

## En Gud utan ansikte?

«Vem säger människorna att jag är?» Det är en av de centrala frågorna i Markusevangeliet. Jesus frågar sina lärjungar när de är på väg till Caesarea Filippi, och lärjungarna redovisar vad de fått höra. Sedan kommer följdfrågan: «Och ni, vem säger ni att jag är?» Det finns i dessa två frågor en distinktion mellan vad «folk i allmänhet» kan tänkas mena och vad lärjungarna bekänner. En liknande distinktion skulle man kunna tänka sig även i vår tid mellan folk i allmänhet och den kristna kyrkan. Emellertid har det visat sig att även kyrkan ger många olika svar på den fråga Jesus ställde.

Detta kan vara ett hälsotecken. Om man låter tanken flyga över den kristna kyrkans långa historia slås man snabbt av de många föreställningar som har funnits under de två millennier som gått. Mångfalden finns redan inom Nya testamentets pärmar. Insikten om mångfalden kan möjligen vara en försäkring gentemot alltför tvärsäkra svar.

Men de många svaren kan också bottna i en oförmåga att själv ta ställning. Religions-sociologen Eva Hamberg har visat att en traditionell kristustro — att Jesus Kristus är «sann Gud och sann människa» — är ett relativt sällsynt fenomen i Sverige. När frågan om relationen mellan Kristus och Gud försvinner ur allmänhetens medvetande leder det lätt till en diffus gudsbild. Vi får en «Gud utan ansikte». Om detta också utmärkte kyrkornas bekän-nelse i predikan, undervisning etc. vore det djupt allvarligt. Jonas Jonson, biskop i Sträng-näs, hävdade på en temadag om Svenska kyrkans identitet i Lund för ett drygt år sedan att det var uppenbart «att Jesus håller på att flytta härifrån». «Vi surfar i en ytlighet. Det måste uppfattas som ett svek mot människor». Både Hamberg och Jonson pekar på något väsent-ligt: en kristuslös kyrka tar inte sitt ansvar för att sprida det glada budskapet. Vagheten hos en «Gud utan ansikte» är till intet förpliktigande.

På ett sätt är dock Jesus fortfarande aktuell. Svenskarna har fått fler jesusböcker de senaste tio åren än någonsin tidigare. Under 1999 publicerades i Sverige minst fyra böcker som reflekterade över Kristus — flera av dem diskuteras i artiklar i det här numret. Hösten 2000 publicerade Svenska kyrkans ärkebiskop sin bok om Kristus, *Ecce homo*. Den 7 november samma höst anordnades en välbesökt temadag i Lund där de kristologiska frågorna sattes i centrum. På flera andra håll i landet organiseras möten om just kristologi.

Även *Svensk Teologisk Kvartalskrift* vill bidra till denna pågående reflektion genom ett temanummer om kristologiska frågor. Bengt Holmberg tar upp frågan om på vilket sätt det är möjligt att forska på den historiske Jesus. Vad kan vi egentligen veta om Jesusgestalten? Antje Jackelén skriver om relationen mellan en naturvetenskapligt präglad kultur och en kristologiskt präglad vardagsteologi. Hon föreslår att denna relation kan ses som en tillgång för både naturvetenskap och kristologi snarare än en konfliktrelation. Ola Sigurdsons artikel behandlar frågan om vad olika kärleksbegrepp betyder för förståelsen av inkarnationen. Till sist behandlar Christoph Schwöbel det romersk-katolska dokumentet *Dominus Iesus* utifrån ett evangeliskt perspektiv. Förhoppningen är att dessa artiklar skall bidra till en fördjupad förståelse både av kristologins historia och av de utmaningar som den kristologiska reflek-tionen ställs inför i vår samtid.

Intresset för kristologisk reflektion inom vår samtida teologi är glädjande. Ytterst sett handlar det om hur relationen mellan Gud och människa skall förstås. Kristologin försöker svara på båda relationsfrågorna på ett konkret sätt: «Vem säger människorna att jag är? . . . vem säger ni att jag är?»

# Hur forskbar är Jesus?

BENGT HOLMBERG

*Bengt Holmberg är professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han ställer i sin artikel frågan om i vilken mån Jesus är ett möjligt forskningsobjekt. Utifrån metodologiska överväganden diskuterar Holmberg vad som går att veta om Jesu utseende och tonfall, om vad han sade och gjorde samt hur han såg på sig själv.*

Att det går att forska om Jesus lika väl som om andra historiska fenomen är självklart. Men den fråga jag skall behandla här är mera specifikt *hur* forskbar Jesus är. I svaret på den frågan skall jag gå från det yttre till det inre, från Jesu utseende och tonfall, över vad han sa och gjorde, till hans avsikter och förståelse av sig själv.<sup>1</sup>

Vad gäller hans utseende och hur hans röst lät, måste vi konstatera att källorna inte innehåller några upplysningar om det. De vanliga porträtten av honom är målade långt efteråt, och visar en mörkhårig oriental med helskägg, eftersom han rimligen såg ut som andra judiska män i antiken. Men att konstatera det innebär inte att vi kommit mycket närmare hur han såg ut som individ.<sup>2</sup> Det skulle vara till avsevärd hjälp att förstå honom, om man finge en aning om hans ansiktsuttryck och tonfall. Log han någon gång, medan han talade, eller var han alltid dödens allvarlig? I Luk. 22:35–38 säger Jesus att nu är det dags att sälja sin mantel och köpa sig ett svärd, och lärjungarna visar stolt fram två stycken. Då svarar Jesus: *ικανόν ἐστίν* = «det räcker» (NT 1981: «det är bra»). Men även om vi vet orden i hans svar, är det utan tillgång till

hans tonfall och minspel svårt att förstå vad han menade. Sa han det med ivrigt gillande, eller med en ironisk grimas, eller med en trött suck över sina älskade träskallar? Vi kan bara gissa, för kroppsspråkets viktiga tilläggsinformation hör naturligtvis till det som historiens ström har sköljt bort först av allt, och som nu ligger bortom det som kan utforskas om Jesus.

## Kan vi veta hur Jesus talade?

Men om vi inte kan höra hans tonfall i det enskilda yttrandet, skulle det inte kunna vara möjligt att ur mängden av hans bevarade yttranden uppfatta speciella vändningar och ordval, karakteristiska uttryckssätt, kort sagt hans egen muntliga stil? Den tyske forskaren Joachim Jeremias samlade i sin sista bok ihop en rad kännetecken på vad han kallar *ipsissima vox Iesu*, «Jesu egna röst», dvs. hans säregna sätt att uttrycka sig.<sup>3</sup> Särskilt tydliga blir dessa mönster i vissa fall där man genom tillbakaöversättning till arameiska — det språk som Jesus företrädesvis talade — kan skönja ett arameiskt original under den grekiska formuleringen i evangeliet. Bland det Jeremias tar upp är det flitiga bruket av passivform när Jesus talar om Gud, av antitetiska parallellismer (över 100 ggr), allitterationer och assonanser (i arameiskan), flera typer av rytmer i ordalagen, det inledande «Amen», mängder av bildord, gåtord, liknelser (*meshalim*), och ett mycket frekvent tal om «riket» (stammen *mlk*). Den amerikanske forskaren Dale C. Allison har en liknande lista på litterära drag eller «retoriska strategier» i Jesusmaterialet,

<sup>1</sup> Detta är en redigerad version av författarens installationsföreläsning som professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet, 1 december 2000.

<sup>2</sup> Fram till 1988 då Vatikanen slutligen tillät att man ålderbestämde den berömda svepeduken i Turin, som visades offentligt först på 1300-talet i Sydfrankrike, hävdade somliga vetenskapsmän att den kunde visa ett avtryck av Jesu eget ansikte efter korsdöden. Eftersom flera av varandra oberoende laboratorier med kol-14-metoden daterade linneduken till 1300-talet, måste också den strängt vackra bilden på duken dateras till samma sekel och är inte en autentisk Kristus-relik.

<sup>3</sup> Joachim Jeremias, *New Testament Theology, vol. I: The Proclamation of Jesus* (London 1971), kap. 1.

där han i tillägg till Jeremias karakteristika pekar på hög frekvens av retoriska frågor, överdrifter (som bjälken i ögat), och aforistiska formuleringar (kärnfulla yttranden av personlig insikt).<sup>4</sup> Här tycks man verkligen på flera punkter vara i kontakt med ett speciellt sätt att uttrycka sig, säreget för en bestämd historisk individ. (Evangelisternas egen diktion är på många punkter olik den tradition de återger).

Jeremias är noga med att påpeka att förekomsten av dessa «röstavtryck» eller typiska tal-mönster i och för sig inte kan avgöra om ett Jesusord i evangelierna verkligen kommer från Jesus själv, om det är *ipsissima verba Iesu*, «Jesus egna ord». Det kan ju tänkas att sådana lättigenkännliga mönster kunde inte bara beundras och återges, utan också imiteras av andra, särskilt av de första, arameisktalande kristna. Allison har framställt just ett sådant scenario. Låt oss tänka oss, säger han, att det i Jerusalem år 35 e. Kr. fanns en judinna som hette Faustina. Hon hade hört Petrus predika och var en entusiastisk konvertit. Snart fann hon att hon hade profetians gåva, och i de jesustroendes täta sammankomster började hon bära fram profetiska utsagor i den uppståndne Herrens Jesu namn. Hon var en uppskattad karismatisk figur, och de som hörde henne trodde verkligen att dessa orakel var ord från Jesus själv. Så en hel del av hennes profetiska yttranden traderades, dvs. blev ihågkomna och gavs vidare till andra, med prefixet «Jesus sade».

Faktum är att det var Faustina som introducerade de apokalyptiska Människosons-utsagorna i urkristendomen [Allison tror inte detta, men ber oss anta det för resonemangets skull]. Hon använde i sina «Jesusord» termen *bar nasha'*, «människoson», som Jesus ibland använt som en modest omskrivning för första person singularis, när han talade om sig själv, t.ex. i utsagan «människosonen (= jag) har ingenstans där han kan vila sitt huvud». Men hennes bruk av termen var präglad av Daniels bok (som hon var mycket förtjust i) och där «människoson» i kap. 7 används om en närmast gudomlig gestalt som symboliserar hela Israel och som vid tidens slut skall komma i makt från

himmelen. Med bakgrund i att Jesus använt uttrycket «människoson» om sig själv lät hon således den uppståndne Jesus profetera om sin återkomst som den gudomlige Människosonen. Eftersom dessa ord fogades till den muntliga jesustraditionen långt innan de olika samlingarna av ord och händelser skrevs ner, i Q-källan och i Markusevangeliet, kan man faktiskt inte skilja Jesu röst och ord från Faustinas, och det finns ingen väg att genom ytterligare förfinad stilistisk analys skilja dem åt.<sup>5</sup>

Allison framställer sin Faustina-hypotes mest för att visa att arameiska klanger inte kan användas som ett äkthetskriterium. Hans egen syn på det osannolika i den kommer fram, när han hävdar (s. 50) att jesustraditionen bär vittnesbörd om Jesus, inte till en fjärdedel eller hälften, utan antingen globalt eller inte alls. Med «globalt» menas att det är svårt att uttala sig bestämt om autenticiteten i ett enstaka yttrande av Jesus, medan däremot helheten av yttranden visar fram en historisk profil med hög sannolikhetsgrad. Varken «Jesus-hypotesen» eller «Faustina-hypotesen» kan strikt motbevisas, och just därför måste man medge att antingen de flesta eller inga av dessa yttranden är autentiska. Det är helt enkelt rimligt att förmoda att Jesus själv i icke alldeles ringa grad hörs i den till form och innehåll särpräglade (om än icke oimiterbara) tradition om honom som föreligger ganska snart efter hans jordeliv. Detta är — som så många historievetenskapliga ställningstaganden — inte en tvingande slutledning från någon förutgiven fond av historiska «fakta» och supersäkra regler för historiskt arbete (finns de?), utan det är «informed guesswork» baserat på inherent probabilitet. I praktiken fungerar det som en hypotes eller ett grundantagande att arbeta efter och se om det ger hållbara förklaringar.

Naturligtvis förutsätter Allison's Faustina-scenario något som nog borde bekräftas innan vi tar det för givet: att en människa till fullo *kan* efterhärma en annans karakteristiska sätt att uttrycka sig. Härminingen gäller då inte bara enstaka ordvändningar och rytmiken i arameiskan, utan också mer svårhärnade ting som symboltänkande, verklighetsuppfattning, poe-

<sup>4</sup> Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis 1998), 49 f.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 7 ff.

tisk kraft och andligt innehåll. Hur lätt är det egentligen att tillverka en enda liknelse som oupptäckt skulle kunna fogas till dem vi har från Jesus som jämbördig med dem? De flesta av Jesu liknelser kan berättas på mindre än en minut, och ser så enkla och konstlösa ut, men visar sig ofta vara subtila, mångbottnade och innehållsrika skapelser, som man kan fundera på ett halvt liv utan att kunna ge en övertygande förklaring av vad de betyder.

Om man framhärdar och helt enkelt postulerar att Faustina var tillräckligt begåvad, både literärt och religiöst och andligt, för att kunna berika Jesus-traditionen på en nivå som mästarrens, då introducerar man ju i resonemanget en s.a.s. andra Jesus, ett påhittat geni som är den verkliga upphovsmannen till en god del av det som evangeliernas Jesus har sagt. Och har man tagit in Faustina som en andra Jesus i förklaringen till Jesusorden, så varför inte en tredje och fjärde och ännu fler? Resultatet låter inte vänta på sig: om vi har fem eller femtio dolda jesudar, som alla har bidragit med sina bitar till evangeliernas Jesusbild på var sitt geniala sätt, då uppstår frågan om den verkliga Jesus behöver ha varit något geni, eller om han alls behöver ha existerat för att förklara att evangelierna finns. Och då befinner vi oss oundvikligen vid det andra av Allison's två alternativ: evangeliernas traditioner om Jesus kan över huvud taget inte användas som material för historisk kunskap om honom. Faktum är att detta är en ganska vanligt brukad idé under de senaste tvåhundra årens jesuforskning: Jesus själv var en relativt enkel och okomplicerad person med en enkel lära, på vilken en samling geniala efterföljare har hängt det ena lagret efter det andra av prunkande apokalyptiska och messianska idéer, närmare bestämt de idéer vi känner som den kristna tron.<sup>6</sup>

Det är ju tänkbart att det förhåller sig så — men sannolikt?<sup>7</sup> Nej, de flesta jesuforskare idag väljer Allison's första alternativ, vare sig de är kristna eller judar, liberala eller traditionalister. Det hänger samman med den allmänna vändning från hyperskepticismen som metodiskt postulat i

antik historiografi som ägt rum under 1900-talet. Maximal misstro mot källornas uppgifter leder till förlamning av historiskt arbete, och förutsätter dessutom oftast långt mer komplicerade hypoteser än de som baseras på en kritiskt vaken tilltro till källornas användbarhet. Så för att återvända till forskbarhetsfrågan: kan vi urskilja Jesus personliga språkliga särart? så är svaret ett «globalt» ja, även om varje individuellt fall är osäkert. Det går, inom vissa gränser, att känna igen Jesu karakteristiska sätt att tala.

## Kan vi veta vad Jesus sa?

Det leder över till frågan om *innehållet* i traditionerna från Jesus. Finns det inte också karakteristiska innehåll, skönjbara konturer av en «lära» eller teologi hos Jesus själv i evangeliernas utsagor?

Svårigheten ligger i att det finns åtminstone två barriärer mellan den verkliga Jesus och evangeliernas Jesus. Den *första barriären* är den period av muntlig tradering som alla är överens om var jesustraditionens första stadium, och under vilken traditionen kan ha förändrats på det sätt som vanligen händer med muntligt burna traditioner. Vi vet av egen erfarenhet att muntligt tradition ofta är mer elastisk och formbar än den som är nerskriven. Den analogi man från ca 1920 anbringade i den s.k. formhistoriska forskningen om jesustraditionens muntliga stadium var folkloren. Genom omfattande uppteckningsarbete och analyser av folksagor, visor, ordstäv och legender, hade man redan på 1800-talet kunnat avläsa «folksagans genealogi» och se hur muntliga traditioner växer och förändras. I den muntliga evangeliatraditionen måste de första kristnas tro på Jesus som Kristus, den upp-

<sup>7</sup> I historisk forskning bör man omsorgsfullt åtskilja det tänkbara och det plausibla från det som är sannolikt. Tänkbara förslag till hur historiska data skall förklaras kan framställas i dussin, medan plausibla förslag kräver en högre grad av sannolikhet än att bara vara briljanta och teoretiskt möjliga — där är man förmodligen nere i ental. Viljan och förmågan att sedan gå från det rimliga nivån till ett historiskt välgrundat omdöme om vilket av förslagen som är det sannolikaste är det som, med Bernard Lonergans ord, skiljer män från pojkar inom vetenskapen.

<sup>6</sup> För ett inflytelserikt exempel på denna tanke hos 1900-talets kanske störste exeget, Rudolf Bultmann, se början av hans *Theologie des Neuen Testaments I-II* (Tübingen 1951-53).

ståndne frälsaren, rimligen ha fungerat som filter och förändrande kraft i trädningen av hans ord och handlingar.

Just den folkloristiska analogin ledde hos formhistorikerna (Dibelius, Schmidt, Bultmann) till en överdriven föreställning om traditionens okontrollerbara formbarhet, som om den skulle kunnat ta vägen precis vart som helst. Men, som senare forskning i folklore visat, gäller inte det alla former av muntlig trädning. Ett grundskott mot formhistoriens syn på hur evangelierna växte fram som urkristen folklore kom 1961 genom en berömd doktorsavhandling från Uppsala: Birger Gerhardssons *Memory and Manuscript*. Han påpekade att en mer realistisk och sannolik analogi till hur Jesu lärjungar trädade sin lärares ord och handlingar var antik och judisk pedagogik. Det typiska för den är att den arbetar övervägande med väl kontrollerat muntligt material, som inpräglas och ges vidare genom utantillärning i en trädningensmedveten och memoreringstränad kultur.

Kritikerna sköt in sig på att Jesus knappast fungerat som en rabbin inom den utvecklade talmudiska lärotraditionen (där Gerhardsson hämtade sitt jämförelsematerial), och att de föreliggande evangelierna är för olika i ordalagen även till viktiga texter (som bönen Fader Vår), för att man skall kunna tro att jesuorden lärts in och återgetts utan minsta ändring. Matteus och Lukas tycks ju både överta och fritt omarbota stoff från Markus. I de flesta fall bortsåg dessa kritiker från att en analogi bara hävdar ungefärlig likhet och inte 100-procentig identitet med jämförelseobjektet. Rabbinisk skriftlärdom hade utvecklat och formaliserat trädningens tekniker, vilka dock i sin grundform återfinns i varje antik undervisningssituation, rimligen också i dem där Jesus var läraren, eller där de som mottagit hans undervisning själva undervisade andra i den.

Den amerikanske exegeten Kenneth E. Bailey, som växte upp i Mellanöstern och själv studerat hur muntlig trädning *de facto* gått till i traditionella främreorientaliska miljöer ända in på 1900-talet, har föreslagit en modifiering av Gerhardssons hypotes om en formell och kontrollerad muntlig jesustradition.<sup>8</sup> Med «formell» menas att utlärandet av traditionen begränsas till en fast tradentkrets av utvalda lärjungar, och med «kontrollerad» att trädningen äger rum

under kontinuerlig social kontroll inom den traditionsbärande gruppen (dvs. i den kan och får inte vem som helst berätta viktiga traditioner). Bailey menar att traditionen i sådana orala kulturer ofta uppstår i hörandets ögonblick. Det är vanligt och typiskt att åhörare under talets gång (men också efteråt) vänder sig till andra och för sig själv och andra präglar in ett slående exempel eller en viktig formulering i talarens framställning genom att fråga de andra: «Hörde du vad han sa, hörde du att han sa: ...?» I denna spontana, informella memoreringsaktion är gruppens socialt ledande medlemmar de tongivande, och ofta blir deras formulering av viktiga yttranden och händelser i gruppen den rådande och av alla trädade. Det förklarar också varför en informell muntlig tradition likväl är en kontrollerad tradition, som uppvisar en god noggrannhet och överensstämmelse mellan hur olika tradenter återger de delar av traditionen som är de bärande elementen, den viktiga kärnan, samtidigt som de tillåter sig en betydligt större elasticitet och variation i den narrativa kontexten till lärares ord.

Precis detta kan man se i jesustraditionen också: orden Jesus sade har trädats med omsorg, medan berättelserna om honom och framställningens ordningsföljd är mycket friare behandlade. Slutsatsen av de fördjupade insikterna i den muntliga trädningens karaktär är alltså att den första barriären ändå inte är så ogenomtränglig, eftersom det finns goda skäl att tro att muntlig tradition i en judisk (och antik) kontext rätt väl kunde fasthålla autentiska yttranden och minnen.

## Äkthetskriteriers styrka och svaghet

Den *andra barriären* är det faktum att evangelisterna numera framstår som betydligt mer av teologiskt målinriktade, tolkande författare med var sin helhetsbild av den Jesus de trodde var Messias, Guds Son, än som enbart samlare och ordagranna återgivare av den äldsta tradition de kunde finna. De har alldeles uppenbart satt sin

<sup>8</sup> Kenneth E. Bailey, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *Asia Journal of Theology* 5, 1991, 34–54. Se även hans *Poet and Peasant/Through Peasant Eyes* (Grand Rapids 1983), kap. 2.

egen prägel på det material de återger, det ser man när man jämför evangelierna i detalj och som hela kompositioner. Hur skall vi kunna veta att det vi läser i evangelierna inte är en hårt tolkad Jesus, som skymmer originalet?

När man i mitten av 1950-talet återupptog forskningen om Jesus i den tongivande tyska forskningsmiljö som kallats Bultmann-skolan, blev lösningen på det problemet att med hjälp av skarpt formulerade äkthetskriterier identifiera och föra åt sidan de delar av evangelierna som kunde ha uppkommit under traderingsprocessen. Utifrån den resterande kärnan av genuina jesusord skulle man få ett säkert grepp om den historiske Jesus själv, och kunna rekonstruera hela traditionsprocessens förlopp från roten upp till de fyra evangelierna. Det skarpaste och viktigaste av alla äkthetskriterier blev det dubbla *dissimilaritetskriteriet*: endast de jesusord kan bedömas som genuina, som varken kunde vara övertagna från den samtida judendomen eller kunde ha lagts i Jesu mun av kyrkan därför att den ville ha Jesus att säga vad den själv trodde. I decennier av jesusforskning har detta kriterium tillmätts stor vetenskaplig betydelse. Det senaste exemplet är den amerikanska forskargrupp som kallas The Jesus Seminar, vilken publicerat resultaten av sina omröstningar som en utgåva av evangelierna (inkl. de apokryfa), där jesusordens grad av äkthet markeras med olika färg (rött för äkta, sedan skärt, grått och sist svart för inautentiska ord).

Trots sin vetenskapliga popularitet har detta kriterium efter hand blivit mer och mer ifrågasatt av forskare. Det beror inte bara på att kriteriet strikt tillämpat borde utesluta evangelierna i sin helhet (de är ju produkter av urkyrkans kristus-tro), vilket är så orimligt att alla dess användare i praktiken företar godtyckliga uppmjukningar av det — och då landar i mycket olika resultat. Men den stora svagheten i dissimilaritetskriteriet är att det strider mot inherent probabilitet. Vanlig historisk forskning börjar inte med att bestämma vilka delar av källmaterialet som är diskvalificerade från att beaktas i analysen, då de motsäger forskarens bild av objektet som analogilöst och unikt. Här förutsätts däremot att Jesus och hans tankar var oerhört olika både hans judiska samtid och den rörelse som blev resultatet av hans liv och uppfattade sig som hans trogna anhängare. I

den första förutsättningen ligger nog en omedveten kristen antisemitism: judendomen är en lagisk, stelnad och ofrom religion, alltså får inte Jesus ha varit särskilt judisk. Den andra förutsättningen är det från upplysningstiden nedärvda axiomat att det föreligger en djup diskontinuitet mellan Jesus och hans kristustroende lärjungar efter påsk. Jesus var alltså absolut unik och totalt oförstådd i sin tid — *quod erat demonstrandum*. Detta äkthetskriterium, som ser ut som en mycket «vetenskaplig» princip för historisk källprövning (men aldrig används inom vanlig historisk forskning), vilar egentligen på avgjort teologiska värderingar beträffande judisk tro och kristen dogmatik.

Mot det fördomsfulla och misslyckade dubbla dissimilaritetskriteriet har Gerd Theissen och Dagmar Winter nyligen ställt sitt «*plausibilitetskriterium*». De hävdar framt att det som avgör om en viss utsaga eller berättelse i evangelierna skall anses gå tillbaka till Jesus själv snarare är dubbel similaritet än *dubbel dissimilaritet*.<sup>9</sup> Det är inte det i jesustraditionen som skiljer sig från både den judiska omvärlden och urkristendomen som skall gälla som äkta, utan det som på ett övertygande sätt kan visas (a) passa in i en judisk kontext från början av första århundradet, och (b) förklara den verkanshistoria det haft i urkristendomen.<sup>10</sup> Det som ligger bakom detta närmast omvända äkthetskriterium är inte lusten att säga tvärtom, och inte heller en naiv, oreflektad tilltro till antika texter som källor till historiskt vetande. Det är snarare den generella historiska insikten och därav följande metoden, att det bästa sättet att förstå ett fenomen eller en historisk person är att se objektet som del av en stor och rik historisk väv. Allting som är historiskt är med tusen fina trådar förbundet med sin omvärld, både bakåt till det som gick före och framåt till det som blev resultatet. Det är helt enkelt historiskt rimligare att utgå från att Jesus *både* har interagerat med sin egen

<sup>9</sup> Gerd Theissen mit Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Freiburg Schweiz/Göttingen 1997.

<sup>10</sup> Citerat från Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Den historiske Jesus og hans betydning* (Köpenhamn 1998), 69 not 8.

judiska omvärld och att han har påverkat den rörelse som växer fram ur hans sista år och blir den kristna kyrkan, än att starta med idén att han är unik och obegriplig. Därmed faller också «själklarheten» i eller «nödvändigheten» av att postulera en barriär av diskontinuitet mellan de urkristna evangelierna och den person de handlar om, även om det är sannolikt att uppståndelsen startade ett omfattande fördjupningsarbete i hur anhängarna förstod Jesus.

Om vi med denna generella insikt går tillbaka till frågan «Kan vi veta vad Jesus sa?», då kan vi säga att sådana temata sannolikt går tillbaka på Jesus själv, som

- (1) förekommer ofta i jesustraditionen,
- (2) låter sig övertygande inpassas i hans tids judendom, och som
- (3) har en verkanshistoria i urkristendomen.

Låt mig bara kort lista en rad sådana viktiga motiv och temata från Dale Allison's uppställning:<sup>11</sup>

1. Guds rike
2. Belöning i framtiden (i «himlen»)
3. Framtida dom
4. De heliga måste lida och bli förföljda
5. Segern över ondskans krafter är på gång och skall bli definitiv
6. En känsla av att något nytt är här eller i varje fall mycket nära
7. Johannes Döparen är en betydelsefull agent för Guds verk
8. Hänvisningar till «Människosonen»
9. Gud som fader
10. Att man skall älska, tjäna, förlåta varandra
11. Speciell uppmärksamhet på fattiga och olyckligt lottade
12. Intentionen betyder mer än den yttre handlingen
13. Fientlighet mot rikedom
14. Utomordentliga och svåra krav riktas mot andra människor
15. Konflikt med religiösa auktoriteter
16. Har lärjungar som studenter och hjälpare
17. Jesus gjorde under

Tillsammans ger dessa centrala motiv i jesustraditionen bilden av en eskatologiskt tänkande

<sup>11</sup> Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (1998), 46–48.

lärare och omvändelseprofet, med stränga krav på efterföljare och gudsfolket över huvud («a moral rigorist»), parade med barmhärtighet mot svaga och hjälpbehövande. I själva verket råder inom den nutida forskning som inte anfäktas av det dubbla dissimilaritetskriteriets tyranni och den med nödvändighet godtyckliga tillämpningen av det ganska stor enighet om att det här är en globalt sannolik bild av vad historiens Jesus sa.<sup>12</sup>

Den punkt där skillnaden är störst är tolkningen av Jesu eskatologiska världsåskådning. Somliga menar att den mest var lån av ett apokalyptiskt språk för att ge eftertryck åt det han hade att säga (ex. G.B. Caird, Marcus Borg och N.T. Wright), andra att han verkligen hade en futural eskatologi om att Guds framtid snart är här (så Albert Schweitzer, som följs av Allison).

## Kan vi veta vad Jesus gjorde?

Ja, somliga forskare skulle säga att det t.o.m. är lättare än att veta vad han sa. Ed P. Sanders reagerade i *Jesus and Judaism* (London 1985) mot det oenighetens dödläge som rådde inom jesusforskningen, där det hade visat sig ytterligt svårt att komma överens om vilka av evangeliernas jesusord som Jesus själv har sagt och vad han menade med dem. Den praktiska slutsatsen, konstaterade Sanders, blir då att man som historiker inte kan börja i jesusorden och deras teologi. En historisk undersökning måste i stället börja med att ställa upp och verifiera hypoteser om *det Jesus faktiskt gjorde*, utan att styra mot det Sanders kallar teologiska slutsatser. Till dessa «incontrovertible facts about Jesus» hör att han döptes av Johannes Döparen, predikade och botade offentligt, kallade lärjungar (inkl. de tolv), åt med «syndare», var aktiv bara bland judar, var involverad i en kontrovers om templet,

<sup>12</sup> En utomordentligt grundlig, klar och välbalanserad bild av denna forsknings resultat får man i John P. Meier, *A Marginal Jew*, som i två volymer på sammanlagt 1.600 sidor (1991, 1994) dryftar källäget, historisk metod, Jesu ursprung och barndom, hans relation till Döparen, undervisning om gudsriket och hans kraftgärningar. Den tredje volymen skall behandla en rad viktiga ämnen — Jesus och lagen, Jesus och andra lärare, hans död och varför den inträffade.

och blev korsfäst i Jerusalem av romerska myndigheter.

När det sedan gäller att förstå Jesus som historisk person, startar Sanders för sin del i tempelrensningen, vilken han menar måste tolkas inom ramen för judisk återställelse-eskatologi, dvs. förväntan att Gud snart skulle återupprätta Israel. Handlingen förstår han inte som en «rensning» av templet från en moraliskt tvivelaktig finansiell verksamhet eller från regler och bruk som stängde ute hedningarna, utan som en profetisk-symbolisk, men i sak våldsam attack på hela templet och det som gjordes där. Med den förkunnade Jesus templets snara undergång, dess mirakulösa återuppyggande och införandet av en ny social ordning, där Gud skulle regera sitt folk genom honom själv och de tolv. Från denna insatspunkt kan Sanders sedan gå vidare till de övriga fakta om Jesus, ta in pålitliga delar av utsagetraditionen och så åstadkomma en sammanhängande bild av Jesus-skeendets helhet i relation till sin samtid.

Sanders och en rad andra Jesusforskare (ex. Ben F. Meyer och Tom Wright) inom det som kallas «the Third Quest for the Historical Jesus» är alla ense om att historisk forskning inte börjar med att avkunna fakticitetsomdömen om detaljer i källorna. Forskaren har i stället att med metoden «hypotes – verifikation» försöka förstå och beskriva ett stort och komplext skeende som är invävt i sin politiska, ekonomiska, sociala, kulturella och religiösa samtid. Det gäller med andra ord att rekonstruera helheten av händelser, syften och deras historiska resultat. Också när man undersöker en historisk individ, måste man arbeta från hypoteser om helheten, dvs. om det som håller samman denna persons alla ord, handlingar och relationer till en helhet, en «gestalt». Mängden av små historiska data tagna för sig är som hundra kilo mosaikstenar utan sammanhang, tills historikern på ett plausibelt sätt kunnat foga dem samman i en integrerad bild av de historiska aktörernas handlande i relation till deras intentioner och självförståelse.<sup>13</sup>

## Kan vi veta hur Jesus såg på sig själv?

Men kan man studera en antik människas självförståelse? Är det inte för ogripbart och interiört, och dessutom omöjligt på det långa avståndet

och med så litet material till vårt förfogande? Sant är att det finns ganska få antika människor om vilka det finns så mycket material att man alls kan rekonstruera deras intentioner. Mest är det de mycket mäktiga (som romerska kejsare) eller mycket inflytelserika och beundrade. Och till den senare kategorin hör både Sokrates och Jesus.

Men viktigare är att vi har klart en distinktion för oss, distinktionen mellan självmedvetande och självförståelse. En människas *självmedvetande*, det är det psykologiska inre, den medvetandeström som vi aldrig kommer åt, inte ens hos nutida och öppna personer som är villiga att samarbeta i att visa sitt inre för oss. Men hennes *självförståelse* är något mycket mera konkret, det är den bild av hennes avsikter och mål som andra kan avläsa i handlingar och ord, och som alltså är ett gripbart socialt faktum. Tom Wright skriver:

Det finns inget i princip magiskt eller mystiskt, inget i princip oåtkomligt i de avsikter, syften och ambitioner som en individ hyser. Även om de inte formuleras i ord, så blir de efterhand uppenbara i de handlingar den personen utför, de val han gör, den livsstil han formar. När vi letar efter Jesu avsikter, försöker vi få syn på hans personliga utformning av den världsåskådning och livssyn han delade med sin omgivning. Förmodligen skiljde sig den från omvärldens och utmanade den på en del punkter, men hans intentioner var begripliga i relation till den.<sup>14</sup>

Så det vi letar efter är vad Jesus tänkte om sig själv i kontexten av vad han ville göra med sitt liv och arbete i dess helhet. Det vi undersöker är hans självförståelse, inte hans självmedvetande. Grundfrågan om historiens Jesus blir därför: fanns det i de ord och handlingar hos honom som vi kan rekonstruera en grundläggande enhet, ett

<sup>13</sup> Den som inom historiografin hävdar betydelsen av att rekonstruera syften och avsikter hos det historiska skeendets aktörer som nyckeln till historiska fakta och historisk förståelse av skeenden är den engelske historikern och filosofen R.G. Collingwood. För exegeter presenterades hans synsätt i Ben F. Meyers viktiga *The Aims of Jesus* (London 1979).

<sup>14</sup> Tom Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis 1996), 101 (min översättning).



gemensamt syfte och mål, som höll samman allt det Jesus gjorde till ett begripligt helt?

Svaret på den frågan skulle motivera en ny artikel, eller snarare bok. Som ett exempel på hur det kan göras hänvisar jag i stället till en av de tidigaste böckerna som både argumenterade för och demonstrerade detta tillvägagångssätt, den (alltför tidigt döde) kanadensiske forskaren Ben F. Meyers mästerliga *The Aims of Jesus* (1979). Meyer menar att svaret skall sökas i tre uppsättningar av data i evangelierna: traditionerna om Johannes Döparen, om Jesu offentliga lärande, och om hans esoteriska undervisning. I korthet blir hans slutsatser att Jesus delade Döparens eskatologiska uppfattning. Guds heravälde kräver en total förnyelse («restoration») av Israel, och denna börjar nu, i den «kvarleva» av judar kring Jesus som redan tar emot gudsríkets krav och gåva. Alla Jesu symboliska handlingar omvittnar dessa mål. Jesu syfte var alltså kort sagt att förändra hela Israel i grund, med gudsríkets krafter. Den fråga som väcktes av hans offentliga uppträdande — vem tror han att han är? — besvarades bara i den interna undervisningen (och där är svaret: den messianske Människosonen). Men måttlösheten i hans anspråk och kallelsemedvetande var tydlig nog för att skaffa honom fiender bland de teologiskt och politiskt ledande. Orsaken till Jesu våldsamma slut var den i grunden oförsonliga kon-

flikten mellan hans och de judiska ledarnas syften med Israel.<sup>15</sup>

Det visar sig alltså att själva uppgiften att arbeta fram ett holistiskt grepp om människan Jesus i kontexten av sin samtid — en kvalificerat historisk uppgift — på nytt leder forskningen fram till frågan om vem Jesus var i egna och andras ögon. Den kristologiska frågan är inte ett appendix, som teologer kan ägna sig åt, när historikerna har gjort sitt. Snarare är det så att vare sig historiker eller teologer har gjort sitt, förrän de har gripit sig an den centrala frågan om självförståelse och livsmål hos den fascinerande människa som var Jesus från Nasaret.

<sup>15</sup> Meyer återvände till temat i två samlingar av uppsatser, *Critical Realism and the New Testament* och *Christus Faber: The Master Builder and the House of God* (Princeton Monograph Series 17 och 29, Allison Park 1989 och 1992), bl.a. i uppsatser som «The «Inside» of the Jesus Event» (*Critical Realism*, 157–172) och «Jesus and His Mission: Finding the *Gestalt*» (*Christus Faber*, 107–130). En koncis helhetsbild ger Meyers artikel «Jesus Christ» i det stora uppslagsverket *Anchor Bible Dictionary* (vol. 3), 1992, 773–796.

Det finns fler exempel på holistiska vetenskapliga framställningar av Jesu «gestalt». För en omdömesgill presentation, se systematikern Roger Haight, SJ, *Jesus: Symbol of God* (Maryknoll 1999), kap. 3, «Appropriating Jesus in Christology».

## Summary

### «How researchable is Jesus?»

This inaugural lecture explores what aspects of the historical phenomenon Jesus can be investigated. The characteristics of Jesus' (Aramaic) oral style have been carefully delineated, but the question remains whether this approach leads us to the *ipsissima vox or verba Iesu*. They could have been imitated and used for producing new sayings in keeping with early Christian beliefs. This is theoretically possible, but arguments support Allison's statement that we have to choose one of two alternatives: either the Jesus tradition globally evidences what he said, or it is totally unusable as historical information; there is no intermediate alternative.

Misunderstanding oral tradition as infinitely malleable is one methodological dead end, and the criterion of dissimilarity is another (prejudice camouflaged as very-scientific-method, although never used in any other branch of historical research). When Theissen-Winter make «double similarity» the decisive criterion of plausibility, this is a sober reversion to ordinary historical method. The same could be said about Sanders' 1985 demonstration of how to work with incontrovertible facts about Jesus. New Testament historians now break with the scholarly orthodoxy of historiographic presuppositions inherited from the Enlightenment, and recent scholarship has gone on to attempt using the self-understanding of Jesus as a key to grasping the «gestalt» of his aims and outcome in interplay with other actors, the core task of historical understanding.

# Kristus — tillgång eller stöttesten i en kultur präglad av naturvetenskap?

ANTJE JACKELÉN

*Antje Jackelén är professor i systematisk teologi vid Lutheran School of Theology i Chicago. Hon arbetade tidigare vid Teologiska institutionen i Lund som Regional Director för Europa för Science and Religion Course Program, Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, California. Den här artikeln tar upp frågan om kristologi i sammanhang med dialogen mellan teologi och naturvetenskap.*

## Naturvetenskap och religion<sup>1</sup>

«Konflikten med naturvetenskapen är en allvarlig sak för tron. Därför kan man inte gå förbi den.» Så säger Cristina Grenholm i sin bok *Barmhärtig och sårbar*.<sup>2</sup> Grundintentionen är bra, men formuleringen är lite olycklig. Visst är naturvetenskapen en seriös och viktig samtalspartner för teologin. Men att väcka intrycket att ordet *konflikt* skulle ge en korrekt beskrivning av förhållandet mellan naturvetenskap och tro är missvisande. Synen att relationen mellan naturvetenskap och tro alltid innebär konflikt bortser bland annat från den gemensamma historia som teologi och naturvetenskap delar med varandra. Båda har en gemensam rot i människans nyfikenhet — människans vilja att förstå hur naturen, skapelsen, livet fungerar och kan gestaltas. Samspelet mellan dessa båda krafter — naturvetenskap och religion — upphör inte att fascinera. Jag tror att det fortfarande är rätt att säga att dessa två är de krafter som djupast präglat det vi kallar vår kultur. Och detta har de gjort dels i samförstånd, dels i konflikt och ömsesidiga missförstånd och dels i ädel tävlan.

Den moderna naturvetenskapens framväxt framför allt under 16- och 1700-talet var i mångt och mycket inspirerad av kristen teologi. Det är

ingen tillfällighet att Galilei (1564–1642) tyckte att det var som att se Gud i ansiktet när han riktade kikaren mot himlen, att Linné (1707–1778) tyckte att han i naturen såg Gud på ryggen och att Kant (1724–1804) konstaterade att stjärnehimlen ovanför honom och den moraliska lagen inom honom övertygade honom om att det finns en Gud. En hel del av den moderna naturvetenskapens pionjärer var präster. Naturvetenskaplig forskning och teoribildning var för många av dem lika mycket en gudstjänst som annan mera uttalat religiös eller teologisk aktivitet. För Francis Bacon (1561–1626), gärna tecknad som en av portalgestalterna i det vetenskapliga tänkandet, var *scientias* rike i stort sett synonymt med Guds rike.

Än så länge har jag svårt att se något tillfredsställande svar på frågan varför den moderna naturvetenskapen föddes just i det som brukar kallas det kristna västerlandet. Den muslimska kulturen hade under sin medeltida blomstrings-tid som bekant lysande förutsättningar. Varför skedde det inte där? Utan att vilja vara exkluderande ligger tanken nära att den kristna teologin på många sätt skapade ett gynnsamt och aktivt befrämjande klimat för en framgångsrik naturvetenskaplig utveckling. Senare tids historisk forskning har visat hur teologiska och naturvetenskapliga tankar har växelverkat med varandra på många olika sätt.<sup>3</sup> Tidmätningstekni-

<sup>1</sup> Den här artikeln har sitt upphov i ett föredrag för i huvudsak präster inom Svenska kyrkan. För värdefulla synpunkter framför allt på avsnittet om evolutionen tackar jag Eva-Lotta Grantén.

<sup>2</sup> Cristina Grenholm, *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Verbum, Stockholm 1999, s. 90.

<sup>3</sup> Se t.ex. John Hedley Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge UP, Cambridge 1991, samt John Brooke och Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*. T&T Clark, Edinburgh 1998.

ken fick en ordentlig skjuts framåt av kloster-väsendet med sina tideböner och protestanter ägnade sig i långt större utsträckning än katoliker åt urmakeriet — för att nämna bara två små underhållande exempel på samverkan mellan religiös och naturvetenskaplig-teknisk kultur.<sup>4</sup>

I den mån naturvetenskapen behövde emancipera sig från religionens föräldraskap har det naturligtvis även förekommit konflikter, somliga rent pubertalt omogna, andra mera moget vuxna. Men tanken att naturvetenskaplig aktivitet automatiskt minskar trons utrymme — efter mottot att där vetenskapen växer minskar tron och där tron ökar minskar den vetenskapliga vederhäftigheten — ger ingen korrekt beskrivning av hur det förhåller sig. Inte ens det exempel som i mångas ögon tydligast motsäger kristen tro, evolutionsläran, kan tas som intäkt för en sådan konfliktsyn. Evolutionsteorins upphovsman Charles Darwin (1809–1882) svängde under sitt liv mellan tro och agnosticism. Att han slutligen vände gudstron ryggen berodde dock inte på några naturvetenskapliga insikter, utan på erfarenheten av personlig sorg: förlusten av hans vördade far och hans älskade tioåriga dotter Annie. Hans fritänkande far förtjänade inte att bli fördömd, och den rara, oskyldiga flickan förtjänade inte att dö. Hur kunde Gud vara så grym? Här är det alltså inte naturvetenskapen som utgör ett problem för tron, utan det är teologin som är problemet. Det är således inte evolutionsteorin som är orsaken till Darwins avståndstagande från kristen tro utan teodicéproblemet. Detta är en skillnad som den populära historieskrivningen, i den mån den är intresserad av att odla konfliktmyten mellan naturvetenskap och religion, knappast har uppmärksammat.

## Är vår kultur naturvetenskapligt präglad?

Artikelns rubrik tycks på ett ganska naivt sätt förutsätta att naturvetenskapen står för det paradigm som djupast sätter sin prägel på vår samtida kultur. Är det så? Vad betyder i så fall naturvetenskaplig prägel? Med visst fog kan följande

begrepp och grunddrag sägas känneteckna en naturvetenskaplig kultur: rationalitet, autonomt förnuft, lagbundenhet, determinism, intersubjektivitet, objektiv sanning, förutsägbarhet och teknologisk användbarhet. Alla dessa koncept är relativt oproblematiska i den klassiska naturvetenskapen, dvs. från Newton (1642–1727) och ett par hundra år framåt. Den fysik som vuxit fram under 1900-talet har däremot påtagligt komplicerat förståelsen av dessa grundtankar. Men de är för den skull inte överspelade.

Frågan är om människorna i vårt samhälle främst är präglade av det klassiskt naturvetenskapliga sättet att tänka och agera. Är människors handlingssätt djupt rationella och autonoma? Eller agerar människor i allmänhet snarare irrationellt, utifrån ett subjektivt sanningsbegrepp, som individualister — men där den individuella friheten ofta inte innebär att vara ensam om att göra en sak utan att göra en sak ensam, inte så sällan samma sak som de flesta andra också gör? Hur teknologiska är människorna i sitt vardagstänkande? Är det naturvetenskapen som ger dem deras referensramar eller kanske snarare ekonomin?

Själv tycker jag mig kunna se en svängning när det gäller rationella förhållningssätt. För ett tjugotal år sedan var det angeläget att påminna om att det finns mer än rationell kunskap, eftersom det ideligen fälldes yttranden som «För mig finns det bara det jag kan se och ta på ..., jag litar bara på det som är vetenskapligt bevisat, allt annat är hokus-pokus.» Idag tycks samma hokus-pokus vara mycket populär på sina håll: «Sant är det som känns rätt för mig just nu, vad bryr jag mig om vad experterna säger ...»

Det har visat sig att upplysningstidens autonoma förnuftsbegrepp inte höll allt det lovade.<sup>5</sup> Men detta komprometterar inte rationaliteten i sig, det sätter bara in den i ett större sammanhang. Alternativet är inte *mindre* rationalitet utan snarare *mer än* rationalitet. Fortfarande ställs det höga krav på vår tankeskärpa. En mer tillåtande attityd är inte detsamma som att *allt* är tillåtet. Man kan inte — som ibland sker — ta den moderna naturvetenskapen, särskilt kvantfysiken och kaosforskningen, som intäkt för en allmän

<sup>4</sup> Mer om detta i David S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*. Harvard UP, Cambridge/London 1983.

<sup>5</sup> Jfr Antje Jackelén, «Modernitet och tradition», i: *Vår Lösen* 1998:4, 229–235.

intellektuell flummighet. Det är en misstolkning både av den speciella naturvetenskapen i fråga och av det allmänna intellektuella projekt som också den teologiska reflexionen är en del av.

Utän att fördjupa resonemanget på den här punkten skulle jag vilja säga att naturvetenskapen kanske spelar en mindre avgörande roll i vardagskulturen än i en renodlat intellektuell och akademisk världssyn. Men den framstår som en kraft som ska tas på allvar när det gäller att få en uppfattning om de faktorer som formar människors sätt att närma sig religiösa och teologiska utsagor.<sup>6</sup>

## Är vardagsteologin<sup>7</sup> kristologiskt präglad?

Här skulle jag vilja anknyta till en högst subjektiv erfarenhet från min prästgärning. När jag hade varit präst i ett par år (jag prästvigdes 1980) upptäckte jag att det hade hänt något med min kristologiska profil. Allt jag hade lärt mig om hög- och lågkristologi, om Nicaea och Chalcedon, om två naturer och *communicatio idiomatum* med mera hade nästan fullständigt bleknat bort. I förortsförsamlingens verklighet tycktes det rakt inte finnas något behov av att reflektera över sådant. Det betydde ju redan så oerhört mycket om man kunde använda ordet *Gud* utan att samtalet genast bröts. *Gud* gick möjligen an, men att föra *Kristus* på tal hade nog inneburit att dörren på glänt hade stängts illa kvickt. Möjligen *Jesus* då, men knappast som frälsare eller försonare, utan mera som exempel. Exempel på vad? På den tiden var det nog främst Jesus som outsider-vän, en radikal Kristus, vänsterorienterad, antikapitalistisk, anti-militaristisk osv.; sedan kom Jesus som flykting och fattig, Jesus som homosexuell eller transvestit. Dessa slagord karikerar en längre utveckling som på sätt och vis fjärmat Jesus Kristus allt mera från dem som utgör majoriteten av kyrkobesökarna. Jag minns mannen som klagade «Jag är så innerligt trött på

att hela tiden få Jesus presenterad som en mönster-socialist», och kvinnan som hotade: «Får jag höra en julpredikan till, där poängen är att Jesus var flykting, då reser jag mig och går.»

Senast då kan det vara dags att fundera. Vad säger förkunnaren när hon talar om *Jesus* eller om *Kristus* eller om *Jesus Kristus*? Vad säger förkunnaren när han väljer att tala om *Jesus* eller om *Kristus* eller om *Jesus Kristus*? Hur viktig är Kristus för kristendomen? Kan det finnas kristendom utan Kristus? Eller blir en sådan ofrånkomligen till en blek humanism som endast upprepar vad FN sagt om mänskliga rättigheter för 50 år sedan? Är allmän gudstro tillräcklig eller måste kyrkans förkunnelse medvetet satsa på att utveckla församlingsmedlemmars kristustro? «Tron bygger på förkunnelsen och förkunnelsen på Kristi ord», säger Paulus (Rom. 10:17). Även om människor ibland tycks tro mera *trots* förkunnelsen än på grund av den, återstår frågan: i vad mån förkunnas Jesus Kristus idag och hur sker det?

Jag anser att vi lever i en gynnsam situation för en nytändning av den kristologiska reflexionen. Det är inte bara de kristologiska böcker som under det senaste åren utgivits på svenska av Anne-Louise Eriksson, Cristina Grenholm, KG Hammar och Anders Piltz som kan stimulera diskussionen.<sup>8</sup> Även den s.k. postmoderniteten kastar nytt ljus på den kristologiska reflexionen. Modernitetens signatur var strävandet efter enhet och universalitet. Så allmän som möjligt blir sannast. Enkelt uttryckt: tala om Gud i allmänhet, men bortse från det partikulära, kristologin. Postmodernt tänkande pekar gärna på det repressiva, förtryckande och bedrägliga i universalitetssträvandet och lyfter fram det partikulära i stället. En viktig tanke är här att det partikulära inte nödvändigtvis är exkluderande. Att vi alla har våra egna högst partikulära biografier gör ju inte dialogen omöjlig utan snarare mera spännande, dock inte nödvändigtvis enklare.

<sup>6</sup> Jfr här Ulf Görman, «Svenskars uppfattningar om relationen mellan naturvetenskap och religion. En första rapport från en enkätundersökning», i: *STK* 2000:1, 34–38.

<sup>7</sup> Med vardagsteologi avser jag den teologi som präglar kyrklig praxis.

<sup>8</sup> Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nora: Nya Doxa 1999; Cristina Grenholm, op. cit.; KG Hammar, *Ecce Homo — Jesus efter 2000 år*. Arcus, Lund 2000; Anders Piltz, *Se ansiktet. Tjugofyra essäer inför inkarnationens mysterium*. Artos, Skellefteå 1999.

Använt på kristologin innebär det här två saker. För det första, det är inte exkluderande i sig att ha en kristologisk profil. I det offentliga samtalet kan kyrkan behöva inte *mindre* utan snarare *mer* kristologisk profil. För det andra, även all kristologi är i sig partikulär. Vi kan visserligen hävda att *Kristus* har universell betydelse, men våra *kristologier* förblir ändå alltid partikulära och kontextuellt bestämda. När jag här ställer kristologin i ett naturvetenskapligt perspektiv så är det också ett uttryck för att jag anser en kontextfri kristologi vara en omöjlighet.<sup>9</sup>

## Kristologi i ett naturvetenskapligt perspektiv

När man vill se på teologi i ett naturvetenskapligt perspektiv är det viktigt att vara medveten om att synen på naturen och därmed även verklighetstolkningen har varierat tiderna igenom. Inspirerad av Ian Barbour, en av pionjärerna i det växande forskningsområdet naturvetenskapreligion,<sup>10</sup> vill jag på ett schematiskt sätt lyfta fram några signifikanta *förändringar i naturuppfattningen*. Som Barbour väljer jag en framställning i tabellform, väl medveten om att förenklade struktureringar som dessa aldrig kan göra rättvisa åt komplexa skeenden och löper risken att missförstås<sup>11</sup> (se tabellen i nästa spalt).

Mot denna bakgrund ter det sig lockande att jämföra olika natursyner och teologiska riktningar med varandra för att se, huruvida det förekommer motsvarigheter i tankemönstren. Går det att känna igen något av en gemensam klangbotten på de olika områdena?

En naturuppfattning som upplevs framför allt som en *statisk ordning* motsvaras inom teologin av en oföränderlig och självtillräcklig Gud Fader. Gud är härskaren. Tanken att Gud på något sätt skulle behöva människan för att vara Gud är främmande för detta sätt att tänka. Inom kristologin blir preexistensen viktig, och trinitetsläran uttrycks främst med hjälp av en geometrisk figur, triangeln.

Schematisk jämförelse av skillnader i natur- och verklighetssyn

MEDELtiden	KLASSISK NATURVETENSKAP (NEWTON)	1900-TALET
fast ordning	en stabil mekanism, förändring som manipulativt skeende	evolutionär, historisk, processinriktad, nytt uppstår genom självorganisation
teleologisk	deterministisk: definierade begynnelsevillkor, förutsägbarhet	växelspel lag — slump och struktur — öppenhet, oförutsägbarhet
substans-tänkande	atomistisk: de minsta delarna förklarar helheten	relational, ekologisk, ömsesidigt beroende
hierarkisk, antropocentrisk	reduktionistisk	system som helhet, organismorienterad
dualistisk (ande/materia, tid/evighet)	dualistisk (subjekt/objekt, förnuft/kropp, absolut tid)	komplexitet (psykosomatisk enhet)
monarki	maskin	samhällsgemenskap

Ett tänkande som i första hand kretsar kring *substansbegreppet* uppehåller sig kring Gud som högsta enhet och enkelhet (*simplicitas*).<sup>12</sup> När det gäller kristologin så upptas uppmärksamheten inom substansparadigmet av diskussionen om de två naturerna och deras inbördes förhållande. På motsvarande sätt kretsar de trinitariska reflektionerna främst kring begreppen substans, personer och den inbördes hierarkin dem emellan: Vem ger vem vad? Vem får vad av vem?

Där begreppet *determinism* blir ledordet, lyfter gudsläran fram Gud som den som definierar

<sup>12</sup> Thomas ab Aquino, *Summa Theologiae* I, 1a, 3 (Blackfriars, London 1963).

<sup>9</sup> Jfr Hans Kessler, «Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Krieteriologie kontextueller Christologie», i: Raymund Schwager (utg.) *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*. Herder, Freiburg 1998, s. 106–155.

<sup>10</sup> Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, A Revised and Expanded Edition of *Religion in an Age of Science*. HarperCollins, San Francisco 1997, s. 282.

<sup>11</sup> För en mera detaljerad framställning av grunddragen i den klassiska och moderna fysiken hänvisar jag till min bok *Tidsinställningar. Tiden i naturvetenskap och teologi*. Arcus, Lund 2000, s. 100–161.

skapelsens begynnelsevillkor. Här tonar deismens urmakargud eller en abstrakt teism fram. De förnämligaste gudspredikaten inom denna referensram blir allsmäktig, allvetande och allestädes närvarande. Kristologin träder något i bakgrunden. I den mån den artikuleras är det snarast som en högkristologi. Trinitetsläran blir ett problem. Den utifrån determinismen koncipierade teologin avvisar gärna triniteten som förnuftsvidrig som det skedde under upplysningstiden.

Helt annorlunda ter sig resonemangen inom ramen för ett *evolutionärt synsätt*. Istället för determinatorn beskrivs Gud här snarare som den som ger skapelsen frihet. Gud är inte urmakaren som drar upp klockan för att sedan låta den ticka på, utan Gud är partnern som lockar skapelsen mot dess mål. Här är det inte «lag» som utgör ledordet, utan «löfte». Världen uppfattas inte i kausaldeterministiska termer utan dess eskatologiska karaktär lyfts fram. I det här synsättet kan Gud inte vara den orörlige röraren som i sin evighet är motsatt tiden. I stället blir Gud involverad, sårbar, och åtminstone delvis tidslig. I kristologin blir kenosis-begreppet central. Korset tolkas som uttryck för en medlidande Gud snarare än i försoningsoffer-terminologi. Från att närmast ha framstått som logisk barlast i ett deterministiskt tänkande får trinitetsteologin inom det evolutionära paradigmet en betydligt mera framskjuten position. Här betonas att den treenige Guden ska förstås som ett mysterium av relationer. Dansen används ibland som metafor för att uttrycka dynamiken i de gudomliga relationerna.

Med växlande framgång har man även försökt att göra ett *kvantfysikaliskt* synsätt fruktbart för teologin. Frågan har undersökts huruvida kvantfysikens obestämlighetsprincip ger utrymme för att beskriva möjligheter för Guds handlande i världen. Det intressanta i dessa försök är att de skiftar synvinkel. Istället för att föreställa sig ett Guds ingripande «uppifrån» tar de snarare fasta på ett Guds ingripande «nerifrån»: Guds handlande manifesterar sig som ett förverkligande av möjligheter ända nerifrån partikelnivå. Denna syn har till exempel konsekvenser för sättet att se på under. Här sprängs nämligen den snäva definitionen av under som ett brott mot naturlagarna, en definition som för övrigt är rotad i en mekanistisk vetenskapssyn. I

stället vidgas definitionen mot en förståelse av under som ett förverkligande av möjligheter som är inherent i naturen.<sup>13</sup> Den kvantfysikaliska ansatsen är dock inte helt oproblematiske. Det är en svårighet att den utgår från en visserligen mycket spridd, dock inte universellt accepterad tolkning av kvantfysiken. Dessutom kan den här modellen leda till en reduktionistisk syn på Guds handlingsmöjligheter som hamnar i närheten av ett «god-of-the-gaps» koncept.

Också *kaosteorier och komplexitetsforskning* har fått resonans i det teologiska tänkandet. Även om det må vara för tidigt att dra några större växlar, så förtjänar åtminstone ett antal intressanta frågor att uppmärksammas. Kaosteorin ifrågasätter en enkel dualism mellan kaos och ordning. Dessa två är inte bara varandras strikta motsatser som utesluter varandra. Självklarheten i föreställningen om Gud som den ordningens Gud som tvingar tillbaka kaosmakterna överges. Vad händer om Gud i stället för att vara den som determinerar skapelsens begynnelsevillkor mera förstås som en «sällsam attraktor» som får ett mer eller mindre kaotiskt system att hoppa i ett nytt tillstånd? Är det i termer av en sådan attraktion som Kristi och Andens verk kan beskrivas? Och vad säger att den mest adekvata beskrivningen av Gud skulle vara den som för allt tillbaka på ett Enda — Gud som högsta enkelhet? Om Gud snarare är högsta komplexitet, vilka konsekvenser har det för gudslära, kristologi, pneumatologi och trinitetslära? När nytt kan uppstå genom så kallad självorganisation och tonvikten ligger på emergens snarare än design, ligger det nära till hands att traditionella tankar om skapelse och inkarnation kan få en ny belysning.

## Evolutionär kristologi — ett exempel

Bilden av Gud som lockar skapelsen till sig i motsats till Gud som skjuter iväg skapelsen som

<sup>13</sup> Jfr t.ex. Keith Ward, *Religion and Creation*, Clarendon, Oxford 1996, s. 315: «In overturning old mechanistic and deterministic models of laws of nature, modern science helps towards a more satisfactory formation of a conception of divine action as the creative realization of purposes potential in the physical structure itself, not as interferences from some alien power wholly outside the system.»

en kanonkula vars bana är helt och hållet förutsägbar ter sig fantasieggande i den teologiska föreställningsvärlden. I boken *God After Darwin*<sup>14</sup> framhåller den katolske teologen John Haught evolutionsteorin som en mycket fruktbar gåva till teologin. Utifrån en reception av Whiteheads processfilosofi och med fokus på kenosistanken utvecklar han en syn på skapelsen som ska ge utrymme både för evolutionär frihet och gudomlig försyn.

Den protestantiske teologen Gerd Theißen har i sin bok *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*<sup>15</sup> undersökt hur gudslära, kristologi och pneumatologi medvetet kan låta sig inspireras av utvecklingsläran. I sina kristologiska resonemang tar han fasta på tre nyckelbegrepp inom evolutionsteorin och prövar om dessa kan bidra till en meningsfull förnyelse av kristologin. Theißens fråga är: Vad händer när kristologin konfronteras med begreppen mutation, selektion och adaption?

*Mutation* är en oförutsedd, slumpmässig förändring av arvmassan. *Selektion*, det naturliga urvalet, är däremot inte slumpmässig. Selektion handlar om den differentierade överlevnads- eller reproduktionsframgången hos olika individer inom en art eller grupp. Det är detta begrepp som sedermera fick den populära socialdarwinistiska konnotationen «survival of the fittest». *Adaption* betyder anpassning; under evolutionens lopp anpassar en art sin form och kroppsbyggnad och sitt beteende så till miljön att dess företrädare maximerar sina livs- och reproduktionsmöjligheter. Adaption betecknar både själva anpassningsprocessen och de former, egenskaper eller beteenden som uppkommer genom denna process.

Theißen påpekar att även om NT givetvis inte talar om någon mutation, så framställs Jesus som den nya människan, till vars likhet vi ska förvandlas (1 Kor. 15:44ff).<sup>16</sup> Jesus är motbilden till den förste Adam. Genom honom blir människor en ny skapelse (2 Kor. 5:17). Det kan då tol-

kas så som att genom Jesus förändras livets grundvillkor — som vid en mutation. NT talar förstås inte heller om selektion. Men det ställer kärleksbudet mot djurs beteende: att äta och ätas, att bita och slita i varandra — ett beteende som onekligen spelar en roll i selektiva processer. När Paulus skriver «Hela lagen sammanfattas i detta enda bud: Du skall älska din nästa som dig själv. Men om ni biter och sliter i varandra är det fara värt att ni gör slut på varandra» (Gal. 5:14 f), verkar han således förespråka ett anti-selektionistiskt beteende. Adaption slutligen är givetvis heller inget nytestamentligt begrepp. Men NT har ändå många bilder som skildrar den unika närheten mellan Gud och Jesus. Han är Guds avbild (2 Kor. 4:4) — av Theißen tolkat som en lyckad anpassning till den gudomliga verkligheten. Även den johanneiska betoningen av närheten mellan Fadern och Sonen tycks peka i samma riktning.

Theißen utvecklar dessa tankar på följande vis. Om, *för det första*, hypotesen om Jesus som mutation stämmer, vari ligger då det unika med Jesusmutationen? Inte i enstaka element, svarar Theißen, utan i kombinationen av två till synes oförenliga ting: Å ena sidan skärper Jesus de etiska normerna radikalt, å andra sidan accepterar han lika radikalt dem som bryter mot dessa normer.<sup>17</sup> Å ena sidan uttalar han kravet på absolut trohet, å andra sidan umgås han med prostituerade. Å ena sidan ställer han kravet att avstå från allt våld, å andra sidan har han en selot bland lärjungarna. Å ena sidan yttrar han besk kritik mot rikedom, å andra sidan håller han sig med rika vänner. Generellt sett står mutationsmetaforen för öppenhet gentemot det oväntade. Just så kan enligt Theißen det nytestamentliga kristusbudskapet beskrivas: NT hävdar att i och med Jesus ägde en avgörande mutation rum som innebär början på en ny värld.

*För det andra* ser Theißen befrielsen från selektionstrycket som ett centralt innehåll i Jesu budskap. Detta får sitt uttryck i att Gud ger syndaren liv.<sup>18</sup> Den etik som präglar NT kan med fördel beskrivas som anti-selektionistisk. Här talas det inte om någon maximering av repro-

<sup>14</sup> John Haught, *God After Darwin. A Theology of Evolution*. Westview Press, Boulder, Colorado 2000.

<sup>15</sup> Gerd Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. Kaiser, München 1984.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 135 f.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 137 f.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 143 ff.

duktionen, snarare motsatsen. Tvärtemot selektionsprincipen kräver den nytestamentliga etiken kärlek till fienden och den tonar på flera ställen ner solidariteten med dem som är genetiskt nära. «Den som vill vara den förste bland er skall vara allas slav» (Mark. 10:44) är ett bud som inte heller rimmar särskilt väl med selektionsprincipen. Genom Jesu död och uppståndelse modifieras också den syn på döden som hör ihop med evolution och selektion. Selektionens framgång nås genom lidande och död. Den ur reproduktionens synvinkel icke-framgångsrika livsformen slås ut och går under. Döden framstår på så vis som det pris som måste betalas för högre livsformer. Att den icke-framgångsrike lever eller uppstår från döden strider således radikalt mot selektionsprincipen som i hög grad styr evolutionen. Utifrån denna bakgrund tolkar Theißen Jesu liv, död och uppståndelse som ett övervinande av selektionsprincipen.<sup>19</sup> Den korsfästes uppståndelse är den mest markanta protesten mot selektionen. Den vanmäktige proklamerar som Herre, offret som överstepräst, den dömda som domare, den utstötta som gemenskapens mitt.

Medan dessa två resonemang förefaller tämligen lättsmälta, ter sig den *tredje* tesen något mera riskabel. Att beteckna Jesus som en lyckad anpassning till verkligheten, som en god adaptation, verkar problematiskt av åtminstone två skäl. För det första räknade Jesus uppenbarligen med ett nära förestående slut för världen; han hyste alltså ett illusionärt framtidshopp. För det andra levde han i en stark bindning till den han kallar Fadern, vilket kan framstå som regressiv barnslighet. Båda dessa drag kan tyckas vara tecken på dålig adaptation snarare än på en lyckad anpassning. Theißen tolkar dock det illusionära framtidshoppet på ett mycket speciellt sätt. Förväntan på ett slut som är nära är det mytiska uttrycket för övergången mellan biologisk och kulturell evolution, menar han.<sup>20</sup> Här överlappar två evolutionsfaser varandra. Gudsriket ska förverkligas som en livsform där levande varelser utvecklar strategier med varandra som medvetet inkluderar också dem som selektionen annars skulle sortera bort. När det gäller den regressiva

barnsligheten påpekar Theißen att just återknytandet till ett barnligt beteende kan ha stora fördelar ur evolutionsperspektiv. Det innebär till exempel en fördel i form av flexibilitet, och detta särskilt när det handlar om kulturell evolution.<sup>21</sup> «Sannerligen, om ni inte omvänder er och blir som barnen kommer ni aldrig in i himmelriket» (Matt. 18:3) — och inte i vetenskapens och konstens rike heller för den delen, tillägger Theißen.<sup>22</sup>

Man kan kritisera Theißen på flera punkter. Han behandlar mutation och selektion som *värdeladdade* koncept, något som är en extrapolation i förhållande till evolutionsteorin. Således tycks han förutsätta att mutationer alltid har ett positivt värde. I själva verket slutar de flesta mutationer som evolutionära stickspår. Det föreligger också en spänning mellan evolutionens slumpmässighet och många centrala innehåll i traditionell kristologi. Theißens selektionsbegrepp är väldigt nära det socialdarwinistiska. Också det tilldelas ett värde som inte finns från början i evolutionsteorin, i det här fallet ett klart negativt värde. Även likheten mellan biologisk och kulturell evolution kan säkert diskuteras. Theißen gör detta också i ett kapitel som jag inte har refererat här.<sup>23</sup> Min korta framställning gör honom således inte riktigt rättvisa på alla punkter, vilket kanske väcker mer kritik än han förtjänar. Dessutom står idag varken den kristologiska eller den evolutionsteoretiska forskningen på samma punkt som 1984, då Theißens bok kom ut. Men hur man än i detalj väljer att bedöma Theißens koncept, så har det säkert bidragit till att naturvetenskapen idag på ett allt mer positivt och konstruktivt sätt framstår som en samtalspartner för teologin. Att kristologiartikeln i den nya fjärde upplagan av *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) har utökats med ett särskilt avsnitt om kristologi i naturvetenskapligt perspektiv<sup>24</sup> är bara ett av många indicier som pekar i denna riktning. Trots detta är det legitimt att fråga:

<sup>21</sup> Ibid., 155 ff.

<sup>22</sup> Ibid., 157.

<sup>23</sup> Ibid., 25 ff.

<sup>19</sup> Ibid., 148 ff.

<sup>20</sup> Ibid., 152 ff.



## Vilken nytta gör naturvetenskapen för teologin?

Ur det som sagts så här långt har det förhoppningsvis blivit tydligt att det inte handlar om att härleda kristologin ur naturvetenskapen, i det här fallet ur evolutionsteorin. Jag hade kunnat välja andra exempel, som Teilhard de Chardins evolutionära kristologi, eller jag hade kunnat titta på kosmologiska teorier i förhållande till kristologi och eskatologi.<sup>25</sup> Jag tror att slutsatsen hade varit snarlik. Det handlar inte om att härleda teologin ur naturvetenskapen. Det handlar heller inte om att bevisa det ena med hjälp av det andra. Och heller inte om att reducera det ena till det andra.

Vad det snarare handlar om är att jämföra och se var överensstämmelser och var skillnader finns och vad de kan tänkas betyda. I denna process uppstår allt som oftast en ny språkdräkt och nya metaforer. Genom att bryta kristologiska tankar mot en vetenskaplig vokabulär uppnår vi i bästa fall en dubbel vinst: De som på ett eller annat sätt befinner sig innanför den kristna traditionen ser nya sidor i ett gammalt budskap. I regel är det just så som ny kunskap uppnås. För den som placerar sig utanför den kristna traditionen och känner sig mera hemma i vetenskaplig

terminologi kan det här sättet att artikulera ett teologiskt innehåll vara en hjälp att komma över invanda fördomar och se det oväntade. Alla skillnader till trots arbetar teologin med modeller och metaforer på ett sätt som inte är alldeles olik det som används inom naturvetenskapen.

Är Kristus en tillgång i en kultur som är mer eller mindre präglad av naturvetenskap? Eller är Kristus snarare stötesten, *petra scandalou*, en skandalens sten, som Petrus och Paulus säger (1 Petr. 2:8; Rom. 9:33)? Visst, Kristus är och förblir en stötesten i varje kultur, vare sig den är vetenskaplig, patriarkal, estetisk, socialistisk, kapitalistisk eller vad som helst. I den bemärkelsen gör naturvetenskapen stötestenen varken större eller mindre.

Det är kanske intressantare att vända på frågan. Är naturvetenskapen en tillgång eller en stötesten för kristologin? I sig är den inte nödvändigtvis vare sig det ena eller det andra. Det beror nog mest på dem som ägnar sig åt kristologi respektive naturvetenskap. Naturvetenskapen kan både hjälpa och stjälpa beroende på hur den framställs och tillämpas i den teologiska tolkningsprocessen.

Men vad jag hoppas ha kunnat visa här är att teologin inte behöver frukta naturvetenskapen. Båda sitter i samma båt så länge de har som mål att förstå verkligheten så bra som möjligt och att vilja använda denna kunskap för att skapa ett så bra liv för så många som möjligt. Att jämföra och bryta språk med varandra kan vara en mycket kreativ process som öppnar nya insikter. Inte minst ser vi hur vår kunskap är sammanflätad och kontextuellt präglad och hur genomsläppliga gränserna mellan olika kunskapsområden trots allt är.

<sup>24</sup> Hubert Meisinger, *Christologie IV. (Formen nicht-kirchlicher Christologie)*, 3. Naturwissenschaftlich, RGG 4:e uppl., band 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 321 f.

<sup>25</sup> T.ex. John Polkinghorne och Michael Welker (utg.), *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology*. Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 2000.

### Summary

This article examines the role of christology in a culture influenced by the natural sciences. Some general remarks about the relation between science and theology are followed by a short discussion on how «scientific» con-temporary culture actually is. A church operating in a secularised society tends to hold a low christological profile. Today, several reasons, however, are speaking in favour of a rekindling in christology. In this respect, the natural sciences are seminal dialogue partners. A survey of different views of nature throughout the history of science is related to varying notions of God, Jesus Christ and the Trinity in theology. Parallels in concepts of nature and theology throw light upon the contextuality of knowledge. Gerd Theißen's contribution to a christology based on main features of the theory of evolution (mutation, selection, adaptation) is discussed as an example of relating science and theology. It is held that a major benefit of a dialogue between a theological concept and a scientific theory comes from the development of new modes of expression as the key to a multiple enhancement of knowledge.

# Kristus och människan

## Om inkarnationen och kärleksbegreppet

OLA SIGURDSON

*Ola Sigurdson är docent i systematisk teologi vid Lunds universitet samt forskare till minne av Torgny Segerstedt, SCASS, Uppsala Universitet. Han skriver för närvarande på en bok om inkarnationen som följer upp och utvidgar vissa av tankarna i följande artikel.*

Vilka är de avgörande frågorna för en samtida kristologi? Måste den överge de klassiska kristologiska formlerna, eller finns det ett nytt liv även för dem? Har kristologin något att säga om vad det är att leva ett autentiskt mänskligt liv? Har den något att säga om människans kroppslighet? Jag skall här erbjuda några reflektioner kring dessa frågor. För att göra detta på ett sätt som anknyter till den svenska samtidens kristologiska och teologiska reflektion skall jag utgå från en mycket känd svensk teolog, diskutera några av de utmaningar som feministisk kristologi har ställt till det slag av kristologi som denne erbjuder, se vad som krävs för att ta dessa utmaningar på allvar, samt till sist ge några förslag till den fortsatta kristologiska reflektionen. Mitt tema skall vara hur vi skall förstå Guds kärlek till den mänskliga verkligheten i Jesus Kristus.

Ett svenskt årtionde är betydelsefullt för den svenska såväl som den bredare västerländska kristologiska reflektionen, 1930-talet. Detta var det årtionde som såg publikationen av Anders Nygrens sedermera klassiska verk *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, ofta benämnt genom de två kärleksmotiv Nygren i denna bok ställer mot varandra, *Eros och Agape*.<sup>1</sup> *Den kristna kärlekstanken*, som snabbt översattes till ett flertal andra språk, är kanske det mest kända svenska teologiska verket från 1900-talet, möjligen med konkurrens från Gustaf Auléns *Den*

*kristna försoningstanken*, också den från 1930.<sup>2</sup> Nygrens bok kom att influera hans protestantiska teologiska samtid inte bara genom de slutsatser han kommer fram till i *Den kristna kärlekstanken*, utan också genom sättet att ställa de två uppfattningarna om kärlek, agape och eros mot varandra.

Min tes är i all korthet att Nygrens distinktion mellan agape och eros har fått negativa konsekvenser för kristologin, i den mån som den fått fungera som ett tolkningsmönster för denna. Det har den förmodligen inte alltid gjort och inte för alla, men den kan få gälla som ett exempel på en kristologi som jag menar har dåliga förutsättningar för att förstå hur Guds människoblivande, Guds personliga närvaro skall kunna begripas på ett sätt som har något intressant att säga om människans kroppslighet och om vad det är att vara människa överhuvudtaget.

### Agape och inkarnation

Diskussionen om Nygrens verk har pågått sedan det gavs ut. Jag skall inte här upprepa denna relativt välkända diskussion om hur Nygrens teser håller ur ett idéhistoriskt, etiskt, filosofiskt eller systematisk-teologiskt perspektiv.<sup>3</sup> Inte heller skall jag yttra mig om huruvida Nygrens teser var motiverade utifrån de frågeställningar som han och hans samtida teologiska kontext upptogs

<sup>1</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och agape*. Första delen. Tredje upplagan. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1947 samt *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och agape*. Senare [= andra] delen. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1936.

<sup>2</sup> Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1930

<sup>3</sup> Se i stället *Anders Nygren som teolog och filosof: Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse*. Religio 36. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund, 1991.

av. I stället vill jag fokusera på konsekvensen av Nygrens motsatsställning mellan agape och eros för kristologin i samband med antropologin.

Nygrens jämförelse mellan agape och eros inleds i första delen av verket med en beskrivning av den uppgift han förelägger sig. Uttryckligen säger han sig vilja fånga «den kristna kärlekskonceptionens egenart» och betoningen ligger hela tiden på motsättningen mellan de bägge «grundmotiven».<sup>4</sup> Han hänvisar med gillande till Platonforskaren Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff och skriver instämmande med denne att: «Paulus visste lika litet något om eros, som Platon visste något om agape.»<sup>5</sup> Varje form av sammanblandning eller syntes mellan dessa «grundmotiv» måste betraktas som en förfalskning eller förflockning av deras egenart. Vi har nämligen att göra med två olika slags livsinställningar snarare än två olika språkliga beteckningar eller två olika historiska gestaltningar. Skillnaden är inte bara språklig eller historisk, utan snarast ontologisk, eftersom agape respektive eros enligt Nygren skall förstås som det drivande momentet, det «typiska», för ett visst sätt att gestalta och uppfatta det mänskliga livet och relationen till Gud.<sup>6</sup>

Vari ligger då skillnaden mellan de två livsinställningar som fångas in genom begreppen agape och eros? Enligt Nygren skiljer de sig i de olika grundfrågor de ställer inom det etiska som det religiösa området såväl som det svar de ger på dessa frågor.<sup>7</sup> I sista kapitlet av första delen av *Den kristna kärlekstanken* ger Nygren oss en sammanfattning av vad han kallar «den principiella motsatsen» mellan agape och eros.<sup>8</sup> Medan agape betecknas som den teocentriska livsinställningen står eros för den egocentriska livsinställ-

ningen. Med detta menas att den livsinställning som utgår från agape, och som man återfinner klarast hos Paulus, hävdar att det är Gud som överbryggar svalt mellan Gud och människa. Agape karakteriseras som utgivande kärlek. Eros ger däremot upphov till en livsinställning där människan strävar efter att nå Gud av egen kraft. Eros karakteriseras som begärande kärlek. Med andra ord ses gudsrelationen utifrån agape-kärlekens perspektiv som gåva, medan den utifrån eros-kärlekens perspektiv förstås som prestation. Eros kan också betecknas som människans uppåtstigande kärlek, medan agape betecknas som Guds nedåtstigande kärlek.<sup>9</sup> Med andra ord betecknar agape Guds inkarnation i Jesus Kristus. Men innan jag kommer till frågan om agape och inkarnation hos Nygren skall jag litet närmare beskriva vad Nygren skriver om agape.

Agapes karakteristiska kännetecken är, enligt Nygren, för det första att den är «spontan» och «omotiverad».<sup>10</sup> Guds kärlek till människan utgår inte från något värdefullt i hennes väsen, det finns alltså inget motiv för kärleken, ingen anledning, utan den är fri. Med en annan formulering kan Nygren säga att agape som ett kännetecken på Guds kärlek ingenting säger om hur människan är, utan endast något om hur Gud är. Därmed kan Nygren för det andra säga att agape är «värdeindifferent», dvs. den är ingen värdering över huvud taget. För det tredje är agape «skapande», vilket Nygren utlägger på följande sätt: «Agape konstaterar icke värde, utan skapar värde. Agape älskar, och tilldelar därigenom värde. Den av Gud älskade människan har icke något värde i sig själv; det som ger henne värde, är just detta, att Gud älskar henne.»<sup>11</sup> Detta är den djupaste dimensionen av agapetanken. För det fjärde och sista är agape också «gemenskapsstiftande». Från människans sida finns ingen väg till Gud, utan det är Gud själv som verkar gemenskap mellan Gud och människa. Som synes tjänar dessa fyra kännetecken till en fördjupning av förståelsen av agapekärlekens unilaterala karaktär. Tydligt är att det är Gud som har initiativet i relationen mellan Gud och

<sup>4</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Första delen, s. 11.

<sup>5</sup> A.a., s. 13.

<sup>6</sup> Enligt Nygren är ett grundmotiv «det, som utgör en viss åskådningens svar på en fråga av den grundläggande art, att den från kategorial synpunkt kan betecknas såsom en grundfråga» (a.a., s. 24). Jfr vidare Anders Nygren, *Filosofi och motivforskning*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1940.

<sup>7</sup> A.a., s. 26–29.

<sup>8</sup> A.a., s. 174–203.

<sup>9</sup> Jfr schemat i a.a., s. 191.

<sup>10</sup> A.a., s. 56–61.

<sup>11</sup> A.a., s. 59.

människa. Men om det är Gud som älskar människan, finns det då någon motsvarande gudskärlek från människans sida?

Svaret på den frågan får vi av Nygren när han diskuterar hur de olika nytestamentliga böckerna gestaltar agapetanken. För att göra en lång historia kort har Nygren problem med att bejaka någon form av gensvar från människans sida. Den mänskliga kärleken till Gud skall om den är sann bära samma drag som Guds kärlek till människan. Om Guds agapeiska kärlek till människan är omotiverad, då blir en mänsklig kärlek till Gud motiverad av denna omotiverade kärlek. Men om människans kärlek till Gud också den skall vara omotiverad, måste man då inte göra avkall på den gudomliga kärlekens spontanitet? Nygren verkar föreställa sig en slags konkurrenssituation, vilket uttrycks i följande citat: «Ju mera Guds kärleks spontana och omotiverade art betonas, desto mindre plats blir det för en spontan och omotiverad kärlek till Gud.»<sup>12</sup>

Hos synoptikerna men särskilt hos Paulus finner man en avvisning av varje form av ego-centrisk, dvs. motiverad, form av gudskärlek och därmed varje form av begär eller längtan efter Gud. Nygren skriver: «Tron är kärlek till Gud, men en kärlek med receptivitetens, ej med spontaneitetens förtecken.»<sup>13</sup> Människans kärlek till Gud består i att ta emot kärlek, inte att uttrycka kärlek. Hos Johannesevangeliet blir däremot agapetanken mer tvetydig. Å ena sidan förstår även Johannes agapekärleken som Guds spontana och omotiverade kärlek, vilket kommer till sitt formellt högsta uttryck genom att Gud identifieras med agape. Men å andra sidan gör sig ett drag av motiverad kärlek gällande, eftersom Faderns kärlek till Sonen sägs vara ur bilden för agapekärleken. Nygren frågar sig om inte en sådan kärlek är motiverad, eftersom Sonen är älskansvärd, och därmed blir till föremål för Faderns kärlek. Det leder, enligt Nygren, i sin tur till att Guds kärlek till människorna får en motiverad karaktär, eftersom denna härleds utifrån Faderns kärlek till Sonen. Med andra ord verkar Johannes tala om människans gudskärlek

på ett sätt som hotar att föra in vad Nygren kallade en «teleologisk motivering» av gudskärleken och därmed ett gensvar som är mer än receptivitet. Slutsatsen blir att uttrycket för agapetanken hos Johannes, om än på sin formellt högsta nivå, blir mindre renodlat än hos Paulus.

Nu menar inte Nygren att agapetanken och erostanken inte kan blandas i en och samma livsinställning. Tvärtom är det snarast det som oftast skett genom kristendomens historia — denna historia fram till Luther där agapetanken återvinner sin paulinska renodling återberättar Nygren i andra delen av *Den kristna kärlekstanken*. Men varje syntes har inneburit att agapetankens radikalitet gått förlorad. Samtidigt menar Nygren att syntesen mellan dem båda räddat kristendomen från att bli en «undagömd sekt».<sup>14</sup>

Vad har allt detta med kristologi att göra? Svaret på frågan måste bli att allt detta har med kristologi att göra. Guds spontana och omotiverade kärlek som stiger ned till människorna vinner gestalt i Jesus Kristus. Att tala om agape är därför snarast ett sätt att abstrahera från denna Guds kärlekshistoria med människorna. Även Nygren påpekar indirekt sambandet när han i andra bandet av *Den kristna kärlekstanken* menar att den äldsta kyrkans teologer — de apostoliska fäderna och apologeterna — tillvaratog agapetanken framför allt genom att de betonade Gud som alltings skapare, Guds inkarnation i Kristus och kroppens uppståndelse.<sup>15</sup> Samtliga dessa tre läror betonar att det materiella varken är en skenverklighet eller en ond verklighet: det är Gud själv som skapat det materiella, Gud antar själv kropp i Kristus och frälsningen är materiell tack vare köttets uppståndelse. Apropå inkarnationen skriver Nygren:

När Gud i Kristus träder in i det mänskliga livet, så är man angelägen att framhålla, att det icke blott är fråga om en spiritualistiskt tänkt «andlig» närvaro. Man nöjer sig icke med mindre än att Guds Logos verkligen blir «kött» (sarx).<sup>16</sup>

<sup>12</sup> A.a., s. 73.

<sup>13</sup> A.a., s. 104.

<sup>14</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Första delen, s. 202 f.

<sup>15</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Senare delen, s. 60–74.

<sup>16</sup> A.a., s. 73.

Denna betoning på det kroppsliga eller materiella står emot den spiritualiserande tendensen hos varje slag av eroskärlek, t.ex. hos gnostikerna.<sup>17</sup> Dessa menade att Kristus, om han verkligen var frälsaren, inte kunde ha något med tillvarons materiellt-kroppsliga sida att göra. Frågan om agape är därför en kristologisk fråga, vilket Nygren menar visas av läran att Kristus är av «samma väsen» (*homoousios*) som Fadern: «Kristus är till sitt väsen ett med Fadern; i honom möter oss ingenting mindre än Gud själv. Kristi självutgivelse är Guds egen agape.»<sup>18</sup>

Nygren vill alltså genom sin betoning på agapekärleken som den kristna kärleken ta tillvara samma ärende som den äldsta kyrkans teologer försökt ta tillvara genom att betona inkarnationen och den materiella existensens godhet. Men frågan är om Nygren genom agape verkligen lyckas träffa ärendet hos dessa äldsta kristologiska konceptioner. Förutom det kan man fråga sig om agape är en sund föreställning om såväl Guds som människors kärlek, oavsett hur väl den stämmer överens med vad de gamla teologerna ville uttrycka. Låt mig säga något om den sista frågan först genom att se litet närmare på några samtida feministiska kristologiers ärende.

## Samtida feministiska kristologier

Hur har de frågor jag diskuterat tagits upp av vår samtids kristologier? Finns det någon reflektion kring dessa frågor, eller betraktas de som ett avslutat kapitel? Låt mig belysa dessa frågor något genom att ta upp två svenska feministiska kristologier. Syftet med att ta upp dessa är att se vilka relevanta frågor de ställer till den problematik jag diskuterar här.

Cristina Grenholm menar i sin populärt hållna bok *Barmhärtig och sårbar: En bok om kristen tro på Jesus* att den traditionella tvånatursläran som den formulerats bland annat av Kalcedon tar sin utgångspunkt i «aristotelisk [*sic*] filosofi», och att den är «dåtidens sätt att förklara innehållet i kristen tro på Jesus».<sup>19</sup> Den styrande synpunkten för hennes bok är hennes egen erfarenhet av Jesus, men hon strävar ändå

efter att relatera sig till traditionen i det att hon bejakar «Guds människoblivande» och «inkarnationsläran» och hävdar att kärnan i den är att «Gud blev människa som vi».<sup>20</sup> Jag vill ta vara på en synpunkt, nämligen betoningen av inkarnationen som Guds förkroppsligande i Jesus och anknytningen till vår vanliga, mänskliga kroppslighet.<sup>21</sup> Betoningen på kroppsligheten anknyts också till avvisandet av en ensidig heteronomi. Bilden av Maria som den ensidigt mottagande är falsk, menar Grenholm, och behöver kompletteras och starkt modifieras av bilden som barnaföderskan och den som utövar barmhärtighet.<sup>22</sup>

Med andra ord skulle vi kunna säga att Grenholm avvisar tanken på en förståelse av människan som ensidigt passiv. Mottagandet av det gudomliga ordet sker i, med och under det vanliga livets betingelser och är något som präglar dessa betingelser på ett avgörande sätt, vilket betyder att ordet förkroppsligas på något sätt. Grenholm har inte utvecklat vad detta innebär, men låt oss dröja med att ta upp denna tråd och i stället vända oss till en annan nyligen publicerad feministisk kristologi.

Även Anne-Louise Eriksson i boken *Kvinnor talar om Jesus* vill tala om Guds inkarnation som det sätt genom vilket Gud tar gestalt i de vanliga, mänskliga villkoren, och även hon är skeptisk gentemot de traditionella kristologiska formuleringarna.<sup>23</sup> En av de punkter som Eriksson tar upp i sin uppslagsrika bok är en kritik av de passiviseringstendenser som vidhäftat vissa kristologier. För henne blir ett avgörande kriterium för en relevant kristologi för vår tid att den inte förtrycker eller döljer kvinnors erfarenheter. Dessa har dolts av den traditionella patriarkala kristologin, men behöver inte vara den enda sanningen om berättelserna om Jesus. Dessa har en befriande potential även för kvinnor, och det är

<sup>19</sup> Cristina Grenholm, *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Verbum, Stockholm 1999, s. 61.

<sup>20</sup> A.a., s. 52.

<sup>21</sup> A.a., s. 60, 62 f.

<sup>22</sup> A.a., s. 66–78.

<sup>23</sup> Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus: En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nya Doxa, Nora 1999, s. 164–166, 200, 205, 206.

<sup>17</sup> A.a., s. 101 f.

<sup>18</sup> A.a., s. 14. Jfr s. 118–121, 220 f.

därför en utmaning för samtida kristologisk reflektion att frigöra denna potential på olika sätt. Bland annat sker detta genom att bryta med det förhärskande patriarkala språkbruket, t.ex. genom att tala om Jesus som Guds *sophia*, dvs. vishet. Eriksson vill inte hävda att en kristologi skall *utgå* från vissa erfarenheter, exempelvis kvinnors erfarenheter, eftersom det dels är svårt att avgöra just vilka erfarenheter som skall tillskrivas en sådan auktoritet och dels alltför generaliserande att hävda att en viss slags erfarenhet delas av alla kvinnor. Det handlar alltså inte om att privilegiera kvinnors erfarenheter där tidigare mäns erfarenheter privilegierats. I stället handlar det just om att inte låta mäns erfarenheter vara de enda som räknas.

Ett tydligt exempel på detta får vi av Eriksson när hon i några stycken skriver om högmöds synden, dvs. strävan efter att sätta sig själv i Guds ställe.<sup>24</sup> Enligt Eriksson har denna synd upptagit teologers intresse under århundraden, och det har bland annat resulterat i en kristologi där gränsen mellan Gud och människa upprätthållits genom att människan förståtts som väsentligen passiv. Denna synd har emellertid framför allt varit ett problem för män, eftersom det är män som genom sin «likhet med Gud» frestats att begå denna synd. Därmed har den andra delen av mänskligheten framställs som ändlig och begränsad. Med andra ord har mannen setts som aktiv och kvinnan som passiv.

Som jag förstått dessa två kristologier finns det ett gensvar på frågor som kan ställas till kristologi av Nygrens slag. Just den passivitet som kritiserats av Eriksson verkar vara en av de drag som kännetecknar Nygrens kristologi. Genom att agapekärleken ses som ensidigt utgivande och människan som i det närmaste ensidigt mottagande impliceras en reduktiv förståelse av människan som passiv. För att formulera det på ett annat sätt blir följden av Nygrens resonemang att relationen mellan Gud och människa uppfattas som att människan blir föremål för Guds kärlek, medan Gud inte kan eller skall bli föremål för människans kärlek. Därmed reduceras människans subjektivitet bort. Vidare efterlyser Grenholm i sin bok en kristologisk reflektion

över människans, framför allt kvinnans kroppslighet. I princip bejaktar Nygren också detta genom att hävda att den äldsta kyrkans kristologi är ett uttryck för agapekärlek och som sådan bejaktar människans materiella existens. Men det verkar finnas en avgörande skillnad mellan vad Grenholm eftersträvar och vad Nygren talar om. Enkelt formulerat skulle man kunna säga att Nygren bejaktar människans kroppslighet i princip, men aldrig blir konkret. Desto konkretare är Grenholm i sin diskussion av graviditet, barnafödande, kroppsligt lidande etc.

Onekligen är all teologi i en mening en reaktion på samtida företeelser. Det gäller även Grenholms och Erikssons kristologier. Så måste det vara: teologi görs inte utanför tiden, utan i dialog med samtida kyrkliga, politiska, sociala, kulturella företeelser. Även om varken Grenholm eller Eriksson relaterar till Nygren i sina kristologiska verk är det inte omöjligt att förstå dem som en reaktion mot det slags kristologi som Nygren står för. Mot Nygrens ensidiga betoning av Guds initiativ vill både Grenholm och Eriksson lyfta fram människans mänsklighet. I kristologiska termer vill Grenholm och Eriksson utgå från en ansats nedifrån gentemot Nygrens ansats ovanifrån.<sup>25</sup> Människan förstås hos båda två som aktiv såväl som passiv. Strävan efter en mer konkret kroppslighet spelar också roll. Dessa utmaningar till traditionell kristologi vill de ta tillvara inom sina respektive kristologier.

Båda uttrycker dessutom en viss skepsis inför de klassiska formuleringarna av inkarnationsläran. Delvis hänger detta samman med att dessa stått i tjänst åt en patriarkal kristendom, och här finns ett viktigt kritiskt ärende. Men delvis verkar det också hänga samman med en misstanke inför «spekulativa» eller «metafysiska» resonemang. På detta området tror jag att det är viktigt för en feministisk kristologi, precis som för vilken annan kristologi som helst, att syssla med de frågeställningar som dessa «spekulationer» som exempelvis den kalcedonska bekännelsen sägs stå för faktiskt gjorde, nämligen frågan om vad vi menar när vi bekänner Jesus som i någon mening gudomlig. Med andra ord tror jag inte heller feministisk kristologi

<sup>24</sup> A.a., s. 200.

<sup>25</sup> Jfr Cristina Grenholm, a.a., s. 93.

undkommer de mer ontologiska frågeställningarna i den mån också dessa kristologier vill reflektera över relationen mellan gudomligt och mänskligt. Men den feministiska kritiken uppmärksammar oss på något som den har gemensamt med den äldsta kyrkans teologiska reflektion, nämligen att det inte är möjligt att skilja mellan teori och praktik på det sätt som en hel del modern teologi tagit för givet.<sup>26</sup> Jag vill därför ställa frågan om det är möjligt att ta upp de viktiga utmaningar som Grenholm och Eriksson visar på samtidigt som frågan om hur Jesus är Gud fördjupas.<sup>27</sup>

## Eros och inkarnation

Enligt den kristna traditionen är Kristus den plats eller historia där Gud och Guds skapelse möts på ett unikt sätt, vilket blir tydligt i det kaledonska konciliets bekännelse av Kristus som «sann Gud och sann människa», men utan sammanblandning av gudomlighet och mänsklighet så att något tredje uppstår. Att försöka förstå inkarnationen är därför ett sätt att artikulera relationen mellan Skapare och skapelse.<sup>28</sup> Men det omvända gäller också: en artikulation av relationen mellan Skapare och skapelse, t.ex. som den vi får genom Nygrens agapemotiv, säger något om synen på inkarnationen. Det är ingen tillfällighet. Läran om inkarnationen är helt enkelt det sätt på vilket den tidiga kyrkan försökte förstå hur relationen mellan Skapare och skapelse kom till uttryck i berättelserna om Jesus. Likaså kan

man se Nygrens framställning av agape som ett försök att förstå relationen mellan Skapare och skapelse.

Något av detta har tydliggjorts av en av Nygrens största kritiker i svensk teologi, Gustaf Wingren. Wingren har hävdat sammanhanget mellan mänskligt och gudomligt genom att ta upp den antika kristologiska läran om *communicatio idiomatum*, framför allt med hänvisning till Luther.<sup>29</sup> Läran om egenskapernas kommunicerande vill uttrycka att Kristus även om han är både «sann Gud och sann människa» utan sammanblandning, är *en* person genom att tillskriva de gudomliga egenskaperna till den mänskliga naturen och tvärtom.<sup>30</sup> I den lutherska traditionen till skillnad från den reformerta har *communicatio idiomatum* förstås som en real snarare än blott verbal egenskapskommunikation, vilket illustreras bland annat av att Luther i sin nattvardslära insisterade på Kristi realpresens.

Enligt Wingren lyckas inte Nygren göra rättvisa åt skapelsen och människans skapelsegivna livsyttringar med sin ensidiga betoning av agapekärleken.<sup>31</sup> I en kommentar riktad mot Karl Barth, men som likaväl kunde vara riktad mot Nygren, givet Wingrens liknande analys av dem båda, menar Wingren att det blir omöjligt «att betrakta världens många älskande par såsom verktyg i Herrens hand.»<sup>32</sup> Om jag får interpolera från denna kritik menar Wingren att mänsk-

<sup>29</sup> Se t.ex. Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*. Gleerups, Lund 1960, s.105 f., 206, 252, 264 n. Wingren använder sig av läran om *communicatio idiomatum* i sin polemik mot Barth, något som jag menar inte håller. Men det är en annan historia.

<sup>30</sup> Se Notger Slenczka, «Communicatio idiomatum», *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 2. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hans Dieter Betz, Don S. Browning et al. (Hrsg.) Mohr Siebeck, Tübingen 1999, sp. 433 f. samt Brian E. Daley, «Idiomes (Communication des)», *Dictionnaire critique de théologie*, Sous la direction de Jean-Yves Lacoste, P.U.F., Paris 1998, s. 549 f.

<sup>31</sup> Detta har Wingren återkommande uttryckt i sitt författarskap. Se t.ex. *Teologiens metodfråga*. Lund: Gleerups, 1954 och «Nomos och agape hos biskop Nygren», *Svensk teologisk kvartalskrift*, 32:2 (1956), s. 122–132 samt «Anders Nygren och svensk teologi av idag», *Tro & Liv*, Nr. 6 (1988), s. 11–19.

<sup>26</sup> Jfr Mark A. McIntosh, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 24–30. Jfr s. 26: «the goal of theoretical reflection must be not only to articulate people's encounter with reality but also to assist people in «living according» to that reality».

<sup>27</sup> Jfr Werner G. Jeanrond, «Hur är Jesus Gud? Funderingar kring aktuell svensk kristologi», *Vår lösen*. Nr 7/8 (2000), s. 562–570 samt Nicholas Lash, «Up and Down in Christology», *New Studies in Theology* I. Stephen Sykes and D. Holmes (eds.). Duckworth, London 1980, s. 30–46.

<sup>28</sup> Jfr David B. Burrell, «Incarnation and Creation: The Hidden Dimension». *Modern Theology* 12:2 (1996), s. 211–220.

lig kärlek och gudomlig kärlek ställs mot varandra i Nygrens teologi, och därmed förmår Nygren inte göra rättvisa åt att Gud även är skaparen av människans kärlek. Med andra ord skulle man kunna säga att Nygren står inför ett kristologiskt problem, nämligen att han inte lyckas tillvarata det sammanhang mellan gudomligt och mänskligt som uttrycks av läran om *communicatio idiomatum*.

Även om Wingren har en tendens att dramatisera teologiska motsättningar tror jag han i det här fallet har rätt. Hos Nygren är det inte klart hur han tänker sig relationen mellan skapare och skapelse. Genom att på det sätt han ställer agape och eros mot varandra i *Den kristna kärlekstanken* riskerar han att hålla isär skapare och skapelse på ett sätt som inte gör rättvisa åt inkarnationstanken. Som Nygren framställer det har agape lite att göra med det som vi vanligtvis förknippar med kärlek. Betoningen ligger på en nedåtgående rörelse, från kärlekens subjekt Gud mot kärlekens objekt människan. Visserligen finns det en poäng med Nygrens sätt att framställa Guds omotiverade kärlek som ett sätt att ta tillvara nådestanken. Men samtidigt blir det oklart om människan förmår ge något gensvar på denna gudomliga kärlek. Allt som människan kan tänkas göra andas prestation. Människans roll i gudsförhållandet är ensidigt mottagande, och mottagandet förstår Nygren helt och hållet som passivitet.

Kristologiskt formulerat blir det därigenom svårt att förstå hur Ordet verkligen tar mänsklig gestalt. Detta av åtminstone två anledningar. För det första är det svårt att föreställa sig hur ordet tar *mänsklig* gestalt. Kan en ensidig förståelse av människan som passiv verkligen kan göra rättvisa åt människans mänsklighet? Är inte detta en reduktiv syn på människan? Visserligen kanske Nygren skulle kunnat invända att det handlar mer om en betoning än om en fullständig väsensdefinition, men samtidigt är det svårt att förstå hur människan som aktivt väsen skall rymmas inom ramen för en agapekärlek som Nygren förstår den. Om Kristus till sin mänskliga natur verkligen var sann människa har jag svårt att se att denna mänsklighet kan definieras ensidigt pas-

sivt. Man kan fråga sig om det inte finns en dold förutsättning hos Nygren som ser varje form av aktivitet från människans sida i hennes gudsrelation som en konkurrens till Guds handlande. Om tillvaratagandet av agapekärlekens ärende innebär att människans mänsklighet reduceras till passivitet kan man fråga sig om inte Nygren riskerar att framställa relationen mellan Gud och människa som en konkurrens där den ena eller andra parten måste vinna. Man kan också fråga sig om Nygren tillvaratagit insikten om att kärlek hos Gud och hos människor inte är ett entydigt, utan snarast ett analogt begrepp.

För det andra blir det svårt att förstå hur ordet tar mänsklig *gestalt*. Att gestalta något torde innebära att på något sätt förkroppsliga detta. I skrift att sätta något på pränt, inom drama att uppföra ett skådespel. Vi kan gestalta något med vår kropp enskilt eller tillsammans med andra. Förutom att detta kräver någon form av aktivitet från vår sida bör det innebära en viss kontinuitet över tiden. Det vi gestaltar blir därigenom synligt, gripbart, möjligt att relatera till. Vad det innebär att Ordet tar mänsklig gestalt i Jesus Kristus kräver en längre utläggning, men låt mig ändå påstå att en av poängerna med att tala om Guds inkarnation i Jesus Kristus är att hävda att Gud här på ett särskilt sätt blivit synlig eller gripbar i den mänskliga historien.<sup>33</sup> Gud är i sin mänskliga gestalt inte bara en möjlighet som kan omtalas, utan en verklighet som blivit synlig och gripbar, och därför både går att se och ta på (jfr 1 Joh. 1:1 f.). Men denna synlighet och gripbarhet förutsätter någon form av konkret närvaro som inte bara ständigt ges oss eller föresvävar oss som en möjlighet, utan som vi också kan relatera till på ett konkret sätt.

Med andra ord riskerar Nygrens teologi att Guds agape förblir svävande ovanför vår mänskliga verklighet, utan att det blir klart hur den inkarneras eller förkroppsligas. Agape blir en abstrakt idé snarare än en kroppslig verklighet.

<sup>33</sup> Detta betyder inte att Kristus skall ses som det enda sätt som Gud tar gestalt. En sådan tanke skulle innebära att hela den hebreiska Bibeln ställs i kontrast till Nya testamentet. För en judisk teologs tankar om inkarnationen, se Michael Wyschogrod, «A Jewish Perspective on the Incarnation». *Modern Theology* 12:2 (1996), s. 195–209.

<sup>32</sup> Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet*. Gleerups, Lund 1972, s.77.



Genom att framhålla agape som ett grundmotiv hos kristendomen riskerar Nygren — mot sin egen uttryckliga vilja — att reducera Guds kärlek till en idé snarare än en handling eller kroppslig verklighet.<sup>34</sup> När Lukasevangeliet börjar sin berättelse om Jesus från Nasaret inleder den i femte versen av det första kapitlet med ordet «På den tiden då Herodes var kung i Judéen ...», vilket placerar de händelser som skall omtalas i tid och rum. Med andra ord omtalas en konkret, historisk händelse. Det är visserligen inte särskilt problematiskt att vi reflekterar över konkreta, historiska händelser med hjälp av abstrakta begrepp i våra försök att begripa vad händelserna betyder. Men om vi ersätter historien med begreppen riskerar vi att glömma bort att ett begrepp endast kan beskriva en händelse genom att renodla. De abstraherande dragen hos Nygren kan även de ha bidragit till att kärleken hos Nygren ter sig egendomligt kroppslös.

Det som saknas i Nygrens redogörelse för Guds kärlek till människan är framför allt någon form av «aktiv responsivitet» i mening av en viss självständighet hos människan som gör att kärleken, även Guds kärlek till människan, går att förstå som förkroppsligad och därmed möjlig att lokalisera och ge ett gensvar på. Frågan blir därför om det finns något sätt att tala om Guds kärlek till människan och människans kärlek till Gud som inte ställer en nedåtgående rörelse jämte en uppåtgående rörelse utan någon förmedling, utan i stället försöker se dessa som någon form av cirkelrörelse (där Guds primära initiativ ändå bevaras). Kanske finns ett alternativ om vi vänder oss till försöken att återerövra eroskärleken som en genuint kristen form av kärlek.<sup>35</sup>

Ett sådant försök har utvecklats av ärkebiskopen av Wales, teologen Rowan Williams, och jag skall nu vända mig till hans teologi. För Wil-

liams, vars teologi får sägas vara tydligt influerad av de teologiska fäderna såväl som samtida ortodox teologi, utgör eroskärleken inte något ovidkommande eller främmande drag hos en kristen förståelse av kärlek. Tvärtom menar han att eroskärleken är signifikant för att förstå relationen mellan Skapare och skapelse på ett sätt som håller samman gudomligt och mänskligt, utan att blanda samman dem. I sin artikel «The Body's Grace» skriver han följande:

The whole story of creation, incarnation, and our incorporation into the fellowship of Christ's body tells us that God desires us, *as if we were God*, as if we were that unconditional response to God's giving that God's self makes in the life of the Trinity. We are created so that we may be caught up in this, so that we may grow into the whole-hearted love of God by learning that God loves us as God loves God.<sup>36</sup>

Med andra ord vill Gud dra oss in i den rörelse av dynamisk kärlek som den treenige Guden själv är. Guds initiativ tillvaratas genom att den kärlek som drar oss in först och främst är en inomtrinitarisk kärlek som i sitt överflöd också rör sig utanför sig själv och därmed skapar och frälser det som inte är Gud.

Nu betyder inte Guds kärlek till människan att människan skulle fylla en brist hos Gud, enligt Williams. Medan vår identitet som människor med nödvändighet konstitueras av att andra människor ser på oss, till och med åtrår oss, behöver Gud enligt Williams så att säga inte vänta på det som inte är Gud för att vara Gud.<sup>37</sup> I denna bemärkelse är Gud bortom behov, vilket uttrycks i läran om skapelse ur intet. Men samtidigt vill Gud vara Gud även för det som inte är Gud. Den inomtrinitariska kärleken flödar över till det som inte är Gud. Williams kan därför med en provokativ formulering hävda att Gud skapar för Guds skull, men eftersom Gud är överflödande kärlek är detta att skapa för vår

<sup>34</sup> Jfr vad Nygren säger i *Kristus och hans kyrka*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1955, s. 27: «Kristendomen är icke en ideologi, utan en kyrka, icke en ideell entitet, utan en faktisk realitet.»

<sup>35</sup> För en redogörelse hur eroskärleken historiskt har varit en del av kristendomen, se Denys Turner, *Eros & Allegory: Medieval Exegesis of the Song of Songs*. Cistercian Publications, Kalamazoo 1995.

<sup>36</sup> Rowan Williams, «The Body's Grace», *Our Selves, Our Souls & Bodies: Sexuality and the Household of God*. Charles Hefling (ed.). Cowley, Cambridge/Boston, Mass. 1996, s. 59.

<sup>37</sup> Rowan Williams, «On Being Creatures», *On Christian Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwell Publishers, Oxford 2000, s. 73–75.

skull. Även om Guds kärlek i en mening är unilateral i det att den och endast den är den kärlek som skapar och frälser människan, görs människan delaktig i denna kärlek genom att den inomtrinitariska kärleken sträcker sig utanför sig själv och därmed drar in och tar med det som inte är Gud i denna kärleksdynamik. Samtidigt som denna kärlek är en kärlek som äger rum på Guds initiativ skulle det vara fel att påstå att Gud är indifferent till det mänskliga föremålet för denna kärlek, vilket Nygren verkar antyda. Gud vill ha människan. Även om Guds inomtrinitariska kärlek är ontologiskt primär, vill Gud inte vara Gud utan människan, vilket blir tydligt i inkarnationen. Om eroskärleken kan sägas vara en kärlek där den älskande inte vill vara utan den älskade, så måste Williams förståelse av Guds kärlek till människan ses som en slags eroskärlek. Men detta förutsätter att inte eros och agape dikotomiseras som hos Nygren.

Detta påverkar hur Williams ser på relationen mellan människor. Att förstå sig själv som skapad, och därmed som mottagande sin egen existens som en gåva, innebär att en människa inte är sin egen orsak. Den mänskliga kärleken måste därför förstås som en eroskärlek. Att föreställa sig en unilateral kärlek från människans sida vore å ena sidan att tänka sig en människa som enbart tar emot, och därför aldrig själv blir någon som ger — ett infantilt perspektiv.<sup>38</sup> Å andra sidan tänker vi oss då en människa som bara ger, och även inför en sådan människa måste vi fråga oss vad som gör att hon eller han inte förmår ta emot. Att vara människa är i stället att stå i ett ömsesidigt givande och tagande. Williams kan därför kalla det för nåd i teologisk mening att någon åtrår oss som de människor vi är, vår kropp och själ i ouplöslig förening.<sup>39</sup> Men att vilja bli åtrådd innebär att vara till för den andre. Till skillnad från den gudomliga kärleken kan man fråga sig om en unilateral mänsklig kärlek överhuvudtaget är vad vi menar med kärlek. Den kärlek till nästan som vi blir befriade till genom Guds kärlek handlar därför inte om unilateral kärlek, om Williams har rätt, utan om generositet, en kärlek som inte kalkylerar

vad den får tillbaka och där omintetgör kärlekens gåvokaraktär. Det är en infantil dröm att tro att vi kan kontrollera kärleken.

Att Williams inte avvisar eroskärleken från kristendomen innebär också att han ställer sig positiv till en kristen spiritualitet, en genuint kristen kärlek till Gud. Till skillnad från Nygrens relativt snabba avfärdande av den mystiska traditionen menar Williams att denna är en integrerad del av den kristna livsförståelsen. Vad spiritualiteten som människans gensvar till Gud syftar till är inte en flykt från det kroppsliga och materiella, utan snarare en mognadsprocess där människan renas från sina infantila drömmar om vem eller vad Gud såväl som människan är.<sup>40</sup> Problemet med en osund spiritualitet — skulle man kunna sammanfatta Williams — är inte att den är ett gensvar på Guds kärlek eller att den förväntar sig ett gensvar från Gud, utan att den är *manipulativ* och vill använda Gud för sina syften. En osund spiritualitet *funktionaliserar* Gud.

Allt detta har med Williams kristologi att göra. Enligt Williams ligger poängen hos de kristologiska läroorna i att de talar om hur Gud handlar med oss människor i Jesus Kristus för att vi skall befrias från de våldsamma och/eller illusoriska strukturer vi befinner oss i.<sup>41</sup> Med andra ord är poängen med att tala om inkarnationsläran att den vill säga att i denna människan Jesu liv, död och uppståndelse visar Gud hur Gud dömer och återupprättar människan. Att hänvisa till inkarnationsläran är att hänvisa till ett drama som utspelas mellan Gud och människa. Det betyder inte att de klassiska formuleringarna går att undvara. Snarare hjälper de oss att hålla vissa frågor levande, t.ex. frågan hur man skall förstå att det är i ett mänskligt liv som Gud ger sig själv till känna. Vad de inte kan hjälpa oss med är att tillhandahålla «fakta» om Gud. Kristi gudomliga natur är inte en egenskap

<sup>40</sup> Se fr.a. Williams två böcker, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*. Darton, Longman and Todd, London 1990 samt *Theresa of Avila*. Outstanding Christian Thinkers Series. Geoffrey Chapman, London 1991.

<sup>41</sup> Rowan Williams, *On Christian Theology*, s. 81 f. Jfr även idem, *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*. Morehouse Publishing, Harrisburg 1994.

<sup>38</sup> A.a., s. 69.

<sup>39</sup> Rowan Williams, «The Body's Grace», s. 59–64.

hos Kristus bland andra. Inkarnationsläran vill säga att det i människan Jesus historia som vi lär oss vem Gud är, hur Guds kärlek är, att Gud älskar människan som Gud älskar Gud. Guds kärlek till människan som den uppenbaras i Kristus är inte ett alternativ till all mänsklig erotisk kärlek, utan en transformation av denna kärlek.<sup>42</sup>

Jämfört med denna konception verkar Nygrens förståelse av kärlek vara både för nära och för långt bort. För nära i det att den «absoluta tillhörigheten» till Gud verkar utesluta varje form av begär eller längtan efter Gud, eftersom människan redan lever i dess fullkomliga tillägnelse. För långt borta i det att människan aldrig verka kunna ge något gensvar på Guds kärlek till Gud av egen förmåga. Varje gensvar verkar vara motiverat av tacksamhet för Guds kärlek, och därmed är agapekärlekens omotiverade natur prisgiven. Detta oförmedlade intryck har förmodligen att göra med Nygrens renodling av agape- respektive eroskärleken. Det ena en strikt utgivande kärlek fullständigt oberoende av kärlekens föremål, det andra en strikt begärande kärlek helt betingad av egots behov. Vad jag hoppats kunna visa med exemplet Williams är att vi inte behöver stå inför ett omöjligt val mellan generositet och begär, utan att dessa kan integreras på ett sätt som medför att människan uppfattas som aktivt involverad i Guds kärlek.

## Slutsatser

Genom att betona agapekärleken tar Nygren fasta på Guds väg till människan. Men frågan måste ställas om det inte finns en människans väg till Gud? Om, inte, blir människan i egentlig mening delaktig av frälsningen? Om det finns en människans väg till Gud, måste inte denna väg för att verkligen vara en *mänsklig* väg inbegripa hennes konkreta, kroppsliga existens? Nygren nämner på flera ställen att agapes roll blott är kausal, inte teleologisk. Med denna distinktion verkar han mena att inkarnationen inte sker för att åstadkomma något, t.ex. att Gud själv skall bli älskad, eller är motiverad av något mål. Men är

det helt fel att säga att det finns en poäng med Guds inkarnation? Skulle man inte kunna säga att den — åtminstone till viss del — motiveras av en Guds vilja till människans frälsning?

Bland den gamla kyrkans teologer talade man om människans frälsning som hennes gudomliggörelse, inklusive transformationen av kroppen. För Irenaeus var frälsningen knappast något som människan inte blev och var delaktig av, utan genom Guds inkarnation antogs det mänskliga av Gud samtidigt som människan gav sig hän åt Gud.<sup>43</sup> Därmed kunde människans sanna mänsklighet återställas. Men Nygren avvisar denna konception och menar att det inte är en ren agape om människan tänks återvända till Gud.<sup>44</sup> För Augustinus betydde Guds frälsning att människan slapp irra vilse genom att bedras av sitt begär till de ändliga tingen genom att detta begär transformeras till att riktas mot det oändliga, Gud.<sup>45</sup> Detta sker inte av hennes egen kraft, utan genom att Gud själv genom Kristus tar initiativet till hennes frälsning. Men Nygren menar att inkarnationen enligt Augustinus endast ger människan «det medel hon behöver för sin andliga självhävdelse och för sitt uppstigande».<sup>46</sup> Den ende som av Nygren tillåts uttrycka någon form av legitimt mänskligt «uppstigande» var Luther:

Genom Kristus hava vi fri tillgång till Gud, och genom honom lyckas det «uppstigande», som mystiken förgäves bemödat sig om. Men om Kristus sålunda blivit vår väg till Gud, så har detta sin grund däri, att han först och främst är Guds väg till oss.<sup>47</sup>

Kanske var agape inte så renodlat för Luther som Nygren låter påskina? Något liknande har upp-

<sup>43</sup> Se t.ex. Irenaeus av Lyon, *Adversus haereses/ Gegen die Häresien*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox. Fontes Christiani, Bd. 8/3. Herder, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1995, s. 233.

<sup>44</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Senare delen, s. 206–209.

<sup>45</sup> Se kapitlet «Augustinus hunger» i min bok *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mångfald*. Arcus, Lund 2000.

<sup>46</sup> Anders Nygren, a.a., s. 339.

<sup>47</sup> A.a., s. 525 f.

<sup>42</sup> Detta har utvecklats mer av Eugene F. Rogers Jr, *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwell Publishers, Oxford 1999.

märksammats av den så kallade finska Lutherforskningen.<sup>48</sup> Denna hävdar nämligen att läran om rättfärdiggörelsen genom tron inte skall tolkas ensidigt forensiskt, utan att Kristus själv är närvarande i tron, vilket betyder att Luthers rättfärdiggörelselära står i närmare kontinuitet med läran om människans gudomliggörelse. Därmed skulle skillnaden mellan Luther och t.ex. Irenaeus inte vara så stor som Nygren vill hävda. Med andra ord skulle Luthers syn på rättfärdiggörelse vara mer «mystisk» och «ontologisk» än «etisk» och «juridisk».

Hur det än förhåller sig med Luther tror jag det är ett oavvisligt krav på en fruktbar samtida kristologi att den inte skall utplåna människans subjektivitet. Jag har i den här artikeln argumenterat för att en kristologi av det slag som Nygren står för inte förmår ta människans subjektivitet på allvar, inklusive hennes gudslängtan, hennes relationalitet och hennes kroppslighet. Genom två feministiska kristologier har vi uppmärksamats på behovet av en kristologi som mer mångsidigt tar tillvara människan som aktivt väsen och inte endast som passivt, och i detta också människan som ett kroppsligt väsen. Jag har vidare hävdats att en erotisk teologi — om uttrycket inte missförstås — har resurser att ta tillvara just detta som efterlyses av de feministiska kristologierna samtidigt som den också ställer den ontologiska frågan som impliceras av

<sup>48</sup> Se Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (eds.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 1998. Se särskilt Tuomo Mannermaas kommentar om Nygren på s. 17.

varje reflektion kring relationen mellan gudomligt och mänskligt.

Min poäng är att dessa frågor är avgörande för en kristologi och en teologi som vill ta människans konkreta liv på allvar, och inte endast förmedla en abstrakt idé om vad det är att vara människa och vem Kristus är. Antropologin och kristologin hänger ihop för en kristen teologi. Även om jag uppehållit mig kring Nygren hoppas jag att min poäng har mer generell giltighet än som en polemik mot just hans teologi. I sin strävan efter att gestalta evangeliet tror jag kyrkan måste vara försiktig med det slags abstrakta och ensidiga kristologier som vi finner till exempel hos Nygren. För att undvika att framställa kristendomen som det snäva livet ligger utmaningen i att hitta tillbaka och hitta fram till en kristologi som tar det mänskliga livet i alla dess dimensioner på genuint allvar. Vi är i stort behov av kristologier som både motsvarar traditionens höga krav och samtidens teologiska utmaningar. Jag vill därför avsluta med tre frågor som jag menar är viktiga för formuleringen av en framtida kristologi, och som jag hoppas skall inbjuda till fortsatt diskussion. Dessa tre frågor är: Hur skall teologin ta människans kroppslighet på allvar inte bara i princip, utan i all dess konkreta manifestationer, i ljuset av Guds människoblivande i Kristus? Vilken betydelse har de mellanmänskliga relationerna för förståelsen av Guds närvaro, dvs. vilken är relationen mellan kyrka och inkarnation? Hur kan kyrkan i sitt liv och sin gärning, inklusive liturgi, bild, musik, text etc. föreställa sig Kristus som närvarande i vår samtid och därigenom kommunicera Kristus till vår samtid?

### Summary

In this article I discuss how to understand the relationship between God and human beings in the light of different understandings of the doctrine of incarnation and of different concepts of love. As a starting-point, I analyse Anders Nygren's differentiation between *agape* and *eros*, and criticise his preference for *agape*. The problem with *agape* is its unilateral quality, which reduces humanity to passivity and does not do justice to the embodied existence of human beings. Although not directed primarily against Nygren's conception, two recent feminist christological contributions by Cristina Grenholm and Anne-Louise Eriksson emphasize the importance of human activity as well as human embodiment for a satisfactory contemporary christology. While I agree with these suggestions, I would want to supplement these feminist christologies with a more ontological reflection on the relationship between God and human beings. Thus I suggest that a more «erotic theology», such as Rowan Williams', might be of help toward understanding this relationship without denying neither God's initiative nor the activity of human beings. I argue, finally, that this would lead to a more fruitful understanding of God's incarnation in Jesus Christ as well as, of the human response to this divine action.

# Den kyrkliga lärans sanningsanspråk och den ekumeniska dialogen *Dominus Iesus* som utmaning för samtalet mellan konfessionerna

CHRISTOPH SCHWÖBEL

*Christoph Schwöbel är professor i systematisk teologi samt direktor för det ekumeniska institutet vid universitetet i Heidelberg. Artikeln är ett bidrag till den pågående diskussionen inom kristen religionsteologi som uppkommit med anledning av Vatikanens dokument Dominus Iesus.*

## 1. En ekumenisk besvikelse?

När den romersk-katolska troskongregationens deklaration *Dominus Iesus* publicerades den 5 september 2000 i Tyskland utlöste den avsevärd irritation inom den evangeliska kyrkan. Preses Manfred Kock, ordföranden för rådet för den evangeliska kyrkan i Tyskland (EKD), publicerade ett ställningstagande, som började med orden: «Signalerna från Rom pekar på stillestånd. Mer ändå: De betyder en förstärkning av den romersk-katolska kyrkans traditionella självförståelse och ett bakslag för den ekumeniska gemenskapen i försonad olikhet». Visserligen betonade Kock att deklarationen innehöll «talrika utsagor, vilka också reformationens kyrkor gärna och med eftertryck kunde instämma i». Kock betonade här framför allt utsagorna «om Jesu Kristi unicitet och hans frälsningsuniversalitet» som han tolkade som parallel till Barmendeklarationens utsaga: «Jesus Christus såsom han betygas för oss i den Heliga Skrift är det enda Guds Ord, som vi hör och som vi i livet och i döden har att förtrösta på och att lyda.» Utsagorna, som gäller den romersk-katolska kyrkans förhållande till de evangeliska kyrkorna, vilka enligt *Dominus Iesus* som «kyrkliga gemenskaper» inte är «kyrkor i egentlig mening», blev dock av Kock tolkade som ett avsteg från en kontakt mellan jämlikar i ekumeniken. «Med en tydlighet, som inte lämnar rum till något tvivel, lämnas här ett återbud till principen om ett umgänge

*par cum pari*, alltså mellan jämlika». Intentionen att säga att de evangeliska kyrkorna inte är «kyrkor i egentlig mening», som också slås fast i den «Not till begreppet «systerkyrkor» som troskongregationen den 30 juni 2000 sände till biskopskonferenserna, bemöter Kock med att «de båda kyrkornas existens som partners sida vid sida visar på en sanning som föregår den begränsande synen i den samtida romersk-katolska läran.» Kock avslutade sitt ställningstagande med orden: «Kyrkans framtid kommer att vara ekumenisk. Detta motsvarar Jesu Kristi löfte och det motsvarar — i Tyskland likaväl som på andra platser — den praktiska nödvändigheten av kyrkans vittnesbörd och tjänst. I detta kan heller inte kongregationen för trosläran bringa oss ur fattningen.»<sup>1</sup>

På ett liknande sätt yttrade sig också kyrkledningen för Tysklands förenade evangelisk-lutherska kyrka (VELKD). Också här fastslås att «*Dominus Iesus* i utsagorna om unicitet och universalitet av frälsningen i Jesus Christus formulerar trosövertygelser ..., som motsvarar det som i den ekumeniska dialogen mellan lutheraner och Rom fastslås som gemensam trosegendom.» Men till utsagan, att den ena, heliga, katolska och apostoliska kyrkan helt och fullt fortlever i enbart den katolska kyrkan, fastslås det: «Detta krav går inte att bibliskt bevisa. Att hävda det på detta sätt vid nuvarande tidpunkt visar bristande

<sup>1</sup> epd-dokumentation nr 39, 11 september 2000, 17 (epd = Evangelischer Pressedienst).

ekumenisk sensibilitet. Den ekumeniska utvecklingen borde också i Rom ha fört till insikten att den ena kyrkan, Jesu Kristi Kyrka, existerar i den historiska formen av kyrkor.» Vidare heter det: «... det är inte i enlighet med Kristi ande, när den ene vill neka den andres existens i den ena kyrkan, Jesu Kristi Kyrka, på grund av kriterier som fortfarande behöver klarläggas». <sup>2</sup> Den som inom VELKD har ansvar för kontakter med den katolska kyrkan, den bayerske biskopen Johannes Friedrich, konstaterade på ett exakt sätt: «Kristus förblir för oss fortfarande en kritisk instans även gentemot kyrkan.» <sup>3</sup>

I de evangeliska kyrkornas ställningstaganden till *Dominus Iesus* återkommer alltid tre punkter: ett instämmande i framhävandet av Jesu Kristi unicitet och universalitet gentemot relativistiska uppfattningar om frälsningssanningen, en besvikelse över utsagan, att evangeliska kyrkor inte betraktas som «kyrkor i egentlig mening» och en beslutsamhet att inte förneka den ekumeniska gemenskap, som växt fram i Tyskland mellan de olika konfessionerna utan att med fasthet fullfölja strävandena efter ekumenisk förståelse. Det är uppseendeväckande att troskongregationens deklaration inte besvaras med en trotsig hållning: Vad rör det oss om troskongregationen frånsäger oss rätten att vara «kyrka i full mening»? Att vara kyrka beror inte på troskongregationens uppfattning utan på närvaron av den treenige Guden i sin kyrka, såsom det är lovat i Skriften. Att man avstår från en sådan för protestanter helt rimlig hållning talar för att de evangeliska kyrkorna inte vill försvara sin rätt att vara kyrka genom att avsäga andra kyrkor rätten att vara detta. Speciellt tydligt blir det i ett pressmeddelande från EKD från ett sammanträde med EKD:s kyrkokonferens den 7 september i Halle (Saale). Där heter det redan i rubriken: «Den evangeliska kyrkan vill föra gemenskapen med den katolska systerkyrkan vidare.» <sup>4</sup>

En liknande differentierad hållning talar också ur ställningstagandena från den romersk-katolska kyrkan i Tyskland. I en kommentar till *Dominus Iesus* från den 5 september 2000 gick den tyska katolska biskopskonferensens ord-

förande, biskop och numera kardinal Karl Lehmann, med stor försiktighet in på denna ekumeniska fråga. Visserligen citerar han inte utsagan ur *Dominus Iesus*, att den enda heliga, katolska och apostoliska kyrkan är realiserad *endast* i den romersk-katolska kyrkan. Tvärtom går han tillbaka till två av Vatikanconciliets texter, som inte innehåller detta exklusivitetsanspråk. Så citeras *Lumen Gentium* 8, nämligen att kyrkan som vi bekänner i Credo, förverkligas i den katolska kyrkan (*subsistit in*); men det sägs inte som i *Dominus Iesus* att «endast en enda »subsistens» av den sanna kyrkan finns». <sup>5</sup> I stället för en negativ utsaga, nämligen att «de kyrkosamfund ..., som inte har bevarat ett giltigt biskopsämbete och den ursprungliga och fullkomliga realiteten av det eukaristiska mysteriet ... inte är kyrkor i egentlig mening» <sup>6</sup> citeras nästan hela texten av *Unitatis redintegratio* 4, där det t.ex. också heter: «Å andra sidan är det nödvändigt, att katolikerna med glädje erkänner och uppskattar de äkta kristna värden som finns hos de från oss separerade bröderna (och systrarna) och som tillhör vårt gemensamma arv.» <sup>7</sup> Biskop Lehmann tillade. «Man ser utifrån denna djuplodande utsaga från konciliet hur man måste fortsätta att bemöda sig om att diskutera denna svåra fråga. Därför måste den teologiska forskningen än intensivare vända sig till det fortsatta klarläggandet av denna centrala fråga, som är nära förknippad med problemet om kriterierna för kyrkans enhet.» <sup>8</sup>

Utifrån detta avvägda och välbalanserade ställningstagande kan man märka att den tyska biskopskonferensens ordförande är angelägen om att inte upprepa utsagorna i *Dominus Iesus*, som måste framstå som en ringaktning av de ekumeniska partners i Tyskland. Men samtidigt visar han själv, genom att återuppta Vatikanconciliets texter, på det för den katolska teologin centrala problemet: receptionen och tolkningen

<sup>5</sup> *Dominus Iesus* anm. 56.

<sup>6</sup> DI 17.

<sup>7</sup> Ordföranden av den tyska biskopskonferensen, biskop Karl Lehmann, till kongregationens deklaration gällande tros läran *Dominus Iesus* om Jesu Kristi och kyrkans unicitet och frälsningsuniversalitet, 9.9.2000, punkt 5 av pressdeklarationen.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> epd-dokumentation nr 43, 9 oktober 2000, 21.

<sup>3</sup> epd-dokumentation nr 40, 18 september 2000, 14.

<sup>4</sup> epd-dokumentation nr 40, 18 september 2000, 13.

av två av konciliets texter genom troskongregationens deklaration. Skall konciliets stora texter om kyrkofrågan och ekumeniken tolkas så att den sanna kyrkan endast och uteslutande är förverkligad i den katolska kyrkan, så som exklusivitetstolkningen i *Dominus Iesus* tycks rekommendera, eller finns det på basis av Vatikanconciliets texter möjligheten att inte frånsäga de icke-katolska kyrkorna deras existens som kyrka utan i stället att erkänna den — utan att för den skull dölja skillnaderna i förståelsen av kyrkan?

Ser man på dessa reaktioner på *Dominus Iesus* på evangelisk och katolsk sida i Tyskland, förstår man att den evangeliska «besvikelsen» över detta «bakslag för ekumeniken» på den katolska sidan motsvaras av ett bemödande om «skadebegränsning», vilket inte vill sätta det uppnådda samförståndet på spel genom nya skilljegränser.

Men är utmaningen i *Dominus Iesus* därmed tillräckligt utvärderad? Kan man inte också vinna en positiv mening i den klarhet och bestämdhet, med vilka troskongregationen formulerar den romerska positionen, en utmaning för samtalspartnern att formulera den egna positionen med samma klarhet och bestämdhet? Under tidigare år hade man ibland — och inte minst i debatterna om «Den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran» och «Gemensamt officiellt uttalande»<sup>9</sup> — intrycket att strävandena om en samstämmighet i läran mellan den katolska kyrkan och de lutherska kyrkorna förde till en sorts «nivellerings-ekumenik», i vilken skillnaderna i läran fortfarande endast uppträdde som skillnader i formuleringar och språk men inte som skillnader i sak. Eberhard Jüngel har i sin uppsats «Quo vadis ecclesia?» sagt adjö till denna sorts samstämmighets-ekumenik. Han frågar: «Vad blir det nu av ekumeniken?» och svarar: «Samstämmighetslärans ekumenik torde nog slutligen ha nått sina gränser. En kyrka som proklamerar ofelbara läror är nu också belastad med oåterkalleliga misstag. Det har knappt någon mening att med diploma-

tiska konstern konstruera «differentierade samstämmigheter», som sedan ren nominalistiskt simulerar en samstämmighet i läran, som saknar varje sakinnehåll. Om det ekumeniska samförståndet skall fortsätta, kommer man nog att «i väntan på bättre tider» till att börja med en gång till att behöva i lugn och ro och «broderlighet» utarbeta och också acceptera de verkliga differenserna, för att därefter mötas på en väg, som alla kyrkor nu endast kan peka på.»<sup>10</sup> Markerar alltså *Dominus Iesus* slutet på en «nivellerings-ekumenik», i vilken allvarliga differenser i saken inte blir språkligt suddiga utan utarbetas — just för dialogens, för sanningens skull?

## 2. Vad säger *Dominus Iesus*? — Vad finns det för svar utifrån den evangeliska teologins perspektiv?

Man måste konstatera, att temat om kyrkan och den romersk-katolska kyrkans förhållande till andra kyrkor endast är ett deltema i deklarationen. Tyngdpunkten ligger i tillbakavisandet av teologiska teorier inom den katolska teologin, «som vill rättfärdiga den religiösa pluralismen inte bara *de facto* utan också *de iure* (eller principiellt)» (4). Religiös pluralism förstås här inte som en deskriptiv teori för beskrivning av tidens religiösa situation utan som en normativ teori, som betraktar religiösa sanningsskrav som principiell likvärdiga och för den skull förnekar slutgiltigheten och fullständigheten i Guds uppenbarelse i Jesus Kristus och dennes universella frälsningsförmedlarskap. *Dominus Iesus* är närmast ett tillbakavisande av alla former av religiös relativism i den teologiska läran och den kyrkliga praxis. Det har därför förmodats att den egentliga kontexten för *Dominus Iesus* är att se i en motsättning till de pluralistiska religionsteorier som framför allt finns i Asien och Amerika, såsom den redan har kommit till uttryck i den tillfälliga exkommunikationen av den från Sri Lanka kommande teologen Tissa Balasuriya och i den till-

<sup>9</sup> Se den svenska utgåvan och kommentarer i Gösta Hallonsten & Per Erik Persson (red), «— att i allt bekänna Kristus: den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran: tillkomst, texter, kommentarer», Verbum, Stockholm 2000.

<sup>10</sup> E. Jüngel, «Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre», *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 15.9.2000, här citerat från epd-dokumentation nr 40, 18 september 2000, 1–5, 4.

fälliga indragningen av undervisningsrätten för jesuiten Jacques Dupuis, som länge undervisade i Indien. Gentemot sådant betonas kyrkans i Kristi uppdrag begrundade universella missionsuppdrag som inkluderar dialogen men är obrottsligt förpliktigt till uppenbarelsens sanning. Denna dialog är helt positivt beskriven: «Denna dialog, som hör till kyrkans omvändelseuppdrag, leder till en hållning av förståelse och till en relation av ömsesidig kännedom och berikande, och detta i lydnad för sanningen och med respekt för friheten» (2). Gentemot ett ifrågasättande av universaliteten och exklusiviteten i Guds uppenbarelse i Jesus Kristus utvecklar deklarationen dels *credenda* («det som fast måste tros, ...») och dels det lägre värderade *tenenda* («det som med bestämdhet ... måste fasthållas»).

I första stycket av deklarationen betonas «fullheten och slutgiltigheten av Jesu Kristi uppenbarelse» (1). Gentemot uppfattningen, att Guds uppenbarelse i Jesus Kristus är «begränsad, ofullständig, ofullkomlig och komplementär till den i andra religioner» (5), därför att universaliteten av «sanningen om Gud» inte förstås helt av någon historisk religion och inte kan komma till uttryck i någon historisk person utvecklas Guds uppenbarelse i Jesus Kristus som en fullständig och slutgiltig uppenbarelse. På denna uppenbarelse svarar trons lydnad som «en gåva av nåd» (7): «Trons lydnad för till antagandet av trons sanning». Därför måste man skilja mellan den «teologala tron, antagandet av den genom den ende och trefaldige Guden uppenbarade sanningen, och den «inre övertygelsen i de andra religionerna» lika mycket som man måste skilja mellan de «inspirerade skrifterna» i Gamla och Nya testamentets kanoniska böcker» och andra religioners heliga skrifter, om vilka det sägs — i en analytisk utsaga — att de «[innehåller] av Kristusmysteriet sådana element av det goda och av nåden, som är för handen i dem» (8).

Vad gäller betoningen av «fullheten och slutgiltigheten i Kristi uppenbarelse» finns det ingenting, som inte också hävdas av den evangeliska teologin och som inte också skulle försvaras av den evangeliska kyrkan. Man skulle snarare säga att sammanhanget, som så eftertryckligt har försvarats i den reformatoriska teologin, mellan *particulae exclusivae: solus Christus*,

*sola fide* och *sola scriptura* utarbetas så klart i detta avsnitt som i få av troskongregationens dokument. Skulle man fråga, vilken teolog i det gångna århundradet som har betonat «fullheten och slutgiltigheten i Kristi uppenbarelse» på ett framstående sätt, skulle nog såväl katolska som evangeliska teologer hänvisa till Karl Barth. Även i karakteriseringen av tron som «nådens gåva» skulle man vara ense från evangelisk sida, fastän vid denna passus också differenser kan skönjas, som framträder tydligare och tydligare i de följande avsnitten.

Från evangelisk utgångspunkt kan detta sammanhang formuleras på det viset: Uppenbarelsen är Guds fria självmeddelelse i Jesus Kristus genom den heliga Anden. Detta sker, genom att människor genom att höra kristusbudskapet i den på Skriften baserade förkunnelsen, övertygas genom Guds Ande om evangeliets sanning, i det att den blir viss för dem i deras hjärtan. Denna av Gud skänkta visshet skapar tro som ett obetingat förtroende till Gud, Fadern, Sonen och den heliga Anden. Trons lydnad växer fram ur vissheten om kristusbudskapets sanning. Utifrån evangelisk förståelse kan därför tron inte krävas. «Man måste nämligen fast tro ...» är enligt reformatorisk förståelse inget krav som står i mänsklig förmåga. Ur den reformatoriska teologins perspektiv skulle man därför inte heller kunna säga: «Trons lydnad leder till antagandet av trons sanning». (7) Det borde tvärtemot lyda: Den genom den heliga Anden skänkta vissheten om kristusbudskapets sanning i de troendes hjärtan leder till trons lydnad. Tron är Guds verk i människan och på detta sätt bekräftar Gud för de troende fullheten och slutgiltigheten i Kristi uppenbarelse.

Andra stycket i *Dominus Iesus* vänder sig mot en separation i frälsningsordningen mellan det eviga *Logos* och den historiske Jesus från Nazaret och mot ett lösgörande av Anden i frälsningsordningen från ordet. «Man måste nämligen fast tro att Jesus av Nazaret, Marias son, och endast han, är Faderns son och ord» (10). «På liknande sätt måste man också fast tro, att det endast finns en enda frälsningsordning, genom den ende och trefaldige Gudens vilja» (11). Även detta kan den evangeliska teologin utan inskränkning ansluta sig till. Det handlar egentligen om särdrag i den lutherska teologin, som



alltid har känt det ytterst svårt att tala om *Logos* före inkarnationen, om *Logos asarkos*, och som alltid har återknutit alla utsagor om *Logos* till utsagorna om *Logos ensarkos*, den människoblivna *Logos*, Jesus av Nazaret. Lösgörandet av Andens frälsningsordning från den människoblivna *Logos*' frälsningsordning, såsom den bevittnas och verkställs genom kristusbudskapet var den uppfattning som mötte reformationen i de så kallade «svärmarna» och som den med bestämdhet tillbakavisade.

Likaså kan den evangeliska teologin med bestämdhet ansluta sig till utsagorna om den «unicitet och universalitet» som Jesu Kristi frälsningsmysterium utgör. Kristus är den nödvändiga och tillräckliga källan till frälsningen. Därför betonar den reformatoriska teologin enheten av «*solus Christus*» och «*sola gratia*». Kristus är Guds nåd förkroppsligad. Augustinermunken Luther skulle emfatiskt ha samtyckt till Augustinus' mening som citeras i *Dominus Iesus*: «Utanför Kristus, «den universella frälsningsvägen ..., som aldrig har fattats det mänskliga släktet ..., har ingen uppnått frälsning, uppnår ingen den och kommer ingen någonsin att uppnå den» (De civitate Dei 10, 32,2 CCL 47,312)». Visserligen uppfattar den reformatoriska teologin Jesu Kristi unicitet och universalitet som Guds frälsningsväg för mänskligheten ännu radikalare, genom att utesluta det «deltagande i medlarskapet» (14), som nämns i deklARATIONEN. Det finns — enligt Bibelns vittnesbörd — endast en «medlare mellan Gud och människorna: människan Kristus Jesus, som har gett sig som lösen för alla» (1 Tim. 2, 4–6; citerat i 13). Uniciteten av Kristi medlarskap uppfattas såtillvida exklusivt.

Detta har vittgående konsekvenser, som visar sig i stycke IV i *Dominus Iesus*: «Kyrkans unicitet och enhet». Här konstateras meddetsamma i första meningen: «Herren Jesus, den enda frälsaren, har inte bara instiftat en gemenskap av troende. Han har grundat kyrkan som frälsningsmysterium» (16). Detta kan läsas som ett tillbakavisande av utsagan i *Confessio Augustana*, att kyrkan skulle vara ett «de heligas och sant troendes samfund» (CA VIII). Talet om kyrkans frälsningsmysterium förklaras sedan så: «Därför måste man i samband med uniciteten och universaliteten av Jesu Kristi frälsningsmedlarskap ha

en fast tro på uniciteten av den av honom instiftade kyrkan som en den katolska trons sanning» (16). Redan under punkt 4 i inledningen talades det om «kyrkans universella frälsningsmedlarskap», dvs. att Jesu Kristi frälsningsmedlarskap överföres till kyrkans frälsningsmedlarskap». Visserligen hänvisas även i *Dominus Iesus* till att Kristus som huvud för kroppen «inte [är] identisk» med dess lemmar, men att de «inte [heller får] separeras»: De bildar tillsammans den unike «hela Kristus.» (16) Tesen som står bakom dessa meningar tycks kunna formuleras som följer: «Kristi universella frälsningsmedlarskap» (16) förverkligas genom «kyrkans universella frälsningsmedlarskap» (4). Av Kristi unicitet sluter man sig sedan — följdriktigt — till Kristi kropps unicitet. Därefter framhävs den «historiska, i den apostoliska successionen förankrade kontinuiteten mellan den av Kristus instiftade kyrkan och den katolska». Och slutligen tås konciliets formulering upp: «Denna kyrka, författad och ordnad i världen som samfund, är förverkligad [*subsistit in*] i den katolska kyrkan, som leds av Petrus' efterföljare och av biskoparna tillsammans med honom» (16). I anmärkning 56 konstateras sedan: «De som från formeln *subsistit in* härleder åsikten att den enda kyrkan också skulle kunna vara förverkligad i andra kristliga kyrkor, motsäger därför i sin interpretation den autentiska innebörden i konciliets text.»

Troskongregationen citerar sedan sig själv ur sitt ställningstagande till boken *Kirche: Charisma und Macht* av Leonardo Boff: «Konciliet däremot har valt ordet *subsistit* just för att klargöra att det endast finns en enda «subsistens» av den sanna kyrkan, medan det utanför denna synliga struktur inte finns annat än «element av att vara kyrka» som — eftersom de är element av samma kyrka — tenderar och leder fram till katolska kyrkan» (anm. 56). Detta exklusivtetspåstående av den katolska kyrkan att den skulle vara den enda subsistensen av den sanna kyrkan går utöver konciliet — fastän den presenteras som konciliets utläggning. Där står ingenting om den sanna kyrkans exklusiva subsistens i den katolska kyrkan. I *Dominus Iesus* följer av detta inordningen till katolska kyrkan av de kyrkor som står utanför denna: «De kyrkor som visserligen inte är i absolut gemenskap med den katolska kyrkan men som genom nära band

såsom den apostoliska successionen och den giltiga eukaristin förblir knutna till denna, är äkta delkyrkor ... fastän de inte accepterar den katolska läran om primatet, som biskopen av Rom efter Guds vilja objektivt innehar och utövar över hela kyrkan» (17). Så heter det med explicit hänvisning till det Första vaticankonciliet. Med dessa delkyrkor, så upplyser oss «Noten om begreppet «systerkyrkor», avses de ortodoxa kyrkorna. Sedan följer avgränsningen gentemot de kyrkosamfund som ej är «kyrkor i egentlig mening»: «De kyrkosamfund däremot, som inte har bevarat det giltiga episkopatet och den ursprungliga och fullständiga verkligheten av det eukaristiska mysteriet, är inte kyrkor i egentlig mening; men de som har döpts i dessa kyrkor har genom kyrkan inlemmats i Kristus och står därför i en viss gemenskap med kyrkan även om den inte är fullkomlig.» Detta är alltså vi — de evangeliska kyrkorna och den anglikanska.

Ur evangelisk synpunkt ligger här den egentliga stötestenen i *Dominus Iesus*. Från Jesu Kristi universella frälsningsmedlarskap kan man enligt evangelisk tolkning inte sluta sig till kyrkans universella frälsningsmedlarskap, utslutande förstått som förverkligat i den katolska kyrkan. «Om man talar så», noterar Eberhard Jüngel kritiskt, «riskerar man att förväxla «Kristi brud» (jfr Ef. 5:23–25) med brudgummen».<sup>11</sup> Här måste man återbetona Jesu Kristi unicitet och universalitet, som ju *Dominus Iesus* själv starkt betonar, som frälsningsmedel gentemot deklarationen. Jesu Kristi frälsningsmedlarskaps exklusivitet gäller också gentemot kyrkan. Frälsningsmedlarskapets exklusivitet går inte att överflytta, eftersom det är ett verk av den treenige Guden i Kristus. Här gäller «solus Christus» i sträng mening. Ingen mänsklig, historisk institution får tillägna sig «universellt frälsningsmedlarskap». Att skapa vår frälsning är Guds verk allena i Jesus Kristus genom den heliga Anden. Som mänsklig institution kan kyrkan vittna om denna Guds frälsning endast genom att förkunna evangeliet och att utdela sakramenten. Men detta vittnesbörd — ett mänskligt verk av tron, som hänvisar till Guds frälsningsskapande handlande — kan brukas av Gud för att skapa frälsning,

genom att skänka tro: detta är det löfte, som gäller kyrkan.

Vi hittar här den största skillnaden mellan vad den romersk-katolska och den evangeliska kyrkan förstår med kyrka. Enligt evangelisk uppfattning visar sig Gud i Kristus i evangeliets förkunnelse i ord och sakrament och använder sig därvid av kyrkans mänskliga vittnesbörd, idet han genom den heliga Anden skänker visshet om kristusbudskapets sanning. Vittnesbördet om Guds uppenbarelse i Kristus genom Anden kan av Gud användas som uppenbarelsemedel: det är trons förhoppning. Men man kan inte ställa anspråk på att Kristi frälsningsmedlarskap fortsätts genom ett «kyrkans frälsningsmedlarskap». Ur evangeliskt perspektiv föreligger här en hopblandning av Guds handlande och människans, som för kyrkans del kräver det som endast kan sägas om Kristus: att utöva frälsningsmedlarskap. Gentemot detta gäller det ur evangeliskt perspektiv att rätt skilja mellan Guds verk och människornas verk, för att sedan på rätt sätt sätta dem i relation till varandra.

Samma svårighet dyker upp i talet om «kyrkans kännetecken», frågan om vad som är konstitutivt för kyrkan och om vad hon därmed kan kännas igen på. I *Dominus Iesus* görs den apostoliska successionen, definerad som det giltiga episkopatet, och den giltiga eukaristin de facto till kyrkans kännetecken. De avgör vilka kyrkor som betraktas som «äkta delkyrkor» och vilka som endast ses som «kyrkliga gemenskaper». Enligt evangelisk tolkning är endast predikandet av evangeliet och utdelandet av sakramenten i enlighet med evangelium kyrkans kännetecken. Kyrkan finns för det första där Guds nåd i Kristus förkunnas rent, dvs. utan tillsats av mänsklig lära, och för det andra där sakramenten utdelas i enlighet med evangeliet. Detta är enligt evangelisk tolkning också tillräckligt (*satis est*) för den kristna kyrkans sanna enhet. Artikel VII i den Augsburgska trosbekännelsen poängterar uttryckligen att det inte är nödvändigt att mänskliga traditioner, riter och ceremonier, som är instiftade av människor, överallt har samma form.

Här visar sig skillnaden mellan den evangeliska tolkningen av kyrkans enhet och den romerska. Enligt evangelisk tolkning har vi fått kyrkans enhet i Kristus till skänks. Kyrkans enhet grundar sig på den trefaldige Gudens

<sup>11</sup> epd-dokumentation nr 40, 18 september 2000, 3.



och de evangeliska kyrkornas lära kan man san- nerligen inte förebrå deklarationen. Men kanske öppnar sig därigenom en ny väg till dialog i försonad olikhet. Med profileringen av skiljaktig- heten har troskongregationen gjort en början för detta. Hittills sökte den ekumeniska dialogen utarbete gemensamma drag i läran. På vägen till ömsesidigt erkännande har detta inte fört oss vidare ett enda steg, som *Dominus Iesus* visar. Nu är det väsentligt att se skiljaktigheterna klart och tydligt och att modigt ta sig an dem i samtal.

Var ligger skillnaden mellan de evangeliska kyrkorna och den romerska? Hittills verkade det ofta som om det skulle vara möjligt att nå sam- stämmighet i lärofrågor, men att det på grund av frågor om kyrkan och ämbetet inte var möjligt att göra sig förstådd. Lärofrågor går att klargöra, förståelsen kan inte nås p.g.a. maktfrågor. Det är det obehagliga intryck, som därigenom kunde uppstå utanför kyrkorna i den vidare offentligheten. *Dominus Iesus* gör nu tydligt att skiljaktig- heten ligger mycket djupare. Den ligger i hur man bestämmer förhållandet mellan den treen- ige Gudens gärning och kyrkans gärning. Kan vi från Jesu Kristi exklusiva frälsningsmedlarskap sluta oss till kyrkans universella frälsningsmed- larskap, preciserat i *Dominus Iesus* som den romersk-katolska kyrkans medlarskap? Här ligger skiljaktigheten i förståelsen om hur Jesus Kristus själv gör sig närvarande genom kyrkans vittnesbörd: genom att överföra sitt frälsnings- medlarskap till kyrkan — något som man har skäl att anta enligt en och annan formulering i *Dominus Iesus* — eller genom att det vittnes- börd om uppenbarelsen, som man alltid noga måste skilja från uppenbarelsen av Gud själv i den heliga Anden, blir visshet som sanning? Här, vid den i första hand framträdande skillnaden, borde det ekumeniska samtalet börja, om vi verkligen vill komma vidare. «Frälsningen ligger i sanningen» (22). Det är den mest lovande meningen i *Dominus Iesus*, som därtill citeras från den katolska kyrkans katekes.

När vi i det ekumeniska samtalet på detta sätt börjar vid skiljaktigheterna, vari ligger då hoppet på försoning? Hur kommer vi från skiljaktighe- ten till den «försonade olikheten»? Här skulle det verkligen finnas anledning att misströsta, om för- väntningen på försoning endast vilade i männis- kans hand. På basis av evangeliet kan vi inte säga

så. Här gäller att ekumenik är en Guds gärning. Om det är den treenige Guden som genom sitt ord skapar kyrkan, då är det också den treenige Guden som förverkligar den i Kristus skänkt enheten i kyrkornas gemenskap. Försonad olik- het kan endast avse den av Gud försonade skilj- aktigheten, som vi i tro, kärlek och hopp betygar i våra ekumeniska samtal. Är ekumenik en Guds gärning då är ekumenik en angelägenhet för tron. Om ekumeniken enbart vilar i människans hand, har vi all anledning att misströsta. Vilar den i Guds hand får vi lita på att Gud genomför sin sanning — till vår frälsning. Denna tro är inför ekumeniska separationers verklighet ofta en djupt anfäktad tro. Men om Gud som rättfärdigar syndare också är den Gud som skapar sin ekume- nik, får vi ha förtroende för att misslyckandet av våra gärningar inte också är misslyckandet av Guds gärning. Visserligen: Sätter vi vårt hopp till den treenige Gudens gärning kan det hända att också våra föreställningar om enhet radikalt rela- tiveras. Hos Gud finns det ingen uniform enhet som upphäver mångfald, olikhet och specialitet. Om vi sätter vårt hopp till Gud, Fadern, Sonen och den heliga Anden i den enhet i vilken den ene Guden framträder i ett tretal av personer, måste vi också förvänta att den enhet som han skapar är en enhet som inte upphäver mångfal- den utan förverkligar den som enhet-i-relation. I den ekumeniska rörelsen i det gångna århundra- det har vi inte bara upplevt mångfaldiga miss- lyckanden utan också en berikande och gläd- jande ekumenisk gemenskap i vittnesbörd och tjänst för evangeliets sanning. Överallt där evangeliets sanning har lyst för oss i dessa erfa- renheter har vi redan smakat på den gemenskap som Gud skänker.

*Dominus Iesus* är nog verkligen en sviken för- väntan av alltför lättvindiga ekumeniska för- hoppningar. Men deklarationen kan också vara en hälsosam besvikelse, om den lär oss att se vår olikhet i ögonen, att modigt göra våra skiljaktig- heter till dialogens tema och förvänta en förso- ning av vår olikhet inte bara genom skicklighe- ten i våra diplomatiska konsensusbemödanden utan genom Gud som skapar ekumenik i san- ningens gemenskap.

Översättning: Hannelore Stein och Per Erik Persson

*Summary*

This article reflects upon the implications of the recent Vatican document *Dominus Iesus* for the ecumenical movement and for ecumenical theology. After discussing some of the initial shock reactions to this document in Germany, the author investigates existing differences between the Roman Catholic understanding of Christian faith, as expressed in *Dominus Iesus*, and the Protestant understanding of Christian faith. While both Churches agree that faith is a gift of God and that the salvific mystery of Jesus Christ is unique and universal, the Roman Catholic Church deduces from this mystery its own unique and universal character as Church. Moreover, the nature of the true church is defined with reference to two necessary criteria, i.e. the uninterrupted apostolic succession and the protection of the fullness of the eucharistic mystery. From a Protestant perspective, any insistence on the necessary mediation of salvation through the church appears as a challenge to the belief in God's exclusive power to offer salvation. Hence, the differences with regard to the nature of the church and to its salvific role remain undissolved in the light of *Dominus Iesus*. The author concludes the article by calling for an honest ecumenical work with these existing differences as regards the nature of God's action in the world. And he reminds the reader that true community between the churches is itself a gift of the triune God.



Nästa häfte av STK kommer att innehålla bl.a.:

*Geert Hallböck:*

*From Apocalyptic to Sage. Paradigms of Jesus in the 20th Century*

och

*Thure Stenström:*

*Søren Kierkegaard och liljorna på marken*

# LITTERATUR

Samuel Byrskog: *Story as History — History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT, 123). 386 sid. Mohr-Siebeck, Tübingen 2000).

Samuel Byrskogs andra bok efter avhandlingen skulle i Tyskland ha betecknats som hans *Habilitations-schrift*. Med sitt *Geleitwort* från den tyska nytestamentliga forskningens nestor, Martin Hengel i Tübingen, skulle boken, särskilt som det är en intelligent och synnerligen välskriven bok, öppna vägen för dess författare till någon av de gamla ansedda lärostolarna i NT i Tyskland.

Byrskogs lösenord är «ögonvittnen» (grekiska *autoptai*) och det markerar också Hengel i sitt förord genom ett synnerligen skickligt anbragt citat ur inledningen till Platons *Faidon* som kunde ha stått som motto till hela boken:

*Echekrates:* Faidon, var du själv där tillsammans med Sokrates den dagen han drack giften i fängelset eller hörde du det från någon annan?

*Faidon:* Jag var där själv, Echekrates.

I Platons *Faidon* finns som bekant både Sokrates lidandes historia och hans avskedstal. Allt har decennier senare återskapats av Platon. Hur Platon kunde veta vad som hände Sokrates under dennes sista levnadstimmar kan man med all rätt fråga sig, särskilt som Platon själv, när han räknar upp de drygt tio vänner och elever som var närvarande i fängelset, på sitt ironiska och humoristiska sätt lägger till: «Platon var visst sjuk.»

Den typen av ironisk humor i en tragisk situation besitter inte de synoptiska evangelisterna. Nytestamentlikern står emellertid i fråga om Jesus inför samma typ av transmissionsproblem som Platonforskaren gör i fråga om Sokrates när det gäller att komma bakom den autentiska stilisering som både evangelietexten och *Faidon*-texten är inbäddade i. Kommer vi när det gäller Sokrates och Jesus tillbaka till de rapporter som de ursprungliga ögonvittnena avgav, i Jesu fall Petrus, Maria från Magdala, Jakob m.fl.? Mycket i den nytestamentliga forskningen under förra år-hundradet handlade om detta problem. Byrskogs lärare Birger Gerhardsson jämförde det sätt som Toran förmedlades på i den fariseisk-rabbinska judendomen med de metoder som kan ha kommit till användning när det goda budskapet om Jesus fördes vidare i den tidiga kristendomen.

Man kan påstå att Byrskog för sin lärares intentioner in i den grekiska världen, där många rabbinskt inriktade forskare inte känner sig hemma. Han gör det

på två sätt, dels genom att enrollera Paul Thompsons «Muntlig historia»-projekt för den NT:lga ögonvittnesproblematiken, dels genom att ge sig in i frågan om vilken roll ögon- och öronvittnen spelat för de förkristna grekiska historikerna, Herodotos, Thukydidés och Polybios framför allt. De här tre linjerna, ögonvittnen i NT, nerskrivandet av de små människornas muntliga historia à la Thompson och de grekiska, och i mindre grad de romerska, historikernas betonande av ögonens vittnesbörd är tänkta att löpa samman i Byrskogs bok. Detta sker dock inte helt och hållet. Varje linje är nog så intressant i sig.

Frågan om ögonvittnena har sysselsatt många tidigare nytestamentliker och det är inte lätt att säga om Byrskogs framställning tillför den gamla diskussionen nya fakta. Han är i alla händelser mot Bultmanns sätt att dekonstruera och avautentisera evangelietraditionen. För Byrskog finns i botten av synoptikernas redogörelser något autentiskt. Lukasprologen blir viktig för honom. Lukas är ju den av evangelisterna som betonar autopsins betydelse («ögonvittnen och ... ordets /dvs. evangeliets/ tjänare»).

Detta är en sympatisk ansats. Att lita på de gamles förmåga att muntligt under längre tid bevara sanningen om det förflutna har alltid lönat sig. Den slutliga i skrift nerlagda versionen har det gått att lita på. Schliemann litade på Homeros och myterna och fann Troja och Mykene, Evans rekonstruerade Knossos. Markus och Q som för oss måste sägas representera ögonvittnestraditionen ligger bara en 20–40 år före de slutliga skriftversionerna (Matteus och Lukas). Vi borde kunna vaska fram det som är fakta och sälla bort det som är fiktion.

Fakta och fiktion var det gamla motsatsparet. För Byrskog är det Story och History och frågan om hur Story, berättelse, blir till History, historia, och hur omvänt History blir till Story, eller kanske ännu hellre till Stories. Detta tvingar honom in på det som benämnes «narrative criticism» och «narrativisation», och här har verkligen NT-forskningen kommit med beaktansvärda resultat under de senaste decennierna, i Sverige bl.a. genom René Kieffer.

I Byrskogs ämnesindex finns inget uppslagsord «miracles» och det är synd, eftersom han säkert haft något att säga om Jesus som undergörare. Ögonvittnena har ju bevittnat också miraklen, uppväckandet av döda, gående på vatten etc. Hur interagerar storheterna History och Story när det gäller Jesu under? Är det såsom det ofta påstås en fråga om forskarens personliga tro? Byrskog kunde här ha haft glädje av Hermann Strasburgers föredrag «Die Bibel in der Sicht eines Althistorikers» (i *Studien zur Alten Geschichte* III, 1990, s. 317–40). Strasburger hör

nämligen till Byrskogs antikhistoriska grundpelare (Byrskog, s. 19). Beträffande det övernaturliga som ju knappast går att tänka bort för en troende kristen säger Strasburger bl.a.: «Das Ausserordentliche oder vielleicht Einmalige entzieht sich grundsätzlich den historischen Wahrscheinlichkeitskriterien» (s. 334).

När det gäller undren i NT är det också intressant att fundera över en uppgift i Suetonius Augustus-biografi (100,4). År 14 e.Kr. avlade en före detta praetor under ed vittnesmål om att han sett kejsar Augustus, som bisatts i sitt mausoleum i en askurna, i någon sorts kroppslig gestalt, hans *effigies*, stiga upp till himlen. Suetonius uppgifter är intressanta också för nytestamentlig forskning eftersom de inte kommer från någon mytisk protohistoria utan är vittnesbörd om vad människor i 1 årh e.Kr. var beredda att sätta sin tilltro till. Faktiskt är det så att de hedniska grekerna och romarna själva hela antiken igenom ansåg sina guda- och hjältesagor som historiska. Herodotos låter t.ex. spartanen leonidas stamträd börja med Herakles. I kapitel 3 av *Germania* antyder Tacitus möjligheten att samme Herakles besökt också Germanien.

Berättarna i GT och NT ville naturligtvis inte på sin tid berätta myter, sagor, legender eller noveller utan de ville åstadkomma berättelser som de själva och deras åhörare resp läsare ansåg för «historia som verkligen hänt». De anade inte vilka metoder som i vår tid skulle användas för att pröva tillförlitlighetsgraden i äldre berättelser. Av sådan historisk kritik och reflexion — som hos oss i dag — finns inga spår i Bibeln. Ansatser finns emellertid hos de gammalgrekiska historikerna Herodotos och Thukydidés och senare i hellenistisk tid hos Polybios, och betraktade ur deras synvinkel — och här följer jag Strasburger, s. 337 — «sind die erzählenden Teile der Bibel — auch noch im NT überwiegend — von einem vorwissenschaftlichen Geschichtsdenken irrational-orientalischen Charakters geprägt.»

Det är svårt att göra en så rik bok som Byrskogs rättvisa i en recension av begränsat omfång. Eftersom han så ofta går in i detalj på äldre grekisk historiografi, t.ex. Ktesias *Indika* och *Persika*, hade det varit intressant om han tagit ställning till det äldsta grekiska exemplet på memoarer som vi känner till, nämligen Ions från Chios redogörelse för sitt möte någon gång på 430-talet f.Kr. med tragedidiktaren Sofokles som börjar så här: «Diktaren Sofokles träffade jag (sic!) på Chios ...». Även rent berättartekniskt erinrar denna Ions minnesbild om flera av de «anekdoter» som berättas om Jesus. Det finns som bekant fyrtiofyra stycken sådana i de synoptiska evangelierna, varianterna inräknade. En del — t.ex. Bultmann — föredrar att kalla anekdoterna «biografiska apophthegmata» eller «ideala scener».

Byrskogs bok är skriven på en lättflytande engelska. Man är aldrig osäker på vad han menar. Notapparater, bibliografi, Index of Sources, Index of Modern Authors, Index of Important Names, Subjects and Terms: allt är utarbetat med sällsynt akribi. En sak återstår att nämna, författarens sätt att återge alla citat från grekiska och latinska författare i original i noterna och i egen eller kontrollerad Loeb-översättning i brödtextern. Detta gäller också citaten ur NT som också står på grekiska i noterna. Genom att man ständigt ges en chans att läsa allt i den grekiska eller latinska originalfattningen blir ens möjlighet att förstå resonemangen så helt annorlunda än när man ser de gamles ord filtrerade genom en engelsk eller tysk eller fransk översättning. Byrskog etablerar även i detta avseende en ny standard. *Macte virtute!*

Lars Rydbeck

Lars Thunberg: *Människan och kosmos: Maximos bekännarens teologiska vision. 200 sid. Artos, Skellefteå 1999.*

«Hans teologiska system var i själva verket en andlig vision av Kosmos, av mänskligt liv inom detta Kosmos, och därför av den gudomliga frälsningsekonomi, det frälsande samspelet mellan mänskligt och gudomligt» (s. 31).

Varur detta system livnär sig, vari det består och hur det inbäddat i sin kontext är gestaltat får vi veta i Lars Thunbergs mästerliga tolkning av teologihistoriens store klassiker: Maximos bekännaren (ca. 580-662).

Utförligt möter vi först den historiska situationen och därpå den personliga biografien inom vilken Maximos teologi växer fram som en helhet, djupt samhörig med både imperiets och kyrkans teologisk-politiska konflikt samt den monastiska tros- och livsformen i den origenistiska och asketiska traditionen. Särskilt ekumeniskt utmärkande för Maximos är hans trogna och självständiga umgänge med såväl den öst- som den västkyrkliga traditionens tänkare.

Teologens skarpa kritik av monotelismens hävdande av Guds enda vilja och den därav följande inskränkningen av inkarnationsmysteriet, och hans konsekventa argumentering för den duothetiska läran om föreningen av Kristi mänskliga och gudomliga vilja kostade honom visserligen först tungan och sedan livet, men den antogs redan 18 år senare som bindande konsensus av konciliet. Vad kampen för Bekännaren då gällde var att fullt ut erkänna Kristi mänsklighet som förutsättning för Guds frälsningsverk.

Med den mogna och lärde systematikerns skicklighet visar förf. hur Maximos ständigt tänker dubbel-

sidigt kommunikativt och högst dynamiskt när han relaterar sina tolkningar av människan och Kristus, av världen och Gud till varandra. Grundprincipen för människans natur t. ex. uttolkar Maximos i en relation uttryckt i det dubbla kärleksbudet, så att rörelseriktningen i Kristus blir dubbel, dels mot Gud och dels mot människan. Målet för människans natur blir på så sätt viljegemenskapen, och Kristi mänsklig- och gudomlighet blir därmed i likhet med människans självständiga viljeförmåga en oppgivelig förutsättning för att bevara insikten om inkarnationsmysteriet såsom ett möte mellan Gud och världen, mellan mänskligt och gudomligt, mellan föränderligt och evigt.

Ett kristet liv blir enligt Maximos varken ett upp-givande av det mänskliga under Gud eller ett trosvisst självförhållande, utan den kristne, kyrkan och hela skapelsen blir till i ett frälsande samspel med Skaparen, uppenbart i Guds eget människoblivande, i Maximos egna ord: «Människan görs till Gud, och Gud tar människans gestalt och framträdande» (s. 105). «Och med oss och för oss omfamnade Han [Kristus] hela skapelsen genom vad som befinner sig i centrum ...» (s. 86). Kristi väsen utgör på så sätt för Maximos en förening av gudomligt och mänskligt, vilket han ofta sammanfattar i uttrycket «theandrisk» för att beteckna den «gudomligt-mänskliga ömsesidigheten i handling».

Thunbergs koncist sammanhållna och differentierade framställning speglar skickligt helheten i Maximos teologi genom att tydligt disponera sitt språkligt och tankemässigt mycket svårtolkade material. Direkt efter inledningen om Maximos i hans egen tidsram följer kapitlet om teologins trinitariska dimension, vilket visar att treenighetstanken i den kappadociska traditionen är bärande särskilt för Maximos och hans soteriologi, kosmologi och antropologi. Min fråga här i marginalen är om ändå inte även Maximos koncentration på den trinitariskt utförda kristologin ger uttryck för den ödesdigra pneumatologiska reduktionen efter Gregorios av Nazianz vilken inskränker Anden till palamitisk energi och augustinsk kärleksfull samverkan.

Ett kapitel om soteriologin följer där den för Maximos så viktiga dynamiken i Guds handlande belyses med hjälp av det av förf. tidigare («Det saliga bytet», Uppsala 1977) utarbetade värdefulla frälsningsschemat. Ett utförligt kapitel om den theandrisk dimensionen sammanfattar de viktigaste insiktarna från förf.s stora Maximos-studie med titeln «Microcosm and Mediator» (Uppsala 1965, nyuppl. Chicago 1995, jfr min recension i STK 2/1998), och följs av belysningar av den dygdorienterade social-etiken och den liturgiskt utformade synen på kyrkan som bild av Gud och bild av världen. Tre särskilda teman

behandlas avslutningsvis: skapelsesynen, skrifttolkningen och eukaristens kommunion.

Den föreliggande utgåvan utgör förf.s översättning av den 1985 på det ansedda ortodoxa St. Vladimirs förlag i USA utgivna boken («Man and the Cosmos»). Ursprungligen utarbetades dess texter på franska för en studievecka kring Maximos med ordensfolk från Centraleuropa. Efter Thunbergs för den internationella Maximos-receptionen helt banbrytande och fortfarande oomtvistat mest betydelsefulla verk från 1965 framstår den mindre monografin ingalunda som en enkel popularisering utan som en högst intressant utvidgning av teman och som ett prövande av Bekännarens systematiska bärkraft. Hans «teologiska vision» bär med hjälp av förf.s ömsinta tolkning ända fram till idag, och det är därför följdriktigt att förf. i den svenska utgåvan utförligt diskuterar nyare forskningsperspektiv (Larchet, Tollefsen och under-tecknad), och att boken avslutas med en inbjudan att inte avsluta tolkningen av Maximos utan att ännu mer fördjupa och utveckla den. Så borde fruktbart kunna ske t.ex. med hänsyn till den ekumeniska ekologins och religionsteologins utmaningar.

Thunbergs monografi utgör ett mycket framstående, och dessvärre alltför sällsynt, exempel på hur historisk-systematisk teologi, när den är som bäst, förmår att skapa både kontinuitet och förnyelse i en reflekterad tolkningsdialog med våra föregångare. Medan Uppsala-teologin mestadels har avstått från historisk-systematisk forskning och Lundateologin projicerat sig själv in i den, framstår den «historiskt Andre» i ekumenen Thunbergs tolkning med integritet och egen röst så att tolkningen kan växa fram i jämvikt. Genom sina språkliga, estetiska (i underbart djup-enkla översättningar av bekännarens snåriga grekiska), historiska, systematiska, kunskapsfilosofiska och hermeneutiska kvaliteter erbjuder boken prov på ett nu ingalunda längre skytt mästarskap bland de främsta i Nordens teologiska 20. århundrade. Må Maximos teologiska vision i Thunbergs tolkningar under lång tid framöver berika teologernas, historikernas och filosofernas litterära minne!

Sigurd Bergmann

Carol Harrison: *Augustine: Christian truth and fractured humanity (Christian theology in context)*. 242 sid. Oxford University Press, New York 2000.

De böcker som publiceras i serien *Christian theology in context* belyser på olika sätt, vilket framgår av namnet, olika forskningsområden med särskild hänsyn tagen till kulturella och sociologiska faktorer. Teologi kan inte avskämmas från ekonomisk, politisk och social forskning, om man har en ambition att granska



en text noggrant. Med tvärvetenskaplig metod ges ständigt nya infallsvinklar.

Carol Harrison, som är knuten till University of Durham, har med sitt arbete gett oss en ny mycket intressant bok om Augustinus och det samhälle han levde i. Att hon väl levt upp till den givna målsättningen för serien framgår redan av innehållsförteckningen.

De tre första kapitlen undersöker filosofiska, litterära och etiska inslag i Augustinus kulturella kontext. De tre sista kapitlen belyser den sociala kontexten för Augustinus tankar om kyrkan, de kristnas liv i denna världen, men också hans utläggning av Guds stad och den jordiska staden.

Jag vill genast konstatera: Carol Harrison, som är en mycket lovande Augustinusforskare, behärskar konsten att väl strukturera sitt material och på ett pedagogiskt sätt förklara invecklade sammanhang. De många biografiska uppgifterna om Augustinus liv ger den kunnige en nyttig repetition och är en intressant läsning också för nybörjaren. Den kristna och klassiska kulturen, den längtan efter vishet som tar sig så många uttryck i filosofskolorna och i Augustinus eget liv presenteras ingående, liksom frågan om dygdena, deras innehåll och betydelse för en människas karaktär. Allt detta är på ett elegant sätt invävt i skildringen av Augustinus liv med dess olika utvecklingsfaser.

Augustinus hade ju som bekant, en viktig roll i den pågående transformationsprocessen, omvandlingen av ett hedniskt samhälle till ett kristet. Genom de många kontroverser som han var inblandad i kom han att utveckla ett rikt och mångfacetterat författarskap, som bidrog till att ompröva traditionella värderingar och bana vägen för en kristen kultur. Augustinus kände väl till den klassiska traditionen och dess uttryckssätt. Han behärskade elitens retoriska språk. Som munk och biskop hade han dock valt bort en världslig karriär för att viga sitt liv åt andra ideal, sådana han mötte i bibeln och kyrkan.

Harrison berör något konciliernas betydelse, en unik källa för att studera afrikanskt kyrkoliv. Konciliet i Hippo 393 fick stor betydelse för förnyelsen av kyrkan. Där bestämdes bl.a. att ett allmänt koncilium skulle hållas varje år. Augustinus och biskopen i Karthago, Aurelius, som sedan åtskilliga år var goda vänner, blev förgrundsgestalter i en strävan att stärka den katolska kyrkans ställning gentemot donatisterna. Besluten vid konciliet 393 godkändes efter revision vid det allmänna konciliet i Karthago 397 och ingick därmed i den afrikanska kyrkans kanoniska lag. Forskningen om concilierna i Afrika är komplicerad. C. Muniers textkritiska utgåva (*Corpus Christianorum Series Latina* 149) med en sammanställning av

materialet har blivit ett bra hjälpmedel för dem som vill studera detta område.

En intressant fråga, som stötts och blötts, är frågan om förhållandet mellan Afrika och Rom. Harrison hänvisar här till Merdingers inträngande studie av detta (*Rome and the African Church in the Time of Augustine*, 1997). Den romerska kyrkan som källa (*origo*) för den katolska kyrkan i hela världen ifrågasattes inte av Augustinus och de andra afrikanska biskoparna. Kyrkan i Rom grundad av Petrus hade en unik ställning och var en garant för ortodox lära. I moralfrågor och mindre ärenden vände man sig dock emot Roms intervention. I fallet Apiarius, en presbyter som överklagade en fällande dom hos påven, är detta tydligt. Man var mån om att följa besluten från Nicaea 325, men var inte heller främmande för att söka vägledning och stöd hos påven samtidigt som man ville bevara en viss frihet.

I beskrivningen av Augustinus väg till munklivet och munkbiskopsidealet, klosterregeln, munkklerkenas gemensamma liv och klostren i Hippo Regius, där Augustinus verkade som biskop, visar Harrison på en djupdimension i hans liv. Redan omvändelsen var för Augustinus en kallelse till ett asketiskt liv.

Det som kännetecknar Augustinus uppfattning av celibatet eller jungfruligheten, enligt Harrison, är att det i mångt och mycket följde samma linje som hans reflexion över äktenskapet. En bärande idé för honom var att kommunitetslivet var ett liv i gemenskap med andra. Hans tankar om vänskap (med influenser från Cicero) tog olika former, från den filosofiska reträtten i Cassiciacum (386) strax efter omvändelsen och det första kommunitetslivet i Thagaste (*servi Dei* 388) till klostren i Hippo (391, 395/6). Hans tankar om ett kommunitetsliv tillsammans med vänner var särskilt inspirerat av Apostlagärningarna 4:32: «Alla de många som hade kommit till tro var ett hjärta och en själ, och ingen betraktade något av det han ägde som sitt; de hade allt gemensamt.»

Men klosterlivet stördes lika mycket av frestelser och begär (*concupiscentia*) som det äktenskapliga livet, enligt Augustinus. Begäret är i hans tänkande på intet sätt begränsat till det sexuella begäret. Ändå erbjöd klosterlivet, enligt honom, det bästa tillfället att återta det liv som förstördes i Adams och Evas äktenskapliga samvaro efter syndafallet. I klosterlivet kommer alltid relationen till Gud i första hand.

Harrison framhåller att Augustinus lade stor vikt vid det sociala förhållningssättet i klostren, livet i gemenskap samt moralen, de etiska aspekterna på detta liv. Dessa tankar är tydliga i augustinregeln. Dess främsta angelägenhet är inte att uppehålla sig vid asketiskt liv, vägen till fullkomning och sättet att förverkliga celibatet. Augustinus ideal för klosterlivet liksom för äktenskapet är enhet och harmoni (*concor-*

dia), vilket liksom det harmoniska livet makar emellan utgör basen för det samstämda livet i kyrkan, Guds himmelska stad (*en. Ps.* 105.34) och därför också i den världsliga staden (staten) Guds *res publica* (*op. mon.* 25.32).

Efter år 400 och framåt började Augustinus definiera synden som ett brott mot den rätta ordningen, ett sökande efter privata fördelar i stället för det gemensamma bästa. Självförverkligandet och stoltheten var orsaken till synden. I sin kommentar till Genesis (11.15.20) talar Augustinus om två slags kärlek, den ena är helig, den andra är oren, den ena använder det gemensamma goda för det himmelska samhällets bästa, den andra underordnar det gemensamma goda för ett själviskt intresse i det stolta begäret efter makt. Synd är alltså ett kärlekens, det gemensamma livets och vänskapens misslyckande.

I Harrisons analys av Augustinus beskrivning av klosterlivet framhålls att Augustinus är mer sysselsatt med problemet stolthet kontra ödmjukhet än med dess innehåll och mening. Det är bättre att vara gift och ödmjuk än att leva i kloster fångad av stolthetens begär (*virg.* 51.52). Det är tydligt att Augustinus fokusering på syndafallet och Guds nåd här kommer fram. Allt beror av Guds nåd. Klosterlivet i sig skapar inte en elit av heliga män och kvinnor. Både de som är gifta och de som avstår från äktenskap för Kristi skull har en plats i samhället, men bådadera är märkta av syndafallets följder. Deras klugenhet i världen är tydlig. Enligt Augustinus iakttagelse är munken att likna vid Daniel i lejonkulan. Han är inför Guds ansikte men vilddjuren lurar på honom (*en. Ps.* 99.10).

Efter dessa få exempel från ett stort och innehållsrikt material vill jag än en gång framhålla Carol Harrisons bok om Augustinus som mycket läsvärd. Den text som presenteras är väl uppdaterat och en utbyggd notapparat ger en bra bild av aktuell Augustinusforskning. Det skall också nämnas att i det forskarsamhälle som inspirerat Harrison i hennes arbete om Augustinus finns kända namn som Gerald Bonner, George Lawless och Robert Markus, den sistnämnde nämnd med särskild tacksam erinran i företalet till boken.

Siver Dagemark

Eugene F. Rogers, Jr: *Sexuality and the Christian Body — Their Way into the Triune God.* 303 sid. Blackwell Publishers, Oxford 1999.

Vi känner alla väl till vad Skriften säger om judarna «de trotsar Gud och är fiender till hela mänskligheten» (1 Thess. 2:15). Vi vet också vilka konsekvenser dessa och liknande bibelord fått för judar genom historien, och det råder en konsensus bland de flesta kristna att dessa bibelord inte längre ska tillåtas legi-

timera förtryck och antisemitism. Det är gott så. För judarna först och främst, men också för oss kristna. Kyrkan och kristenheten har tillräckligt många och svåra synder på sitt samvete gentemot judarna, domens dag kommer att svida tillräckligt för kristenheten som det redan är. Dessutom har kyrkor och samfund tillräckligt många andra teologiska frågor att strida om, för att därutöver ha råd med en konflikt mellan en «bibeltrogen, klassisk kristen uppfattning»: «judar är mänsklighetens fiender» och en liberal, historisk-kritisk uppfattning som hävdar motsatsen. De enda som förlorar på den kristna enigheten i denna fråga torde vara bokförlagen. Men som det brukar heta «det man förlorar på gungorna tar man igen på karusellen». Den s.k. «Homosexfrågan» finns ju kvar. I den frågan är kristenheten ännu splittrad. Där finns pengar att tjäna och böcker att ge ut. Ett exempel ur den stora bokflod av titlar som debatterar homosexualas vara och icke-vara i kyrkan är Eugene Rogers bok *Sexuality and the Christian Body*.

Bokens 13 kapitel är indelade i tre delar. I första delen presenteras vad Rogers kallar «de konservativas» respektive «de liberalas» huvudargument i frågan, samt redovisas för hur dessa argument uppfattas av motståndarsidan. Rogers vill här — å ena sidan — få de konservativa att förstå att de liberalas hjärtefråga egentligen är en dopfråga, att alla är ett i Kristus, inte längre man eller kvinna, slav eller fri, gay eller straight. Och de liberala — å andra sidan — skall få att förstå att de konservativas hjärtefråga egentligen inte är att förorda homofientlighet utan att värna helighet.

Bokens andra del ägnas åt Thomas av Aquino och Barth. Rogers analyserar den förres syn på den naturliga lagen och Skriften och den senares teologi rörande förhållandet judar-hedningar och män-kvinnor. Syftet med detta avsnitt är att visa på öppningar inom thomistisk och barthiansk teologi för en acceptans av homosexuella. Rogers betonar att visserligen motsatte sig Thomas samkönade förhållanden, men enligt Thomas uppfattning att kunskap om Gud och det av naturen goda är omöjlig, där orättfärdighet råder, torde det finnas utrymme för en omvärdering av inställningen till homosexuella, menar Rogers. Vidare poängterar Rogers dygdens betydelse hos Thomas. Där homosexuella förhållanden ger prov på dygder såsom trohet, kärlek och monogami borde dessa kunna accepteras. Vad gäller Barth konstaterar Rogers att inte heller denne erkände samkönade relationer. Dock finns det även inom Barths teologi ett visst utrymme för en omvärdering i frågan menar Rogers. Här tar Rogers fasta på Barths uppfattning att den sanna mänskligheten är *medmänskligheten*, att människan är Guds avbild som kollektivt människa inte som individuell, att det är Adam och Eva tillsammans,

inte Adam och Eva var för sig som spelar Gud. Men medan Barth stannar vid den sexuella föreningen av Adam och Eva går Rogers vidare och finner samma *medmännisklighet* i relationen mellan Ruth och Noomi, David och Jonathan, Jesus och lärjungarna. En *medmännisklighet*, där människor som kollektiv utgör Guds avbild oberoende av huruvida deras relation är sexuell eller ej. Här finns utrymme för en acceptans även av homosexuellas förhållanden menar Rogers.

Bokens tredje och avslutande del är avsedd till försvar av äktenskapet, vilket Rogers förordar ska utvidgas till att gälla även samkönade par. Här för Rogers ett resonemang i vilket han säger att det naturliga för Gud är att älska sitt utvalda folk, Abrahams barn. Kristna som inte är av judiskt blod är att betrakta som adopterade Guds barn genom dopet, och därmed älskade av Gud mot naturen. Och liksom Gud (enligt Rom. 11:24) handlade «mot naturens ordning» och ympade in en «vildoliv» (de hednakristna) «på ett odlat olivträd» (förbundsfolket, judarna), vill Gud även ympa in de homosexuella i kyrkan, menar Rogers.

I denna avslutande del ges även en beskrivning av Treenighetens inre liv, i vilken Fadern och Sonen betygar varandra sin kärlek, medan Anden finns med som vittne till deras ömsesidiga kärleksbetygelser. När Jesus i evangelierna beskriver himmelriket som en bröllopsfest, är det just detta Treenighetens inre liv, som Jesus åsyftar, menar Rogers. Anden är bröllopsvittnet, som bevitnar, prisar och gläds åt den kärlek som uttrycks mellan Fadern och Sonen. Vad som sker när två människor firar bröllop här på jorden, menar Rogers, är att Treenighetens inre liv blir gestaltat här och nu. De två älskande betygar varandra sin kärlek och församlingen tar del i den helige Andes uppgift att bevitna, prisa och glädjas åt kärleken mellan de två. Att då säga nej till bröllop för homosexuella är att säga nej till Andes liv, till nåden att få bevitna, prisa och glädjas åt en kärlek som återspeglar kärleken mellan Skaparen och Frälsaren.

Rogers' bok har fått mycket beröm. På omslagets baksida citeras ett antal professorer som alla intygar hur unik dess betydelse är. Såväl motståndarna mot homoäktenskap som dess förespråkare sägs ha att vinna på att läsa boken.

Frågan är om man kan hålla med. Onekligen är Rogers verk unikt, i det att han försöker finna öppningar hos Thomas och Barth för acceptans även av homosexuellas kärlek. Onekligen lyckas Rogers tilltala såväl motståndare som förespråkare till homoäktenskap, i det att han synliggör svagheter i såväl «de konservativas» som «de liberalas» argument i frågan. Onekligen för Rogers in nya argument i en teologisk debatt som länge gått på tomgång. Häri ligger verkets betydelse. Rogers har här ett tydligt och utta-

lat kyrkopolitiskt ärende med sin bok. Han vill en försoning. Han vill förståelse mellan «liberalas» och «konservativas». Rogers ställer sig på de «liberalas» sida, genom argumenten för «öppningar» i den thomistiska teologin och barthianska teologin för homoäktenskap. Och han ställer sig på de «konservativas» sida genom att hävda att dessa inte alls är homofientliga, eftersom det inte är av elakhet utan av kärlek till heligheten som dessa motsätter sig homosexuellas rättigheter.

Personligen förhåller jag mig dock tveksam. Inte till Rogers lärdom och intellektuella skärpa. Den lyser som en stjärna genom hela verket. Det är snarare ärendet bakom verket som gör mig tveksam. Jag tror helt enkelt inte på dess möjlighet till framgång. Jag tror inte att «de konservativas» kommer att bli mer homovänliga efter läsning av Rogers. Och jag blir själv inte mindre misstänksam gentemot «de konservativas», efter att ha läst boken. Vad spelar det för roll för mig som bögs om motståndarna motsätter sig min rätt till kärlek på grund av «helighet» eller «elakhet»? Konsekvenserna för mitt liv blir ju desamma. Och har det inte varit just värnandet av heligheten som legitimerat antisemitismen genom kyrkohistorien? Kyrkan har velat värna «heligheten» i sin kristna lära och därmed förföljt Abrahams barn och hänvisat till 1 Thess. m.fl. bibelställen «judar är mänsklighetens fiender». Och likaså kyrkohistorien igenom, i nitet att värna «heligheten», har kristna hänvisat till bibeln för att förfölja, döda och beskära livet för män som älskat män, kvinnor som älskat kvinnor. Vilken är egentligen skillnaden mellan förföljelse och diskriminering av judar och förföljelse och diskriminering av homosexuella? Skulle en judisk man eller kvinna bli tröstad av argumentet «de kristna förföljer dig inte av elakhet, det är för att de vill värna sin helighet som de förföljer dig»? Knappast skulle någon av judisk börd låta sig tröstas av ett sådant argument. Det finns ingen anledning till att vi homosexuella skulle göra det heller!

Lars Gårdfeldt

Ola Sigurdson: *Hungerns väg. Om Gud, kyrka och mångfald*. 208 sid. Arcus förlag, Lund 2000.

Ola Sigurdson är en flitig författare. *Hungerns väg* är hans andra bok inom ett år. Den utgörs av fjorton teologiska uppsatser av vilka de flesta har varit publicerade förut i tidningar och tidskrifter. Spännvidden i boken är stor. Den börjar med en uppsats om Augustinus och kommer snabbt över till postmoderna teologer och *Ecce Homo* debatten. Men boken känns inte splittrad. Det är inte svårt att se genomgående teman.

Jag uppfattar Sigurdsons huvudärende så att han vill visa hur teologin kan ge ett bidrag till nutida

mänskligt sökande och mänsklig hunger efter ett sätt att leva som tillfredsställer våra djupaste mänskliga behov. Han hämtar fram ur växlande teologiska tanke-traditioner och debatter sådant material som har relevans för vår reflektion idag om hur ett gott mänskligt liv skall gestaltas. Därmed har jag sagt vad jag finner mest positivt med den här boken: Sigurdson har en ambition att göra precis vad en teolog bör göra som en part i det offentliga samtalet. Han skriver dessutom enkelt och samtalsliknande. Vi behöver teologer som Sigurdson och vi behöver fler som honom.

De enskilda partierna i boken är väldokumenterade och ordentligt utförda. Ofta innehåller de små träffande iakttagelser. Jag nöjer mig med ett exempel. I religionssociologiska undersökningar frågar man ofta människor om de tror på en «personlig Gud». Men vad betyder «personlig Gud» och hur uppfattas uttrycket av människor i allmänhet? Det är frågor som ställs alltför sällan, men Sigurdson observerar klart problemen i sådana frågeformuleringar.

Sigurdson ser och diskuterar viktiga utmaningar mot en religiös livsform i dagens situation, men jag är lite besviken över att han inte tar upp den som jag själv menar är viktigast. Nämligen utmaningen från en till livsåskådning upphöjd biologisk deterministisk vetenskap. Det är enligt min mening ett hot av en helt annan kaliber än postmodernismens filosofi.

När man sträckläser Sigurdsons bok framträder några drag hos honom som ibland gör läsningen lite tråkig. Han är så väldigt försiktig i sina omdömen, och hans slutsatser kan bli lätt triviala, t.ex. de lärdomar han drar från postmoderna teologer (s. 105). Man skulle som läsare önska sig lite mer djärvhet och polemisk udd. Vissa uppsatser får också karaktär av att författaren redovisar väl inlästa standardverk, t.ex. i uppsatsen om Augustinus.

Den metodiska position Sigurdson intar beskriver han ofta som en reflektion över olika sidor av kristen lära. Det innebär en allmäntillgänglig filosofisk verksamhet som är värd respekt, och sökare med olika livsåskådning och teologi kan följa och intressera sig för hans resonemang. Han underbygger också väl en av sina huvudteser, som jag djupt sympatiserar med, nämligen att «kristen tro i första hand är ett sätt att leva och först i andra hand en teoretisk övertygelse» (s. 113). Men då och då får man intryck av att Sigurdson faller in i en annan metodisk position än det öppna argumenterandet. Han verkar säga att själva reflektionen är avhängig av att teologen delar det kristna livet. I flera av de senare uppsatserna uttrycker han sig också som om den kristna grundpositionen vore så självklar att den inte behövde diskuteras och framställningen får karaktär av uppbyggelse för meningsfränder. Är det en *theologia regenitorum* han faller in i? Jag blir inte riktigt klar över det, men värre är att

han inte verkar vara riktigt klar själv. Därmed finns det en risk att han hamnar i den isolering av teologin som han tydligt och förtjänstfullt tar avstånd från. På s. 42 säger han att «teologerna inte får söka ett *modus vivendi* med övriga vetenskaper genom att dela in tillvaron i olika områden med stängda gränser».

Sigurdsons bok väcker många tankar och jag tror att alla som läser den kommer att önska att han skall fortsätta att vara lika produktiv i framtiden.

Anders Jeffner

Andrew Thomas Kania: *The Art of Love. A Study of Dag Hammarskjöld's Mystical Theology*. 354 sid. Diss. Uppsala 2000.

Var Dag Hammarskjöld en mystiker? Vilket slags mystik favoriserade han i så fall? Och hur låter sig den allmänna bilden av FN:s andre generalsekreterare som en självsäker och handlingskraftig diplomat föräna med tanken att han skulle ha varit en mystiker? I en avhandling som koncipierats vid Oxford-universitetet i England, fullföljts vid Notre Dame-universitetet i Australien och fullbordats vid Dag Hammarskjölds eget universitet i Uppsala har den australiensiske teologen A.T. Kania sökt besvara frågorna. Avhandlingen är skriven på engelska och uppvisar god förtrogenhet med den engelskspråkiga Hammarskjöldlitteraturen. Böcker av Brian Urquhart, Emery Kelen, Henry van Dusen, Burnet Hershey, Leon Gordenker, Rayeshwar Dayal, J.E. Levine och Mark W. Zacher citeras ymnigt. Något mindre imponerande är författarens förtrogenhet med vad som skrivits om Dag Hammarskjöld på svenska. Visserligen förekommer sent i avhandlingen (s. 296) ett erkännande av att redan Gustaf Aulén i sin klassiska «Dag Hammarskjölds vitbok. Tvivel och tro i Vägmärken» (1970) föregripit förf: s egen huvudtes. Den går ut på att Mäster Eckharts mystik haft ett avgörande inflytande på Dag Hammarskjölds åskådning och att Eckharts berömda predikan om Marta och Maria satt sina spår hos den moderne diplomaten, som i «Vägmärken» skrev: «Vägen till helgelse går i vår tid med nödvändighet genom handling». Men att redan Hans Hof, Bertil Brisman och Hjalmar Sundén varit inne på Eckhart-inflytandet, omnämns aldrig. Inget tyder heller på att förf. haft i sin hand den djupträngande analys av Eckharts och Johannes av Korsets betydelse i Hammarskjölds «Vägmärken» som Lundateologen Pelle Bengtsson — efter tio års umgänge med materialet — framlagt i «Mot enkelhetens punkt» (1999).

Anmärkningsvärt är också, att Kania förbigått stora delar av den litteratur rörande Dag Hammarskjöld och mystiken som förekommer på tyskt område. Andreas Speckers teologiska doktorsavhand-

ling «Das Leben als Opfer? Die geistliche Entwicklung Dag Hammarskjölds auf Grundlage seines Tagebuchfragmentes Zeichen am Weg» (Augsburg 1999) finns varken omnämnd i litteraturförteckning eller i text. Lika litet uppmärksammas viktiga uppsatser om den protestantiske mystikern Dag Hammarskjöld som skrivits av teologiprofessorn i Erlangen Karlmann Beyschlag eller andra liknande uppsatser och böcker av Rolf Schäfer, Lydia Stephan, Herbert Kessler, Gisbert Krantz, Ria van den Brandt, Bernd Jaspert eller Jos Huls (den sistnämnde disputerade på mystiken hos Hammarskjöld redan 1988 i Nijmegen i Holland). Ett nyligen för doktorsgraden ventilerat arbete av hög kvalitet vid Friedrich von Schiller-universitet i Jena av den unge statsvetaren Manuel Fröhlich om Hammarskjölds politiska etik är förf. visserligen inte skyldig att känna till, eftersom detta lärdomsprov ännu ej hunnit gå i tryck. Eljest analyserar också Fröhlich skarpsinnigt inflytandet från både Eckhart och Johannes av Korset liksom inspirationen från Albert Schweitzer och Martin Buber. Allt som allt återspeglar Kantias hantering av forskningsläget inte bara hans brister i vetenskaplig metodik och otillfredsställande språkkunskaper utan förmodligen också den engelskspråkiga forskningens notoriska ovilja att uppmärksamma vad som skrivs på den europeiska kontinenten. Böcker som inte översatts till engelska nonchaleras. Det är i så fall en nonchalans som straffar sig. Den skapar hos läsaren en djup osäkerhetskänsla om vad hos Kania som är verkligt nytt och vad som bara utgör upprepningar av allt som sagts tidigare.

Med en argumentering färgad av apologetisk iver försöker Kania visa, att Hammarskjöld graviterade i romersk-katolsk riktning, när han inspirerade sig av en tradition utgående från Eckhart, Johannes av Korset, Thomas a Kempis, Katarina av Siena, Bernhard av Clairvaux, Heinrich Suso, Johannes Tauler och Jan van Ruusbroec. Bl.a. beskriver han Nathan Söderblom som okunnig rörande den klassiska «oändlighetsmystiken», samtidigt som han gör gällande, att Hammarskjöld redan tidigt under 1920-talet skulle ha sett djupare och klarare rörande den katolska mystikens innersta väsen. Som bevis härför anför, att redan 19-åringen Hammarskjöld inköpte Johannes av Korsets skrifter i spanskt original. Men att bokinköp inte säger nämnvärt mycket om beroende, tycks aldrig ha föresvävat Kania. Några egentliga belägg för att «Vägmärkens» förf. skulle ha haft sin egen mystikuppfattning färdig redan på 1920-talet förebringas heller aldrig. På sidan 111 konstateras, att Söderbloms «Uppenbarelsereligion» saknas i det Hammarskjöldska bokförrådet, vilket påstås skvallra om Hammarskjölds från Söderblom avvikande åsikter. Men hur många böcker saknas inte i våra privatbibliotek utan att man härav kan dra några säkra slutsatser

om våra intellektuella sym- respektive antipatier? Hela frågan om bokinnehav och påverkan hanteras av förf. med en troskyldighet som inger förundran.

I ett speciellt kapitel söker Kania visa, att sådana Hammarskjölds favoritförfattare som Petrarca, Dante, Schiller, Goethe och Albert Camus också skulle vara ett slags «mystiska teologer» eller åtminstone nära befryndade med Mäster Eckhart. När förf. (utifrån ofta missvisande engelska översättningar) förvandlar Schiller till en mystisk teolog och etablerar samband mellan sådana ordinärt romantisk-idealistiska texter som «An die Freude» eller «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» och Eckharts mystiska gudshängivenhet, hamnar undersökningen på ett sluttande plan, som hotar att uttunna begreppet mystik intill meningslöshet. Efter min åsikt återverkar detta menligt på den bild av mystikern Hammarskjöld som förf. eljest är så angelägen att upprätthålla.

I ett kapitel om hur senmedeltidens rhenländska och motreformationens spanska mystik ger ekon i «Vägmärken» tycks Kania alltemellanåt ha gjort värdefulla iakttagelser som saknas i annan Hammarskjöld-litteratur. Möjligen har också kontrasteringen av Hammarskjölds och Söderbloms mystikuppfattningar ett visst nyhetsvärde. Och greppet att försöka se en koppling mellan statsmannen-mystikern och den vittre litteratörskaren är åtminstone fantasiegående. Däremot går det att ifrågasätta huvudtanken, att Hammarskjöld själv skulle vara något slags företrädare för «Mystical Theology». Långt mindre än som teolog eller systematisk tänkare framstår Hammarskjöld för undertecknad som en eklektiker, vilken ömsom snappar upp en fras här och ömsom en formulering där och sedan sammanför dessa «Lesefrüchte» till en personlig enhet av företrädesvis privat och existentiell natur. Kania förfäktar tesen, att katolsk mystik skulle utgöra själva gravitationscentrum i Hammarskjölds åskådning. Men hur vet man, var centrum är beläget, om man inte undersöker också periferin? Det förtjänar eftertanke, att Hammarskjöld lät inspirera sig också av indisk, islamisk, kinesisk mystik som alls inte betonar handlingslivet utan nöjer sig med passiv kontemplation och navelskådande. Av Hammarskjöldmaterialet i Kungl. biblioteket tycks också framgå, att diverse icke-kristna eller i varje fall inte uttalat fromma mystiker kan ha spelat en roll. Vilhelm Ekelund, Hjalmar Gullberg, Karin Boye, Gunnar Ekelöf likaväl som den franske poet, som Hammarskjöld både översatte och tillförsäkrade ett Nobelpris, Saint-John Perse kommer här in i bilden. Och den naturmystik som ordf. i Sveriges Turistförening odlade vid sina fjällvandringar och som han så ofta och gärna uppehöll sig vid när han skrev om Carl von Linné, kunde också vara värd en mässa.

Slutintrycket blir, att Kania visserligen borrat ambitionstörst men alltför trångt, när han koncentrerat sig enbart på den katolska mystiken. Totalbilden av mystikern Hammarskjöld torde vara åtskilligt mer komplicerad. Beträffande svenskarnas mottagande av «Vägmärken» ger förf. en delvis missvisande bild, eftersom han aldrig konsulterat tidningsmaterialet utan litat till sekundärkällor. Avhandlingens allra viktigaste primärskrift «Vägmärken» uppges (s. 336) ha utkommit i Danmark. Men boken utgavs på Bonniers förlag, vilket då som nu låg i Stockholm.

Thure Stenström

Charles Pigden (red.): *Russell on Ethics: Selections from the Writings of Bertrand Russell*. 257 sid. Routledge, London och New York 1999.

*Russell on Ethics* är den första boken i en planerad serie av textsamlingar av Bertrand Russell som kommer att ges ut av Routledge. De är tänkta att täcka hela hans författarskap, som spänner över ett vitt fält från etik, religion, politik och historia till filosofi och logik. (Den andra boken i serien *Russell on Religion* finns recenserad i STK 1/2001.)

Russell gjorde sig först internationellt känd för sina insatser inom logik och matematikens filosofi. Denna del av hans karriär kröntes med utgivandet av *Principia Mathematica* i tre delar (1910, 1912 och 1913), som han skrev i samarbete med sin f.d. lärare Alfred North Whitehead. Efter Första Världskrigets slut övergav Russell — i stort sett — den akademiska filosofin och ägnade de följande tjugo åren åt ett populärvetenskapligt författarskap och skrev en rad böcker om politik, moral och pedagogik, som alla snabbt översattes till svenska. En anledning till att dessa arbeten inte fått den uppmärksamhet, som de enligt Pigden förtjänar, är kanske att Russell själv ansåg att dessa ämnen låg utanför den vetenskapliga filosofins domäner och att hans insatser på dessa områden därför inte skulle tillmätas samma betydelse som hans rent filosofiska arbeten.

Detta kan man ha delade meningar om och det har Pigden, som anser att Russell är underskattad som etisk teoretiker både med avseende på hans normativa etik och hans meta-etik. I sin introduktion beskriver Pigden Russells roll i 1900-talets etiska debatt och anser att han var en av de första att introducera två av de mest dominerande teorierna: emotivism och «the error theory». Medan hans meta-etiska ställningstaganden genomgick en utveckling övergav han aldrig sin ursprungliga normativa etik, som Pigden kallar «utilitarian of sorts» (s. 4) och modifierar detta med att kalla honom en «enlightened rule-utilitarian» (s. 5). Mycket av Russells normativa etik var samti-

digt inspirerat av Spinoza. Pigden skriver: «What Russell valued was enlargement of the self through the contemplation of the Other — other selves but also a universe which is grandly indifferent to human concerns.» Pigden stöder sig här i hög grad på f.d. chefen för Russell-arkiven, Kenneth Blackwells, grundliga arbete *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell* från 1985.

Inflytandet från Spinoza kom tidigt och varade livet ut, men det överskuggades under en tid av inflytandet från G. E. Moores *Principia Ethica*. Pigden säger: «There was a Before, a During and an After *Principia* period (this last being rather protracted) and each phase needs to be understood in those terms» (s. 7). Fram till 1903 diskuterade Russell och Moore enskilt och i sällskap med andra medlemmar av «The Apostolic Society» vad de lärt av sin gemensamma lärare Henry Sidgwick och Russell försökte på egen hand formulera en acceptabel etisk teori. Men när Moore kom ut med sin bok anammade Russell de flesta av hans teorier, om än inte helt okritiskt. Denna fas varade fram till 1913, då han övergav den värdeobjektivistiska synen, under påverkan av George Santayana, och intog en skeptisk och anti-realistisk inställning som han — i olika varianter — bevarade livet ut.

Han övergav den rena emotivismen i början på 20-talet och i en opublicerad uppsats från 1922 «Is there an absolute good?» (nr 17 i boken) föregriper han, enligt Pigden, den av J. L. Mackie senare lanserade «error-theory» (se hans uppsats «The refutation of morals» från 1946). Denna teori utgår ifrån att moraliska omdömen är påståenden om verkligheten och de är därför antingen sanna eller falska, men eftersom verkligheten saknar egenskaperna gott och ont, är alla moraliska omdömen falska. Detta gäller även omdömen om vad som är rätt och fel. Russells syn skiljer sig från Mackies i det avseendet att Russell ansåg att etiska omdömen är meningsfulla, även om det inte finns nå-got i verkligheten som de refererar till. Russell övergav senare denna teori och Pigden kan bara gissa varför.

Ingen som läst Russells politiska och moralfilosofiska skrifter kan undgå att notera att han har mycket bestämda uppfattningar om vad som är gott och vad som är ont. Samtidigt intog han den meta-etiska ståndpunkten att etiska omdömen endast uttrycker privata känslor; de är vare sig sanna eller falska. En del kritiker har beskyllt Russell för att vara inkonsekvent, men det ville han inte gå med på. Hans försvar lider av samma problem som varje moraliserande värdesubjektivist har att brottas med. Den danske teologen K. E. Løgstrup har skrivit en del om Russells etik och i uppsatsen «Fornuft contra følelse» från 1958 diskuterar han spänningen i Russells etiska tänkande

mellan känslan och förnuftet i hans sista stora arbete om etik *Human Society in Ethics and Politics* från 1954. Løgstrup kommer in på Russells dilemma när det gäller hans syn på det onda och citerar honom: «When I am compelled, as happens very frequently in the modern world, to contemplate acts of cruelty which make me shudder with horror, I find myself constantly impelled towards an ethical outlook which I cannot justify intellectually. I find myself thinking, <These men are wicked and what they do is bad in some absolute sense for which my theory has not provided>» (Russell, s. 128). Detta är naturligtvis otilfredsställande, men en teologiskt förankrad etik har ett annat problem att brottas med som Russell slipper; hur skall det onda förklaras i ljuset av tron på en god och allsmäktig Gud?

Pigdens bok har många förtjänster — inte minst inledningen — som ger en god introduktion till Russells etiska tänkande. Han har valt ut trettio texter och försett var och en av dem med intressanta och informationsrika kommentarer där han sätter in dem i sin kontext. Han har delat in texterna i fem sektioner. Den första «A moralist in the making: the pre-*Principia* writings» innehåller utdrag ur Russells första dagbok från ungdomsåren. Detta kan kanske te sig något märkligt, men man förvånas av djupsinnet i dessa tidiga etiska reflexioner. Den innehåller också uppsatser som Russell skrev för Sidgwick under sitt fjärde år vid Cambridge samt ett par essäer som Russell lade fram för «Apostlarna».

Den andra sektionen «Meta-ethics» innehåller tio texter och börjar med Russells recension av Moores *Principia Ethica*. Den är intressant på många sätt och speciellt för hans diskussion om huruvida begreppet «god» kan och bör definieras eller ej. Diskussionen är av principiellt intresse för all begreppsbyggnad och Russell behandlar i sin *The Principles of Mathematics*, som kom ut samma år, problematiken rörande de odefinierbara begreppen inom matematiken och logiken. Både Russell och Moore hade kommit till slutsatsen att alla begrepp inte kan definieras, eftersom det skulle leda till cirkelresonemang. Frågan är bara vilka begrepp som skall lämnas odefinierade och hur man skall nå klarhet i vad det egentligen innebär att definiera ett begrepps mening i olika sammanhang.

Den tredje sektionen «Reasons and the passions» består endast av ett kort utdrag ur *Human Society in Ethics and Politics* där Russell kommer in på Humes berömda sats att förnuftet är passionernas slav. Denna tes har kommit att ligga till grund för den s.k. «belief-desire-modellen», som säger att trosföreställningar i sig inte är nog att motivera handlingar; för detta krävs även önskingar och känslor.

Den fjärde sektionen «The function of morality» består av tre kortare texter om moralens funktion, ett

intressant interludium «A new morality versus no morality» samt ett längre utdrag från *Power: A New Social Analysis* från 1938, en bok som Russell själv ansåg underskattad.

Den femte och sista sektionen «Contemplation and the good life» inleds med ett andra kort interludium «Spinoza and the ethic of impersonal self-enlargement», där Pigden åter tar upp Spinozas inflytande på Russell, och följs av tre kortare textutdrag.

Boken är försedd med en omfattande bibliografi och ett detaljrikt index som gör det lätt att finna sin väg i en bok som kan rekommenderas till den som tror att Russell inte har något av intresse att säga i etiska frågor. Boken belönades med Russellsällskapets «Book Award» för den bästa boken av intresse för russellstudier i konkurrens med ett tiotal andra böcker om Russell.

Stefan Andersson

Arne Jarrick: *Hamlets fråga. En svensk självmords-historia*. 239 sid. Norstedts, Stockholm 2000.

*Hamlets fråga* heter en ny bok av historieprofessorn Arne Jarrick. Huvuddelen är en genomgång av självmordets historia i Sverige byggd på rättegångsprotokoll främst från sexton- och sjuttonhundredatalen. Men boken är inte i första hand en rättshistorisk eller socialhistorisk översikt. Jarrick gör ett försök att komma åt det allmängiltiga djupt mänskliga som skymtar i de historiska dokumenten. Han visar hur man kan ana sig till gemensamma drag i självmördarnas tragiska kamp och upptäcka en bild av människans belägenhet och drivkrafter i domarnas resonemang. Domstolsmaterialet analyseras ur existentiell synpunkt och Jarrick avslutar sin bok med en egen teori om vad som kan ha drivit de olyckliga människor som framträder i rättegångsprotokollen. Uppfattningar av människan är som Jarrick själv antyder bokens grundtema.

Analyserna i boken är känsligt genomförda och Jarrick skriver ledigt och klart med en sökande inställning som inger respekt. Det har blivit en viktig bok som borde finna många läsare, inte minst bland teologer. De teologiska aspekterna är som man kan vänta sig många. Jarricks kunskaper om den mångbottnade kristna traditionen är också tillförlitliga. Det finns mycket att ta upp till diskussion i boken. Jag skall lyfta fram ett par frågor som kan vara av särskilt intresse för systematiska teologer.

Den första gäller troslärans betydelse för dem som överväger självmord. Jarrick visar hur handlandet på ett egendomligt sätt bryter mot någon slags logisk tillämpning av lärosatser. Det finns flera exempel på människor som begår självmord för att de tror sig vara uteslutna från Guds nåd. Men just genom

själv-mordet blir de enligt den allmänt omfattade folkliga teologin säkert uteslutna från Guds nåd och går till evig fördömelse. Jarrick säger om kvinnan Carin från Rådmansön att hon skyndade på sin egen fördömelse genom en självväld hädangång. På flera ställen framgår det att tron på ett liv efter döden verkar både kunna fungera som skäl för att finna det här livet meningsfullt och för att förakta det. Den teologiska frågan blir förstås: På vilket sätt får en religiös lära genomslag i människors handlingsliv? Jag tror med stöd av Durkheims klassiska undersökning att det oftast inte är genom några logiska tillämpningsresonemang utan genom den sociala miljö eller den livsform som skapas av de religiösa lärorna och berättelserna. Bedömningen av en teologisk lära måste därför alltid ta med en undersökning av det sociala sammanhang och det sätt att leva som understöds av läran.

Naturligtvis måste en teolog också fundera över den egendomligt fördömande inställning till självmord som tog sig uttryck i rättegångar mot de döda och i besynnerliga regler om hur och var de skulle få begravas. Den inställning till självmord som resulterat i alla de domstolsprocesser Jarrick refererar levde länge i teologin. I det stora uppslagsverket *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* från 1906 finns en lång och saklig artikel om självmordet. Den slutar med att författaren argumenterar för att kyrkan skall behålla de särskilda reglerna för begravning av självmördare. På det sättet, säger han, kan kyrkan motverka en liberal och okristen syn på självmord. Visst kan man argumentera för att en kristen människa bör lita på Guds nåd och låta sitt liv vila i Guds händer även när skulden tynger och livet mörknar. Men att i efterhand straffa den som i sin förtvivlan inte orkar leva är en annan sak. Att härleda något sådant ur läran om livet som en gåva av en kärleksfull Gud blir ett nytt exempel på den absurda logik som länkar lära och liv i kyrkans historia. Man måste komma ihåg att samma kyrkliga etablissemang som dömdo självmördare till begravning utanför kyrkmuren gärna välsignade de vapen som dödade och lemlästade skaror av människor på den europeiska kontinenten. Nu finns det mera positiva drag i kyrkans handlande man kan lyfta fram. Det är uppenbart att präster och församlingar arbetade med att stödja människor som hotade att begå självmord. Det finns en tidig självmordsprevention inom kyrkan. Idén om en evig fördömelse för den som tar sitt liv har heller inget stöd i officiell ortodox protestantism. Men slutsatsen blir ändå att kyrkan haft svårt att i praktiken omsätta sin grundidé om livets helighet. Den stora uppgiften för kyrklig lära och kyrkligt liv nu blir att finna former för att konkretisera helighetsidén i vår sociala situation och med vår tids kunskaper. Det är ingen lätt uppgift.

I slutkapitlet lägger Jarrick fram sina egna tankar om drivkrafterna till självmord. Han bygger då främst på sina tolkningar av rättegångsmaterialet och han gör det på ett försiktigt och varsamt sätt utan stora anspråk. Grundtanken är att skammen är en så stark kraft att den kan övermanna människan och släcka viljan att leva. Det är väl värt att följa Jarricks resonemang. Själv blir jag inte riktigt övertygad. Jag skulle snarare vilja lyfta fram sådant som svikna eller brutna gemenskapsrelationer. Det viktiga är att det allvarliga, kunniga och nyansrika samtal som Arne Jarrick inlett med sin bok får fortsätta.

Anders Jeffner

Platon: *Skrifter, Bok 1. Sokrates Försvartal/Kriton/Euthyfron/Laches/den mindre Hippias/Gästabudet/Faidon/Gorgias. Översättning, förord och noter: Jan Stolpe. 444 sid. Atlantis, Stockholm 2000.*

Att översätta Platon är knappast någon lätt uppgift. I stort sett hela vår västerländska filosofi får sin första terminologiska dräkt i hans dialoger, och många av de hugskott, idéer och argument som utformas (och utspelas) i dialogerna har traderats, omformats, vridits och vänts många gånger om innan de nått fram till oss. Den som översätter Platons text tvingas alltså att ge sig i kast med ett högradigt överlagrat, palimpsestiskt material. Inga termer är filosofiskt oskyldiga eller självklara och varje översättning blir därmed också ett filosofiskt ställningstagande — som när Stolpe (helt rimligt i mina ögon) väljer att överge den traditionella översättningen av *eidos* och *idea* och skriver <form> i stället för <idé>. Detta är naturligtvis ett medvetet val, betingat av Stolpes försök att neutralisera de platoniska termernas historiska laddning för att kunna återge vad som står i texten. Han skriver i sitt förord: «Hur gör man då för att återge dem [termerna och begreppen] denna karaktär — för att få dem unga och obelastade på nytt? Det går inte att backa bandet och låtsas som om två och ett halvt årtusendes historia och filosofisk debatt inte har ägt rum. Jag har här bara pekat på svårigheten.»

Nej det går inte att backa bandet, men Stolpes arbete med och respekt för den platoniska texten, dess terminologi och inte minst dess dramaturgi har resulterat i en ypperlig svensk Platon. Stilistiskt är Stolpes text väl så njutbar som någonsin den närmaste föregångaren Lindskogs och terminologiskt är den så vitt jag kan bedöma (och i motsats till Lindskogs) helt tillförlitlig. Den nya platonöversättningen är kort sagt en text att arbeta med och glädjas åt.

Mats Rosengren