as already Plato showed in his dialogue *Cratylus*. But let me leave this interesting topic aside and instead turn to a question actualised by the Gospel of

John, the question of how to conceive the relation between physical reality and language.

A Word Made Flesh

I think that Larsson's view on the difference between the physical and the symbolic order of the world is a bit too neat. The reason for this distinction that he wants to make might be that he is trying to avoid a relativistic or idealistic standpoint, but the consequence is that his position tends toward a kind of naïve realism. «The simple fact,» he claims, «that one thing is made to stand in another thing's stead leaves physical reality as it is. Physical reality, one could say, does not change because we start to talk about it or because we can start to imagine new realities. What happens is rather that reality is extended» (p. 9). So this symbolic extension leaves physical reality as it is. The symbolic or linguistic reality, the new realm, is, as Larsson puts it in what must be referred to as a figure of speech, «situated in our heads» (p. 9). I do not doubt the ability of language to distance us from what we take for reality, but together with, among many other philosophers and theologians, the Slovenian philosopher Slavoj Žižek, I would suggest that reality, including physical reality, is always already symbolically mediated, and thus physical reality could not be equated with reality as such. To learn a new language, or to let a new use of a language broaden your horizon, does not leave reality, not even physical reality, as it is. This does not necessarily mean that there is no reality as such, but it could mean, as Žižek suggests, that reality is not as ontologically «finished» as a notion of an unchanging physical reality suggests. According to Žižek, «the only way really to account for the status of freedom is to assert *the ontological incompleteness of <reality> itself*: there is <reality> only in so far as there is an ontological gap, a crack, at its very heart».³ Much the same thing could be said, I believe, from a theological perspective.

But what would have happened if Larsson had quoted some lines a bit further down in the

² Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge, London 1991, p. 387.

³ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. Verso books, London/New York 2001, p. 174.

prologue from the Gospel of John, for instance 1:14: «The Word became flesh and made his dwelling among us»? Perhaps this verse could suggest a way to move towards a more radical symbolic theory of the human being. This verse suggests that the word does not just exist in a realm beside physical reality or in extension of reality, but that the word actually became flesh. In other words, *words*, or at least one word, do exist embodied, incarnated so that this word does not only exist «situated in our heads». Many contemporary philosophers and theologians have tried to think this through, but among these the most prominent and influential, must probably be said to be Maurice Merleau-Ponty, in his work *Phenomenology of Perception* from 1945. (He revised his own philosophy in his posthumously published work *The Visible and the Invisible* from 1964, but this need not concern us here). Just let me take a brief look at Merleau-Ponty's conception of language in *Phenomenology of Perception*.

According to Merleau-Ponty language (linguistic signs) is neither purely conventional or naturally given. Conventional signs that are the result of a previous agreement presupposes an already ongoing human communication. This does not mean that there is some kind of «similarity» between words and things, but that words express the emotional essence of things. I take this to mean that words express the essence of the existence of things in relation to human existence. Human beings «sing» the world before they try to explain it through conventional signs.⁴ The primary function of language is to orient human beings in their life-world, not to create a correspondence between words and things.⁵ Language constitutes the world in which human beings understand their existence, and thus Merleau-Ponty can suggest that speech and gesture transfigures the human body, at the same time that it is the human body who talks and gestures.⁶ Physical reality is not left intact by language, and thus, in a sense, one could say that a human body is a linguistic body as long as it is

not a cadaver. Language creates all sorts of possibilities for bodily existence, even though language always exists through and between bodies.

Merleau-Ponty's conception of language is parallel to his idea of how human beings relate to the world. First of all, the world is not an object for a human subjectivity. Human beings exist in and through the world, and any relation that puts human beings as spectators outside of the world, is an abstraction from the world that human beings live. He writes: «The world is not what I think, but what I live through. I am open to the world, I have no doubt that I am in communication with it, but I do not possess it; it is inexhaustible.»⁷

My point here, and the point that I would like to draw from Merleau-Ponty, is that one of the main functions of language is to transfigure reality, including physical reality. For Merleau-Ponty, this means, for instance, that the meaning of the physical human body is derived from the phenomenal human body in a radical sense, so that it is indeed hard to know what it would mean to speak of a physical body independent of this phenomenal body. In other words, I would like to suggest that it would be fruitful, in a theory of the human being, to study the *intertwining*, the *chiasm*, between the literal and the symbolic, between physical reality and language, because that would mean another version of the notion of *homo symbolicus*. My own guess is that the symbolic is primary and actually *produces* the literal, but that would take some while to argue.

Let me then finish by saying that what I have been trying to suggest is simply that Björn Larsson the novelist is primary, and Björn Larsson the theorist is secondary. First, there is a world given for human beings through a creative act. Then there is reflection upon this world through human sciences as well as natural sciences. There is no world, at least not in an interesting way for us human beings, before the symbol. The symbol is primary, but this is no mere abstract, disembodied word, but a word made flesh. Of course, there is the remaining question to ask, namely, *why* did the word become flesh? But that question, which also could be put to the Gospel of John, has to wait for another occasion.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. Routledge, London 1992, p. 187.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁷ *Ibid.*, p. xvii.

Om gudsbildens gåtor

Rapport från ett forskarliv

TRYGGVE N. D. METTINGER

Tryggve N. D. Mettinger har arbetat som professor i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet mellan 1978 och 2003. I sin personligt hållna avskedsföreläsning uppmärksammar han arbetet med gudsbilden, som varit ett centrum för Mettingers forskning under hela hans tid som professor.

Låt oss göra ett tankeexperiment! Låt oss ur två-tusen års västerländsk utveckling tänka bort all den musik som hämtat sin inspiration ur Bibeln. Från den gregorianska, via Bach och Händel till Stravinsky, Britten och Arvo Pärt. Vilka tystnader! Låt oss tänka bort all den bildkonst som gestaltat bibliska motiv. Vilka gapande tomrum på museernas vita väggar. Och låt oss tänka bort all den litteratur som hämtat sin livskraft ur Bibeln. — Jag behöver i dag inte använda en enda minut för att försvara att jag medvetet valt att ägna mitt forskarliv åt Bäckernas Bok.

Vad jag nu vill göra är att berätta om ett lyckligt forskarlivs fröjder. Jag är djupt tacksam för att ha fått verka vid fakulteten i Lund, i en krets där vi alla som arbetar i huset funnit glädje i det gemensamma företaget att få en storinstitution att fungera optimalt. Gott ledarskap har genom åren varit ett signum för vår fakultet och institution. I GT-ämnet har vi haft en arbetsgemenskap inom forskning och undervisning där Bo Johnson, Stig Norin, Sten Hidal, Fredrik Lindström, Göran Eidevall och undertecknad haft glädjen att se ämnet utvecklas och blomstra. Mitt tack gäller inte minst forskarseminariet där vi varje vecka fått sitta ner tillsammans och diskutera texter och avhandlingskapitel och pröva argument och synpunkter. Skönt är det att se att ämnesansvaret nu hamnar hos två kompetenta kolleger, professorerna Sten Hidal och Fredrik Lindström som redan gjort så mycket för Vetus-ämnet. Och ett tack till er studenter; ni har gjort det roligt att vara forskande lärare. Mitt tack gäller också Universitetsbiblioteket, ett *sine qua non* för all frontlinjeforskning inom vårt område.

Jag skall nu gå fram i tre steg. Först tar jag upp det som under hela min professorstid utgjort centrum i min forskning: arbetet med gudsbilden. Därefter skall jag säga något om min vetenskapsteoretiska hållning: kan man forska om Gud? Till sist skall jag skissera mina första tretiosju år, som bagarson, student, doktorand och docent.

Det gamla Israels gudsbild

Gudsnamnen

«Gudsbild» är för mig en sammanfattning av vad källmaterialet säger beträffande Guds väsen, aktiviteter och verksamhetsområden: vem Gud är, vad Gud gör, var Gud verkar. Och Gud är här Israels Gud, JHWH. Mitt intresse för gudsbilden börjar redan på 1960-talet med en fascination inför gudsnamnen och NT:s kristologiska titlar. Linjen bakåt från den urkristna benämningen av Jesus som *kyrios*, «Herre», till det högsta gudomliga namnet i den hebreiska Bibeln, *JHWH*, var ett tema som Evald Lövestam belyste för oss studenter. Oscar Cullmanns förnämliga arbete, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) betydde nog också en del.

Huvudfrågan blev för mig: Vilka aspekter av gudsbilden träder fram när vi studerar de olika gudsbeteckningarna och granskar deras språkliga betydelse, deras kontext (språklig och utomspråklig) och deras konnotationer? Mitt arbete *Namnet och Närvaron: Gudsnamn och Gudsbild i Bäckernas Bok* (1987; eng. öv. 1988, spansk 1994) behandlar saken. De gammaltestamentliga teologierna (Eichrodt, von Rad, Zimmerli m.fl.)

sade mycket lite om ett tema som jag utifrån namnen fann vara grundläggande i GT:s metaforik om Gud: Herren som Konung. För min del hade jag funnit två olika komponenter som båda måste ha spelat en central roll i den teologi som odlades i Jerusalems tempel.

Den ena är den härskande Guden: «Herren Sebaot, han som tronar på keruberna». Det är ett namn med anknytning till ett specifikt kultföremål: templets tomma kerubtron (Fig. 1 och 2). Där sitter den osynlige Guden, och templet är mötesplatsen, kontaktpunkten, mellan himmel och jord. Sebaotskomponenten i Israels tro visar sig använda metaforik som det gamla Kanaan knöt till högguden El, känd från de ugaritiska texterna.



Fig. 1. Härskare på sin kerubtron. Scen från en elfbensplakett från Megiddo.

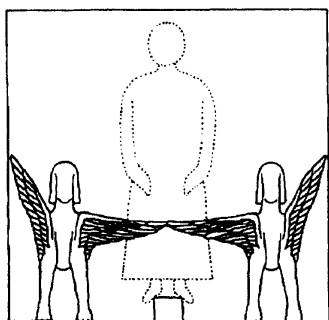


Fig. 2. Så här kan vi föreställa oss keruberna i Salomos tempel.

Den andra komponenten är den kämpande Guden: Herren betecknad som *melek*, «kung». Här känner vi igen en metaforik som använder mosaikbitar från det kanaaneiska Baalskomplexet: från Ugarit vet vi att Baal vann sitt kungadöme i kamp mot kaosmakterna. I Israel kan vi

se hur kaoskampsmotivet spelar en roll i tempelteologin och blir en «pantemporal» konception som spänner över tiden från skapelsen till domen: Motivet appliceras på skapelsen (Ps. 74:12–17), på exodus (Ps. 77:16–21), på folkens anlopp mot Sion (Jes. 17:12–14 etc.) och på Guds yttersta, eskatologiska maktdemonstration, den på Herrens dag (Jes. 27:1).

Min analys av gudsbilden står här i medveten kontrast till den då gängse betoningen av exodus och förbund och knyter an till forskare som betonat omvärldens mytologier som relevant material för studiet av den bibliska metaforiken: Mowinckel, Ringgren, W.H. Schmidt och Cross. I *Namnet och Närvaron* överbetonade jag nog diskontinuiteten mellan Israel och Kanaan: användningen av kungabeteckningen om Israels Gud såg jag som resultatet av en konfrontations- och konfiskationsprocess. I dag ser jag mera av kontinuitet mellan de två.

Exilen: Shem och Kabod

I arbetet med Sebaotsnamnet dök ett nytt, intressant delproblem upp som ledde till ett nytt projekt. Jag studerade beteckningens spridning i texterna och fann att exilstiden utgjorde en vit fläck på kartan. Varför var det så? Mitt svar blev detta: Namnet var ju knutet till den osynlige kerubtronaren på templets tomma tron. När templet raserades av babylonierna 586 f.v.t. uppstod en kognitiv dissonans — för att använda en term från Leon Festinger — mellan Sion-Sebaotsteologin och de faktiska historiska erfarenheterna. Templet, JHWH:s palats och symbolen för Sions säkerhet, låg nu i ruiner. Därmed blev Sebaotsnamnet oanvändbart. Tomrum tenderar att fyllas. Jag fann i texterna två ersättningar för Sebaotsnamnet: «Härligheten» och «Namnet». Den prästerliga teologin i Hesekiel löste dissonansproblemet på det temporala planet: man introducerade *kābôd*, «Härligheten», som substitut och utlokaliserade gudomen till Olivberget under den tid som hemsökelsen varade: staden var därmed prisgiven åt fienderna (Hesekiel 8–11). Den deuteronomistiska teologin i D-verket löste samma dissonans på det spatials planet: här utlokaliserades gudomen till himmelen. I templet finns bara hans *šēm*, hans «Namn» (1 Kung. 8:14–66). Dessa resultat framlade jag i arbetet

The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies (1982).

Studier som dessa kan bara bidra till att betona det som egentligen är en truism: att ett folks gudsföreställningar utformas i närkamp med tillvarons utmaningar. Gudsbilden speglar den situation i vilken den växer fram. Det är i grunden ett kunskaps sociologiskt perspektiv det här handlar om.

Sebaotsteologin aktualiserar på ett intressant sätt problemet om Guds immanens och transcendens. Med föreställningen om templet som *sacred space* (Eliade) höll de gamla israeliterna faktiskt ihop de båda. Gud är närvarande på jorden, men himmel och jord möts på en punkt där de jordiska dimensionerna transcenderas: i templet. Keruberna manifesterar på en och samma gång en tom tron och Guds himmelska molnvagn (jfr 1 Krön. 28:18). Tempelsteologins tronande Gud och teofaniföreställningens kommande Herre visar sig vara en och densamme.

Anikonismen

Jag fortsatte med studier inom gudsbildens område. Ett problem som engagerat mig under olika perioder är anikonismen, kult utan gudabild. Incitamentet var en inbjudan att föreläsa vid Donnersymposiet i Åbo 1978, där temat var religiösa symboler. Såväl Tacitus som moderna forskare har uppfattat bildförbudet som Israels *differentia specifica*. Mitt intresse hade nog möjligen ursprungligen sin drivkraft i detta att här trodde jag mig tangera något unikt israelitiskt.

Jag fann att man måste sendatera bildförbudet till tiden kring exilen, men att frånvaron av bilder för JHWH var ett långt tidigare faktum. Jag skilde alltså mellan tyst faktum och förkunnat program (1979: 22). Långt före bildförbudet hade vi att räkna med en tom kerubtron som manifesterade den osynlige Gudens närvaro i Jerusalems tempel. Vad jag inte var i stånd att ge mig in på var den komparativa frågan: hur förhöll det sig med andra semitiska folk i Israels omvärld? Jag visste bara att gudabilder var det gängse mönstret i Egypten och Mesopotamien.

Det komparativa problemet tar jag upp i min monografi om anikonismen från 1995: *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*. Det arbetet växte egentli-

gen fram utifrån två rena slumpfynd som jag gjorde. Det ena var påpekandet hos två antika författare att kulten i Gades (Cadiz) saknade gudabilder (Silius Italicus och Philostratos). Det andra var ett bokfynd jag gjorde på ett antikvariat i Leiden. Ett oläst recensionsexemplar av Joseph Patrich, *The Formation of Nabatean Art* (1990) visade sig innehålla ett arbete om nabateisk anikonism.

P.B. Medawar har någonstans sagt att forskaren bör satsa på det svåraste problem vederbörande tror sig om att kunna lösa. Anikonismen motsvarar högt ställda anspråk i detta avseende. Karl Popper har ju lärt oss att det är svårt att hantera en undersökning om det rena tomrummet, om frånvaron av ett fenomen. Anikonismen är just en frånvaro. Att ö.h. ge sig in på problemet kändes som att ta det kierkegaardiska språnget. Men det var härliga år i mitt forskarliv, väl värda alla mödor.

Först måste jag arbeta ut en teoretisk och metodologisk bas. Med ansatspunkt hos C.S. Peirce preciserade jag de terminologiska redskapen: anikonism, ikonofobi, ikonoklasm. Vidare tog jag upp en tanketråd från Birger Gerhardssons traditionsarbete och kunde nu använda hans begrepp de facto-tradition och programmatisk tradition på mitt speciella material. Före det programmatiska bildförbudet i tiden kring exilen fann jag en äldre de facto-tradition, och denna företedde en dubbel fysionomi. Dels med en tom tron i templet i Jerusalem. Dels med en eller flera stenstoder, kultstelar, i templet i Arad i södra Juda (en dotterkult till templet i Jerusalem).

Min huvudstrategi blev nu att fokusera, inte på bildförbudet som hittills stått i centrum för forskningen, utan på anikonisk kult av stelar. Vad som slog mig var att Israel ingalunda var ensamt om sådan anikonisk kult. Jag kunde dra linjerna i undersökningen på följande sätt: Kulten i Gades i Spanien blev en viktig ledtråd: Den var ju en dotterkult, grundad av kolonistörer från det feniciska Tyrus. Spåren ledde alltså från Spanien till Tyrus. Hos fenicierna fanns dels tomma troner (votivgåvor i mindre än naturlig storlek) dels stelar på kultplatser, avbildade på mynt (Fig. 3). Detta hade ju en slående likhet med parallelliteten mellan tron och stelar i Juda (Jerusalem och Arad). Sen gjorde jag ett över-

siktligt studium av nabateerna som bekräftade Patrichs slutsats att dessa hade anikonisk kult (återigen stelar). Nabateernas personnamn, namnen på deras gudar och en av deras två tempeltyper ledde vidare till folken på den arabiska halvön. Det visade sig att araberna före Muhammed hade anikonisk kult kring stående stenar i öppna friluftshelgedomar. Denna arabiska de facto-anikonism kröntes sen med ett proklamerat bildförbud inom islam under kalifen Yazid II (721 e.v.t.), alltså flera år före Leon II:s edikt år 726.



Fig. 3. Mynt från Tyros med avbildning av kultplats med stenstoder.

Mitt arbete gick vidare med studium av det allra äldsta västsemitiska materialet: kultplatser med stelar på syriska bronsåldersbosättningar och motsvarande fenomen i Negev och Palestina. Jag hade förmånen att på ett Krook-stipendium få studera kultplatserna i Negevöknen med den israeliske arkeologen Uzi Avner som ciceron; han är en av världens främsta kännare av denna typ av fynd. Man bör minnas att Israels äldsta kult var en sådan friluftskult kring en eller flera stående stenar. Jag fann alltså anikonisk kult kring stående stenar i Israel, hos fenicierna, hos nabateerna och hos araberna och ännu tidigare på ett antal platser i Syrien under bronsåldern.

Arbetet ledde till flera spännande slutsatser.

(1) Den tomma kerubtronen i Jerusalem hör hemma i ett större sammanhang som huvudsakligen präglas av kult kring stående stenar. (2) Denna de facto-anikonism har en spridning som är slående lik den för de västsemitiska språken. Fenomenet är västsemitiskt. I Mesopotamien däremot hade man kult av helt annan typ: tempel med kultbild, där guden höll hov och där kult-

funktionärer vårdade och utspisade guden. (3) Jag kunde notera att den temporala sekvensen de facto-anikonism → bildförbud föreligger inom två olika västsemitiska kulturer: den arabiska och den israelitiska. De två bildförbuden (Israels och islams) är kusiner med påfallande familjelikheter. Och till sist: Min dröm om att studera det absolut specifikt israelitiska evaporerade. De facto-anikonismen var ett gemensamt västsemitiskt fenomen; däremot kan man säga att det explicita bildförbudet tillhör Israels *differentia specifica*, formulerat långt före islams motsvarighet.

Arbetet blev startpunkten för en intensiv debatt inom forskningen. Recensionerna blev många. Symposier organiserades (Leiden, Tübingen). Flera forskare hävdade att Juda i förexilsk tid hade en bildkult av vanlig främreorientalisk typ (Loretz, Niehr, Uehlinger, Berlejung). Man byggde på språkliga indicier som kult «inför Herrens ansikte» (en indikation på en kultstaty?), «skådebrödsbordet» etc. Man samlade belägg för antropomorfa kultstatyer — fast här gick det inte att anföra en enda JHWH-bild. Jag måste bekänna att jag finner mig ha goda skäl för min helhetsuppfattning. Vissa forskare har haft en förvånansvärd oförmåga att se skillnaden mellan de facto-anikonism och programmatiskt bildförbud. Tidig västsemitisk kult var en de facto-anikonism fokuserad på stående stenar; övergången till ikonisk kult är ett senare fenomen när vi påträffar en sådan (Samaria etc.). Vi måste notera skillnaden mellan västsemitisk friluftskult med stående stenar och östsemitisk, mesopotamisk, kult med gudabild i tempen. I min slutsats att templet i Jerusalem inte hyste någon bild av JHWH är jag nu i förnämligt sällskap med Othmar Keel, Ted Lewis, Ronald Hendel, Nadav Naaman och många andra.

Den döende guden

Vi lämnar anikonismen. — Under många år har jag försökt att om möjligt reservera lördagen för studium av utombibliska texter, akkadiska, ugaritiska, feniciska etc. Denna trevliga vana bar rik frukt när jag ännu en gång till synes av ren slump kom att ägna mig åt ett annat högingressant religionshistoriskt tema. I min allmänna jakt på israelitiska särdrag var jag intresserad av

talet om den levande Guden, den gud som inte dör (Hab. 1:12). «Herren lever!» (Ps. 18:47) låter ju som en trotsig fanfar, formulerad i medveten protest mot gudar som dör och uppstår. En gång på 1980-talet råkade jag läsa en fin GT-dissertation kort efter att jag avslutat en ny genomgång av det ugaritiska Baalseposet. Författaren ägnade ett antal sidor åt att tillbakavisa tanken att Baal skulle vara en s.k. döende och återuppstående gud. Efter att ha läst den ugaritiska texten kände jag att någon måste ha fel: jag eller författaren. Jag bar under ett decennium med mig frågan i min lektyr av primär- och sekundärmaterial: döende gudar — uppstod de? Först under senare halvan av 90-talet kunde jag på allvar ta upp problemet och presenterade resultaten i boken *The Riddle of Resurrection: «Dying and Rising Gods» in the Ancient Near East* (2001). Därmed var jag inne på det tema som litteraturvetaren M.H. Abrams kallat för «arketypernas arketyper» och som vi känner igen från ett antal av världslitteraturens stora nummer: Vergilius med *Aeneiden*, Dante med *Divina Commedia*, och många andra.

En översikt över forskningshistorien eggade mig att göra min egen undersökning. Sedan Frazer (*The Golden Bough*) och Baudissin (*Adonis und Esmun*) presenterat tesen om döende och återuppstående gudar vid början av förra seklet, följde nämligen ett helt århundrade då forskare efter forskare gjorde allt för att falsifiera deras slutsatser. Den sammanfattande lexikonartikeln av J.Z. Smith i Eliades encyclopedi (1987) går helt i denna stil och, som en en fermat i fortissimo, står den ledande ugaritologen Mark S. Smiths sextiosidiga uppsats 1998 där han till synes slog den sista spiken i den döende gudens likkista.

Jag var då redan på god väg med min egen bearbetning av primärmaterialiet. Några veckor i biblioteket vid *Pontificio Instituto Biblico* i Rom 1996 hade gett mig en flygande start. Jag tyckte mig i sekundärlitteraturen blott alltför ofta skymta vad jag betecknade som «evasive strategies» som ibland doftade blott alltför mycket av apologetik. I fallet Baal från Ugarit försökte man antingen med idén att Baal själv aldrig gick ner till dödsguden Mot i underjorden — en «tvilling» var «stand in» och lurade Mot — eller så hävdade man att Baal var en gud av

anatolisk Telepinutyp, som försvann men inte dog. Jag tror mig ha visat att allt detta är ohållbart. Baal var en döende och återuppstående gud. Baal-Motmytens grundläggande kontrast är just liv contra död. Jag gick sen vidare med andra, senare gudar på det feniciska området och diskuterade pro et contra för Adonis, Melqart och Eshmun. Uppståndelsemotivet visar sig vara tydligt betygat för Melqart (jfr beteckningen *mqm 'lm*, «gudens återuppväckare», och Sidonvasens ikonografi). Uppståndelse förefaller sannolik för Adonis och möjlig för Eshmun. Därefter gick jag vidare och analyserade materialet för två gudomligheter som jag anförde som komparativ sidobelysning: Osiris och Tammuz (Fig. 4). Arbetet med det mytiska materialet för Tammuz var särdeles spännande. En nypublicerad Maritext föll fint på plats i mitt puzzle. Det sena materialet om Adonis i Byblos i Pseudo-Lukianos' skrift *De Dea Syria* fick en intressant komplettering i ett Amarnabrev från senbronsåldern som tycktes tala om en gud av Tammuztyp (Damu) just i Byblos (EA no. 84).

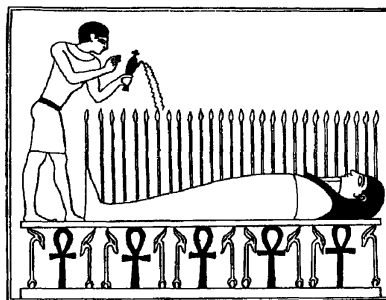


Fig. 4. Osirismumie med spirande säd.

I ett föredrag vid *Rencontre Assyriologique Internationale* i Leiden 2002 (under publicering) arbetade jag sen ut själva *descensus*-mytemets peregrinationer: det föreligger först i Mesopotamien i myterna om Inanna och Ishtar. Ugarit lånar in det från detta håll och därpå möter vi det hos järnålderns feniciska gudomligheter. Israels JHWH var inte någon döende och återuppstående gud utan skiljer sig från dylika västsemittiska gudar under järnåldern. Samtidigt måste jag notera att det fanns en rad stormgudar som inte framställdes som döende och återuppstående gudar.

Mitt arbete om den döende guden tvingade mig alltså att ifrågasätta en consensus som såg saken på helt annat sätt och bestred förekomsten av gudar som dör och uppstår. Problemen kring «arketypernas arketyper» borde också vara av intresse för forskningen kring urkristendomen. Skall texterna om Jesu uppståndelse läsas i ljuset av den främreorientaliska religionshistorien? Frågan är av mer än marginellt intresse. Jag skissar problemet i epilogen till min bok och presenterar några fundamentala iakttagelser som visar att Jesus inte utan vidare kan placeras in i raden av främreorientaliska gudar som dör och uppstår. Ö.h. attraherades jag av materialets existentiella dimensioner. Texten om Mots inbjudan till Baal uttrycker en av oss alla delad förundran över naturens död och ständiga förnyelse. Myten om Ishtars nedstigande till dödsriket är en text av drabbande skönhet om det avklädande som väntar oss alla.

Studiet av gudsbilden är det som jag ägnat mig åt under mina år som professor, alltså efter 1978. Vägen dit skall jag komma till om en stund, men först något om teoretiska perspektiv som blev aktuella för mig i arbetet med gudsbilden.

Vetenskapsteoretiskt: Kan man forska om Gud?

Jag kom till bibelforskningen som troende kristen och har så förblivit. Jag drömde nog om att som forskare bedriva en form av «uppenbarelse- arkeologi»: att arbeta mig bakåt i tiden och komma till den bibliska trons äldsta och mest genuina kärna, det urgivna, essentiella. Gissningsvis skulle Karl Barth ha gillat tanken

Allt sedan gymnasieåren har jag i kunskaps-teoretiskt avseende varit Kantian. Som människor med en kropp har vi en viss mental och sensorisk utrustning. Av den verklighet som kanske är den totala kan vi bara veta något om den del som kan förmedlas genom våra jordiska sinnen. Själva den apparatur vi besitter sätter gränserna för den möjliga erfarenhetens vidd. Kant drar som bekant en skarp gräns mellan den empiriska verklighetens fenomenvärld å ena sidan och den transcendentia världen å den andra. Han eliminerar de traditionella gudsbevisen, ett efter ett, en

prestation som renderade honom epitetet «der Alleszermalmer», «mannen som krossar allt». Men hans filosofi resulterade inte i en ateistisk grundhållning utan i en gränsdragning för det «kritiska förnuftets» område (övertygelsen om Guds existens är inte en logisk utan moralisk visshet av subjektiv art). Vad han sa var inte att Gud inte finns utan detta: vi kan inte veta att han finns och vi kan inte heller veta att han inte finns. Om Kant levat i dag hade jag förstås gärna hört hans kommentar till de tjugo s.k. naturkonstanterna. Tag t.ex. Plancks konstant h som beskriver balansen mellan attraktion och repulsion mellan elektroner och atomkärnor. Min svåger som är kärnfysiker har berättat att om den vore bara någon promille större eller mindre skulle allt liv på jorden vara omöjligt. Märk då, att motsvarande gäller om andra konstanter. Tanken att alla dessa skulle optimerat sig själva till denna fantastiska samverkan ställer normal godtrogenhet på ett svårt hållfasthetsprov.

Även så är jag för min del övertygad om att Kant inte kan tänkas bort från filosofihistorien. Arbetet med teologiska problem i tiden efter Kant måste i princip — vad gäller gudsfrågan — vara agnostisk religionsvetenskap. Min tro handlar förvisso om «vad inget öga sett och inget öra hört» — men detta ligger bortom forskarens verksamhetsområde. Min forskning handlar om människors tro, gestaltad i texter, riter, ikonografi. Och detta är empiriska data.

Till Kant lägger jag gärna Karl Poppers vetenskapsteoretiska grundhållning: Bibelforskarens arbete på den fenomenvärld vi möter i texter och annat resulterar i vetenskapliga slutsatser som har två karakteristiska drag. För det första är de principiellt falsifierbara — annars är de inte vetenskapliga. För det andra är de provisoriska. Forskarsamhällets gemensamma arbete går vidare genom «conjectures and refutations». Märk just detta att vetenskapen är en kontinuerlig serie av provisorier. Gamla paradigms ersättes av nya.

Mot bakgrunden av det sagda måste jag som på en gång kristen och bibelforskare uppfatta min situation så att jag radikalt och kompromisslöst har att göra en gränsdragning mellan vad jag tror mig veta som forskare och vad jag vet mig tro som kristen.

Vissa indicier pekar på att de gamla orientaler själva kunde vara medvetna om att språket om gudomen är metaforiskt (Jes. 40:18, 25; 46:5, 9; KTU 1.4.VII:15–39). Hur generellt detta gäller vet vi inte. För en troende människa på 2000-talet utgör det bibliska bildspråket inte en estetisk utbrodering av annat, referentiellt, tal. Nej, bildspråket är det enda möjliga sättet att tala om Gud. Alternativen är två: att tala om Gud i bilder — eller inte tala alls. Gustaf Aulén uttryckte detta slagkraftigt när han betonade att «bildspråket är trons modersmål». Vad Bibeln ger oss är en nedtransponering av den metafysiska musikens o-mänskligt höga hertzfrekvenser till det område som våra jordiska sinnesorgan klarar av. Vad gäller sättet att analysera bildspråk och annat har vi exegeter lärt oss mycket av litteraturvetarna. På 1980-talet hade vi i Lund ett antal metaforseminarier där exegeter och litteraturvetare gemensamt begrundade de aktuella trenderna inom forskningen. Våra kontakter med litteraturvetarna i Lund har varit högst inspirerande och berikat flera avhandlingsprojekt i GT:s exegetik. F.ö. har litteraturvetenskap och lingvistik inom vår institution kunnigt och inspirerande företratts av Birger Olsson.

Jag antydde att mitt gudsbildsarbete hör hemma inom «kunskapssociologin» (termen är olycklig men svår att ersätta). Det innebär att jag som exeget studerar religionen i ett perspektiv som igenkännes hos bl.a. Durkheim, Mannheim och Berger och Luckmann. Kunskapssociologin fokuserar på det mänskliga tänkandet i dess sociala kontext. Varje religion utgör ett symboliskt universum. Och bildspråket studeras inte bara i sin funktion på det textliga planet med dess intra- och intertextuella spel utan framför allt i sin produktionsfas, som en produkt som genereras av respektive kultur: varje symboliskt universum är en social produkt med en historia. Det mänskliga symbolspråket om Gud är speglar av den kultur där det genereras. Det kana-aniska pantheon vi känner till från bronsåldersstaden Ugarit speglar det ugaritiska samhällets byråkratiska strukturer. GT:s bildspråk om Gud speglar de gamla hebreernas kultur och samhälle, där vi f.ö. inte kan tänka bort kulturkontakternas roll som inspirerande faktor. Min egen utveckling framstår som en resa från

«uppenbaresearkeologi» till «kunskapssociologi».

Mot den bakgrunden blir det en självklarhet för en bibelforskare med mina böjelser att engagera sig i studiet av främreorientalistiskt material, just för att bättre förstå det gamla Israels kultur i dess kontinuitet och diskontinuitet visavi omvärlden. Kontinuiteten är det inte minst viktiga härvidlag. Praktiskt taget alla enskilda inslag i Israels bildspråk om Gud är kända från annat håll. Det är configurationen som är det nya; i bilden av JHWH integrerar Israel drag som annars fördelas på olika gudomligheter, t.ex. Baal och Mot. I detta arbete har jag nått insikten att JHWH från början tecknades i den metaforik vi igenkänner från tidigare västsemitiska stormgudar, en uppfattning som jag delar med vad som ännu är en minoritet inom forskarsamhället. I studiet av «the Bible and the ancient Near East» har jag funnit inspiration särskilt hos Mowinckel, Ringgren, Cross, Roberts, de Moor, Keel och Lipinski.

Inom humaniora har vi under de senaste decennierna sett en bred trend av postmodernism, författarens död, dekonstruktion, reader-response-criticism, relativistisk texttolkning, skepsis mot talet om författarintention. Jag har hela tiden känt mig aningen kallsinnig mot en del av detta. Texter kan betyda mycket — men inte vad som helst. Tolkningarna kan vara flera — men alla är inte lika goda. För min del ligger jag mer i linje med forskare som E.D. Hirsch, George Steiner och Kevin J. Vanhoozer, där den senare i sitt förnämliga arbete *Is There a Meaning in This Text?* (1998) betonat texten som kommunikativ handling och utifrån talaktsteori och rättsfilosofi levererat en grundlig uppgörelse med det postmoderna teoretiserande som brett ut sig som en epidemi inom det sena 1900-talets humanvetenskaper.

Mina första 37 år

När min far dog 1993 blev jag medveten om hur mycket han betytt för min personliga gudsbild. Med sitt liv gav han gudsmetaforen «fader» ett innehåll. Min mormor Bengta bodde som änka hos oss, en from kristinna tillhörande Sunnerbo Härads Missionsförening. Hon bad mig ständigt läsa högt ur Bibeln, ofta ur GT, och detta var nog

en planerad inskolning i kristen tro. Ekonomin i familjen var stabil men knapp. Det lilla familjebageriet krävde alla familjemedlemmars solidariska insats; jag lärde mig tidigt att arbetsglädje kan vara en realitet. Alltjämt sitter det dock i ryggraden hos mig att högre studier och forskning är alltför roliga för att kunna betraktas som rejält arbete. Jag har ägnat mitt liv åt en hobby!

Mor och far och alla vi fyra syskon var pingstväänner. Efter ett yrkesliv som bibelforskare ser jag med tacksamhet på min uppväxt i pingstförsamlingen i Helsingborg. Lördagskvällarnas bibelstudier var högtidsstunder och gjorde mig tidigt nyfiken på Bibelns värld. Pastorn, Hilding Ekman, serverade rejäla exegetiska genomgångar av Korintierbrevet och annat. Och då och då kom pastorn i Lund, Carlo Johansson, inte mindre bibelsprängd, på besök och vägledde oss bland grekiska nyckelord i Romarbrevet 8. P.O. Enquist ger i *Lewis resa* en god bild av innersidan i pingstmiljön. Jag har dock sen länge funnit mitt andliga hem i Svenska Kyrkan. Som bibelforskare med akademisk självrespekt skulle jag aldrig kunna presentera mig som fundamentalist. Men fortfarande är jag djupt tacksam till den miljö som visade mig vägen till Guds Rike. Jag delar övertygelsen om Guds närvaro och makt i vårt nu. Låt det bli sagt: jag känner större andlig gemenskap med en from pingstvän än med en flummig medlem av det svenskkyrkliga episkopatet. Och jag är pingströrelsen tacksam för livets finaste gåva: min favorithustru Solvi.

Gymnasieåren i Helsingborg kunde det sägas mycket om. Svenskläraren Elmer Sjöström grundlade hos mig ett livslångt intresse för skönlitteratur. Greklektorn, Plutarchosforskaren Carl Stoltz, fick mig att fundera på klassiska språk som tänkbar akademisk inriktning. Den märkligaste i lärarlaget var Ernst Percy, internationellt känd NT-forskare som 55 år gammal deporterats från Lund och en tilländalupen forskardocentur till ett läroverk med 1400 tonårspojkar. Dessa trakterade han i kristendom och filosofi med akademiska föreläsningar där varje ord om gnosticismen var granskat och prövat. På sina morgonböner undfägnade den exilerade lundaakademikern sitt auditorium av unga slynglar med forskningens mest tänkvärda emendationer i det grekiska Nya Testamentet. Mitt i sin

världsfrånvändhet väckte han hos mig en aning om att forskning, närmare bestämt bibelforskning, präglad av omutlig intellektuell hederlighet och medvetna kunskapsteoretiska premisser kan vara en verksamhet värd att satsa sitt liv på.

Att det för mig blev bibelforskning och GT:s exegetik ser jag som en synergieffekt av den gudomliga predestinationen och två förebildliga exegeter, Bertil Albrektson och Evald Lövestam. I den teologiska grundutbildningen blev det exegetikämnen som intresserade mig. Jag fick dock motvilligt medge att Lars Österlin hos mig lyckades skapa intresse för den kyrkohistoria som jag dittills betraktat som en kättersk parentes mellan urkristendomen och den svenska pingströrelsen. Först som uppsatsförfattare mötte jag min blivande *Doktorvater*, Gillis Gerleman, en man som vi alla i kandidatseminariet kände en skräckblandad beundran för: hans krav på rejält konkordansarbete och solid filologisk bearbetning.

Jag började som historiker

Jag är numera närmast en religionshistoriskt arbetande forskare. Jag började dock som historiker. Min doktorsavhandling rörde titlar och funktioner hos statens högsta ämbetsmän utifrån tre ministerlistor i Samuels- och Kungaböckerna (*Solomonic State Officials*, 1971). Mitt intresse för temat hade väckts i Jerusalem av A.F. Rainey. När sen Gerleman föreslog det som avhandlingsämne blev jag mycket glad. Projektet rymde semantisk analys av besvärliga hebreiska titlar, fördjupning i landets indelning i skattedistrikt med dithörande geografiska problem och studier av administrativa förhållanden på andra håll i den fruktbara halvöarna, framför allt då i Egypten. Hebreisk filologi och «the ancient Near East», det var en spännande kombination. Arbetet blev för mig en intressant övning i konsten att gå på tunn is och att arbeta med vitt skiftande infallsvinklar.

En iakttagelse jag gjorde var att den unga staten saknade justitieminister. Det är alltid viktigt att notera luckorna i ett system. Det var tydligt att det yttersta ansvaret för rättsskipningen låg hos kungen själv. Jag blev nyfiken på den kungliga rättsskipningen. Studiet av denna utvecklade sig efter hand till ett arbete om kunga-

ideologien: *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (1976). Uppsalaskolan betydde nog en del som inspiration till detta ämnesval. Men till skillnad från Uppsalaskolan ägnade jag stor uppmärksamhet åt kungadömet som institution. Jag fokuserade på prosatexterna och underkastade dessa en källkritisk analys för att undvika en anakronistisk bild. Arbetets huvudpoäng låg i analysen av den kungliga maktens legitimation. Jag placerade in kungen i ett strukturellt nätverk som relaterade honom till såväl folket som Gud. Salomo, som kom till makten utan folkets «civila» legitimation (smörjelse genom de äldste, och folkets acclamation), försågs i stället så mycket mer eftertryckligt med «gudomlig» d:o (drömmen i Gibeon; Natanprofetian). Israel visade sig vara ett överraskande tidigt exempel på kontraktuell legitimation av kungadömet (fördraget mellan kungen och folkförsamlingen). Ökad tonvikt på den sakrala legitimationen ledde efter hand till en israelitisk «högmessianism», för att använda en novumexegetisk term.

Om jag skrivit den boken i dag skulle den nog ha sett rätt annorlunda ut. Bl.a. skulle jag nog ha övervägt om inte Timo Veijola har rätt i att mera material är deuteronomistiskt än jag tänkte mig. Samtidigt skulle jag nog ha svårt för att sendatera själva gudslöftet till David om en dynasti. Jesaja 7 skulle nog hänga i luften om man gjorde det. En diskussion jag också skulle ta upp vore med «Köpenhamnsskolan» som ifrågasätter existensen av såväl stat som tempel på Salomos tid.

Det sista jag skrev innan gudsbildsfrågorna helt tog mitt intresse var en liten studie där jag obarmhärtigt eliminerade den s.k. tjänaresångsteorien, alltså Duhms idé att det i Deuterocesaja skulle finnas ett antal speciella Tjänaresånger som i efterhand placerats in i textblocket. I dessa skulle Tjänaren inte vara Israel som annars utan en individ, omstritt vilken. Det var under några veckor strax före specimineringsperiodens utgång (1977) som jag skrev det som sen kom ut under titeln *A Farewell to the Servant Songs* (1983). Jag hade tidigare blivit ombedd att i några föreläsningar på Örebro Missionsskola ta upp Tjänareproblemet och därvid demonstrera de metoder som en exeget använder i en analys. Jag kom då att bli väldigt frågande inför de olika

textavgränsningar som gjorts, alltsedan Bernhard Duhm lanserade teorien 1892, en teori som sedan blev en självklarhet i exegetiken. Min skepsis ledde mig att undersöka fundamentet för Duhms teori, och vad jag fann väckte min häpnad. Duhm föreslog att «sångerna» var insatta i efterhand på ställen där det i handskriften fanns tillräckligt med utrymme i marginalen eller mellan större stycken! Duhms teori hade tjänat som grundval för decenniernas mäktiga katedralbygge av monografier och uppsatser om Tjänareproblemet. Tre veckors intensivt arbete med murbräcka räckte för en demolering av grundvalen. Grundprincipen var för mig att intellektuell ekonomi i Occams anda är att föredra framför onödiga hypoteser.

Min lilla studie väckte våldsamt indignation. Ett argt brev från Claus Westermann hör till mina bevarade dyrbarheter. H.-J. Hermisson, själv i färd med att i separata *Lieferungen* publicera en stor kommentar till Deuterocesaja, tryckte en lång recension under rubriken «Ein voreiliger Abschied». Tjänaresångsteorien hade länge betraktats som ett av den exegetiska börsens guldkantade papper. Reaktionerna på min skrift visade att det inte var riktigt roligt för etablerade forskare att konfronteras med påståendet att de gjort en fatal felinvestering. Jag insåg riktigheten i Max Plancks dictum: «Sanningen seggar aldrig. Det är dess motståndare som till slut dör ut.»

Låt mig runda av. Varför forskar man? Biologen Hans G. Boman talar om tre olika typer av motivation för en forskare: moralisk (att lindra lidande), amoralisk (ren nyfikenhet och skaparglädje) samt social (ärelystnad). — Ärelystnad? Ja, jag bekänner. Nyfikenhet och skaparglädje? Ja. De har nog för mig spelat en ännu viktigare roll. Jag har helt enkelt haft väldigt roligt som forskare. Moralisk motivation? Knappast. Hobbyverksamhet på arbetstid är även för mig en suspekt men oemotståndligt lockande verksamhet. Men jag lovar att bättra mig på mitt yttersta.



I stället för noter

Min bibliografi finns på nätet. Gå in på adressen: <http://www.teol.lu.se/gt> och gå vidare till «Lärare/Staff», där jag återfinns under professores emeriti. En starkt selektiv bibliografi finns också i *Svensk Exegetisk Årsbok* 65 (2000) s. 243–245. Min installationsföreläsning 1978 finns likaledes i *SEÅ* 44 (1979), 7–21.

Till den deuteronomistiska namnteologin, se senast S.L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology* (BZAW 318). Berlin 2002, ett arbete som jag recenserar i ett kommande nummer av *Journal of Biblical Literature*.

Diskussionen om anikonismen speglas i bidragen i K. van der Toorn, ed., *The Image and the Book*, Leuven 1997, där mitt bidrag finns på sid. 173–204.

Mitt tack till min Lundakollega i rättsfilosofi, Lars Lindahl, för en kritisk genomgång av avsnittet om vetenskapsteoretiska aspekter. Han tipsade mig på ett par viktiga ställen hos Kant i *Kritik der reinen Vernunft* A. 829–830 = B. 857–858, se nu Kant, *Werke*, Darmstadt, (WBG) II, 1998, s. 693–694, och i *Kritik der praktischen Vernunft* A. 223–226, se nu *Werke*, IV, 1998, s. 254–256.

Till frågan om medvetande om distinktionen mellan bildspråk och vanligt referentiellt tal, see T. Met-

tinger, *In Search of God*, Philadelphia 1988, s. 206, och M. Korpel, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990, s. 82–87.

Ernst Percy porträtteras fint av T. Kronholm i dennes bidrag till S. Strömholm, ed., *De lärdes bibliotek*, Stockholm 1993, s. 203–215, s. 208 f. Gillis Gerleman har jag minnestecknat i *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Årsberättelse* 1993–1994, s. 36–42.

Till Tjänaresångsproblemet, se nu F. Matheus, *Singt dem Herrn ein neues Lied: Die Hymnen Deuteronesajas* (Stuttgarter Bibelstudien 141), Stuttgart 1990.

Bildkällor

Fig. 1. Se Mettinger, *Namnet och Närvaron*, Örebro 1987, s. 128 och 220.

Fig. 2. *Ibid.* s. 129 och 220.

Fig. 3. Se Mettinger, *No Graven Image*, Stockholm 1995, s. 96 och 233.

Fig. 4. Se Mettinger, *The Riddle of Resurrection*, Stockholm 2001, s. 171 och 259.



Summary

Tryggve Mettinger, professor of OT studies at Lund University 1978–2003, sketches his development. In the first part he deals with his work on the notions God in the Hebrew Bible, notably his investigations of the divine names, of the exilic theology of divine presence (the theologies of Shem and Kabod, the Name and the Glory), of aniconism in the ancien Near East, and of dying and rising deities. Over time he has been more inclined to see a degree of cultural continuity between Canaan and Israel.

The second part presents Mettinger's theoretical tenets, especially his epistemological stance. Kant's distinction between the world of empirical phenomena and the transcendent world is found still valid. God himself is not a topic for the scholar of religion. Human belief in God, however, manifests itself in texts, rites, and iconography, and these are empirical data. Karl Popper is embraced for his stress on falsifiability as a basic criterion for sound scholarship and also for his view of the research process as a series of «conjectures and refutations». Mettinger also places himself in the tradition of the sociology of knowledge, stressing the social basis of the production of metaphor, even of metaphors of the divine. He also points out his reluctancy towards some of the tenets of post-modernism.

The third part deals with his youth, studies, and research up to 1978 when he took over the chair at Lund University. He sketches his valuable experience of growing up in a home where Pentecostal faith was conducive to a strong interest in the Bible and its world. In highschool, his teacher of religion and philosophy was Ernst Percy, an outstanding New Testament scholar who was out-manouevred in competitions for university chairs a number of times. Mettinger also comments on the reception of his unorthodox study of the so called Servant Songs.

Enfald och mångfald i mitt umgänge med bibeltexter*

BIRGER OLSSON

Birger Olsson har arbetat som professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet mellan 1992 och 2003. I sin avskedsföreläsning diskuterar Olsson de vetenskapliga områden som hans forskarliv rört sig kring, men också hur hans olika roller som forskare, lärare och administrativ ledare kommit att gestalta sig.

Jag börjar med ett citat ur en av mina tidiga artiklar:

Teologer umgås ofta med texter, mycket mer med texter än med människor menar många. De lägger ner stor möda på att välja ut texter och läsa upp dem för andra eller tillsammans med andra. De sammanställer texter, de producerar nya. De ägnar sig åt översättning. De tolkar texter, utlägger texter och tillämpar texter på dagens situation. Tänk bara på den vanliga gudstjänsten: skriftläsningar, psalmer, böner, predikningar och alla de andra momenten i de många liturgiformerna. Eller på den kristna undervisningen. Den moderna tekniken har på dessa områden inte alls inneburit någon reducering. Tvärtom. Teologerna är nerlusede med texter.

Är teologer kompetenta att handskas med texter? Alex Stock, professor i katolsk teologi och religionspedagogik vid lärarhögskolan i Köln, ställer denna fråga i en stimulerande och lättläst bok vars titel återspeglas i rubriken ovan: *Umgang mit theologischen Texten* (Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln, 1974). Vet de vad texter är för något, hur texter fungerar? Stock finner det naturligt att den teologiska utbildningen, om den nu ska vara yrkesinriktad, ger plats åt modern textvetenskap, så att teologerna får «Kompetenz für den Umgang mit Texten in einem weiten und vielfältigen Sinn».

* Avskedsföreläsning vid Lunds universitet, Centrum för teologi och religionsvetenskap, förkortat CTR, den 5 december 2003. Med denna föreläsning, här i en förkortad form, vill jag också tacka teologiska fakulteten i Lund som 1992 vågade importera en bibelforskare norrifrån, därtill en som sedan flera år hade lämnat universitetet.

Detta var i viss mening mitt första framträdande på den lundsiska arenan, i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1976, en tidskrift som i varje fall norrifrån betraktades som lundsisk.¹

Lärofäder

Den person som nämns först och citeras mest i artikeln är inte en exeget utan en pedagog.² Läsningen av Stock var viktig för mig när jag blev färdig med min avhandling 1974. Hans namn väcker frågan om jag har några lärofäder. I *Svensk Exegetisk Årsbok* 2003 berättar Carl-Martin Edsman om sin tid som doktorand på 30-talet för Anton Fridrichsen. Hela framställningen präglas av relationen lärjunge — lärofader.³ Denna patriarkala bildsfär är mig helt främmande. Någon lärofader har jag inte, men väl många som någon tid betytt mycket för mig

¹ Birger Olsson, «Att umgås med texter», *STK* 52 (1976), 49–58, citat från s. 49.

² Alex Stock byggde också upp «Die Bildtheologische Arbeitsstelle» vid Kölns universitet — ett sånt skulle också CTR behöva — och blev dess direktor 1992. Hans största arbete är *Die poetische Dogmatik* som kommit i flera band sedan 1995. Hans böcker finns inte i våra bibliotek med undantag av den som nämns ovan som förmodligen p.g.a. min artikel skaffades till vårt seminariebibliotek.

³ Carl-Martin Edsman, «Anton Fridrichsen som inspiratör och handledare», *SEÅ* 68 (2003), 155–182. En hyllningsadress till Fridrichsen på hans sista födelsedag kommer från «hans doktorerade lärjungar», på hans gravsten i Gamla Uppsala står det *Praeceptoris egregii memores discipuli amici*, dvs. «till minnet av en utomordentlig handledare från lärjungar och vänner», s. 181–182.

och mitt umgänge med bibeltexter: Torsten Nilsson, förkunnare, skribent, rektor för Johannelunds teologiska institut där jag hade min första lärartjänst,⁴ Carl Ivar Ståhle som under många år alltid satt på min vänstra sida vid sammanträdena med 1963 års bibelkommitté, beläst språkforskare och professor i nordiska språk, särskilt svenska, Eugene A. Nida, amerikansk lingvist och översättningsteoretiker, Stig Lindholm, pedagog vid Stockholms universitet, senare i Köpenhamn, Göran Hermerén, då professor i filosofi, och för att nämna åtminstone en exeget, professor Raymond E. Brown som promoverades till hedersdoktor i Uppsala 1974 när jag själv blev teologie doktor. Han var ordensbroder inom den katolska kyrkan, respekterad ekumen, uttolkare av de johanneiska skrifterna liksom jag och en som i hela sitt liv kämpade med de hermeneutiska frågorna och bibelforskningens plats inom sin kyrka.

Lärare, forskare, administrativ ledare?

Denna brokiga samling av vägledare och inspiratörer för över till frågan om vem jag är. Var är min identitet? Min fru brukar säga att hon är gift med en exeget, en musiker och en snickare, och det är väl sant. Men är exegeten lärare eller forskare eller forskningsdirektör eller? Annonseringen av denna dag utgår ifrån att jag ska berätta om mig som forskare. De avgående professorerna i bibelvetenskap — jag gillar den titeln — ska ge «en överblick över sina respektive forskarliv — ett stycke intressant vetenskapshistoria inom forskningsområdet religionens värld». På tre sätt markeras att det gäller forskningen. Vi ska inte berätta om våra lärarliv. Det är bara forskningen som betyder något vid ett universitet.

I dag blir fler och fler medvetna om att denna inställning måste förändras. Jag har svårt att beskriva mig själv bara som forskare. Jag är också något mer när jag ser tillbaka på drygt fyrtio år vid olika universitet. På högskoleverkets femte kvalitetskonferens i mars i år diskuterades

⁴ I samband med bibelsynsstriden inom EFS 1969–70 gav vi tillsammans ut *Bibeltext och bibeltolkning*, Klippan 1970.

Ernest Boyers bok «Scholarship Reconsidered» från 1990.⁵ Jag känner mig mycket tilltalad av hans fyra nivåer av scholarship:

- 1) Scholarship of discovery (att forska)
- 2) Scholarship of integration (att bygga broar mellan olika kunskapsområden)
- 3) Scholarship of application (att visa på forskningens och kunskapens relevans för samhället vilket för oss inkluderar religion och kyrka) och
- 4) Scholarship of teaching (att lära och stimulera studenterna).

Enfalden, den att bara vara forskare, måste här ge vika för en fyrfald av verksamheter. Diskussionen om kompetens, pedagogisk skicklighet och kommunikativ förmåga vid rekrytering har redan startat. Om CTR i framtiden inte lyckas anställa folk som svarar mot denna fyrfald kommer dess förmåga att dra till sig studenter att minska med de allvarliga följder det har.⁶

Tryggve Mettinger och jag är de första professorerna i Gamla testamentets resp. Nya testamentets exegetik här i Lund. Och jag såge gärna att vi också vore de sista. Våra företrädare var professorer i exegetisk teologi, en benämning som markerade samhörighet mellan de två ämnena och med andra ämnen vid fakulteten. När utlysningen av den nytestamentliga tjänsten diskuterades 1987 hänvisades till specialiseringen.⁷ Som bekant har den och därmed fragmentiseringen blivit ännu starkare och det även inom ämnena som sådana.

Ibland tycker jag att en del av CTR ser ut som en skånsk mullvadsåker med dess utspridda

⁵ *Universitetsläraren* 2003:7, 10–11.

⁶ Kanske blir det ingen ändring förrän prefekten sätter samma prislapp på varje nivå och sedan föreslår personlig lön därefter.

⁷ Enligt en skrivelse från avdelningsnämnden i bibelvetenskap 1987-11-25, undertecknad av Birger Gerhardsson, skulle dock den nytestamentliga disciplinen — i motsats till den gammaltestamentliga — syssla med «bibeln som en historisk och ideologisk helhet».

svarta högar som inte tycks ha några förbindelser med varandra. En rätt ödslig syn. Överst på varje hög tronar Specialisten. Bengt Holmberg och jag var de sista som innehade docenttjänst i ämnet. Som sådana skulle vi ofta vara opponenter. Bengt fick åka till Uppsala och ta hand om textlingvistiska avhandlingar som ju inte var hans område och jag opponerade på Apostlagärningarna, Anden och handpåläggning här i Lund. Idag ska opponenter vara specialist just på det som behandlas. Jag har i min enfald också följt den devisen. Och när man inom mitt ämne idag frågar om Jesusforskningen ska man vända sig till Bengt Holmberg, om Johannesforskning eller bibelöversättning till mig, om filologiska frågor till Bo Frid, Lars Rydbeck eller Chrys Caragounis och om Hebréerbrevet eller retorik till Walter Übelacker. Ska vi också på grundnivå bara undervisa på våra specialiteter? När det gäller forskningen måste vi vara specialister på ett litet område, här finns ingen återvändo, men vi behöver inte vara det i undervisningen. Helst skulle jag vilja att alla exegeter var specialister på bibeln och innehade tjänst i bibelvetenskap med vissa avgränsningar, liksom Sten Hidal, professor i bibelvetenskap, särskilt bibelhebraiska. Vi har faktiskt det mesta gemensamt.⁸

Undervisning och kunskapsförmedling

Undervisning och förmedling av kunskaper har nog präglat mitt liv mera än forskning, i varje fall tidsmässigt. På tre år läste jag in en teol. kand. och en fil. mag. för att få behörighet att undervisa i kristendomskunskap, filosofi och psykologi.⁹ 1960-talet fylldes av studier, undervisning och utredningsarbete.¹⁰ I över tjugo år var jag söndagsskollärare på alla möjliga nivåer, publicerade ett otal lektionsutkast över bibeltex-

ter och pedagogiska problem och arbetade ekumeniskt för att få fram lämpliga urval av texter för olika åldrar.¹¹ Den bästa utbildningen i pedagogik fick jag nog när jag undervisade föreskolebarn. Om man inte efter fem minuter hade lyckats skapa en kommunikativ miljö var det lika bra att gå hem. Det gällde att ta vara på hela människan, hjärta, huvud och hand.

Under denna tid skrev jag textutredningar till mer än ett och ett halvt kyrkoår för att hjälpa predikanter,¹² ett typiskt svenskt fenomen som ersatte Bultmanns hermeneutiska program. Min första tjänst var en lärartjänst.¹³ I slutet av 1960-talet fick jag uppdraget att ge pastors- och senare prästutbildningen vid Johannelund i Uppsala en ny form i samverkan med universitetet, var studierektor där det första året och senare också rektor ett år och under en lång tid ordförande i dess skolstyrelse. Jag var alltså lärare och pedagog på 1960-talet och är det fortfarande. Att få sätta igång en inlärningsprocess bland studenter och själv vara en del av den med kunskapsförmedling, ahaupplevelser, nyfikna frågor, acceptanser, motreaktioner och nya insikter är något av det bästa livet har gett mig.

Översättning är också i hög grad en förmedling av kunskaper och forskning, en språklig förmedling från text till text. Under ett mer än tioårigt utredningsarbete lärde jag mig mycket om språk och texter. Carl Ivar Ståhle var väl inläst också på den framväxande lingvistik och hade en förunderlig förmåga att resonera om

⁸ Första året i Lund försökte jag i min enfald att föra samman Gamla och Nya testamentet åtminstone på baskursen med en gemensam del om bibeln på två poäng men misslyckades.

⁹ Det blev tyvärr inte mycket över till studentliv, men naturastipendiet — rumshyra och en måltid om dagen — räckte bara i tre år, och jag hade studieskuld redan från gymnasiet.

¹⁰ Sekreterare i 1963 års bibelkommitte 1963–69 och sakkunnig i utbildningsdepartementet. Det var då fortfarande en kommittésekreterares uppgift att samla upp vad som sades vid sammanträdena, bearbeta och komplettera det och ge det en samlad skriftlig form för fortsatt diskussion i kommittén. Sekreteraren var också i slutskedet ansvarig för hela betänkandet med undantag av utredningar skrivna av andra ledamöter. Bibelkommitténs betänkande bär årtalet 1968 men kom ut först i början av 1969: *Nyöversättning av Nya testamentet. Behov och principer* (SOU 1968:65). Stockholm 1968. 646 s.

¹¹ Se t.ex. *Framtidsvägar*, Klippan 1964, och olika nummer av *Medhjälparen* 1964–70.

¹² Merparten publicerades under 1960-talet i *Förkunnaren: Organ för EFS:s predikantförbund*.

¹³ Lärare i Nya testamentet och grekiska vid Johannelunds teologiska institut i Bromma 1963–71.

språkliga fenomen.¹⁴ Vid ett översättarseminarium i Arnoldshain 1968 mötte jag för första gången lingvisten och översättningsteoretikern Eugene A. Nida. Transformationsgrammatiska övningar hörde tiden till, och Nida fick oss att skriva om textens ytstruktur (syntaktiska konstruktioner) till dess djupstruktur (semantiska utsagor) och sedan föreslå en ny översättning. Ett enkelt exempel: Enligt dåvarande kyrkobibel förkunnade Johannes döparen «bättringens döpelse till syndernas förlåtelse», Mark 1:4.¹⁵ Vad innebär det? Om vi följer Nidas semantiska transformationsmodell får vi följande punkter i döparens predikan: 1. Ni har syndat. 2. Gör bättring! 3. Låt döpa er! 4. Gud förlåter er era synder.¹⁶ Det var fascinerande övningar som avslöjade mycket om språket, även om de översättningar som producerades förbisåg t.ex. retoriska och stilistiska egenskaper i originaltexten. Denna syn på översättning motverkade allt vad ordagrann återgivning heter. Ibland undrar jag om Nya testamentet 1981 skulle ha blivit så fri gentemot språkformen i originalet om inte Nida och hans medarbetare hade funnits där, även om några i översättningssenheten har velat svära sig helt fri från Nida.

Nida intresserade sig mest för de semantiska strukturerna i en tid då Chomskys syntaktiska övningar dominerade. Samtidigt var han nog allt ifrån sin tid som missionär mest upptagen av kommunikationens villkor och former. Översättning var inte bara en semantisk process utan en livsviktig form av kommunikation. Det var därför inte så svårt för honom att inkludera även den pragmatiska dimensionen av språket och hävda en sociolingvistisk översättningsteori.¹⁷

1960-talet gav mig alltså den grundupplevelse av språket som sedan präglat mycket av mitt

liv. Jag har vid andra tillfällen berättat om mitt umgänge med de texter som till sist blev Bibel 2000.¹⁸ Det började våren 1963, när en rätt nybliven docent i Uppsala inte ville bli utredningssekreterare, därför att han skulle speciminera för en professur i Nya testamentets exegetik i Lund, och slutade våren 2001 när vi var regeringens gäster och Harald Riesenfeld, som jag har att tacka för att jag kom med i denna långa fascinerande språkövning, blivit så gammal att han inte längre kände igen mig. Efter disputationen 1974 hade jag bestämt mig för att sluta med översättningsarbetet, därför att jag ansåg att min stilistiska förmåga inte räckte till för att vara en god översättare och därför att jag ville ägna mig åt forskning och universitetsundervisning. Men Staffan Björk, litteraturprofessor här i Lund, och Blenda Ljungberg, riksdagsledamot för moderaterna, bjöd på stor lunch och övertalade mig att fortsätta, och jag blev koordinator för det gammaltestamentliga arbetet.¹⁹

Under de sista tjugو åren var jag bara ledamot av kommissionens styrelse. Jag hörde till det lilla fåtal i styrelsen som ville ha en revision av NT 81 innan hela översättningen blev klar. Nutida översättningar av bibeln brukar revideras efter 10–15 år utifrån den kritik som kommit fram. Som skäl mot en revision anfördes det uppdrag kommissionen hade fått av regeringen:

¹⁷ Se presentationen av Nida i *On Language, Culture, and Religion: In Honor of Eugene A. Nida* (ed. M. Black och W. A. Smalley), The Hague–Paris 1974, vii–xxvii, och Jan de Waard och Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville–Camden–New York 1986.

¹⁸ Se t.ex. «Bibel 2000 — dess tillkomst och karaktär», *Böckernas Bok*, redigerad av Nilla Bolding och Andrea Kollman, Lund 2000, 157–173

¹⁹ Blenda Ljungberg var ordförande i den utredning som regeringen tillsatt 1971 om översättning av Gamla testamentet och Staffan Björk var ordförande för den nytestamentliga översättningssenheten inom bibelkommissionen. Vi hade blivit färdiga med vårt betänkande 1974 (SOU 1974:33, *Att översätta Gamla testamentet*). Jag var koordinator för det gammaltestamentliga arbetet 1975–1979. Som översättare i egentlig mening har jag ägnat mer tid åt Gamla testamentet än åt Nya testamentet. Därför har det varit svårt att stå till svars för alla formuleringar i NT 81.

¹⁴ Se presentationen i Sture Allén, *Carl Ivar Ståhle. Inträdestal i Svenska Akademien*. Stockholm 1980.

¹⁵ En mycket ordagrann återgivning av originalets $\kappa\alpha\iota\ \kappa\eta\rho\upsilon\sigma\sigma\omega\nu\ \beta\acute{\alpha}\pi\tau\tau\iota\sigma\mu\ \mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\nu$.

¹⁶ Sedan kan man fortsättningsvis utifrån originaltexten fundera över innehållet i dessa utsagor och deras relationer till varandra innan man formulerar en dynamisk ekvivalens på målspråket. Transformationerna har en klar heuristisk funktion men kan sällan bidra till att lösa de exegetiska problem som uppstår.

att göra en nyöversättning av Nya testamentet (den kom 1981), av Gamla testamentets apokryfer (den kom 1986) och av Gamla testamentet (den kom 1999 och 2001). Därför kommer vi på apostladagen att enligt den nya evangelieboken höra orden «Hälsa Andronikus och Junias», fast det inte alls är tal om två män utan om en man och en kvinna, Junia, en högt ansedd apostel. En ny not kunde dock läggas till: «Annan tolkning «Junia». Detta könsbyte inom bibelns pärmar är en fascinerande historia som inte får plats här.²⁰

Texten i centrum

Texten var den stora upplevelsen i början av min vetenskapliga verksamhet, en upplevelse som dominerade mitt tänkande under 1970-talet och även senare.²¹ Med eftertryck citerade jag gärna den marxistiske litteraturforskaren Kurt Aspelin: «Text är arbete att förstå».²² Och som mål för interpretationerna på D-nivå satte jag senare orden: «Text, det är roligt det».

Jag började skriva en avhandling om missförstånden i Johannesevangeliet men så kom Herbert Leroy's stora avhandling i ämnet 1968.²³ Jag breddade min undersökning till att omfatta stilistiska drag i detta evangelium men så hindrades även detta projekt av en avhandling från Basel.²⁴ Så blev det till sist en textlingvistisk avhandling om en berättelse och en dialogtext i Johannesevangeliet, den första inom bibelforsk-

ningen som använder ordet textlingvistisk i sin titel.²⁵

Ett nytt intresse för det som ligger bortom orden, frasen, satsen och meningen fanns inom språkforskningen redan på 1960-talet.²⁶ Omkring 1970 blir det tydligt för många att texten är den primära enheten i språket, basenheten för både språkbeskrivning och språkförståelse.²⁷ Det får konsekvenser inom många områden, också för filologin och textanalyser. Det kräver också definitioner av vad text är för något och adekvata beskrivningar av texter. En ny forskningsgren växte fram som vi här täcker in med ordet textlingvistik.²⁸

Mycket snart insåg textlingvisterna att en text inte kunde definieras bara utifrån textinterna faktorer. Det mesta av det vi säger säger vi inte. Där finns en rad premisser, en rad implikationer. För att handskas med texter behövs en kommunikativ kompetens, en förmåga att föra samman det utsagda, utsagefunktioner och kontexter. Varje text är bara en del av en kommunikation. Det var utifrån detta grundläggande textperspektiv som vi i en ny anda började arbeta med bibeltexter på 1970-talet.

Vi kan som textlingvister med en semiotisk textteori utgå från språksystemet och därmed inrikta oss mot enbart tecknen i språket. Textstrukturer beskrivs då med hjälp av interna faktorer. Eller så utgår vi från språkbruket och blir därmed kommunikations- och funktionsorienterade i vårt sätt att beskriva och tolka texter. Språkanvändarna, språkbruket, det sociala rummet blir viktiga i utforskningen av en text, och man måste använda både interna och externa

²⁰ Se den utförliga undersökningen av E. J. Epp, «Text-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16,7», A. Denaux (ed.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, Leuven 2002, 227–91, eller någon av de senaste kommentarerna till Romarbrevet, t.ex. den av J.A. Fitzmyer från 1993.

²¹ Se t.ex. min föreläsning på exegetiska dagen i Uppsala 1998, «Text är arbete att förstå. Om olika textperspektiv i svensk bibelforskning under 1900-talet», *SEÅ* 64 (1999), 5–22, och där anförd litteratur.

²² Kurt Aspelin, *Textens dimensioner: Problem och perspektiv i litteraturstudiet*, Stockholm 1975, 253.

²³ Herbert Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (BBB 30). Bonn 1968.

²⁴ David W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel*, Basel 1970.

²⁵ Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42* (ConB NT 6), Lund 1974.

²⁶ Jag tänker på den nya retoriken, talaktsfilosofin, fransk strukturalism, amerikansk diskursanalys, den framväxande översättningsvetenskapen och inte minst en del av den tyska lingvistikens centrum i Münster (Hartmann, Harweg, Koch), i Konstanz (Hartmann, Stempel, Ihwe, Petöfi) och i Bielefeld (Gülich, Raible, Schmidt).

²⁷ «Sprache kommt nur als Text vor» för att nu citera Peter Hartmann.

²⁸ Wolfgang Dressler gav tidigt ut en sammanfattande introduktion: *Einführung in die Textlingvistik*, Tübingen 1972.

faktorer. Av de sju «standards of textuality» som Wolfgang Dressler behöver för att beskriva vad text är för något tillhör merparten den pragmatiska dimensionen i språket.²⁹ Det är denna senare form av textlingvistik som kom att prägla bibelforskningen i Uppsala på 1970-talet och även senare.

Denna tydliga omorientering mot texten utvecklades sedan till retoriska eller narrativa analyser och så småningom också till receptionsanalyser. Kari Syreeni inkluderade sociologiska aspekter på 1990-talet och förordade en trefaldig analys av den textuella världen, den symboliska världen och den konkreta världen.³⁰ Den historisk-genetiska inriktningen mot avsändarsidan, som så helt dominerade fram till slutet av 1960-talet,³¹ fick ge vika för ett allt större intresse för texten som av somliga t.o.m. sågs som en autonom storhet. Vi får rent litterära analyser, där t.ex. avsändare och mottagare blir inomtextuella konstruktioner. Inom receptionsanalysen blir effekten hos mottagarna det helt dominerande perspektivet. För min egen del kom läsningen av pedagogen Stig Lindholm 1980 och deltagande i en av Vitterhetsakademiens konferenser 1981 att påverka min syn på texttolkning, något som jag ska komma tillbaka till.

Till 1970-talet hör riktlinjerna för en ny svensk kommentarserie, *Kommentar till Nya testamentet*, den andra i Sveriges historia.³² Den första serien som började utkomma 1944 var mest ett lundensiskt företag som lade tonvikten vid «den sak som texten vill ge uttryck åt». Den ville ge «en verklighetstrogen totalvy av Nya testamentets innebörd». Den nya serien vill rikta blicken på texten, ett ord som ofta återkommer i

²⁹ Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics*, London and New York 1981, 3–12.

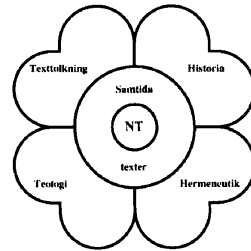
³⁰ Kari Syreeni, «TRE VÄRLDAR. En inledning till den hermeneutiska trevärldsmodellen», *Religion och Bibel* 56 (1997), 104–129.

³¹ Se t.ex. den första stora metodläroboken av Heinrich Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1967.

³² Den första volymen i serien kom för drygt tjugو år sedan: Birger Olsson, *Första Petrusbrevet* (KNT 17), Stockholm 1982.

det allmänna förordet. Någon kommentarförfattare blev t.o.m. irriterad över detta «prat» om texten. Men ordet «text» markerar en förändrad inriktning liksom ord som «holistisk», «synkron», «textintern» och «textens egen värld». Risken i denna nyvakna glädje över arbete med texter, över praktiserandet av en närhetens hermeneutik, var att vi blev helt fångna i texten och dess värld. En rad besvärande frågor av historisk och hermeneutisk art riskerade att bara fösas åt sidan. I oktober 1977 utsågs redaktionen för serien och dess minnesanteckningar har nu kommit till § 868. Att det fortfarande finns folk som sitter och skriver för den första serien är en klen tröst för oss som har ansvaret att få den nya serien färdig. Numera går jag mest omkring och ger dåligt samvete åt folk som inte blivit färdiga med sina manus på tio eller femton år, inklusive mig själv.

Efter flera års chefsjobb utanför universitetet — som rektor för Johannelunds teologiska institut och som EFS missionsföreståndare — kom jag till professuren här i Lund och försökte åter orientera mig inom det exegetiska fältet. Det var inte så lätt. Jag sammanfattade en del av min syn på exegetiken i en korsblomma som fanns med när ämnet presenterades i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1994.³³



På ett av kronbladen står det «Texttolkning». I den artikel av Carl-Martin Edsman som jag nämnde tidigare citeras ett brev av Anton Frdrichsen: «Jag har, som Du vet, inga andra käpphästar, än att man skall kunna språken

³³ René Kieffer och Birger Olsson, «Exegetik på 90-talet», *STK* 70 (1994), 145–152. Jag gjorde ett utkast till artikeln som min kollega i Uppsala, René Kieffer, sedan bearbetade och godkände. Illustrationen finns på s. 146.

ordentligt och med denna utrustning sträva efter att läsa rätt innantill».³⁴ Man måste kunna grekiska för att tolka de nytestamentliga texterna, men det behövs mer än språkkunskaper, t.ex. textteoretiska och texthermeneutiska insikter och en förmåga att hantera olika perspektiv.

Den största förändringen av mitt ämne under det senaste halvsekleet är nog de minskade språkkunskaperna.³⁵ Den som tror att man kan «språken ordentligt» efter 3 månaders studier av hebreiska och 4 eller 5 månaders studier av grekiska bedrar sig själv. Bara av detta skäl fungerar Fridrichsens käpphäst inte längre. Hur man idag ska undervisa i exegetik på grundnivå är fortfarande ett problem som vi inte riktigt hunnit lösa, om det nu finns någon lösning inom de ramar som ges.

Historia

En textorienterad exegetik leder lätt över till enbart inomtextuella analyser och en ahistorisk hållning i umgänget med bibeltexter. Jag har en konservativ lågkyrklig bakgrund och har ibland fått höra att mitt intresse för texten var en flykt undan svåra historiska frågor. Det kan ha varit så, men jag har alltid varit nyfiken på och fascinerad av historiska undersökningar, allt ifrån min licentiatavhandling om den gamla bibelkommissionens historia till det stora synagogprojektet som avslutas denna termin.³⁶ Historia är för mig ett viktigt kronblad på den exegetiska korsblomman. Till Bibel 2000 skrevs korta förord till varje bibelbok. Jag skrev i Verbums utgåva och förenade litterära och historiska perspektiv och fick kritik när jag inte höll mig till gängse kristna traditioner eller 1950-talets upp-

fattningar om böckernas tillkomst. I Libris utgåva begränsas förorden i hög grad till det inomtextuella och skapar knappast några problem hos läsaren. Det finns samband mellan textorienterad exegetik i olika former och en mer konservativ bibelsyn.

Utforskningen av människan är relaterad till både det förflutna, till nuet och till framtiden. Historieforskningen liknar i viss mån vår hjärnas verksamhet med dess skilda centra för vad som varit, för vad som är och för vad som ska komma. Alla tre tidsdimensionerna behövs för att människan ska kunna leva. Hos mig svarade det historiska synagogprojektet mot ett behov av en mer samlad forskningsuppgift, av nyfiken sökande, gränsöverskridning, interdisciplinära studier, forskningssamarbete, internationalisering, grupprocess med yngre och äldre deltagare och en förening av det förflutna, nuet och framtiden.

All historisk forskning har alltså en relation till oss själva, till vår tid och till våra sammanhang.³⁷ Jag har alltsedan min första termin i det högre nytestamentliga seminariet i Uppsala, då Harald Riesenfeld fick oss att nyfiken och grundligt analysera Första Johannesbrevet — Riesenfeld hade en stor förmåga att engagera och inspirera — umgått med Johannesbrevens. Idag är det somliga som utifrån retoriska, talaktsteoretiska eller systemteoretiska perspektiv inte vill säga något om vilken motpart som kan ligga bakom brevet.³⁸ De vill bara beskriva det inomtextuella spelet mellan författare, mottagare och motståndare. Men det utesluter inte den historiska frågan om vilka dessa motståndare var.

Fram till slutet av 1970-talet trodde jag på den traditionella tolkningen från Irenaeus dagar att brevets motståndare var heretiker, gnostiker, som hotade förstöra den rena kristna tron och

³⁴ Edsman, «Anton Fridrichsen» (not 4), 163.

³⁵ Se Birger Olsson, Göran Bexell och Göran Gustafsson (red.), *Theologicum I Lund: Undervisning och forskning i tusen år*, Lund 2001, 62. Jag läste hela Novum för tre betyg förutom gymnasiegrekiska och en rad texter utanför Novum. Idag läser man för motsvarande nivå en fjärdedel av Novum och inget annat.

³⁶ Birger Olsson och Magnus Zetterholm (red.), *The Ancient Synagogue: From Its Origins until 200 C.E. Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001*, Stockholm 2003, sammanfattar projektet för en internationell publik.

³⁷ Se Samuel Byrskog, «Exegetisk teologi i nytestamentligt perspektiv. Reflektioner kring bibelvetenskapens uppgift vid en teologisk högskola», *Tro och Liv* 62 (2003), nummer 5, s. 11–12, och där anförd historievetenskaplig litteratur.

³⁸ Se t.ex. Dietmar Neufeld, *Reconceiving Texts as Speech Acts: An Analysis of 1 John*, Leiden 1994, eller Hansjörg Schmid, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem*, Stuttgart 2002.

kristet leverne. På 1980-talet blev jag, inte minst p.g.a. Raymond Browns forskning, övertygad om att de var extrema johanneskristna som hamnat utanför en johanneisk kristendomsuppfattning. Idag ser jag dem mest som johanneskristna som p.g.a. påtryckningar och hot från synagoga och samhälle återvänt till sin gamla judiska tro. När jag för någon vecka sedan höll ett föredrag på CTR om dessa motståndare nämnde jag vissa samband som kan finnas mellan dessa tre historiska konstruktioner och det kulturella och teologiska läget omkring år 1960, 1980 och 2000. Ibland undrar jag om en historisk rekonstruktion kan få ett ordentligt fäste inom forskningen om där inte finns någon form av relevans eller en analogi med vår egen tid.

Teologi

På det tredje kronbladet står «Teologi». Jag skulle helst vilja ha ett annat ord. Det rör sig om att beskriva centrala begrepp, teman eller idésystem. Fokus ligger på innehållet i texten och på olika slags syntetiska framställningar. Min tid som bibelforskare har präglats av omfattande metoddiskussioner och en utprovning av olika slags analysformer.³⁹ Texternas innehåll och synteser har ofta kommit i andra hand. De tycks nu på olika sätt vara på väg tillbaka. Raymond Brown menar att vi ska vara mycket försiktiga med att ge studenterna synteser innan de fått del av analyserna. Jag har velat hålla fast vid den regeln, även när studenter, präster och biskopar har ropat efter bibelteologi som ett universalmedel i all teologisk undervisning. Jag blev förvånad när jag ögnade inom min bibliografiska lista och fann så många titlar om begrepp eller teman i bibeln.⁴⁰ Men jag kan svårligen tänka mig skriva en nytestamentlig teologi som ser Nya testamentet som en ideologisk enhet. Bara betoningen av texten som det primära språkliga

tecknet inbjuder till att ta varje bibelbok eller författare för sig. Det utmärker också Bibel 2000 med en rad innehållsliga spänningar och motsättningar inom bibelns pärmar som följd.

Ordet «bibelteologi» har med tiden berett mig allt större svårigheter. I början av mina studier var bibelteologi den finaste blomman i den exegetiska trädgården. Vi var väldigt få som fick Harald Riesenfelds förtroende att undervisa i det ämnet. Det kändes efterhand både förmätet och enfaldigt att enbart ur de bibliska texterna härleda en hel teologi av samma typ som Augustinus' eller Thomas' teologi.⁴¹ Ta Luther som exempel, han som under hela sitt universitetsliv bara föreläste över bibeltexter. För att förstå hans teologi måste vi också ta med kyrkans tradition i teori och praxis på 1500-talet, hans egna erfarenheter som människa och kristen, de kunskaper man hade vid denna tid om naturen och människan och de politiska, sociala och ideologiska förhållanden som han levde i. Att bara umgås med bibeltexter räcker inte för att vara teolog. Därför har jag i litteraturkursen för doktorander fört de nytestamentliga teologierna till det hermeneutiska fältet. Och när Werner Jeanrond på nytt förde in begreppet bibelteologi i den svenska teologiska kursen hade jag ett behov av att beskriva vad han menade med bibelteologi och hävda att hans bibelteologi var något annat än vad svenskar med hänvisning till förra seklets mitt kallade för bibelteologi.⁴²

Hermeneutik

Det fjärde kronbladet vill påminna om varje bibelforskares uppgift att analysera och därmed blottlägga och tydliggöra själva tolkningsprocessen i umgänget med bibeltexterna. Elementära hermeneutiska överväganden finns redan på

³⁹ En inriktning mot det analytiska, det historiska och det språkligt litterära finns redan omkring 1960 i Uppsala hos t.ex. Harald Riesenfeld och Birger Gerhardsson, se Birger Olsson, «Förändringar i svensk bibelforskning under 1900-talet», Håkan Eilert m.fl., *Modern svensk teologi*, Stockholm 1999, 122–3.

⁴⁰ Se den bibliografiska lista som finns på CTR:s hemsida, <http://www.teol.lu.se/nt/forskning/olsson.html>.

⁴¹ Krister Stendahl skrev 1959 i sin berömda artikel «Biblical Theology: Contemporary» (publicerat 1962), här återgivet efter en svensk översättning 1986: «Den deskriptiva metoden har fört oss långt utöver en hopgyttring av varierande föreställningar, vilkas utveckling vi möjligen kan följa. Vi förs nu in i en biblisk tankevärld som förtjänar namnet «teologi» i lika hög grad som Augustinus', Thomas', Calvins och Schleiermachers tankar», *Meningar*, Stockholm 1986, 42–3.

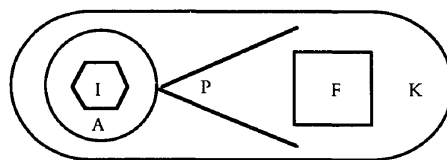
de tre andra områdena, men genom att låta hermeneutiken få ett eget kronblad vill jag markera dess centrala och helt avgörande plats hos mig och hos var och en som umgås med bibeltexter. Här tas de större sammanhangen upp som påverkar varje tolkning, hit hör insikterna om vad teologi eller religion är för något, här görs relationer till kyrka, kultur och samhälle explicita, osv. Historiska längdsnitt blottar ofta olika former av hermeneutiska premisser. En exeget ska per definition kunna hjälpa varje bibelläsare att svara inte bara på frågan Vad läser Du? utan också på frågan Hur läser Du? och frågan Varför läser Du?

Sommaren 1980 läste jag en bok av samhällsforskaren Stig Lindholm, *Vetenskap, verklighet och paradigm*, en rätt brokig samling av läsfukter och egna reflektioner. Efter många år av forskning hade han känt ett starkt behov av att klargöra grunderna för sin forskning och öka självförståelsen av sig själv som forskare. I boken vänder han sig mycket kraftigt mot all totalisering av perspektiv och förordar pluralism på teoretisk och metateoretisk nivå. Varje företeelse kan bara förstås i ett sammanhang och sammanhangen kan variera. Han hade på 1970-talet liksom jag gått in i forskningen för att nå fram till sanningen, för att förstå hur det verkligen var. För mig fanns det bara en tolkning av texten, den ursprungliga innebörden som med alla medel måste kunna fastställas. Den svenska

modellen var entydig: först fastställde man vad som stod i texten (*quid haec ad illos?*) och sedan kom tillämpningen, översättningen till nuet (*quid haec ad nos?*).

Ett översättningsarbete innebär alltid ett försök att fastställa innehållet i en text. Men texter, inte minst gamla texter, kan ofta tolkas på flera sätt. Det är inte minst bibelöversättarens erfarenhet. Ju mer flertydig en text är, desto svårare blir det att översätta den. Därför blir det problem för den som menar att det alltid bör finnas bara en rätt tolkning. Textlingvistiken på 1970-talet skulle ge mig nya och säkrare kriterier, textinterna kriterier som fanns i själva texten. Nu lyckades jag inte ens i min avhandling att begränsa mig till såna kriterier utan måste om än motvilligt gå utanför texten. Senare insåg jag att det fanns flera rättmätiga utläggningar av en och samma text beroende på vilka vägar jag valde fram till läsningen av texten.⁴³

En illustration i Lindholms framställning kom sedan att följa mig på flera sätt:



Han försöker reda ut vad innebörd är för något och föreslår följande definition: «Ett fenomen F har — sett ur ett perspektiv P i en kontext (fält, sammanhang) K — en innebörd I för en person A». Denna definition pekar särskilt ut tolkarens, perspektivens och kontexternas roll vid tolkning av texter. Jag kan förändra dessa variabler och får därmed olika innebörder i en text.⁴⁴ Vi kan alltid diskutera lämpligheten av olika perspektiv och kontexter utifrån egenskaper i texten eller utifrån ett bestämt tolkarsamfundets behov. Men i

⁴² Se min inledning till *Kristna tolkningar av Gamla testamentet* (red. Birger Olsson), Stockholm 1997, 21–3. I början av 1980-talet ville jag med referens till Göran Hermeréns tolkningstypologi ge plats för s.k. relevanstolkningar inom exegetiken, dvs. tillämpningar av en text på ett problemområde eller en situation, ofta något aktuellt i tolkarens egen tid. Texten sätts in i en politisk, social, juridisk, moralisk, religiös eller annan diskurs. I änglasången knyts t.ex. freden till det nyfödda barnet i Betlehem. På vilka sätt kan Jesu undervisning eller hans person bidra till dagens fredsproblematisering i dess olika dimensioner? Mitt förslag väckte misstänksamhet bland mina kolleger, både bland äldre med en bibelteologisk tradition och bland yngre som var mer orienterade mot historiska och litterära tolkningar. Idag vill jag hellre tala om analogitolkningar och har föreslagit att ett exempel på en sådan bör finnas i en ny lärobok om Nya testamentet.

⁴³ Birger Olsson, «Ett bidrag till metodfrågan», *SEÅ* 45 (1980), 110–21.

⁴⁴ Varje undersökning blir liksom ett experiment med input och output. Det är jag som tolkare som bestämmer input, genomför experimentet och avläser output. Resultatet blir alltid beroende av hur jag startade.

alla lägen uteblir den absoluta sanningen. Det finns flera typer av tolkning, en övertygelse som stärktes året efteråt vid en konferens som Vitterhetsakademien ordnade i Stockholm om tolkning och tolkningskriterier, där Göran Hermerén presenterade sin tolkningstypologi.⁴⁵

Till hermeneutiken hör också frågor om bibelsyn och bibelbruk.⁴⁶ Det finns en märklig uppfattning om att exegetiska lärare inte behöver goda insikter i detta ämne för att undervisa framtida bibelbrukare. Samma resonemang kan gälla teologi och religion. Lärare vid Centrum för teologi och religionsvetenskap behöver inte ha goda kunskaper om vad teologi är för något för att undervisa blivande teologer eller vara väl förtrogna med vad religion är för något för att undervisa blivande religionslärare eller religionsforskare. Lite konstigt, eller hur? Både kompetensmässigt och pedagogiskt.

Med bibelsyn avser jag frågor om bibelns omfattning, alltså textkritik och kanonproblem, om bibelns tillkomst, om gudomlig inspiration och uppenbarelse, om tolkning av bibeln, alltså olika betydelsenivåer, olika tolkningsperspektiv, tolkningsföreträden, plats i en teologi, osv., om bibelns innehåll, alltså hur kan bibeln som helhet beskrivas, vad är centralt i bibeln, vilka gener finns där, om bibelns giltighet, alltså för vilka områden är bibeln giltig, hur avgöra vad som är giltigt och inte giltigt, har alla böcker i bibeln samma giltighetsgrad, och till sist frågor om bibelns olika roller i olika sammanhang, bibeln som ensam norm eller norm tillsammans med något annat, bibeln som nådemedel, osv. Till detta kommer övergripande frågor av kunskaps-teoretisk och livsåskådningsmässig art, bibelsynsfrågornas vikt vid sidan av andra teologiska frågor, effekter av olika bibelsyner, m.m.⁴⁷

⁴⁵ Se min installationsföreläsning «När änglarna sjunger på svenska», *Lundaforskare föreläser*. Lund 1993, 22–3.

⁴⁶ Se anförd bok i not 5 och min artikel «Hur min bibelsyn har förändrats» i festskriften till Agne Nordlander, *Med smak av nåd: Hur skall tron utformas och gestaltas idag?* Örebro 2000, 123–36.

⁴⁷ En god inventering av bibelsynsfrågor — men få svar — finns i Erik Blenberger, *Bibelsyn: Tillkomst, tolkning och giltighet*, Nora 1997.

Bibelsynsfrågor har en mycket liten plats i våra exegetiska kurser samtidigt som de är viktiga för de flesta studenter som tar en teol. kand. vid CTR. Det tillkommer självfallet inte läraren att ge några normativa svar på dessa frågor, men studenterna har rätt att begära att vi som bibellärare kan beskriva och bearbeta denna typ av frågor. Det slår mig, när jag tänker tillbaka, att vi lärare nästan aldrig har diskuterat bibelsynsfrågor oss emellan och på det sättet formulerat olika uppfattningar och bidragit till diskussionen. Men om nu tolkarens perspektiv och kontext är en del av den normala tolkningsprocessen har dessa frågor en given plats inom både exegetisk undervisning och exegetisk forskning. Det har faktiskt sin tillämpning på både bibeln och koranen.

Men jag hör redan invändningen: sånt tillhör den privata sfären. Eller sånt ska bara kyrkan och dess biskopar syssla med. Somliga vill göra en skarp åtskillnad mellan sin vetenskapliga verksamhet och sina liv i övrigt. Jag måste bekänna att jag aldrig kunnat acceptera en sådan tvärumslära. Det hjälpte mig en del när jag i början av 1980-talet ledde den fakultetsgemensamma forskarkursen i Uppsala och hittade de s.k. psykometodiska termerna i Sören Halldéns bok *Nyfikenhetens redskap*.⁴⁸ Det gällde sådana begrepp som självständighet, tolerans, problem-sinne, förståelse, mognad och motivation. «Vid användningen av dylika termer behövs kriterier av två slag, dels sådana som gäller personlighetens uppbyggnad, dels sådana som gäller logiska och vetenskapsteoretiska förhållanden». Inte ens inom forskarutbildningen kan man göra en skarp åtskillnad mellan tolkaren och tolkningsprocessen. Som bekant reagerade jag rätt kraftigt och i en personlig ton på biskopsbrevet *Ord från Gud: Om den gudomliga uppenbarelsen i kyrkans tro och liv*.⁴⁹ Jag har funderat varför. Jag tror att det har ett samband med den åtskillnad som fanns där mellan dagens bibelforskning och en kristen bibeltro och en totalisering av gudstjänsten som tolkningskontext som t.o.m. kunde göra berättel-

⁴⁸ Sören Halldén, *Nyfikenhetens redskap. En bok om kritiskt tänkande inom vetenskapen och utanför*. Lund 1980. Citat från s. 31.

⁴⁹ *Svensk Kyrkotidning* 1997, 560–2, 577–8, 596–8, 639–41 och 1998, 96–7, 639–41.

sen om Jeftas offer av sin dotter till en positiv förebild. Här behövs onekligen en kritisk analys av den gigantiska traditionskorgen.

Under de sista åren har jag blivit mer och mer intresserad av bibelns receptionshistoria, av alla de spår som bibeln avsatt i vår västerländska kultur, ja i mänsklighetens historia som helhet. Ja, jag skrev och redigerade en bok om Rut redan på 1970-talet som har en tydlig receptionshistorisk inriktning, så mina nyväckta lustar är kanske inte så nya.⁵⁰ Även bibelöversättningarnas historia återspeglar på ett mångfaldigt sätt olika tiders bibelbruk och bibelsyn.⁵¹ Tyvärr

⁵⁰ Birger Olsson (red.), *En bok om Rut*. Stockholm 1979.

⁵¹ Jag har också under de allra senaste åren utarbetat nya kurser i ämnet och hunnit genomföra några av dem tillsammans med Sten Hidal och Tord Larsson, jag har hållit föredrag, jag har haft en konferens om Karl XII:s bibel och dess receptionshistoria 2003 och tagit initiativet till en internationell seminariegrupp över temat «The New Testament in History and Culture». Se också «The Canticle of the Heavenly Host (Luke 2.14) in History and Culture», *New Testament Studies* 50 (2004).

har min professorstid inte räckt till för att riktigt etablera denna del av den framtida bibelforskningen. Vi behöver en ny professur i bibelvetenskap, särskilt bibelns plats i kyrka, kultur och samhälle.

Varför denna nyvakna kärlek till receptionshistorien? Kanske därför att receptionshistoria på ett så suveränt sätt ger mening åt min exegetiska blommetaför: en mångfald av texter och olika slags tolkningar, historia i de mest skiftande sammanhang, närhet till människors många uttrycksformer och deras existentiella frågor, interdisciplinära studier och en överväldigande, fascinerande hermeneutisk process. Receptionshistoria är gränsöverskridande på ett riskfyllt och fruktbart sätt.

Påvar säger ibland saker som är riktigt sanna, och jag ska avsluta med ett påvecitat: *Scriptura sacra cum legentibus crescit*. «Den heliga skrift växer med dem som läser den», eller lite mera fritt: «... med dem som umgås med bibeltexterna».⁵²

⁵² Gregorius den store, *Moralis in Job* XX, I, 1.



Summary

In this article, my farewell lecture as professor of New Testament at the Centre of Theology and Religious Studies at Lund University, I give some personal comments on my forty years as a university teacher, scholar and research leader. Scholarship is for me a fourfold activity: «scholarship of discovery, scholarship of integration, scholarship of application and scholarship of teaching» (Ernest Boyer). During the 1960's I was teaching very much on different levels and wrote a lot of exegetical analyses for pastors; a Swedish substitute for Bultmann's hermeneutical program. I was engaged in the new official translation of the Bible into Swedish (committees appointed by the Government 1963–2001) and learnt a lot about language. At translation seminars E. A. Nida and others gave me lessons on semantic structures and communication. In the 1970's I combined these insights with German text linguistics and wrote the first (?) text-linguistic analysis in our discipline. Taking the text as the basic linguistic sign has important consequences for philology, text interpretation and theology. In the 1980's I focused on the roles of the interpreter, on perspectives and on contexts in the interpretation process. During the latest decade, I have become more and more interested in the reception history of the Bible as a combination of my different interests: interpretations, different medias, history, central human themes and the hermeneutical process. Bibliography, see <http://www.teol.lu.se/nt/forskning/olsson.html>.

Dorothea Erbele-Küster: *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 87) 207 sid. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2001.*

Tro är inte kraft att skapa mening av lidande, utan kraft till att avstå från meningsskapande. Så kan man uttrycka en av de pastoraltelogiska konsekvenserna av en läsning av Psaltaren. Det faktum att psalmerna framträder som de mest brukade texterna i världshistorien har hittills spelat en undanskymd roll inom forskningen. Visserligen saknas inte intresse för psalmernas receptions historia, men denna får knappast någon reell betydelse för det exegetiska arbetets förlopp, allra minst för dess problemformuleringar. Att en förändring är på gång är denna intressanta dissertation ett tecken på. Förf. ser klarsynt att anledningen till att psalmerna ännu fungerar som bönelitteratur finns i texternas egen dynamik som gör läsaren till (en) bedjare(n). Det är psalmernas egen struktur som möjliggör en ny reception genom årtusendena där de ständigt förmår öppna dörrar till ett nytt förhållande till mig själv, till världen och till Gud. Här handlar det inte om textinterpretation, utan om det som överensstämmer med vårt grundläggande behov av att tolka världen. Psalmläsningen gör världen läsbar (på nytt). Denna psalmernas antropologiska dimension korresponderar mot den litterära. Det som båda har gemensamt är framförallt att de söker överskrida det föreliggande för att omfatta nya erfarenhetsområden. För en sådan receptionsetestetisk läsning har den historisk-kritiskt orienterade psalmexeges, trots sin metodpluralism, begränsade redskap. Här studeras ju en psalm som objektet vars betydelse det gäller att blottlägga. Som aktuell bönelitteratur betraktad är psalmen subjektet som samverkar med läsaren. För att beskriva denna interaktionsprocess använder förf. de litteraturvetenskapliga verktyg som är förknippade med H.R. Jauf och W. Iser. Men hon låter den receptionsetestetiska läsningen ständigt föra dialog med den historiskt orienterade psalmforskningen.

Resultatet är föredömligt presenterat. Bokens första huvuddel tar fram en heuristisk grundutrustning för läsningen och dess andra del tillämpar läsningen med exempel från psalmerna. Den första delens 45 sidor fungerar också självständigt som en sammanfattning av viktigare ståndpunkter i diskussionen receptionsetetik – hermeneutik – exegetik. Förf. avstår från att på förhand trötta ut läsaren genom ett ordrikt metodresonemang. I stället lyckas hon både göra en tydlig positionering och en koncis sammanfattning till gagn för såväl den oinitierade (god över-

sikt) som den initierade (självständigt bidrag). Den andra delen, som är läsbar både för den exegetisk och teologisk intresserad, består av tre avsnitt. Det första beaktar David som den «implicerade bedjaren» och därmed som en hermeneutisk nyckel. Psalmrubrikerna, som vittnar om en sekundär *Sitz im Leben* med David som (fiktiv) bedjare, framstår som kreativa receptionsförslag till de narrativa traditionerna. Men inte på ett godtyckligt sätt. Associationsramen definieras genom textens egen polysemi och är därmed bunden av Skriften. I det följande avsnittet behandlas en annan identifikationsmöjlighet: psalmens «jag». En identifikation med bedjaren möjliggörs genom t.ex. växlingen mellan «jag» och «han» och genom avståndstagandet från «fienden». Här finns mängder av goda observationer som kan underbyggas ytterligare med hjälp av religionspsykologen Hjalmar Sundéns rollteori, något jag försökt mig på i *Suffering and Sin* (1994).

Bokens mest intressanta avsnitt är det tredje: *Die Leerstelle*. Psalmernas öppenhet är anledningen till att de fungerar som bönelitteratur. Öppenheten exemplifieras med hjälp av nödschildringarna. Bilderna har ingen exklusiv karaktär och vägrar därför att ge en monokausal tolkning av nöden. Fastmer hjälper *die Leerstellen* bedjaren med att göra rättvisa åt mångtydigheten och öppenheten i hans och hennes egna divergerande erfarenheter. De uppmanar till att ständigt korrigera bedjarens tidigare tolkningar, eller som förf. så psalmteologiskt träffande formulerar detta: «... sie ermöglichen dem Beter, sich mit seinem unterschiedlichen Erfahrungen in den Texten zu berängen» (sid. 148). Teologiskt viktigt är att skulden *int* anges som förklaring till lidandet; frågan om lidandets varför förblir i psalmerna obesvarad. På denna punkt har många psalmforskare mycket att bekänna. I detta tredje avsnitt hanterar förf. skickligt flera andra fenomen: växlingen mellan klagan och bön, å ena sidan, och tack, å den andra, psalmernas *Stimmungsumschwung*, fiendernas roll, fiendecitaten etc. Också här får den traditionellt historiskt arbetande exegeten många gånger hjälp att om- och finjustera sina frågeställningar.

Denna väl genomförda studie visar att dialogen mellan psalmexeges och psalmläsning kan vara fruktbar. Resultaten från traditionell interpretation både justeras och konfirmeras. Frågan om psalmens äldsta reception bagatelliserar, men vi får samtidigt nya möjligheter att formulera om även denna fråga. — Receptionshistoria behöver inte vara kuriosasom hjälper oss att fylla ut våra föreläsningar och kommentarer när vi inte förmår finna något angeläget i texterna själva. Jag kan vara tveksam till att följa förf.

hela vägen varje gång när det gäller psalmernas förmodade mångtydighet. En distinktion mellan skuld *coram Deo* och *coram hominibus* som jag försökt föra in i diskussionen finner jag fortfarande vara exegetiskt meningsfull trots förf.:s invändningar. Och vid flera tillfällen hade ett redaktionskritiskt betraktelsesätt kunnat beskriva enskilda textfenomen med större precision. Förf. och hennes *Doktorvater* Hermann Spieckermann är att gratulera till detta utomordentliga och fräscha bidrag till vårt psalmstudium, oavsett om vi då lyckas upprätthålla distinktionen mellan forskare och bedjare. Vi har påmint om varför det inte är vårt fel om vi misslyckas.

Fredrik

René Kieffer: *Evangeliernas Jesus: myt och verklig-
het. Libris: Örebro, 2001. 175 sidor.*

Detta är en samling av tio exegetiska och teologiska uppsatser, de allra flesta från 1990-talet, då René Kieffer var verksam som professor i Uppsala. Boken börjar ovanligt nog med en beskrivning av «Min egen utveckling som människa och exeget», där författaren beskriver sitt eget växlingsrika liv, från barndomen i Frankrike och Luxemburg, över litterära och filosofiska studier i Paris och München, teologistudier och arbete inom dominikanorden i Paris och Jerusalem, som till slut förde honom till Sverige, där han doktorerade 1968. Som bibelforskare och akademisk lärare i Lund och Uppsala under 30 år fick han erfara att «det tog mer tid för mig än för en infödd svensk att bli uppskattad i mitt yrke». Rec. kan dock intyga att hans metodologiska bredd och filosofiska sakkunskap också gjorde intryck och öppnade vida vyer — särskilt för oss som var hans studenter.

Kieffers hemmastaddhet i nutida filosofi lyser fram t.ex. i kap. 2 om «Det religiösa språkets egenart». Med lingvistikens syn på språket och dess mångfaldiga dimensioner som bakgrund skildrar han bibeltexterna som mytiskt och metaforiskt språk i Eliades och Ricoeurs mening. «Myter» är berättelser och bilder som berör grundläggande existentiella dimensioner i människans liv, och som just därför lyfter oss över det enkelt deskriptiva eller begreppsliga språkets gränser. Att kalla de stora berättelserna i Bibeln för mytiska innebär inte att man bestrider verkligheten i t.ex. Jesu uppståndelse från de döda. För Kieffer leder insikten att metafor och myt har en central roll i det religiösa språket tvärtom till en förtröstansfull attityd till bibelns och trons språk som det som öppnar verkligheten och gör den större.

Flera av bokens kapitel har karaktären av presenterande och analytiska populärvetenskapliga redo-

görelser för ett visst tema eller en konkret företeelse genom hela Nya testamentet. Det gör dem till koncisa och sakrika, om än ganska summariska framställningar, vilket ju hör till genren. Dit hör kap. 3 om Maria i NT och kap. 4 om det religionshistoriskt enastående urkristna dopet mot bakgrund av judiska reningar hos esseer, fariseer och Johannes Döparen. I kap. 5 ger förf. en koncis genomgång av Bergspredikans struktur och innehåll och avslutar med synpunkter på hur den bör förstås och praktiseras: allt som sägs i Bergspredikan «bör tas emot i en anda av lärjungaskap» (85), vilket inte sker utan att man *handlar* i enlighet med dess anda. Kapitel 6 är en liknande knapp och rättfram genomgång av alla nattvardstexter i NT, som presenterar material och historiska slutsatser (exv. att måltiden går tillbaka på Jesus själv och först skall förstås utifrån sitt rika gammaltestamentliga symbolinnehåll). I dessa uppsatser blir man hela tiden solitt informerad av en sakkunnig forskare med balanserat omdöme.

De tre följande studierna ägnas den johanneiska tankevärlden, som är något av Kieffers specialgebit inom exegetiken. Kap. 7 är en lärorik och spännande litteraturteoretisk analys av samspelet mellan författare och läsare i Johannesevangeliet genom subtila litterära tekniker som uppenbarade missförstånd, ironier och metaforiska processer (det vetenskapligt tyngsta bidraget i boken). Kapitlet är i sig en uppvisning i vad exegetikens intensiva arbete med texter är bra för. I kap. 8 visar förf. att den johanneiska människosynen klarnar när man studerar vad det fjärde evangeliet säger om Anden, och i kap. 9 lyfter han fram innebörden i den johanneiska betoningen av att Jesus är Israels och judarnas konung. Att arbeta sig igenom dessa studier lönar sig för var och en som vill förstå den johanneiska tankevärlden, som på ytan är enkel, men som har dolda djup av stor komplexitet och skönhet.

Bokens avslutande reflexion om «Att tro på den uppståndne» är kort men tänkvärd ur methodsynpunkt. Man kan argumentera för och emot olika historiska förklaringar till det historiska faktum som är de första kristnas tro att Jesus uppstått från de döda, men någon konsensus mellan historiker går inte att uppnå. Rationalistiska förklaringar av typ medvetet bedrägeri eller grupphallucinationer hos lärjungarna är visserligen gravt osannolika, men å andra sidan förutsätter det urkristna påståendet om möten med den levande, upphöjde Jesus en verklighetsförståelse som inte rymms inom historievetenskapens ramar: att Gud finns och ingriper i mänsklig historia. Vetenskaplig historiografi behandlar ju enbart mänskliga, inomjordiska fenomen. «Har tron på Jesu uppståndelse skapat texterna och sålunda bekräftat vad generationer av kristna trott om Jesu uppståndelse? Eller är det så att vi genom tex-

terna kan ana att det verkligen har hänt något, förutsatt att vi accepterar att tro?» (169 f.). Själv antyder Kieffer sin närhet till det senare (Pannenbergska) alternativet och menar att avgörandet är förknippat med en människas «livsinställning»: den som tror att Gud finns och uppenbarar sig i Jesus ser i texterna om hans uppståndelse spår av Guds reella handlande, medan den icketroende inte kan se något annat där än mänskliga fabrikationer. «Uppståndelsen är ett motsägelens tecken: Liv för den som kan se livet i detta tecken; ett intetsägande påstående för den som inte har något levande förhållande till Jesus» (171).

Förf. formulerar här inte bara sitt nyktra medvetande om vetenskapens gränser, utan också något av sitt credo: både anslutningen till Jesu etik (se 85–87) och accepterandet av att han uppstod och lever blir meningsfulla och möjliga enbart inom trons lärjungarelation till Jesus. Kanske man kunde uttrycka Kieffers hållning så, att vetenskapligt arbete på de bibliska texterna är viktigt och meningsfullt i sig, men att det inte svarar på människans djupaste existentiella frågor, även om det bidrar till att öppna oss för dem. Därför förtjänar det att göras — och att göras väl, som i denna bok.

Bengt Holmberg

John K. Riches: *Conflicting Mythologies: Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew. Studies of the New Testament and its World. 363 sid. T&T Clark, Edinburgh 2000.*

Vår tid är en tid av sökande. Lämnad är den epok där «De Betrodda» skänkte människorna de färdiga svarsrens trygghet. De nu levande är befriade till, eller prisgivna åt egna reflektioner kring tillvaron och Gud. Teologisk och annan identitet skapas lokalt och alltmer isolerat; tidigare universalteologiska stödmurar förmår inte bära de många frågornas tyngd. Det postmoderna upproret mot den illusoriska visshet som sedan länge präglade de allmängiltiga idéerna om hur livet skall förstås tycks ta sig såväl existentiella som teologiska och akademiska uttryck. Sökandet efter nya former för livstolkning och identitet förekommer överallt i samhället. Kristenheten är involverad i denna utveckling och tänkare inom olika specialområden bidrar med sina perspektiv. Som nytestamentlig exeget kan man ta akademien i anspråk och tjäna människorna i deras sökande.

Den brittiske exegeten John Riches (JR) tänkte på liknande sätt när han för några år sedan i Lesotho skrev de första utkasterna till sin bok om identitetsformation bland tidiga jesustroende grupper. JR valde att studera två nytestamentliga texter, Mk. och Mt., i

syfte att bidra med nya perspektiv åt kristna som idag söker sin identitet i en värld stadd i ständig förändring. Det blir under läsningens gång tydligt att inte bara det förgångna informerar det nutida, utan också att det nutida ger tolkningsperspektiv åt det som varit. JR har författat en bok som kan generera nya läsningar av de antika texterna, måhända också föra oss närmare en förståelse av den tid som flytt. I teologiska sammanhang kan den fungera som en nyttig vaccination mot alltför syntetiserande tolkningsmodeller. Många gånger är det dock traditionella och en smula förutsägbara texttolkningar som görs, bokens spännande titel till trots.

Efter ett inledande kapitel som bl.a. visar på släktskap och heliga platser («kinship and sacred space») som avgörande faktorer för skapande av identitet i antiken använder JR 46 sidor åt att presentera judisk identitet kring Medelhavet under 1:a århundradet e.v.t. Därefter tilldelas Mk. och Mt. vars tre kapitel innan resultaten ses samman under rubriken Nya världar och nya identiteter.

I kapitlet om judisk identitet tar JR sin utgångspunkt i Martin de Boers upptäckt av två divergerande åskådningar i apokalyptiken avseende ondskans problem: dels den kosmisk dualistiska (t.ex. 1 Henok 1–36), dels den forensiska (t.ex. 4 Esra; 2 Baruk). Den förstnämnda tänker sig en strid mellan kosmiska andevärldar som inverkar på händelserna på jorden. Enligt detta synsätt är människan driven av krafter hon inte själv kan kontrollera. Den forensiska uppfattningen däremot utkräver fullt ansvar av människan.

Dessa två grundläggande åskådningar utgör bas för JR när han utvärderar de för identitetsskapandet viktiga motiven släktskap och helig geografi. Så kan han dra slutsatsen att släktskapet med Abraham och det därtill hörande förbundstecknet omskärelsen omförhandlas i bl.a. Qumran på så sätt att dessa motiv är otillräckliga som identitetsmarkörer. Det krävs mer än så för att tillhöra de utvalda. Detta förklaras av att texterna representerar grupper som befinner sig i utkanterna av det vi benämner judendom.

När det gäller Landet resulterar den kosmiska synen på ondskans problem i ett nedtonande av gränsdragningen mellan heligt och profant: *hela* jorden är i onda maktens våld.

Dessa konklusioner för JR vidare till Mk. och Mt. i syfte att undersöka om och i så fall hur dessa texter modifierar mer traditionella judiska gränsdragningar. Föga förvånande ges besked om att modifieringar är förhanden och att dessa gör «kristendomen» unik i förhållande till «judendomen». Notera här skiftningen i terminologi. Trots att JR inledningsvis betonat att de första jesustroende var del av den mångfacetterade judiska världen frammanas nu bilden av två distinkta religioner. «Judendomen» är plötsligt en

monolit som ställs mot de jesustroende. Borta är den historiska insikten att vi vid denna tid har att göra med en mångfald judiska rörelser, varav de jesustroende grupperna var en. Detta är ett återkommande drag i JR's bok, som möjligen visar på ett glapp mellan redovisade utgångspunkter och grundläggande trosuppfattningar hos författaren.

Till detta kommer att flera av texttolkningarna följer traditionellt kristna mönster där <det judiska> tonas ned till förmån för i sammanhanget anakronistiska kristna trossatser. Kanske det blir särskilt tydligt i tolkningen av Mt., då denna text så påtagligt hör hemma i en judisk kontext. Obekymrat kan JR här ställa <kyrkan> mot <Israel>, utan att det i texten finns belägg för en dylik polarisering, varken vad gäller termer eller i sak. På samma sätt närmast bortförklarar den i Mt. uttryckta föreställningen om Jerusalem som helig stad i diskussionen av Mt. 27:53 (t.ex. s. 239). Sådana läsningar passar alltför väl in i den kristna teologi som kom att utvecklas efter det att evangelierna författats och skilts från sina ursprungliga kontexter.

Behållningen av denna bok ligger främst i JR's visande på förekomsten av de två divergerande apokalyptiska åskådningarna inom ett och samma dokument, både vad gäller Mk. och Mt. (därav bokens huvudtitel). Denna insikt för med sig en rad implikationer, inte minst för hur vi ser på antika författares sätt att sammanställa texter. Teologer varnas också för att i de nytestamentliga texterna leta efter vattentäta system där allt styrs av en övergripande princip.

Det förefaller som om identitet och identitetsformation bland Jesu tidigaste efterföljare inte stod och föll med den trygghetsskapande följdriktighetens upprätthållande. Kanske en av de mer intressanta frågorna att ställa efter avslutad läsning är vad som istället utgjorde den bas utifrån vilken dessa människor avgjorde sig för en viss livsåskådning, och hur identitet skapades i samspelet mellan text, grupp och samhälle. Det är en intressant fråga för historikern och exegeten. Och det är en intressant fråga för den (post)moderna teologin.

Anders Runesson

Mats Aldén: Samvete och samvetsfrihet. En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet. 213 sid. Lund Studies in Ethics and Theology 11, Lund 2002.

Mats Aldén behandlar i sin avhandling ett par för etiken mycket centralt frågor: vad skall vi förstå med begreppet «samvete» och hur skall det omgivande samhället förhålla sig till individer som på grund av samvetsbetänkligheter inte kan följa vissa av de lagar

eller andra regler som råder i ett visst sammanhang? Genom sitt klara och tydliga språk och avsaknad av onödigt teknisk jargong är avhandlingen tillgänglig för en bred läsekrets.

I den första delen ges en fyllig beskrivning av fyra konkreta exempel på samvetskonflikter i det svenska samhället under 1900-talet. Här behandlas först värnpliktsvägran och därefter vissa studenters vägran att delta i sådana obligatoriska moment i utbildningen som innebär konflikt med deras samvete. Det handlar t.ex. om studenter som utbildar sig till barnmorska och har betänkligheter mot att sätta in spiral, eftersom detta uppfattas som en otillbörlig abortmetod. Sedan kommer författaren in på tillämpningar från det kyrkliga och teologiska området. Det gäller dels den konflikt som var föranledd av att prästers vigselplikt enligt dåvarande lagstiftning stod i konflikt med vissa prästers uppfattning att det är orätt att viga fränskilda. Det sista tillämpningsområdet avser samvetsbetänkligheterna bland vissa präster när det gäller att samarbeta med kvinnliga präster. I fokus ligger den s.k. samvetsklausul som godkändes av Kyrkomötet 1958.

Efter denna genomgång diskuterar Aldén hur begreppet «samvete» kan förstås. Med utgångspunkt i den enskilda människan ställs frågan vad det innebär att vara utrustad med ett samvete. Även frågor kring varför vi bör rätta oss efter samvetet och samvetets uppkomst hos den enskilda människan diskuteras. Detta görs med hjälp av ett antal teologer, filosofer och psykologer. Inledningsvis redogörs för en traditionell katolsk uppfattning med hjälp av den amerikanske teologen Germain Grisez, som förknippar samvetet med en universell moralisk lag som är nedlagd i människan genom skapelsen. Som representant för en konservativ luthersk syn används den svenske teologen Josef Imberg. Imberg betonar att människans naturliga moralinstinkt är förmörkad av synden och att hon därför är beroende av Guds uppenbarelse i Bibeln för att kunna ta ställning i moraliska frågor. Därefter diskuteras en socialpsykologisk samvetsteori hos den svenske filosofen Sven Wärmlund som tar sin utgångspunkt i psykoanalytisk teoribildning och tolkar samvetet i termer av krav ifrån omgivningen som internaliseras. Även filosoferna Hannah Arendt och C.D. Broad samt psykologen Gordon Allport diskuteras.

I avhandlingens slutkapitel förflyttas perspektivet från den enskilda människan och hennes samvete till det samhälle och de organisationer som hon ingår i. Den fråga som nu ställs är hur samhället eller t.ex. kyrkan skall hantera sådana konflikter där dess eget regelverk innebär krav som är oförenliga med enskilda människors samvete. Olika argument för att tillåta samvetsfrihet diskuteras. Aldéns grundläggande uppfattning är att ett samhälle eller en organi-

sation bör ge individen en så stor samvetsfrihet som möjligt, som är förenlig med en lika omfattande frihet för alla.

Frågor kan ställas kring valet av material. Är det verkligen de intressantaste bidragen som behandlas när det gäller att förstå samvetet ur filosofiskt, teologiskt respektive psykologiskt perspektiv? Det saknas t.ex. material från de senaste decennierna. Detta har bl.a. att göra med att Aldén har valt att inrikta sig på sådana författare som uttryckligen använder sig av termen «samvete» eller dess motsvarighet på engelska. Denna term har emellertid av olika anledningar kommit ur bruk i akademiska sammanhang. Däremot har det fenomen som «samvete» står för varit föremål för många intressanta analyser under senare tid. Mes-tadels används emellertid termer som «praktisk rationalitet» eller «moralisk rationalitet» när detta område behandlas.

Det kunde också ha varit fruktbart att mera knyta an till människans frihet och jaguppfattning, två fenomen som är intimt förknippade med samvetet. En sådan anknytning hade kunnat ge en djupare förståelse av samvetet som fenomen. Det finns också vissa specifika drag i den kristna förståelsen av samvetet som kunde ha lyfts fram tydligare utöver behandlingen av Grisez och Imberg. Här finns en omfattande och intressant reflektion alltifrån Paulus, över Thomas av Aquino och Luther och in i vår egen tid.

I avhandlingen diskuteras två slags argument för att man skall följa sitt samvete. Det första benämns «pliktagumentet». Det innebär att vi följer samvetet därför att det är moraliskt påbudet. De moraliska kraven motiverar oss av egen kraft. Det andra argumentet däremot innebär att vi följer vårt samvete därför att vi själva på något sätt har nytta av det. Detta argument benämns «klokhetsargumentet». Vi följer samvetet därför att det ger oss självrespekt eller för att slippa lidande i form av dåligt samvete. Det finns anledning att fundera över dessa benämningar. Klokhet identifieras med egenintresse. Detta synsätt är brukligt inom t.ex. ekonomisk teori. I traditionell etik brukar emellertid klokhet identifieras med att vara lyhörd för de moraliska kraven i en viss situation, att göra en korrekt sammanvägning av dessa och härigenom sluta sig till vilket handlingsalternativ som är det rätta.

Författaren hävdar att man skall kunna bejaka hans teori om samvetet oberoende av vilken tros- eller livsåskådning som man avsluter sig till (s. 160). Samtidigt hävdar han att han skall anknyta till en personalistisk människosyn, vilket bl.a. innebär att människan har förmåga till frihet och ansvar. En personalistisk människosyn är emellertid oförenlig med en sådan människosyn som kännetecknar t.ex. behaviorismen, enligt vilken sådana begrepp som «frihet» och «ansvar» kan reduceras till inlärda responser på olika

slags yttre stimuli. Genom att tydligare uppmärksamma de konflikter som finns mellan olika samvetsuppfattningar hade författarens egen teori kunnat utmejslas tydligare.

Göran Möller

Bo Brander: *Människan och den ekologiska väven. Om människan som mikrokosmos och som skapelsens förvaltare*. 214 sid. Artos, Bjärnum 2002.

Den amerikanske matematikern Stephen Budiansky utgav 1997 en bok med den talande titeln *Natur på människans villkor*. Boken var en faktsäckad uppgörelse med den i det närmaste religiösa tro på naturens harmoni och balans som burit upp den moderna miljörörelsen. Naturen framställs enligt denna bild som kulturens underkuvade «andre», och den stora boven i dramat är människan. Budiansky lyfte fram det på en gång problematiska och förmättna med detta synsätt. Problematiskt därför att föreställningen om en naturlig ekologisk balans sedan länge undergrävs av den vetenskapliga ekologin, där man i allt högre grad blivit medveten om den inkonsistens som utmärker alla ekologiska system. Förmåtet därför att det än en gång vittnar om människans navelskådande tendens att se sig själv som allena upphov till naturens stora omvälvningar — positiva som negativa.

Betraktar man den kristna teologins ekologiska engagemang märker man att det paradigmskifte som Budianskys bok återspeglar hittills satt få spår. Tvärtom fortsätter många ekologiskt intresserade teologer att hämta inspiration från James Lovelocks Gaiahypotes, enligt vilken jorden förstås i organiska och holistiska kategorier. Genomgående är också en stundom ensidig framställning av den västerländska människan som ekosystemets stora hot, kontrasterat med en ofta idealiserande bild av ursprungsbefolkningarnas förhållande till naturen.

Trots att dessa föreställningar visat sig ohållbara har alltså få ansatser till revidering gjorts inom ekoteologin. Sedan en tid tillbaka föreligger dock ett välkommet undantag: den lätt omarbetade versionen av Bo Branders avhandling i systematisk teologi. Väl insatt i den samtida ekologiska debatten tillhandahåller Brander ett av de första ekoteologiska bidragen som på allvar integrerar det förändrade paradigmet inom ekologin. Men boken har fler ambitioner än så, och syftar även till att låta olika teologiska traditioner mötas i ett ekumeniskt samtal kring människans plats och uppgift i skapelsen.

Avstampet tas i det omfattande miljöprogram som inaugurerades av Kyrkornas Världsråd i början av 1980-talet under beteckningen JPIC (Justice, Peace,

and the Integrity of Creation). Under ett knappt decennium var teologer ur olika kyrkliga traditioner sysselsatta med att utveckla förslag till hur man från teologiskt håll kunde bemöta den globala ekologiska krisen. Beträktat i efterhand har man tyvärr tvingats konstatera att JPIC-processen i flera avseenden blev ett misslyckande. Dels på grund av bristen på konkreta handlingsförslag, dels därför att de östliga och västliga kyrkorna aldrig fullt ut möttes i den teologiska processen. Medan de ortodoxa kyrkorna ställde sig kritiska till bristen på teologi och antropologi i flera av västteologernas bidrag, uttalade de senare ett missnöje med avsaknaden av etik och pragmatik i de ortodoxa bidragen. När slutrapporten presenterades 1991 ägde den en tydlig västteologisk prägel.

Brander beklagar att så mycket av det omfattande arbete som genomfördes under JPIC-processen aldrig kom till nytta. Även om processen till stor del ägde rum före det nämnda paradigmskiftet inom ekologin, förtjänar materialet likväl ett bättre öde än att förpassas till arkiv. Det är mot denna bakgrund man ska förstå ansatsen i de följande fyra kapitlen. Författaren behandlar här delar av materialet från den avklingade processen i avsikt att blottlägga de potentialer som finns för att utveckla ett ekoteologiskt tänkande i fas med den samtida ekologin.

I ett första led fokuserar Brander några utpräglat västteologiska perspektiv. Han tar här fasta på föreställningen om människan som skapelsens *förvaltare*, utvecklad bland annat av John Douglas Hall. Det intressanta i sammanhanget är att förvaltarstanken inte tillhör det som fick något stort genomslag i processen. Även om begreppet nämns i slutrapporten, möttes det av kritik bland annat därför att det implicerar människans särställning i skapelsen. Denna kritik avslöjar inflytandet av den samtida ekologins tendens att reducera människan till en art bland andra i de ekologiska systemen. Idag ser den ekologiska agendan annorlunda ut. I allt högre utsträckning betonar ekologer det faktum att människan utgör en nyckelart som på ett unikt sätt kan påverka andra arters existens, och som därmed också har ett avgörande ansvar för övriga livsformer. Mot denna bakgrund har det teologiska begreppet om människan som en ansvarsfull förvaltare fått ny aktualitet.

När Brander ger sig i kast med de ortodoxa bidragen, uppmärksammar han den större känsla som här finns för att antropologin inte kan kompromissas bort. Kanske bidrar detta till att förklara det ringa gehör de ortodoxa teologerna vann i en process där agendan satts av en tämligen ensidigt humankritisk ekologi. På samma sätt som förvaltarstanken erhållit ny aktualitet, kan detta emellertid sägas vara fallet även med flera av tankarna i de ortodoxa bidragen. Enligt Brander gäller detta i synnerhet föreställningen om

människan som ett *mikrokosmos*, en gränsvarelse mellan det himmelska och det jordiska med en unik förmedlande position.

Bokens avslutande kapitel är det mest intressanta till uppslaget, men brister samtidigt till innehållet. Föresatsen är att genomföra en korrelation mellan det västkyrkliga förvaltarstapsbegreppet och det östkyrkliga mikrokosmosbegreppet, i syfte att formulera ett ekumeniskt bidrag till den ekoteologiska diskussionen. Tyvärr stannar företaget på ett strukturellt plan och den substantiella teologiska diskussionen uteblir. Det hade varit intressant att läsa mer om vilka konkreta implikationer — etiska, ecklesiologiska, kristologiska — föreställningen om människan som «den ekologiska vävens präst» har. Likaså hade det varit intressant att ta del av en tydligare kritisk konfrontation med de delar av ekoteologin som till synes ignorerar det förändrade paradigmet inom den vetenskapliga ekologin. Min förhoppning är att detta blir föremål för en kommande studie.

Jayne Svenungsson

Daniel W. Hardy: *Finding the Church. The Dynamic Truth of Anglicanism*. 298 sid. SCM Press, London 2001.

På ett helt annat sätt än i andra konfessioner förefaller anglikaner vara i behov av att bestämma någon slags anglikanicitet — detta samtidigt som de är fullt medvetna om att deras kyrkotraditions egendomligheter, åtminstone på Brittiska öarna, har blivit sådana som de är, inte av teologiska skäl utan på grund av den kulturella kontexten. I genren har den eleganta och lärda engelska essayistiken frät triumfer — ett svenskt exempel är Yngve Brilioths innehållsligt och språkligt magnifika *Nyanglikansk renässans* 1920–24.

Daniel W. Hardy, som varit verksam i Durham och Princeton, och nu är tillbaka i Cambridge, har länge stått i denna tradition, och är flitig medverkande i teologiska översiktsverk. Denna bok är en samling essäer i vid mening: föreläsningar och analyser kring temat «Anglicanism», bl.a. en rad rapporter om läget efter Lambethkonferensen 1998, och — för att besanna alla fördomar om sambandet mellan statskyrka och universitetsväsende på ön — några eleganta professorliga predikningar. Mycket är tydligt skrivet *ad hoc*, men Hardys beläsenhet är så bred och flera analyser så skarpa att boken ändå ger en intressant introduktion till ett brett spektrum av ecklesiologiska frågor, inte bara om anglikanska ting. Jag skall här kommentera tre av de nitton uppsatserna.

I föreläsningen «Theology and Spirituality» (från 2001, s. 95–113) pekar han på hur begreppet spiritua-

litet, fr.a. i USA, kommit att beteckna sådan andlighet som inte är kyrklig och inte behandlas i teologiska termer. Uppgiften som Hardy ser är den motsatta: att överbrygga. Från GT över Hegel och Heidegger tecknar han hur dagens begrepp (människans) «ande» har i en alltmer fragmenterad tid kommit att handla om «jaget». Detta leder fram till ett spiritualitetsbegrepp som relaterar teologi till vishet och till ett grundläggande mänskligt sökande efter sanning, helhet och, kanske, helighet. Det vittfamnande engelska teologibegreppet möjliggör därmed en användning av spiritualitet som inte — som ofta skett i svenskt språkbruk — inskränkts till att gälla enbart vissa andliga erfarenheter, fr.a. mystiken. I stället blir spiritualitet beteckningen på det mer eller mindre medvetna grundläggande mönster som hos *varje* människa skapar samband mellan tanke och handling — och som just därför är ett adekvat föremål för teologisk analys.

Ett kapitel «The Sociality of Evangelical Catholicity» (från 1996, s. 79–94) och det avslutande, förmodligen nyskrivna, kapitlet med samma rubrik som hela boken (s. 238–259) är de mest principiellt ecklesiologiska. «Anglicanism» kan inte definieras genom att uttrycka en bestämd «lära om kyrkan», utan själva kyrkolivet är en pågående teologisk gestaltning av kyrkan (s. 238f) — «det möjligas konst» (s. 81). Detta sätt att bestämma kyrkan utifrån det att hon är en social storhet, och där kyrkobergreppet därmed fundamentalteologiskt inte kan lösgöras från det levda kyrkolivet, är ju klassiskt i anglikansk teologi. Detta skapar den kyrkoform där gudstjänsten och det sociala livet i dess omgivning är det som definierar kyrkan: brännpunkterna är kyrkorummet och församlingshemmet. Har man denna bestämmning kan man ju också påstå att Svenska kyrkan anglikaniserats kraftigt det sista halvsekle, en utveckling som beseglats av Borgåavtalet.

Hardy utför denna kyrkoidé utifrån en eukaristisk grundsyn som en de kristnas ständiga rörelse — från utspriddhet till gemenskap i tacksägelse och tillbaka till utspriddhet. Detta är hans sätt att forma en ecklesiologi som samtidigt är kyrklig och inriktad på skapelsen; det skulle vara intressant att jämföra den med luthersk kallelselära. Svårigheten tror jag är att eukaristins poäng och tydande kraft knyts till just denna människors rörelse, inte till eukaristin som sådan. På denna avgörande punkt tror jag anglikansk *common-place*-spiritualitet skiljer sig från det sätt att i grunden knyta samman en eukaristisk teologi med en social teori som finns i *la nouvelle théologie* och i dess nutida, ofta anglokatoiska, variant *Radical orthodoxy*. När den breda anglikanismen tänker sig sin anglikanicitet som just «det möjligas konst», är ju risken att den sociala dimensionen inte bearbetas fundamental-

teologiskt, utan reduceras till reflektion över former för tetricning.

Peter Bexell

Bo Håkansson: *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*. 400 sid. Arcus, Lund 2001. Diss. Lund.

Gustav Wingren präglade — på olika sätt — en hel generation teologer i Lund, och hans orädda och ibland obekväma inlägg skapade ofta nya frågeställningar både i teologi och i kyrkoliv. Kanske kan man i efterhand se något som han själv skulle beklagat: att hjärtpunkten i hans teologi — en nyformulering av Luthers syn på lag och evangelium — aldrig blev en fråga som han kunde skapa entusiasm kring. Hans auktoritet har istället fått störst användning när det gäller kyrkosyn och ämbete — frågor som med hans åskådning är underordnade denna hjärtpunkt. Någon gång lär han ha beklagat att det mest bara var de högkyrkliga som tog till sig hans centralt kerygmatiska skapelseteologi.

Bo Håkanssons avhandling ställer in Wingrens kyrkosyn i ett bredare perspektiv och vill göra den användbar i den förändrade situation som Svenska kyrkan befinner sig i efter 2000 — en från staten fri folkkyrka, en modell som Wingren under decennier kämpade för. Håkanssons uppläggning är att i vart och ett av tre huvudkapitel — om «vad», «vem» och «var» kyrkan är — presenteras först Wingrens åskådning, därefter konfronteras denna med senare utvecklingslinjer. Efter dessa tre kapitel följer ett konstruktivt kapitel om folkkyrkan som en evangeliets närvaro bland människor, en närvaro som präglar deras gudskaprelation på första artikelns plan, i kallellsen.

Med detta sätt att formulera problemet blir det oerhört tydligt hur Wingren bygger vidare på svensk klassisk folkkyrkotanke — en idé om kyrkan som evangeliet för «folket», folkets befrielse från «krav och tyngd». Det är här avhandlingens titel om en kyrka för vardagslivet har sin motivering. Däremot kom Wingren knappast att problematisera vad «folket» är, och egentligen inte heller vad den kultur är, i vilken kyrkan är satt att verka. I sin kyrkosyn blev han bestämd av sin systematiska grundidé, och därmed blev hans sätt att relatera sig till Barth avgörande. Håkanssons uppgift blir att visa hur Wingrens kyrkosyn är användbar i en postmodern, mångreligiös och mångkulturell situation. Inte enkelt, eftersom den bygger som en förutsättning på att kyrkan (och kyrkan i just Wingrens tappning) har en acceptans bland det stora flertalet i befolkningen — vilket inte är så självklart som Wingren och kanske Håkansson förutsätter.

Håkansson för (s. 323ff) i detta sammanhang en diskussion där han läser Credos kyrkobestämmingar, «en, helig, katolsk och apostolisk» utifrån Wingrens sätt att entydigt se kyrkan som ett uttryck för «evangeliet». Diskussionen tydliggör två problem:

Wingren älskade att överraska med extremism i ordets bästa mening, vilket ju är lättare för en teologi-professor än för en kyrkoarbetare. Hans kyrkosyn är extremt funktionell: kyrkan är bara där för nådemedlens skull, och nådemedlen för evangeliets skull. Men den kritiska frågan, som egentligen inte ställs av Håkansson, är om Wingren därmed har gått så långt att nådemedlen i sin tur är så funktionellt tänkta, att deras konkretion försvinner bakom det allt överskuggande «evangeliet», budskapet, som därmed inte längre har någon egentlig närvaroform. Credos kyrkobestämmingar löper risken att inte handla om en påtaglig kyrka, utan om en funktion i folklivet. Och nästa fråga blir då om inte detta sätt att se på den fördolda kyrkan och den fördolde Gudens handlande först döljer att kyrkan måste vara ett subjekt, och därefter blir en huvudkudde när det faktiskt blir allt gläsnare mellan nådemedelsftersamlingarna. Svårigheten blir desto mer markant eftersom Wingren samtidigt har en — likaledes extrem — syn på den roll som spelas av territorialförsamlingen och det allmänna prästadömet med dess rot i dopet. Här finns en spännande motsättning i hans tankevärld, och i den kunde en oförvägen interpret hitta utmanande frågor till Svenska kyrkan efter 2000.

Svensk ecklesiologi förefaller ofta vara i sämsta och trängsta mening kontextuell, dvs. isolerad i den svenska eller nordiska situationen. Bättre än andra är Håkansson orienterad om ecklesiologi i omvärlden (fr.a. naturligtvis den av alla, alltid och överallt anförde Avery Dulles). Bokens frågeställningar är dock inte fundamentalt påverkade av de senaste decenniernas intensiva ecklesiologiska utveckling i omvärlden, med dess diskussioner om kyrkans enhet, helighet, apostolicitet och katolicitet eller, på lutherskt håll, om kyrkans sju kännetecken. Hade den varit det, hade den inte på några sidor kunnat avfärda frågorna om kyrkan som subjekt och om sekulariseringens innebörd.

Detta är randanmärkningar, som kanske mer gäller Wingren än Håkansson. Det kvarstår naturligtvis att ingen kan bedriva en ecklesiologi som behandlar Svenska kyrkans självsyn utan att ta ställning till Wingrens tolkning av Luthers och Billings syn på kyrkans funktion. Till detta komplex är Håkanssons bok en viktig introduktion. De närmaste decennierna lär visa om tanken på vardagens kyrka duger som arbetsredskap för kyrkans vardag.

Peter Bexell

Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 4: I–K. lxxii + 962 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2001.

Band fyra av fjärde upplagan av *Religion in Geschichte und Gegenwart* omfattar bokstäverna I, J och K. I detta band finns självklart en längre — trettio spalter — artikel om islam med ett flertal författare som beskriver dess olika dimensioner. Likaså finner vi en artikel om judendom på arton spalter plus ytterligare nästan tio spalter om relationen mellan judendom och kristendom. Vad gäller de mer systematiskt-teologiska avsnitten hittar vi en tung artikel om Jesus Kristus som behandlar honom ur en mängd perspektiv, även inklusive representationer av Kristus i bild, musik, litteratur och film. Kyrka är också ett stort uppslagsord ledsagat av en mängd biartiklar. En separat och mycket utförlig artikel om kyrkobyggnader omfattar etthundra spalter inklusive grafiska illustrationer och fotografier. Detta är förmodligen en av de längsta artiklarna i *RGG*, och en synnerligen användbar sådan. Även konst och religion behandlas i en lång artikel.

Med tanke på nyss timade offentliga teologiska diskussioner i Sverige undrar man om inte några av de inblandade debattörerna hade haft nytta av att läsa uppslagsordet «Jungfrauengeburt». Här behandlas jungfrufödseln religionsvetenskapligt, bibliskt och dogmhistoriskt. Enligt Walter Radl, professor i Nya testamentet vid den katolska teologiska fakulteten vid universitetet i Augsburg har båda redogörelserna i Matt. och Luk. sitt ursprung i teologiska reflexioner om Jesu person och hans yttersta ursprung i Anden, och tillhör den hellenistiska judendomens tankegods. Radl menar att de inte syftar till att göra några biologiska utsagor, utan är sätt att närma sig frågan om Jesu persons väsen. Wolfgang Beinert, professor emeritus i systematisk teologi vid den katolska teologiska fakulteten, universitetet i Regensburg, menar att läran om jungfrufödseln är en utsaga vars primära intention är att göra det begripligt hur *logos* kunde göra sig gällande i den mänskliga historien. Den historiskt-biologiska dimensionen, som läran enligt Beinert inte kan skiljas ifrån, blir följaktligen sekundär, även om läran är öppen också för en sådan tolkning. Radl och Beinert, vilka är mycket välrenommerade inom sina respektive ämnen, för på några korta spalter in synpunkter som skulle kunnat nyansera den svenska debatten på båda sidor.

Vad gäller den uppmärksamhet som riktas mot svensk teologi eller religionsvetenskap finns det ingen självständig artikel i band fyra, vilket heller inte är

förförande givet principen att inte skriva om nu levande teologer. Däremot nämns helt kort Geo Widengren, Ivan Engnell och Alfred Haldar under uppslagsordet «Kultgeschichtliche Schule» — en skolbildning som i Sverige går under namnet Uppsalskolan eller Skandinaviska skolan. Om Engnell, professor i Gamla testamentet i Uppsala, kunde man läsa i band två och en artikel om Widengren, professor i religionshistoria i Uppsala, kommer i ett senare band.

För övrigt finns korta men välskrivna artiklar om så olika personer och företeelser som den amerikanska gospelsångerskan Mahalia Jackson, den danske filosofen Søren Kierkegaard, den polske regissören Krzystof Kieslowski och det inte helt okända fenomenet Internet. När det gäller det sistnämnda kan man undra varför det inte ägnas mer spaltutrymme åt ett fenomen som på så kort tid vunnit insteg i det västerländska samhället i en sådan omfattning. Männe är Internet alltför nytt för att man skall våga sig på ett mer utförligt ställningstagande i ett uppslagsverk som rimligen skall hålla några decennier?

Liksom de föregående banden stärker band fyra intrycket av att den fjärde upplagan av RGG är oundgänglig för den välutrustade teologiska bokhyllan. När utgåvan är komplett runt 2005 kommer uppslagsverket även att översättas till engelska. Jag hoppas emellertid att sådana utsikter inte förhindrar att religionsvetenskapliga, teologiska och andra institutioner redan nu införskaffar detta utmärkta hjälpmedel.

Ola Sigurdson

Theologische Realenzyklopädie. Band 33. Technik-Transzendenz. 810 sid. Band 34. Trappisten-Vernunft II. 792 sid. Walter de Gruyter, Berlin 2000–2002.

I Band 33 av TRE förekommer artikeln «Theologie» (omkr. 80 sid.). När C.H. Ratschow på sin tid gav det nya verket titeln *Theologische Realenzykloplädie* i stället för *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* var det, enligt hans förord, med avsikten att betona den teologins enhet, som de enskilda teologiska disciplinerna företräder eller konvergerar mot. Han såg denna enhet dels däri, att de är relaterade till «kyrkans skeende», dels däri att det föreligger en innehållslig enhet som förutsättning för «kyrkans skeende». Denna konception ligger till grund också för framställningen i artikeln. Men det betonas sedan, att det efter TRE:s begynnelsestadium trätt fram nya former av teologi, som inte kunde förutses i den ursprungliga planläggningen. Därför ger man nu i en tilläggsavdelning till artikeln utrymme för: 1. «feministisk teologi», 2. «befrielse-teologi», 3. «Theologie der Inkulturation» och 4. «Theologie der

Religionen». I avsnittet om «Evangelische Theologie» saknar man en hänvisning till J. Wallmanns avhandling om *Der Theologiebegriff bei Gerhard und Calixtus* eller till Johann Gerhards *Prooemium de natura theologiae*, som blev vägledande i luthersk dogmatik.

Temat «Theologiegeschichte» ägnas en egen artikel, som får sin prägel av den gamla tyska uppdelningen i «Dogmengeschichte», som omfattade dogmernas historia fram t.o.m. reformationen med gammalprotestantismen, och «Theologiegeschichte», som gällde nutiden från och med upplysningen. Artikelns förutsättning är att teologihistorien «i regel befattar sig med teologiproduktionen sedan upplysningen» och ger intressanta ideologiska analyser till denna historieskrivning. Vad som förbises är, att uppdelningen dogmhistoria — teologihistoria knappast längre är aktuell i tysk litteratur, liksom den saknas i anglosaxisk litteratur, där man i stället använder beteckningar som «History of Doctrine», «History of Christian Tradition», «History of Theology». Bernhard Lohses bekanta arbete *Epochen der Dogmengeschichte* behandlar också nutida teologi. När mitt arbete *Teologins historia*, som bygger på en annan konception men också bortser från distinktionen dogmhistoria — teologihistoria, skulle översättas till tyska, vållade titeln ingen svårighet. Problemet att det endast var en framställning på 400 sidor i stället för tre à fyra volymer löste den dåvarande förläggaren enkelt genom att tillfoga «Ein Abriss» som underrubrik.

Det hör väl till ovanligheterna, att en enskild skrift (utöver bibelböckerna) får en särskild artikel i TRE. Så är emellertid fallet med *Theologia deutsch*, som Luther 1516 drog fram i ljuset. Boken har sedan utkommit i nära 200 upplagor på olika språk. Dess betydelse för Luther sammanfattar författaren av artikeln, Christian Peters, så: «Luther war der Traktat vor allem deshalb wichtig geworden, weil dieser bezeugte, wie radikal der der Sünde verfallene Mensch auf Gott angewiesen war und wie bedingungslos er sich deshalb Gottes Handeln hingeben musste» (s. 261).

Bland tungt vägande biografier i detta band märkes «Tertullianus» (av Christel Butterweck, Halle) och «Thomas von Aquino, Thomismus, Neothomismus», en artikel, som i dess helhet (ca 40 sidor) är skriven av Otto Hermann Pesch, Hamburg. Han är bl.a. känd för sin stora avhandling om *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (1010 sid, Mainz 1967, 2. uppl. 1985), som fyllde en viktig funktion i lutherforskningen. Nu är denna bok inte ens nämnd i litteraturförteckningen, men författaren kan i stället hänvisa till åtskilliga nyare egna arbeten om Thomas och thomismen. Av intresse är bl.a. hans kritik av föreställningen om thomismen som ett tidlöst bålverk mot alla heresier. Han

förordar en historisk bild av den verkliga Thomas på 1300-talet. Här möter också en biografi över Thomas von Bradwardine, ärkebiskop av Canterbury, drabbad av digerdöden 1349. Heiko A. Obermann ägnade honom en grundläggande studie, och han har betecknats som en föregångare till reformationen, något som artikelförfattaren, Edith Wilks Dolnikowski, knappast menar sig kunna bekräfta.

Artikeln om «Theosis», skriven av Risto Saari-nen, professor i Helsingfors, är av särskilt intresse mot bakgrund av diskussionen kring detta tema i finsk lutherforskning.

I Band 34 behandlas både kyrkomötet i Trient («Tridentinum»), en ingående skildring av det mycket komplicerade historiska förloppet, skriven av *TRE*:s huvudredaktör, Gerhard Müller, och «Vaticanum I och II» med Klaus Schwartz, professor i Frankfurt am Main, som författare.

«Unio mystica» beskrives som en nyorientering inom 1600-talets teologi (Arndt, Gerhard m.fl.) med efterverkningar in i nutiden. Endast inom ett alternativ till en humanvetenskaplig människosyn, heter det, kan begreppet unio mystica användas som beskrivning av trosfarenheten (s. 307).

Artikeln «Universität» ger en exposé över utvecklingen i västerlandet alltifrån medeltiden men också i ett globalt perspektiv, som i nutiden är aktuellt, med ca 900 universitet inom den s.k. tredje världen, bland dem kanske det största av alla, universitetet i Mexico med trehundrausen studenter.

Om Uppsala universitet och dess historia skriver prof. Torgny Nevéus, Uppsala.

På femtio sidor presenteras «Vereinigte Staaten von Amerika» med utförlig religionsstatistik (av professor David Wills, Amherst, Mass. USA).

En särskild artikel om «Vaterunser» är av intresse mot bakgrunden av den omfattande diskussionen i Sverige på senare tid. Den svenska nyformuleringen av 4. bönen får t.ex. inget stöd, trots genomgång av samma bakgrundsmaterial.

Band 34 avslutas med artikeln «Vernunft» (av Ulrik Barth, med inledning av Konrad Stock) men omfattar endast den filosofiska delen (30 sidor), medan den systematisk-teologiska delen sparas till nästkommande volym.

Bengt Hägglund



Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, Edited by Catherine Cornille. 152 sid. Orbis Books, Maryknoll/New York 2002.

Boken *Many Mansions* gör ett försök att ta sig an frågan om mångfaldig religiös tillhörighet och kristen identitet. De nio texterna skrivna av nio teologer tar inte bara upp olika sidor av problemet utan speglar också skilda uppfattningar om vad religion, religiös identitet och religiös tillhörighet kan vara.

En linje företräds av Jacques Dupuis och Claude Geffré som tycks vara tämligen ense och där några drag utkristalliserar sig tämligen omgående: Kristus är centrum i en universell frälsningshistoria, kristendomens essens och så kallade konstitutiva element är viktiga, olika religioner ses som slutna trossystem med distinkta världsbilder. Denna syn på vad religion är spelar naturligtvis roll både för hur kristen identitet som sådan uppfattas, och för möjligheten eller önskvärdheten av flerfaldig religiös tillhörighet. Geffré betonar tydligare än Dupuis, utifrån denna grund, det absurda i en dubbel tillhörighet.

I *Many Mansions* finns det dock bidrag som belyser just denna aspekt på annat sätt. John B. Cobb arbetar i en samtida västerländsk kontext, och han menar inte bara att det är orealistiskt att motsätta sig flerfaldig tillhörighet, utan att det faktum att många religiöst känsliga personer faktiskt finner det omöjligt att identifiera sig helt och fullt med en specifik tradition är något vi bör vara tacksamma över; experimenten med flerfaldig tillhörighet är berikande.

Joseph O'Leary laborerar främst med intellektuellt utbyte med buddhismen (zen) och i det sammanhanget pekar han på den traditionella kristendoms-tolkningens problem i det att den sökt stabilitet och säkerhet mer än annat, antingen i historiska *fakta* eller i *löften* om framtiden. Detta kontrasterar han mot zenbuddhismens oräddhet för förändring och relativitet som han tycker att kristendomen har mycket att lära av.

För de historiskt präglade bidragen svarar Jan van Bragt och Elisabeth J. Harris. Den förstnämnde arbetar med hur japaner kunnat leva i en vad vi kallar dubbel religiös tillhörighet. Det har varit möjligt eftersom religion (som kristendomen) ansatts vara en personlig fråga utan sociala eller etiska anspråk, områden som tagits om hand av exempelvis konfucianism. Harris studerar fallet Sri Lanka, och hennes text handlar om möjligheter och problem med dubbel tillhörighet där. Hon beskriver vidare två gränsöverskridande religiösa personligheter, Michael Rodrigo och Aloysius Pieris, och hur de lärt sig tala två religiösa språk med full behärskning utan att överge «modersmålet».

Jesuiten Francis X. Clooney arbetar på ett intressant sätt med en kombinerad läsning av hinduistisk

text och Ignatius av Loyolas andliga övningar. Den hinduistiska texten han omsorgsfullt kommenterar pekar på att så som vi älskar Gud kommer Gud till oss. Clooneys hypotes är att vi i kontemplation konstruerar en väg för religiös tillhörighet som passar vår religiösa föreställningsförmåga och att vi gör det enligt den tradition vi tillhör och utifrån vad som finns tillgängligt i vår kontext. Om kontemplationen händelsevis korsar religiösa gränser är Gud redo att möta oss också där.

Bokens två avslutande texter, av Werner G. Jeanrond och Raimon Panikkar, är mer tydligt inriktade på frågor om kristen identitet. Den förstnämnde visar på hur Enomiya-Lasalle och Thomas Merton genom kontakter med buddhismen bidragit till att problematisera begreppet kristen identitet. Jeanrond reflekterar även över de olika motiv som kan ligga bakom ett identitetssökande. En viktig fråga är vem det är som har makten att definiera identiteten. Raimon Panikkar tar upp komplexiteten i identitetsfrågan och argumenterar för att kristen identitet måste vara både en ärligt menad personlig identitet som kristen och gruppens bekräftelse av denna identitet.

Ambitionsnivån hos författarna och kraven på läsarnas kompetens varierar en hel del. O'Leary arbetar på en hög abstraktionsnivå med ganska svårtillgängliga idéer hämtade från buddhistisk tradition. Harris och van Bragt ägnar sig åt mer lättillgängliga historiska beskrivningar. Panikkar och O'Leary tar filosofiska verktyg i anspråk, Clooney refererar till religiös erfarenhet. Jeanrond arbetar systematiskt-teologiskt och lyfter fram några viktiga frågor utan att krångla till det.

Ingen av författarna tar ut svängarna riktigt ordentligt när det gäller de frågor jag tycker borde vara de mest intressanta och brännande: Hur ser en dubbel religiös tillhörighet *egentligen* ut? Vad innebär en sådan? Vad är det som står på spel? Risker och möjligheter? Vem står var i diskussionen och *varför*? Vilka filosofiska, historiska, teologiska och sociologiska landskap kan skönjas?

Två bidrag — Dupuis och Geffrés — känns direkt mossiga. Ärligt talat blir jag lätt deprimerad av dessa texter. Med många ord upprepar de en känd retorik — en religion är ett heltäckande system av läror och världsbild som inte utan gigantiska svårigheter låter sig förenas med eller på djupet möta en annan religion i samma person. Detta sägs utan någon diskussion om *varför* det skulle vara så. Dessa bidrag hade boken klarat sig utan. Å andra sidan visar de på en vanlig och i många sammanhang omhuldad syn på religion och religiös reflektion.

Betydligt intressantare är det att läsa Cobbs text. Den är måhända något mångordig och texten tycks ta slut där den kunde ha börjat — i en diskussion om de

grundläggande konsekvenserna av flerfaldig tillhörighet. Ändå är det här den mest levande och mest aktuella analysen görs. Trots att van Bragt har lite svårt att komma till skott har han mycket intressant att säga om parallellerna mellan den historiska utvecklingen i Japan och den nutida västliga tendensen; den traditionella japanska synen på religion är en slags sekularisering påfallande lik vår egen.

De övriga bidragen är inte alls ointressanta, tvärtom, men de illustrerar något jag känner inför boken som helhet. Jag hade önskat lite större djup i bearbetningen av frågorna, och lite djärvare ansatser. Trots det är *Many Mansions* viktig. Den ger på litet utrymme flera infallsvinklar på problemet med mångfaldig tillhörighet och identitet och skapar lust att fundera vidare. Det är inte så illa.

Patrik Fridlund

Resumé av doktorsavhandling

Runar M. Thorsteinsson. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*. 283 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2003.

Romarbrevet är utan tvekan den av aposteln Paulus mest fascinerande och inflytelserika text — men samtidigt den mest komplicerade. Inte minst kapitel 2 har länge förbryllat dess läsare. Thorsteinssons avhandling presenterar en ny läsning av detta svåra kapitel. Den har en potential att annullera en långvarig tolkningstradition inom vilken Rom. 2 har framställts som Paulus ultimata kritik av judar och judendom.

Rom. 2 karakteriseras av apostelns direkta tilltal till en (fiktiv) samtalspartner eller interlokutör som ofta skildras av forskare och andra tolkare som en <typisk jude>. Thorsteinsson argumenterar för att denna tolkning grundar sig på premisser, ideologiska samt metodologiska, som bör revideras. Avhandlingens utgångspunkt är att textens delar bestäms i många avseenden av brevet som helhet. Genom en analys av textens epistolära struktur, de avsedda mottagarna i Rom, Paulus relation till dessa, samt brevets dialogiska stil, söker Thorsteinsson fastställa interlokutörens funktion och identitet. De slutsatser som dras är bl.a. att <hedningarnas apostel> använde brevet primärt för att förkunna evangeliet för icke-judar i Rom. För detta syfte skapar Paulus en samtalspartner med vilken läsarna har möjlighet att identifiera sig och på så sätt delta indirekt i en dialog med deras apostel om Guds evangelium. Gentemot den traditionella uppfattningen, slås fast att interlokutören i Rom. 2 inte är en jude, utan en hedning som vill kalla sig jude.