

# Urkristet etos — en syntes av biblisk och grekisk tradition

GERD THEISSEN

*I samband med utnämningen till hedersdoktor vid Lunds Universitet höll prof. Gerd Theissen den 30 maj 2002 sin promotionsföreläsning: Early Christian Ethos. A Synthesis of Biblical and Greek Morality? En utvidgad tysk version av föredraget har översatts till svenska av Dieter Mitternacht och får inleda detta nummer som tillägnats hedersdoktorn. I direkt anslutning presenterar teol. lic. Eva-Lotta Grantén en jämförelse av Anders Nygrens och Gerd Theissens kärleksetik.*

Etiska omdömen förekommer i vardagsspråket både som preskriptiva och värderande utsagor. Antingen använder vi preskriptiva imperativer som: «Du ska göra det här eller det där!» eller värderande indikativer som: «Det här har du gjort bra!» I båda fallen förutsätts att den talande har en högre status än den tilltalade. Alla äger emellertid inte makten att tilltala andra med imperativer, alla innehar inte positioner utifrån vilka de kan dela ut beröm och klander. Vem som helst tillåts inte definiera åt andra vad som är gott och rätt. Etik har alltid med makt att göra. Det avgörande är *vem* som säger: «Du ska!» och *vem* som definierar: «Detta är gott och detta är ont!» En genomtänkt etik har enligt min mening alltid som mål att reducera makt, inklusive den makt som, med kulturell godtycklighet, håller fast vid vissa normer. Grekerna och judarna utstakade var sin väg för att uppnå detta mål. När jag nu presenterar varje väg för sig, förenklar jag för att förtydliga.<sup>1</sup>

Ett tack till Birger Olsson och Eva-Lotta Grantén för hjälp med översättningen.

<sup>1</sup> För grekisk etik jfr G. Bien, Art. Ethik II, *TRE* 10 (1982) 408–423, för gammaltestamentlig etik R. Smend, Art. Ethik III, *TRE* 10 (1982) 209–435; J. Rohls, *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1991, 30–89. Min syn på relationen mellan pagan antik etik och biblisk etik har påverkats av A. Dihles; jfr A. Dihle, Art. Ethik, *RAC* 6 (1965) 546–796; *ibid*, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.

## Grekisk insiktsetik och biblisk budsetik

Några grekiska filosofer omformade härskarnas imperativer till människors egna imperativer efter mottot: vi tillåter inte andra styra oss, därför styr vi oss själva. En maktutövning som ursprungligen tillhörde aristokratin blev nu var och ens makt över sig själv. En sådan etik förutsätter autonomi och självstyre och kallas för en demokratiserad maktetik.

Men vem är det som berömmar eller klandrar i denna etik? Inte människor utan naturen! De grekiska filosoferna förvandlade värderande indikativer till omdömen om verkligheten. Bra handlingssätt verifieras i naturen (φύσις) och inte genom människors godtycke (θέσις). Att det låg en väldig makt i denna differentiering mellan fysis (φύσις) och tesis (θέσις) visar den äldsta kritiken av slaveriet. Retorn Alkidamas (4/5 årh. f. Kr.) uttryckte det så: «guden har skapat allt fritt och naturen har inte bestämt någon till slaveri.» (Arist. *Rhet.* 1373b 18).<sup>2</sup> För honom framgick det av tingens natur att det inte kan finnas någon skillnad mellan slav och fri. På det sättet förträdde han en *insiktsetik*. Genom insikt om verkligheten kan man veta vad som är gott och ont.

<sup>2</sup> Yttrandet härstammar från ett försvarstal för de från Sparta avfallna messenierna, varför det inte kan fastställas med säkerhet, om Alkidamas syftade på alla människor eller bara på greker.

Denna insiktsetik utgår från en människosyn som förutsätter att människan kan göra det hon har fått insikt om. Hon är tillräckligt autonom för att lyda sin insikt. Har man insikt om verkligheten, så handlar man rätt antingen av sig själv (så de flesta filosoferna) eller på grund av ett inövat förhållningssätt (så peripatetikerna). Etiken är kognitivistisk och en felaktig handling beror på en felaktig bedömning.

Den andra vägen, Israels väg, reducerar etiska imperativets makt. I sammanhang där det uppfattas som normalt att den överordnade ställer etiska krav på den underordnade vänds maktrelationen upp och ned när en likaberättigad eller t.o.m. underordnad och svagare person yttrar ett allmänt förpliktigande imperativ som: «Älska din nästa som dig själv». Denna etik fordrar hänsyn till medmänniskans behov, och nästan återfinns också bland de svagare. Redan i Lev. 19:18 är budet att älska sin nästa inbäddat i bud som föreskriver social hänsyn till de svaga, och redan i Lev. 19:32 utvidgas budet till att innesluta främlingen.<sup>3</sup> Det är alltså inget makt-etos utan ett etos mellan grannar som stödjer varandra när de hamnar i nöd. I detta etos betraktas främlingen som grannen utifrån som nu bor i landet.

Hur motiveras då kravet på kärlek till min nästa? Inte genom att hänvisa till tingens natur utan genom att åberopa Guds bud. Det står: «Du ska älska din nästa som dig själv; jag är Herren.» I Israel gestaltades människors beteende inte genom rationell insikt om världen utan genom att människans vilja underordnades Guds vilja, dvs. man utvecklade en *budsetik*. Den gudomliga viljan ställer omedelbara anspråk på den mänskliga viljan och kräver lydning. Först i andra hand reflekterar israeliten över vad som kan vara meningen med Guds bud och inser t.ex. att man ska släppa sina hebreiska slavar fria eftersom man själv varit slav i Egypten. Även budsetiken skapar ett oberoende gentemot sociala traditioner, ty Guds lag ägde giltighet även när kung eller stat inte backade upp den, den gällde t.o.m. i exilen. Gång på gång ställs Guds bud mot mänskliga konventioner.

<sup>3</sup> Jfr H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19,18) (OBO 71)*, Freiburg: Schweiz/Göttingen 1986.

Den finns en viktig skillnad i människosynen mellan denna bibliska budsetik och den grekiska insiktsetiken. I den bibliska budsetiken kan man motsätta sig ett bud, t.o.m. mot bättre vetande. Människan har en egen vilja och kan välja mellan gott och ont. Hennes felaktiga förhållningssätt beror inte på en felbedömning utan på en ond vilja. Etiken är voluntaristisk.

I Israel och i Grekland utvecklades alltså två typer av etik som kan ställas mot traditionen antingen på grund av mänsklig insikt eller på grund av lydning mot Guds vilja.<sup>4</sup> Ena gången är ledstjärnan människans autonomi, andra gången omsorgen om nästan. Båda reducerar makt. Den första vägen består i att människor härskar över sig själva så att ingen annan kan härska över dem. Det är den demokratiserade makttetiken. Den andra vägen består i att makthavarnas bud bemöts med ett imperativ som utgår från den likställde, den svagare och den maktlöse. Denna bibliska nästanetik är en omsorgens och solidaritetens etik. Det är en grannskapsetik.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Enligt L. Kohlberg (jfr L. Kohlberg och E. Turiel, «Moralische Entwicklung und Moralerziehung», i: G. Portele (Hg.), *Sozialisation und Moral*. Weinheim 1978, 13–81) kan detta jämföras med utvecklingen av moraliska omdömen som sker — starkt förenklat — i tre steg:

- Det *förmoraliska* steget: resonemang utifrån följder, straff och belöningar för handlingar
- Det *konventionella* steget: resonemang utifrån gruppens regler och auktoriteter
- Det *autonoma* steget: siktar mot resonemang utifrån regler som gäller oberoende av gruppens auktoritet och personer och kan även användas mot faktiskt gällande normer

Den autonoma moralen uppnås i Israel och Grekland: i det senare ställs natur och konvention, i det förra gudomlig vilja och mänsklig tradition, mot varandra. Det bör påpekas att det ofta bara ledde till att en tradition ställdes mot en annan tradition. Viktigt är dock: det högsta värdet för en personlig och autonom moral definierades olika hos grekerna och judarna.

<sup>5</sup> Mellan de båda etiska systemen finns en potentiell spänning: den som utövar konsekvent självkontroll vill inte bli kontrollerad enbart av andra människors behov. Nästanetik innebär autonomibegränsning, eftersom egna önsknings underordnas andras behov. Allteftersom den bibliska etiken knyter samman nästankärlek med ödmjukhet, dvs. med tjänstvillighet, förstärks denna spänning ytterligare (jfr

Den grekiska etiken liksom den bibliska har begränsats på olika sätt. Den grekiska självkontrollsetiken litade till en början inte på att varje människa kunde utöva självkontroll, i synnerhet inte slavar, barbarer och kvinnor. Dessa grupper ansågs utifrån naturen behöva en makt över sig. Övergången från makt till självbehärskning fullbordades inte och svaret på frågan när den skulle utvidgas till att gälla alla människor lät vänta på sig. Men också den bibliska nästanetiken förblev ofullständig. Som grannskapsetik tenderade den till att prioritera den egna familjen och det egna folket och tillämpades inte på alla människor. Båda traditionerna pekade därmed bortom sig själva mot en konsekvent demokratiserad maktetik för alla och mot en universell nästanetik för alla.

När de två traditionerna mötte varandra i hel-lenistisk tid skedde en vidareutveckling. Genom stoikernas inverkan på den grekiska etiken inneslöt slavar, kvinnor och barn bland de likvärdiga. Genom Filons judiska kosmopolitism utvecklades judendomen. Och så uppstod den urkristna etiken.<sup>6</sup> Syntesen av bud- och insiktsetik blir synlig hos Paulus, syntesen av autonomi och nästankärlek i bergspredikan.

## Paulinsk etik som en syntes av buds- och insiktsetik

Paulus som kommer från den judiska traditionen företräder en budsetik. Det som fordras av Guds bud är det som är gott. Men Paulus sammanlän-

G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, <sup>3</sup>2002, 101–122). Ändå behöver båda etikerna varandra: Utan självdisciplin kan man inte ta hand om andra; nästanetik kräver autonoma människor som engagerar sig för den andras väl, även om de därmed råkar i konflikt med omvärlden. Den för den bibliska traditionen karakteristiska räddande kärleken kräver autonomi! Autonomi å andra sidan kräver allas villighet att inskränka autonomi, så att förutsägbart handlande efter regler blir möjligt.

<sup>6</sup> När Paulus uppmanar till att 'pröva' vad som är Guds vilja (Rom. 12:2), knyter han samman budsetiken som lyssnar på Guds vilja och insiktsetiken som prövar allt. Sinai och Sokrates möts.

kar budsetiken med insiktsetiken. I början på Romarbrevets parenes skriver han: Kristna ska förnya sitt förnuft (νοῦς), så att de kan *avgöra* (εἰς τὸ δοκιμάζειν) vad som är *Guds vilja*: det som är gott, behagar honom och är fullkomligt. (Rom. 12:2) Att Guds vilja ska prövas är judisk budsetik. Att den ska prövas med förståndet är emellertid grekisk insiktsetik. Det påminner om Sokrates, som ansåg att bara sådant liv är värt att leva som oavbrutet utsattes för prövning: (ο δὲ ἀνεξέτατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) (Plato Apol. 38a).

Paulus anger själv att syntesen mellan buds- och insiktsetiken började inom judendomen redan före honom. I Rom. 2:18 fingerar han en judisk laglärare som gör anspråk på att känna Guds vilja och kunna avgöra vad som är väsentligt (δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα). Idén om att Guds vilja ska prövas finns alltså redan.

Grekerna var övertygade om att de kunde pröva etiska krav genom insikt. Ur den sanna insikten om världen och människan följde logiskt vad som skulle göras. Det låg bortom kulturellt godtyckliga konventioner och lagar. Idag skulle man döma ut en sådan premiss som ett naturalistiskt felslut. Av insikten om det som faktiskt *är*, följer ett *bör* enbart om detta *bör* på förhand «smugglats in» i det faktiska. Judarna var garderade mot detta felslut genom att de definierade det goda som Guds vilja, som inte kunde härledas ur världens strukturer utan endast ur Toran. Men denna uppenbarade gudsvilja kunde inte annat än verka godtycklig ibland. Det förelåg inget nödvång, inget obestriddigt faktum. Kritikerna av den grekiska insiktsetiken talar idag om att den bygger på en illusion, kritikerna av den bibliska budsetiken att den är auktoritär.

Uppgiften bestod alltså i att i efterhand åstadkomma insikt och evidens för Guds vilja. Enligt Paulus sker detta inte genom insikt om världen och människan utan genom en förvandling av människan som är inbäddad i en förvandling av hela världen. Om Gud själv lägger sin ande, sina buds ande, i människors hjärtan, då uppfyller människorna lagens fordringar spontant och utan att behöva motiveras utifrån. Här anknyter Paulus till löftet i Jer. 31:31–34, där det står att Gud ska lägga sina bud i israeliternas bröst och skriva dem i deras hjärtan så att de inte längre ska behöva undervisa varandra.

Denna förvandling inifrån är för Paulus en förutsättning för prövningen av Guds vilja, varför han också inleder förmaningarna i Romarbrevet med: «*låt er förvandlas genom förnyelsen av era tankar, så att ni kan avgöra vad som är Guds vilja*». (Rom. 12:2) Buden står skrivna på de förnyade människornas hjärtan. Det som gäller om buden gäller även för Paulus evangelium. Det är skrivet, «inte med bläck utan med den levande Gudens ande, inte på tavlor av sten utan på tavlor av kött och blod» (2 Kor. 3:3).

Den förvandlade människan bör enligt Paulus göra det goda lika spontant som den vise som, enligt den grekiska etiken, följer den riktiga insikten. Om hon ändå inte gör det goda, beror det enligt Paulus på att hon ännu inte helt förvandlats till ett nytt väsen. Filosoferna däremot menar att det är felbedömningen som är själva felet. Enligt dem saknas den rätta insikten, enligt Paulus det rätta väsendet. Fastän det här syns föreligga en formal likhet är skillnaden mellan ansatserna uppenbar. Enligt Paulus finns ett stort gap mellan insikt och handling. Rätt insikt leder inte till rätt handling.

Detta framgår av hans resonemang om *lex naturalis* i människornas hjärtan (Rom. 2:14). Paulus använder här den grekiska autonomietikens terminologi: hedningar är sin egen lag, eftersom det som lagen kräver är skrivet i deras hjärtan. De känner till det goda. Men trots denna rätta insikt gör det inte det goda. Rom. 2 är en del av ett anklagelsetal som ska bevisa att ingen människa gör det goda, och Paulus förutsätter att alla människor egentligen känner till det goda men ändå inte gör det. Därför blir också allas skuld desto större. I Rom. 7:19 sammanfattar han sin ståndpunkt: «Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag.» Han talar om för sina dåtida lyssnare att han är ofri, eftersom frihet betyder att man kan göra det man vill. Detta är en vanlig frihetsprincip.<sup>7</sup> I en kognitiv etik bör principen egentligen lyda:

<sup>7</sup> För en frihetstolkning i Paulus omedelbara omgivning se Filons frihetsskrift: *Quod omnis probus liber sit*. Jfr G. Theißen, «Zum Freiheitsverständnis von Philo und Paulus. Paradoxe und kommunitive Freiheit», i: H.-R. Reuter / H. Bedford-Strohm / H. Kuhlmann / K.-H. Lütke (Hg), *Freiheit verantworten*, FS W. Huber, Gütersloh 2002, 357–368.

Inte det goda som jag *inser*, gör jag, utan det onda som jag förkastar. För Paulus med hans voluntaristiska etik är det dock typiskt att säga: «Inte det goda som jag *vill*, gör jag.»<sup>8</sup> Samtidigt omfattar viljan insikt. «Jaget» i Rom 7 gläder sig över Guds lag men praktiserar en annan lag, som opponerar mot det förra. Glädjen över lagen är visserligen mer än en insikt i lagen, men den omfattar även insikt. Trots inre samklang lyckas dock insikten inte slå igenom i handling. Viljan är en självständig storhet.

Den voluntaristiska etiken märks hos Paulus inte bara i analysen av felaktigt handlande utan också i hans positiva anvisningar om «starka» och «svaga» i Korint. De starka åberopade sin kunskap (γνώσις) och ville därmed legitimera sin frihet att äta offerkött. De var övertygade om att det inte fanns några andra gudar än den ende Guden, och drog av det slutsatsen att det heller inte kunde finnas något av gudar nedsmittat kött. De följde sin insikt och handlade konsekvent utifrån den grekiska insiktsetiken. Rätt insikt leder till rätt handling. Blev det något fel var det insikten som skulle korrigeras. De argumenterade utifrån en kognitivistisk, Paulus utifrån en voluntaristisk etik. Han håller visserligen med dem om insikten. Men för honom leder detta inte automatiskt till det rätta handlandet. Viljan är en självständig storhet och styrs av kärleksbudet som föreskriver omsorg om nästan. Därför driver Paulus att man för kärlekens skull måste avstå från en handling som i och för sig följer av rätt insikt. Han underordnar insikten (γνώσις) kärleken. Att pröva Guds vilja betyder för Paulus inte att pröva genom insikt om naturens ordning utan att pröva utifrån nästans behov.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Mellan Rom. 7:15 och Gal. 5:17 finns en viktig skillnad: Enligt Rom. 7:15 gör människan det hon hatar; en främmande makt besegrar hennes vilja. Enligt Gal. 5:17 gör hon det hon inte vill; hon kan inte förverkliga sin vilja. Rom. 7 är enligt min mening mera negativt formulerad. Här handlar det om den ofrälsta människan, i Gal. 5:17 om kristna.

<sup>9</sup> Resultatet av denna undersökning pekar på två tendenser som påverkar det urkristna etos: en tendens mot konformitet med det allmänna etos och en tendens mot att förverkliga ett alternativt etos. Det urkristna etos är på samma gång till för nykomlingar som behöver få känna av en samstämmighet med alla

Om Paulus kan vi alltså konstatera: Baserad på en judisk budsetik utformar han en urkristen insiktsetik som tar intryck av den grekiska etikens intention att kritiskt pröva traditionen. Paulus genomför sin kritiska prövning genom att differentiera mellan de av den judiska Torans normer som är allmängiltiga och sådana som är specifika. Han avstår från vissa rituella bud såsom omskärelse och matföreskrifter, men insisterar på att Torans centrala mening: att göra mellanmänskligt liv möjligt, behåller sin giltighet. Toran är uppfylld i kärleken till nästan. Han formulerar alltså inte bara en grundprincip, dvs. att man måste granska buden, han genomför också den i viss mån.

Även i Galaterbrevet sätter Paulus den bibliska etiken före den grekiska. I inledningen till den förmanande delen utmanar han de kristna att bevara sin frihet för att tjäna varandra i kärlek (Gal. 5:13), dvs. att i kärlek vara varandras slavar. Det visar på en syntes av autonomi- och nästanetik, frihet och självdisciplin praktiseras för den andres skull. Medan Paulus i Rom. 12:1 beskriver en syntes av buds- och insiktsetik som

andra i samhället, men även till för avhoppare som vidmakthåller en radikalitet som inte allmänt låter sig praktiseras. Att Paulus urkristna etos kan strida mot allmänna normer visar Rom. 12:2, ty förmaningen börjar med en utmaning till nonkonformitet: «Anpassa er inte efter denna världen (μη συσχηματίζεσθε τῷ τούτῳ) utan låt er förvandlas genom förnyelsen av er tankar.» Kristna ska leva annorlunda än världen. Att det urkristna etos samtidigt söker samsklang, visar sig som att Paulus anger prövningskriteriet vara det goda (ἀγαθός). Det goda är ett kriterium som äger giltighet för alla människor. Därför spelar det i statsparenesen i Rom. 13, som avser alla människor, en viktig roll. Paulus förutsätter att det goda alltid redan står skrivet på alla människors hjärtan. Åtminstone tolkar de flesta Rom. 2:12–16 så. Torans fordringar står skrivna även på hedningars hjärtan. Den etiska evidens som de av anden förvandlade kristna erfar, skulle därmed kunna beskrivas som människans återställda naturliga etos. Men Paulus systematiserade inte sina tankar på det sättet som jag gör nu. Två själar bodde i varje fall i de första kristnas «bröst» — nykomlingens själ som ville förbättra allt och avhopparens själ, som ville skilja sig från denna bristfälliga värld. Det är spänningen mellan det särskilda och det allmänna som ger detta etos spännvidd och dynamik.

prövar vad som är Guds vilja, genomför han i Gal. 5:1 en syntes av autonomi- och nästanetik. En sådan syntes finns även i bergspredikan. Jag väljer den som ett andra exempel.

## Bergspredikan som syntes av autonomi- och nästanetik

Vi ska börja med att läsa bergspredikan<sup>10</sup> och tar följande disposition till vår hjälp.

### Bergspredikans disposition

4,24ff: *Bergspredikans åhörare:*  
Folket i bakgrunden +  
lärjungarna i förgrunden

(5,1)5,1–16: *Inledningen*  
Saligprisningar av de ödmjuka  
och förföljda  
Lärjungaorden: jordens salt/världens ljus

5,17–20: *Programförklaringen*  
Jesus uppfyller lagen och profeterna

5,21–48: *Antiteserna:* Jesu torautläggning som autonomi gentemot traditionen  
ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν

- mord
- äktenskapsbrott
- skilsmässa

▷

- ed
- avståndstagande från våld
- fiendekärlek

▷

6,1–18: *Fromhetsreglerna:* Autonomi gentemot social kontroll  
ὅταν οὖν

- allmosor
- bön + Fader vår  
+ krav på förlåtelse
- fastan

6,19–7,11: *Socialparenes*: Autonomi gentemot materiell bundenhet  
 μή- meningar

- ägandeparenes
  - + bildord om ögat (avundsjuka)
  - + löfte om bekymmersfrihet
- förmaning att inte döma
  - + bildord om ögat (flis/bjälke)
  - + löfte om att finna

7,12: *Programmatisk sammanfattning*: den gyllene regeln som lagens och profeternas innehåll

7,13–27: *Bergspredikans slut*  
 tvåvägsläran  
 varning för pseudoprofeter  
 liknelsen om husbygget

7,28f: *Åhörarnas reaktion*: folket häpnar

**Bergspredikans inledning: saligprisningar och lärjungaord (5,1–16)**

*Saligprisningarna* (5:3–11) gäller de små människorna men knyter samtidigt ihop element ifrån maktetos och solidaritetsetos. De fattiga i anden (de modlösa eller de ödmjuka) prisas saliga, ty de ska få del av makten i Guds herravälde (5:3). Egentligen väntar man sig: «Saliga är de fattiga, ty de ska bli rika» liksom det senare heter att de sörjande ska bli tröstade och de hungrande bli mättade. Men de fattiga ska inte bli rika utan de ska ärva Guds herravälde. Att vara fattig i anden verkar alltså vara bundet till maktlöshet. Och därför kan denna fattigdom hävas genom delaktighet i makt. De inledande tre saligprisningarna exemplifierar vad som är

<sup>10</sup> Denna korta genomgång kan inte behandla enskilda exegetiska problem. Jfr U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt. 1–7), EKK I/7, Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn<sup>5</sup> 2002, 251–553; W. D. Davies / D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew I*, ICC, Edinburgh 1988, 410–731.

typiskt för bergspredikan. Maktattribut ( ) utlovas åt enkla människor. Två av saligprisningarna förstärker intrycket av att höghetsattribut förs över på små och förföljda:

1. De *saktmodiga* ska ärva landet (5:5). Arvingar och ägare — det är härskare. Att äga mark uppfattades som kärnan i all egendom.<sup>11</sup>

2. De *som håller fred* ska kallas «Guds söner» (5:9). Båda titlarna: «en som håller fred» och «Guds son»<sup>12</sup> är härskarattribut.

Ändå gäller saligprisningarna just de «ödmjuka» som är fattiga i anden, förföljda och maktlösa människor.

*Lärjungaorden* (5:13–16) utlovar dessa människor höghet. Den uppmärksamme läsaren minns uppfyllelsecitaten från Matt. 4:15 (=Jes 8:23–9:1): «Folket som bor i mörkret har sett ett stort ljus; och för dem som bor i dödens land och skugga har ljuset gått upp» och inser att löftet «Ni är världens ljus» innehåller ett messiasattribut — ljuset är Jesus, Messias, Israels konung — som överförs på lärjungarna. När Messias ljus har gått upp för Israel, ska lärjungarna bli till ljus för (nu hela) världen.<sup>13</sup> Här gör kristna anspråk på att föra fram ett universellt giltigt etos i världen, ett etos som kan anammas av alla människor. Även här föreligger en syntes av buds- och insiktsetos. Budsetiken, såsom Jesus, den sanne torahtolkaren, tolkar den, ska utbredas och efterföljas universellt.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Ödmjukhet (πραύτης) var den humane härskarens attribut (se även Mt. 21:5 = Sach. 9:9).

<sup>12</sup> H. Windisch, *Friedensbringer – Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*, ZNW 24 (1925) 240–260.

<sup>13</sup> Matteusevangeliet illustrerar ljusets universella verkan med bilder, som motsvarar de två grundläggande antika institutionerna: staden och huset, *polis* och *oikos*. Staden (*polis*) förekommer i bildordet om staden på berget: «Ni är världens ljus. En stad uppe på ett berg kan inte döljas.» (5:14), huset (*oikos*) i bildordet om lamphållaren: «När man tänder en lampa sätter man den inte under sädesmättet utan på hållaren, så att den lyser för alla i huset.» (5:15)

<sup>14</sup> Ambitionen att bli offentligt känd för sina goda gärningar, kolliderar med fromhetsreglerna som förpliktigar till att hantera allmosor, bön och fasta diskret — utan offentlighet!

## Antiteserna (5,2–5,48)

Det väsentliga i den första huvuddelens antiteser är universellt begripligt, eftersom de företräder autonomins program, och det på två sätt: autonomi gentemot traditionen, mot vilken Jesus avgränsar sig genom sitt: «Men jag säger er...» och autonomi gentemot affekterna (i synnerhet aggressivitet och sexualitet) vilket påminner om stoikernas rigorösa affektkontroll.<sup>15</sup>

Friheten gentemot traditionen artikuleras med orden: Ni har hört att det blev sagt till fäderna ... Men jag säger er ...<sup>16</sup> Det är oklart om Jesu ord «Men jag säger er ...» vänder sig mot Guds uppenbarelse eller enbart mot dess uttolkare (fariséerna och de skriftlärdade). Men i båda fallen ifrågasätts en mäktig tradition.

Till friheten gentemot traditionen sällar sig friheten mot *affekterna* som fordras inte bara för självkontrollens skull utan också för «broderns» skull. Det står inte bara: «Den som blir vred undgår inte sin dom» utan «Den som blir vred på sin broder, undgår inte sin dom.» När vreden illustreras med hjälp av ett skällsord, «Men den som säger till sin broder: du är en dåre, ska ställas inför rådet.», förstärks intrycket att det inte bara är fråga om självkontroll. Vredeskontroll ska förbättra den sociala interaktionen. I stoa ska vredeskontroll primärt åstadkomma större autonomi hos människan mot sig själv och sekundärt mot andra människor, i synnerhet mot människor som står i ett beroendeförhållande.<sup>17</sup>

Sist bland antiteserna står uppmaningen till fiendekärlek — en förmaning som anknyter till antika härskarideal. Ett fragment från ett humant härskarideal överförs på enkla människor, den humane härskaren ska vara generös mot sina fiender. Härskaridealets demokratisering ska till att börja med ge självbehärskning, förmåga att

tackla den aggression som man måste räkna med under förföljelser och förödmjukelser. Även detta sker inte för den inre autonomins utan för kärlekens skull.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Seneca t.ex. inleder sin bok: «Om vreden» med några filosofers definition av vrede: «Flera av filosoferna har kallat vreden för tillfälligt vansinne (*brevem insaniam*); ty på samma sätt tappar den som är vred kontrollen över sig själv (*impotens sui est*), glömmer hyfs, håller ihärdigt och rastlöst fast vid sina uppsåt, utan förnuft och klara funderingar, jagad av meningslösa ingivelser, oförmögen att urskilja det som är rätt och sann...» (*de ira* I,1,2). Det tragiska med vreden är att självbehärskningen går förlorad, *impotens sui esse*. Som terapi mot vreden förslås självkontroll: «Sextius brukade göra så här: mot dagens slut, när han dragit sig tillbaka till nattens vila, frågade han sig själv: Vilken av dina svagheter har du lyckats bota idag? Vilket misstag har du lyckats undvika? I vilket avseende har du blivit en bättre människa? Den vrede som varje dag tvingas framträda inför domaren, kommer att upphöra och bli måttlig. Vad är därför skönare än denna vana att prövande begrunda hela dagen?» (*de ira* III, 36,1f, båda citaten från författarens tyska övers. till svenska av översättaren).

<sup>18</sup> Uttrycket: «Men jag säger er» har sin analogi i rabbinernas «*we ani omer*». Där handlar det alltid om andra rabbiners konkurrerande tolkningar, aldrig om Toran själv. Men hos Jesus finns ett ställningstagande till Toran. Efter bergspredikans programmatiska inledning «Jag har inte kommit för att upphäva Toran utan för att uppfylla den.» väntar man sig ett grundläggande ställningstagande till Toran och inte till tolkningarna. För det mesta citeras ju också buden utan tolkande tillägg. Om äktenskapsbrottet anges t.ex. endast dekalogens ordalydelse. Här går Jesus direkt mot Toran. Genom *passivum divinum* (ἐπιπέθη) utpekas den gudomliga rösten. Om Jesus i sin tolkning tar kritiskt ställning till den gudomliga rösten, kan man då fortfarande tala om ett mänskligt «Jag säger er»? Vore inte det en etisk hybris i så fall? Av två skäl är jag övertygad om att «Jag säger er» är tänkt som modell för alla Jesu efterföljare: 1) i den programmatiska inledningen förmanas varje människa att inte upphäva ens det minsta av alla bud. Alla lärjungar tilltalas som lärare (5:19) Antitesernas lärare Jesus är ett exempel för denna trofasthet mot samtliga buden. Med sitt «Men jag säger er» är han modellen för alla lärare. 2) i slutet på antiteserna utlovas åt alla lärjungar att de ska vara fullkomliga, liksom deras Fader i himlen är fullkomlig. I fiendekärleken står Gud själv modell för människorna.

<sup>15</sup> Jfr framför allt P. von Gemünden, «La gestion de la colère et l'agression dans l'antiquité et dans le sermon sur la montagne» (opublicerat manuskript, kommer att publiceras i *Henoah* 2002/3).

<sup>16</sup> Det som avses med *passivum divinum*, vilket härstammar ur ett aristokratiskt språkbruk, är Gud. Om antiteserna innebär en uppenbarelsekritik eller en tolkningskritik är omstridd. Jfr G. Theissen / A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>3</sup>1999, 324–325.

## Fromhetsreglerna (6,1–18)

Medan antiteserna fordrar autonomi gentemot traditioner (och affekter) fordrar fromhetsreglerna, som utgör bergspredikans andra huvuddel, autonomi gentemot social kontroll. Det man gör, bör inte motiveras av förväntningar om människors erkännande utan enbart Guds. Detta anspråk appliceras på givande, bön och fasta och förutsätter ett aristokratiskt och värdigt förhållningssätt:

I motsats till den antika euergetismen (välgörenhetsläran) ska *givaren* inte bry sig om sitt offentliga anseende utan ge med diskretion. Liksom härskare och aristokrater är de var och en välgörare men utan att få dra social vinning av det. Den högra handen ska inte veta vad den vänstra gör. På det sättet fordras det en hög autonomi gentemot omvärlden, men även för nästans skull.<sup>19</sup>

Även anvisningarna om *bön* fokuserar autonomi. Det låter paradoxalt. Bön handlar ju om att erkänna sitt beroende. I bergspredikans centrum finns Fader vår (6:19–13), med förlåtelsebönen (6:14), den viktigaste av alla böner i Matteusevangeliet, som behandlas ytterligare i det följande avsnittet. Skuldarnesti var en kungslig handling som ofta praktiserades vid makttillträde eller i kristider. Även i Matteusevangeliet är detta en kungslig handling: Messias ska rädda sitt folk från deras synder (1:21). Även liknelsen om den orättfärdige förvaltaren visar att skuldarnesti är en konungadygd (18:23–35). När lärjungarna efterskänker varandras skulder, härmar de ett kungligt, t.o.m. ett gudomligt handlingssätt.

Även *fastan* innehåller ett kungligt drag. Istället för att signalera sitt nödläge utåt ska den fastande smörja sitt huvud och tvätta sitt ansikte. Att smörjelsen är en kunglig invigningsritual försvinner nästan i den här texten. Istället uppkom-

<sup>19</sup> Eftersom det även handlar om allmosor (ἐλεημοσύνη), de mottas inte bara i synagogorna utan även på gatorna (ἐν ταῖς ῥύμαις), bör kravet på diskretion också hänga samman med att allmosemottagarna inte ska förnedras. Åtminstone motsvarar det den judiska mentaliteten. Men det motivet förekommer inte i 6:2–4. Explicit talas det här endast om motivation bakom ett diskret givande — inte om hänsyn till mottagaren.

mer tanken på ett *leisure class*-beteende, på rika som har råd och tid att vårda sitt utseende. Hur som helst poängterar avsnittet: att ödmjuka sig inför Gud genom fasta hör ihop med självmedvetande inför människorna.

Fromhetsreglerna försäkrar att Gud ser människornas sanna värde oberoende av deras offentliga ställning. Människor är vad de är i Guds ögon. Endast det bör räknas som lön. Falsk offentlig självupphöjelse (vid givande) liksom falsk offentlig självförnekelse (vid fasta) avvisas.

## Socialparenesen (6,19–7,11)

Bergspredikans tredje huvuddel innehåller socialparenesen. Där krävs det autonomi gentemot elementära sociala bindningar. Åt den som först söker Guds herravälde utlovas att han liksom alla härskare ska få kläder och näring. Kungar som äger makten behöver inte bekymra sig om sådant. Det är ingen tillfällighet att kung Salomo uppträder som modell för lärjungarnas bekymmerslöshet. Uppenbarligen överförs de övre skiktens värden nedåt.

Socialparenesens centrum innehåller två bildord om ögat. Det första lyder: «Ögat är kroppens lampa. Om ditt öga är ogrumlat får hela din kropp ljus ...» (Matt. 6:22) Det är en varning för avundsjuka. Det «mörka ögat» är det avundsjuka ögat. Det ser snett på nästan pga. hans materiella egendomar. Här fattas det generositet. Det andra bildordet om ögat understryker att man ska avhålla sig från att döma varandra. «Varför ser du flisan i din broders öga när du inte märker bjälken i ditt eget? ...» (7:3–5) Vid sidan om avundsjukan är det en alltför kritisk blick på den andres fel som försvårar sociala relationer.

Medan andra huvuddelen i bergspredikan handlade om en fromhet som inte ska iaktas av «den andres öga» (det passiva seendet) så lär dess sista huvuddel, hur vi med våra «ögon» aktivt ska iakta den andre: utan avundsjuka på hans materiella ägodelar och utan taktlös kritik av hans (moraliska) brister. Ty bådadera förgiftar det gemensamma livet.

## Den gyllene regeln (7:12)

Bergspredikans fordringar sammanfattas i den gyllene regeln (7:12): «Allt vad ni vill att män-



niskorna skall göra för er, det ska ni också göra för dem. Det är vad lagen (ἐστίν) och profeterna säger.» På det sättet tar författaren åter upp bergspredikans programförklaring: Jesus vill uppfylla lagen och profeterna. Att Matt. 7:12 presenterar en *positiv* variant av den gyllene regeln är mot den idag förhärskande uppfattningen inte utan betydelse.<sup>20</sup> Den positiva varianten förekommer nämligen ofta i mycket specifika mellanmännsliga sammanhang:

a) När den gode härskarens förmanas i Aristesbrevet: Liksom härskaren själv inte vill utsättas för det onda ... ska han tillrättavisa sina underlydande och brottslingar med mildhet. (§ 207) En positiv formulering motsvarar alltså ett kungligt självmedvetande. Det onda ska inte bara defensivt undvikas utan det goda ska aktivt förverkligas.

b) Den positiva varianten av den gyllene regeln finns även hos Aristoteles som en anvisning för hur man ska behandla vänner (Diog. Laert. 1:36), medan Thales föreslår den negativa varianten för hur man ska förhålla sig mot alla människor. Det mer intensiva etiska kravet i den positiva formuleringen kan bara tillämpas på en liten krets.

När nu Matteusevangeliet använder den gyllene regeln i sin positiva form så görs härskarnas variant till ett krav på enkla människor. Ett förhållningssätt som gäller bland vänner görs till en regel för hur alla människor ska förhålla sig till varandra.

Berspredikan är en summering av Jesu lära, den gyllene regeln en summering av bergspredikan. Om man på det sättet kan sammanfatta lagen och profeterna så innebär det att det kristna etos är inget säretos utan motsvarar ett allmänt utbrett etos. Ty den gyllene regeln är en universalt utbredd sentens.

<sup>20</sup> Inom judisk och pagan tradition förekommer den negativa formen rikligt, t.ex. Tob. 4,15: «Gör inte mot någon det du själv avskyr.» Sir. 31,15: «Ge akt på dig själv för att förstå din nästa, och tänk dig för, vad saken gäller.» Enligt bSchab 31a sa Rabbi Hillel till en hedning: «Gör inte mot din nästa det du själv inte tycker om. Det är hela toran.» Tg. Ps.-Jonathan till Lev. 19,18 har också den negativa formuleringen: «Och du ska älska din medmänniska, ty inget av det du hatar ska du tillfoga honom.»

## Bergspredikans slut och dess «Sitz im Leben» (7,13–27)

Bergspredikan avslutas med ihärdiga appeller att göra det som bjudits och varningar mot att inte göra det. Appellerna börjar med bildordet om de två vägarna, den breda till fördärvet och den smala till frälsning (7:13f). Detta är typiskt aristotelisk etik, dvs. en etik för den lilla eliten. Bergspredikan är en etik för dem som vill vara jordens salt och världens ljus. Dessutom varnas det för profeter som kommer in i församlingarna men som är vargar i fårskind. De säger visserligen «Herre, Herre,» men de gör inte det Jesus (respektive bergspredikan) säger. På sina frukter — dvs. huruvida de handlar efter bergspredikans bud — ska de kännas igen. Här får vi en indikation på varifrån många av bergspredikans traditioner kommer («Sitz im Leben»): de traderades av kringvandrande profeter och karismatiker. Jämfört med bosatta församlingsmedlemmar hade de större möjligheter att praktisera Jesus radikala fordringar. Men deras ansvar är också större, ty för alla gäller principen: Bara den som tar detta etos på allvar och praktiserar det har byggt sitt hus på hälleberget.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Min tes att det är urkristna vandringskarismatiker som ligger bakom Jesurörelsens etiska radikalism har ofta tolkats som om det gjorde deras etos villkorlig. Det är riktigt att samhällets randgrupper tog det mera på allvar än andra. Men randgrupper förkroppsligar oftast något som är viktigt för alla. Som exempel kan de kyniska vandringsfilosoferna nämnas. Socialt sett stod de utanför samhället. Men i sin marginaliserade position förkroppsligade de ett liv i autonomi och autarki — dvs. i överensstämmelse med den allmänna hellenistiska etikens grundvärden, som kunde förverkligas bättre i ett «normalt» liv. Liknade gäller för vandringskarismatikerna. De förkroppsligade ett etos som delades av de andra: å ena sidan ett demokratiserat härskaretos (som fanns framför allt i pagana traditioner), å andra sidan ett universaliserat nästanetos (som fanns framför allt i den bibliska traditionen). Bergspredikans etos gäller därför inte bara för några excentriska vandringskarismatiker utan för alla Jesu lärjungar. Det gäller heller inte bara för kristna utan för alla människor. Och ändå är det ofta bara folk som stod utanför samhället som praktiserar det.

För att sammanfatta: bergspredikan är en syntes av en demokratiserad maktetik och en universaliserad nästanetik. Den knyter samman traditioner från en biblisk nästanetik med en pagan självbehärskningsetik. Den innehåller fragment från antika härskarideal överfört på små människor. Och i det ligger den effekt den intill denna dag: bergspredikans etik fyller små människor med övertygelsen om att de har konungars värde. Den ger de utstötta stoltheten att vara jordens salt.

## Konklusioner

Både Paulus och bergspredikan vidareutvecklar den bibliska budsetiken. När de integrerar element från den grekiska insiktsetiken, fortsätter de en process som tog sin början i hellenismen. Än idag är vårt etos en syntes av bibliska och grekiska traditioner. Men dagens etiska tänkande förutsätter upplysningen och moralkritiken och därför tror vi att den grekiska insiktsetiken beror på en «*naturalistic fallacy*» som härleder ett *böra* ur ett *vara*. Denna kritik kan inte appliceras på den bibliska budsetiken, eftersom Guds vilja inte avläsas i naturens strukturer. Den bibliska etiken kritiserar av en annan anledning: den är auktoritär. Den åberopar Guds vilja som inte behöver verifieras, även om människor i andra hand försöker förklara den. Här verkar den grekiska insiktsetiken, som är villig att pröva alla krav, vara modernare.

Hur ska man själv ta ställning? Jag lutar mot en evolutionär förståelse av etiken.<sup>22</sup> Den har tillkommit i en process av *trial and error*. Bara det etos överlevde som visade sig vara till nytta för det gemensamma livet. Men till skillnad från socialdarwinismen menar jag, att det inte var erövrarnas etos som överlevde utan de erövrades. Greker liksom judar kuvades av mäktiga rika. Men ändå segrade dessa två små folks etos. Det var till och med starkt nog att vinna de mäktiga romarna för sig och senare också germanerna och barbarerna. Genom en sammansmältning av judiskt och grekiskt uppkom genom århundradena ett system av värderingar och normer som i sina grunddrag har överlevt den moderna moral-

kritiken. Systemets grundläggande värderingar, rationalitet och barmhärtighet, autonomi och nästankärlek, självförverkligande och omsorg kan fortfarande övertyga ett flertal, även om motiveringen i en biblisk budsetik och en grekisk insiktsetik ifrågasätts.

Varje gång ett etos ska motiveras krävs det en beaktelse, också en till förnuftet. Låt mig få avsluta med den motivering som jag har tillgång till. En evolutionär utgångspunkt leder till påståendet: detta etos har hitintills varit förenligt med överlevnaden, och kommer kanske även i fortsättningen att möjliggöra överlevnad. Därmed fokuserar man den faktiska funktionen. Ett etos faktiska verkan kan dock inte vara grunden för dess normativa giltighet, utan som mest leda till ett socialt tvång att praktisera det. En evolutionär etikmotivering kan alltså alltid bara ange vad som har behövts och behövs för överlevnad. Den ger enbart utsagor om det faktiska. Ett «bör» kan bara härledas ur ett annat «bör», ett värde ur ett annat värde. Någonstans måste man alltså ta ett steg från faktisk överlevnad till *påbjuden* överlevnad. Varför ska vi överleva egentligen? Varför ska vi vara människor? Varför ska livet finnas? Om vi kunde slå fast denna enda premis — att människor ska leva tillsammans — då skulle vi ha den arkimediska punkt från vilken ett etos giltighet kan motiveras.

Somliga söker en känslighet för verklighetens värde i den estetiska upplevelsen, andra på ett naturalistiskt sätt i ett biologiskt livsprogram. Bejakandet av liv och existens grundar sig dock enligt min åsikt ytterst i den religiösa erfarenheten. Med detta avses inga väldiga upplevelser i den tredje himlen. Allt är mycket enklare: Den som är tacksam för sin existens, för sina medmänniskor och skapelsen har hittat sin egen etiks arkimediska punkt. Är skapelsen god, då är allt som siktar mot att bevara den gott. Är livet gott, då är allt påbjudet som bevarar livet. En evolutionär etik förmår avslöja vad som bevarar liv. Att liv *ska* bevaras, säger oss däremot enbart erfarenheten av ett obetingat värde. Därför har religiösa människor inget företräde när en etik ska motiveras. Man skulle t.o.m. kunna hävda motsatsen. För de flesta människor är det en fullständig självklarhet att livet är något gott. För den religiösa människan däremot är det ingen självklarhet. Gud är i deras erfarenhet inte bara tillvarons

<sup>22</sup> Jfr K. Bayertz (Hg.), *Evolution und Ethik*, RUB 8857, Stuttgart 1993.

grund utan även dess avgrund. Om Gud enligt Nya testamentet är den som kallar intet till existens, så är konfrontationen med Gud alltid också en konfrontation med intet. Den som bejakar livet religiöst, bejakar det genom döden. Ett ställningstagande för livet som står på den religiösa trons grund är krisprövad och kommer till uttryck i bilder som kors och uppståndelse, död och liv, skapelse och nyskapelse.

Jag gläds när människor bejakar och praktiserar rationalitet och barmhärtighet, förnuft och nästankärlek utan religiös motivering. Religiösa människor kan kanske motivera detsamma med större krisstabilitet: *extra nos*, i en erfarenhet av det absoluta över vilket ingen råder. Etiskt sett ger detta inget företräde, eftersom det goda inte blir bättre av att man motiverar det på ett intelligent sätt eller kan tala om det på det klokt sätt. Det avgörande är att man gör det.

### *Zusammenfassung: Gebots- und Einsichtsethik*

Die Ethik des Urchristentums ist wie die des ganzen hellenistischen Judentums eine Synthese von biblischer Gebotsethik und griechischer Einsichtsethik. Inhaltlich ist die biblische Gebotsethik am Nächsten ausgerichtet, die griechische Einsichtsethik an der Autonomie des Menschen. Bei Paulus kann man eine bewusste Verbindung von Gebot und Einsicht erkennen: Er will einsichtig prüfen, was Gottes Willen ist, so dass die vom Geist erneuerten Christen ihn spontan erfüllen. In der Bergpredigt beeindruckt die Verbindung von Gebotsauslegung und Autonomie: Die drei Hauptteile der Bergpredigt verlangen (1) Autonomie von Begierden und von der Tradition, (2) von menschlicher Sozialkontrolle und (3) materieller Abhängigkeit. Bis heute bestimmt diese Synthese unser Ethos, auch wenn moderne Aufklärung die biblische Gebotsethik als autoritär und die antike Einsichtsethik als illusionär kritisiert hat. Eine in einer religiösen Grunderfahrung basierende Ethik, die durch rationale Argumentation ständig neu überprüft wird, ist für unsere Zeit eine «belastbare» Ethik.

