

# Bibeln: text — historia — teologi

När en av de mer använda isagogiska framställningarna i Tyskland idag, *Einleitung in das Neue Testament* av Udo Schnelle, översattes till engelska för ett par år sedan blev titeln *The History and Theology of the New Testament Writings*. Historia och teologi! Den nya formuleringen är symtomatisk. För en utomtysk bibelforskning är kombinationen historia och teologi fortfarande typiskt tysk, även om denna tradition har dominerat bibelforskningen sedan 1700-talet och fortfarande kännetecknar en stor del av exegetiken. Fast många exegeter skäms för ordet teologi.

Ordet teologi är nog också det mest mångtydiga i rubriken ovan. Det används bl.a. i uttryck som gammaltestamentlig eller nytestamentlig teologi och avser då en mer eller mindre sammanhållen tematisk framställning av innehållet i Gamla respektive Nya testamentet. Det är nu inte teologi i gängse mening. Teologi är ett betydligt mer omfattande projekt än att bara läsa Gamla eller Nya testamentet. Att utan närmare definition använda uttryck som biblisk teologi eller nytestamentlig teologi är i dagens situation knappast rådligt. I rubriken ovan avses ur exegetisk synpunkt närmast idévärld eller språkvärld eller det som sociologer kallar för den symboliska världen. Det har bl.a. med begreppet kultur att göra.

Det finns flera skäl till att i rubriken ovan ha en triad och inte bara historia och teologi. Bibeltexten har självfallet alltid varit en del av bibelforskningen (textkritiken, filologin, källkritiken, osv.), men den har fått en alltmer självständig ställning i förhållande till historiska analyser. Texten som den primära enheten i språkbeskrivning och texttolkning har förändrat tidigare metoder och öppnat vägen för att betrakta texten just som text eller som litteratur. I ett litterärt perspektiv kan allegoriseringar eller metaforiseringar av bibeltexten åter försvaras, och de som känner sig trängda av historieforskningens magra och osäkra resultat flyr då ibland till ett helt isolerat textuellt fält. Så står det, och så är det enligt min kristna tro, vad historikerna än säger. I ett sådant läge måste historiska analyser åter försvaras.

Flera bidrag i detta nummer är i hög grad historiska. Är då t.ex. nya kunskaper om den antika synagogan av intresse för andra än antikforskare? Är det viktigt att vi vet vad synagoga är för något på Jesus och Paulus tid, så långt vi nu kan ha en sådan kunskap? Synagogan hade en central plats i den lundensiska bibelforskningen på Hugo Odebergs tid med flera avhandlingar som resultat. Jesus hade genom sitt sätt att delta i synagogans gudstjänster sanktionerat denna institution för alla tider, och de lördagssamlingar som hörde till bibelstudieföreningen Erevna hade mycket gemensamt med den antika synagogan.

Odebergs uppfattning om synagogan har satt tydliga spår i svensk facklitteratur (uppslagsböcker, läroböcker), till en del också i uppslagsdelen till Bibel 2000. Den kan idag kritiseras på flera punkter. Men har det någon betydelse för ett teologiskt arbete? Ja, så länge läsning av bibeltexter har en viktig roll i en sådan teologi är dessa historiska kunskaper av värde, även om det alltid rör sig om mer eller mindre verifierbara hypoteser.

Samspelet mellan text, historia och idévärld i ett teologiskt arbete är komplicerat, men det vore oklokt i dagens läge att av den anledningen utesluta någon av dessa hörnpelare i nutida bibelforskning.

# Guds långa näsa och blödande hjärta

## Gränser för Guds makt i Gamla testamentet<sup>1</sup>

FREDRIK LINDSTRÖM

*Orden "Gud den Allsmäktige" finns inte längre i den svenska Bibeln, men väl "en svartsjuk Gud". Båda förändringarna har ansetts kräva en förklaring i uppslagsdelen till den nya översättningen. Ord är viktiga, även orden om Gud. Hur uttrycker sig de gammaltestamentliga texterna? Fredrik Lindström, professor i Gamla testamentets exegetik i Lund, redovisar här de olika slag av begränsningar av Guds makt som finns i de gammaltestamentliga utsagorna.*

Många gånger och på många sätt har jag i forna tider talat i detta rum, men aldrig tidigare varit omgiven av en sådan sky av vittnen. Kräver stundens högtid något annorlunda av denna installationsföreläsning? Situationen kan istället tolkas så att jag på nytt får tillfälle att tala om det som engagerar mig som människa och teolog, nämligen mysteriet Gud.

Naturligtvis väljer jag att tolka bibeltexter. Att förstå dem utifrån deras egen intention är exegetens höga mål. Detta kräver en lyhörddhet för hur något uttrycks; detta *hur* blir lika viktigt som *vad* som uttrycks. Två saker är då speciellt angelägna. Först, bibeltexter är inga stilleben utan *passager*. Uppgiften kan inte vara att lyfta ut någon *ting* att föreläsa över, predika över eller söka anslag för, eller vad vi nu använder bibeltexter till. Istället gäller det att bli varse en rörelse, att vara observant på bibeltextens egen dynamik.<sup>2</sup> Alltför ofta behandlar vi vårt material som om det skulle innehålla t.ex. en teologisk lärosats som det gäller att frilägga genom dissektion. Mer än en akademisk lärare i exegetik har fått svaret «Jag kunde inte fortsätta med en vetenskap som var tvungen att döda för att objektivet kunna studera livet», från studenter

som lämnat biologin för teologin.<sup>3</sup> Dessa svar oroar mig ständigt.

Lyhörddhet för *hur* bibeltexten uttrycker sig innebär för det andra att inte förakta dess emotionalitet, dess känsloläge. De flesta påstående består inte av en sanning draperad i en känslomässig dräkt som det gäller att dra undan. Klagoropet «Du har störtat mig i ned i graven» (Ps. 88:7) avser inte göra en sanning gällande utan vill ha bevis för motsatsen,<sup>4</sup> i lika hög grad som hustruns klagan «jag ser inte klok ut i den här klänningen». — Som bekant räcker det inte med lexikon och grammatik för att klara sig i sådana situationer. Det emotionella i språket vill öppna en dialog och därmed förändra vår verklighetsuppfattning och vårt handlingsmönster. I likhet med tidigare adressater utmanas nutida läsare av bibeltextens känsloläge till lyhörddhet för dess inneboende inbjudan till dialog.

Som vanligt vill jag kommentera mer än *en* text. Att söka efter det som förenar, att tematisera, är en huvuduppgift för den gammaltestamentliga teologin. Den som vill tematisera utan att samtidigt tysta polyfonin i bibeltexterna blir snart varse det provisoriska i alla tematiseringar. En tematisering innebär med nödvändighet en

<sup>1</sup> Artikeln är en bearbetning av min installationsföreläsning vid Teologiska institutionen i samband med professorsinstallationen vid Lunds universitet den 13 oktober 2000. Bibeltexterna i svensk översättning citeras efter Bibel 2000 (SOU 1999:100) om ej annat anges.

<sup>2</sup> För några homiletiska konsekvenser av denna tolkningsuppgift se D.G. Buttrick, «Interpretation and Preaching», *Interpretation* 35. Richmond, Va. 1988, 46–58.

<sup>3</sup> Formuleringen är hämtad från I. Baldermann, «Der leidenschaftliche Gott und die Leidenschaftslosigkeit der Exegese» i *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2, Neukirchen 1987, 144. Artikeln illustrerar min nästa punkt.

<sup>4</sup> Till den individuella klagans form och funktion i Psaltaren se F. Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (Coniectanea Biblica OT Series 37). Stockholm 1994, spec. 134–137.

reduktion, och ju högre grad av tematisering, ju högre grad av reduktion. Den gammaltestamentliga teologin står därmed i dialog med andra som tematiserar bibeltexter. Här finns en inomdisciplinär självkritik och en kritisk granskning av den systematiska teologin. Och samma kritiska fråga måste ställas till nutida judiska och kristna tolkningar: har man tematiserat dessa sina grundläggande traditioner på ett ansvarsfullt sätt? Jag vill kommentera några texter som problematiserar en typ av tematisering som är utbredd inom dessa tre tolkningstraditioner: exegetisk teologi, systematisk teologi och kristen dogmatik. Jag vill inte säga att denna tematisering finns överallt inom dessa tre, men den kan tydligt kännas igen inom dessa tre. Och den kännetecknas av (a) en hög grad av reduktion, (b) en främmande kategorisering och (c) ett negligierande av det dynamiska perspektivet i bibeltexterna, ofta just det emotionella, det utmanande. Och så har vi mannen utanför de teologiska och kyrkliga rummen: den Gud han väljer att tro på eller inte tro på är inte så olik den gud som kan känna sig hemma bland exegeter, i kyrklig förkunnelse och inom systematisk teologi. Denne Gud har de traditionella attributen: *omnipotence*, *omniscience* och *omnipresence*. Och ombord på denna omnibus finns de två medpassagerarna: oföränderlighet och *apatheia* (upphöjdhet över smärta och lidande). För så skall väl Gud vara om Gud är Gud.

Vi behöver inte läsa länge i våra biblar för att där finna en Gud som inte passar dessa kategorier. Människans tilldelade uppgift i Gen. 1 att härska över skapelsen är från Skaparens sida en självbegränsande handling som reducerar gudomlig *makt*.<sup>5</sup> Dessutom är det väl mer än en bibelläsare som här har frågat sig: «*vet* han egentligen vad han gör?» Flodberättelsens Gud uttrycker både sorg och ånger. Dessutom förefaller denne Gud vara glömsk: «Då kom Gud ihåg Noa» (Gen. 8:1, egen övers.). Och för att sedan inte glömma vad han just lovat behöver Gud då och då se på regnbågen (Gen. 9:14–16). — Skapelsens fortbestånd hänger alltså på om Gud kommer ihåg eller inte. Och så var det en sak till: Gud luktar på Noas offer. En tillfällig

mänsklig gärning påverkar Gud, och inte bara för stunden, Gud lovar att aldrig någonsin göra om detta. Skaparen begränsar sig för all framtid när det gäller att reagera på ondskan. I patriarkberättelsen (Gen. 12–50) fortsätter det: I Gen. 22 sätter Gud en människa på prov eftersom Gud inte vet hur hon reagerar: «Nu vet jag att ...» (v. 12). — Gud undervisar inte, Gud lär sig av testen.<sup>6</sup> Profetlitteraturen är rik på exempel på vilket inflytande Israel har över sin Gud. Relationen mellan Krukmakaren och leran i Jer. 18:5–11 är ömsesidig: «Men om det folk jag hotat vänder om från sin ondskan, ångrar jag mig och gör inte det onda jag tänkt ...» (v. 8). Vad det innebär för Israel ha att JHWH som Gud är en öppen fråga. Lika öppen är frågan för JHWH vad det innebär att ha Israel som sitt folk.

Dessa texter utgör inga undantag, de ger regeln. Jag vill alltså påstå att den Gud som vi möter i *de flesta* bibeltexter inte är allsmäktig, allvetande, allestädes närvarande, oföränderlig, upphöjd över smärta och lidande osv. — Åtminstone inte om dessa begrepp ska användas i någon konventionell mening. Svagheten i den traditionella hermeneutiska lösningen består genom teologihistorien. «Detta är bara metaforer, blott antropomorfismer!» kan inte lösa det grundläggande problemet med att transubstansiera «orientaliska» metaforer till begrepp som utvecklats inom grekisk filosofisk metafysik. Problematiken är tydligast när kategorierna oföränderlighet och *apatheia* skall tillämpas på bibeltexternas dynamiska gudsbild, för vilken Guds «fullkomlighet» snarare består i förmågan att förändras i harmoni med den gudomliga avsikten och i förenlighet med en föränderlig värld.<sup>7</sup>

I denna artikel vill jag problematisera begreppet *allmakt* som tillämpligt på Gamla tes-

<sup>6</sup> Se F. Lindström, ««Utan orsak?» Påfrestande tester» i *Liksom regn och snö. Möten med den nya Bibeln*, Stockholm 1999, 136–143.

<sup>7</sup> Se F. Lindström, ««Härlighetens Gud visade sig för vår fader Abraham». Gudsbild i Gamla testamentet och i kristen teologi» i B. Olsson (red.), *Kristna tolkningar av Gamla testamentet*, Stockholm 1997, 122–141. Samt J.G. Janzen, «Metaphor and Reality in Hosea 11», *Semeia* 24, Chico, CA 1982, 7–44, spec. 17–18.

<sup>5</sup> Se F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*. Lund 1998, 183–184.

tamentets tal om Gud genom att ställa frågan: Var går gränserna för Guds makt i den hebreiska bibeln? Mitt svar följer under fyra rubriker: (1) Regionala gränser, (2) Funktionella gränser, (3) Den svåraste gränsen, och (4) Den omöjliga gränsen.<sup>8</sup>

## 1. Regionala gränser

«Har du inte förstått, inte hört? Herren är en evig Gud, han har skapat jordens ändrar» (Jes. 40:28, egen övers.). Detta profetord hör till den samling som utgör ett teologiskt högvattenmärke bland traditionsströmmarna i Gamla testamentet. I likhet med sina två kollegor Jeremia och Hesekiel är Deuterotesaja verksam under den djupaste av politiska och religiösa kriser, exilen på 500-talet. Israel befinner sig långt borta från sitt land och alla gudomliga löften som var knutna till detta land. Guds folk är i Babel vid jordens ändrar. Som profet förkunnade han inget självklart, därav den polemiska tonen: «Har du inte förstått, inte hört?» Att Israels Gud skapat jordens yttersta gränser där Israel nu befinner sig, var ingen obestridd sanning utan en teologisk landvinning av högsta klass. JHWHs maktområde omfattar inte bara tiden, «Herren är en *evig* Gud», utan hela rummet, «jordens ändrar». Inte bara Israels land.

Vägen hit var lång. Länge fick man bege sig till Israels land för att komma in i JHWHs maktområde. «... må Herren, Israels Gud, ge dig allt vad du förtjänar, när du nu har kommit för att söka skydd under hans vingor» (Rut 2:12). Så välsignar Boas från Betlehem Rut, flickan från grannlandet Moab, som gått över gränsen. Inte bara i geografisk mening, utan också i teologisk: Här i Juda ger Israels Gud skydd, här är denne Gud verksam. När en hedning gör den motsatta resan tar han med sig ett lass jord från det heliga landet. «Nu vet jag att det inte finns någon gud på hela jorden utom i Israel» (2 Kung. 5:15), säger arameernas ÖB, Naaman, efter att Elisha botat honom från hans spetälska. Profeten välsignar Naaman och hans jordtransport, hans

utgång från JHWHs maktområde. Även vägen västerut kunde leda bort:

Varför förföljer du din tjänare? ... Nu har de jagat bort mig och förmenat mig rätten att bo i Herrens arvedel och på så vis velat driva mig till att tjäna andra gudar. Men låt inte mitt blod utgjutas långt borta från Herrens ansikte.  
(1 Sam. 26:18–20, egen övers.).

Detta är Davids förtvivlade ord till sin förföljare Saul när han jagas bort från Juda bergsbygd. «Långt borta från Herrens ansikte» är två-tre mil. Att leva här på kustslätten, på filisteernas område, betyder att förlora JHWHs närvaro. För JHWH är lika fixerad vid sin arvedel som en bonde är fäst vid sin ärvda åkerteg. Utanför finns det främmande, filisteernas gudar. På annat håll, i Mesopotamien, härskar Marduk. Men inte för alltid, Hesekiel flyttar gränstenarna för Israels Gud:

Människa! Om alla dina bröder och fränder, om hela Israels folk, säger invånarna i Jerusalem: «De är långt borta från Herren. Landet har givits åt oss som arv och egendom.» Säg därför: Så säger Herren Gud: Ja, jag har fört dem långt bort bland folken och skingrat dem i främmande länder. Men jag har varit något av en helgedom för dem i de länder där de befinner sig.  
(Hes. 11:15–16).

Vi befinner oss efter den första deportationen till Babel år 597. De kvarvarande i Juda är kvar i JHWHs närhet, tror de. De deporterade är långt bort från JHWH, det tror alla. Utom Hesekiel: «jag har varit något av en helgedom». Lite försiktigt och famlande är detta «något av» (*me'at*). (Jfr skånskans «litta», och rikssvenskans «typ»!) Men ett brohuvud i främmande land är upprättat, Israels Gud är också där. Detta får de deporterade skriftligt på genom Jeremias brev: «När ni söker mig skall ni finna mig. Ja, om ni helhjärtat söker efter mig skall jag låta er finna mig, säger Herren» (Jer. 29:13–14). Israels Gud har lämnat sin åkerteg, och erövat Marduks, Mr. Bigs, territorium. Nu kan man ropa över Juda städer och Jerusalems ruiner: «Din befriare är Israels Helige, han som kallas hela jordens Gud» (Jes. 54:5). Gamla testamentets Gud kan verka utan regionala gränser. Men denna insikt fanns inte från begynnelsen. Bibeltexterna vittnar om att Israels teologer fann nya sidor av mysteriet JHWH.

<sup>8</sup> Jag följer på denna punkt dispositionen i W. Dietrich. «Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96. Tübingen 1999, 439–457.

## 2. Funktionella gränser

Han kom som en stormvind från öknen för att stegvis erövra kulturlandets åkrar. Från början känner sig Israels Gud hemma i Sydlandets ökenområden,<sup>9</sup>

Herre, när du drar ut från Seir,  
går fram från Edoms nejder,  
då skälver jorden ...

Bergen bävar  
inför Herren, Sinais herre,  
inför Herren, Israels Gud (Dom. 5:4–5).

Ända ner till «Sinais herre» flyr därför profeten Elia från Nordriket (1 Kung. 19).<sup>10</sup> I öknen hade kringvandrande herdefolk med sina hjordar erfårit en gudomlig närvaro. Sedan gammalt hade Israels Gud ett speciellt intresse för folk som lever på den s.k. marginalen, också den geografiska. Men för kulturlandet och dess goda var sedan urminnes tider fruktbarhetsguden Baal ansvarig. Skulle Guden från öknen begripa sig på åkerbruk? «Hon förstår inte», invänder Hosea, «att det var jag som gav henne säden och vinet och oljan» (Hos. 2:8). Så står de där med lång näsa och hör hur JHWH numera förstår sig på lantbruk. Det beror på honom, inte Baal, om regnet faller, om träden och åkrarna bär frukt, om människor och djur förökar sig. Hoseas Guds verksamhet är inte begränsad till vissa funktioner på det politiska och sociala planet. Ungefär samtidigt, i Sydriket, beskriver Jesaja JHWH som en vingårdsägare (Jes. 5:1–7), en omöjlig bild om denne Gud skulle vara begränsad till vissa politiska och sociala funktioner. Så växer näsan på de exegeter som fått för sig att Israels Gud inte vill ha med «naturen» att göra.

Sådana bibeltexter väcker frågan om det särpräglade i Gamla testamentets gudstro. Om det

essentiella inte ligger i det differentiella, var ligger det då?<sup>11</sup> De substantiella skillnaderna är inte alltid de väsentligaste. Hosea, «kärlekens profet», påminner oss om att de som bekänner sig till Israels Gud nog inte är så annorlunda än andra som älskar och vill leva för detta de älskar. Inte för att det skiljer sig från annat som de inte älskar, utan för att det är deras. Det särskiljande i Israels gudstro skulle då bestå av en relation, snarare än i något essentiellt. Det som blev en bestämd grupp människors erfarenheter kom att älskas, inte för att det i något substantiellt avseende skiljer sig från det som andra har, utan för att dessa erfarenheter är deras egna.<sup>12</sup> För en sådan teologi blir historien viktig: relationen har en historia. Och det är utifrån denna relationshistoria som Gamla testamentets teologer profetiskt tolkar såväl samtiden som framtiden. Jag återkommer till detta.

Erövringen av kulturlandets funktioner var ingen promenadseger, dock kunde dessa gränser rivras helt och försvinna. En tuffare kamp stod på ett annat frontavsnitt: den svåraste gränsen att övervinna var den mellan JHWH och dödsriket.

## 3. Den svåraste gränsen

Dödsrikets portar var länge stängda för den Gud som levde i Israels erfarenhet. Därför är Gamla testamentets Gud en Gud, inte för de döda, utan för de levande. JHWHs verksamhet är vänd mot livets värld, mot dem som befinner sig i *de levandes land*. I dödsriket har man hamnat utanför JHWHs maktområde: «Ingen åkallar dig bland de döda. Vem lovsjunger dig i dödsriket?» (Ps. 6:6). Dödens boning är dödens boning eftersom JHWH inte finns där. Dödsriket och den levande Guden utesluter med nödvändighet varandra.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Se L.E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah* (Coniectanea Biblica 25), Stockholm 1987.

<sup>10</sup> Se L.E. Axelsson, «God Still Dwells in the Desert. A Conception Characteristic for North-Israelite Yahwism» i K.-D. Schunk (red.), «Wünschet Jerusalem Frieden». *Collected Communications to the XIIth Congress of the IOSOT, Jerusalem 1986*, Frankfurt am Main 1988, 17–20.

<sup>11</sup> Till den religionshistoriska frågan se T.N.D. Mettinger, «The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith» i E. Blum m.fl. (red.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen 1990, 393–417.

<sup>12</sup> Se vidare H.J.L. Jensen, «Hvad drejer profetismen sig 'egentlig' om? Overvejelser over Hoseabogens teologi» i E.K. Holt (red.), *Alle der ånder skal lovprise Herren! Det Gamle Testamente i tempel, synagoge og kirke*, Frederiksberg 1998, 121.

<sup>13</sup> Se vidare F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsför-*

Gränsen kunde vara oproblematiske, döden är livets naturliga gräns. Livet är livet värt när man likt Abraham kan dö «gammal och mätt av år» (Gen. 25:8). Men den hebreiska bibeln har också bevarat erfarenheter av den onda döden, den för tidiga döden: «Låt mig inte somna in i döden, låt inte min Fiende säga att han besegrat mig» (Ps. 13:4–5, egen övers.). Denna personifierade död har hämtat drag från den kanaaneiska mytologin och dess kamp mellan Baal och döds-guden Mot. De mytologiska sammanhangen har förbleknat men dramat är lika verkligt: JHWH slåss mot Döden, försvarar sitt rike och människor mot denna onda makt. Men när Döden vinner så bär det av mot grav och undergång för människan.

Detta är ohållbart! Kampen leds av en som inte vill ha med detta område att göra. Israels Gud stänger dödsriket för teologerna, liksom för vanligt folk. Han vill inte själv gå in, och den som vill komma dit släpper han inte in. Därför sökte man vägar förbi honom. Förtvivlat försökte prästerna att täta dörrrens springor: «Vänd er inte till de dödas andar, och uppsök inte spådoms- andar, ty ni blir orena genom dem» (Lev. 19:31). Också kontakten med de dödas *kroppar* var förbjuden, både djurs (Lev. 11:31) och människors (Lev. 21:11). Den som kommit i kontakt med de döda kan inte ha någon kontakt med JHWH. Uppenbarligen är det omvända förhållandet det avgörande: Livets Gud har ingen förbindelse med de döda. Men gränsen var omöjlig att upprätthålla i längden. Döden gjorde ju sina angrepp på livets mark, dvs. JHWHs eget område. Döden kunde upplevas som en kraft som sträcker sig in i livet och infiltrerar det; död orsakar nöd av olika slag, död innebär livsfara. För oss är förhållandet det motsatta: vi måste dö när vi fått en allvarlig sjukdom, men i Gamla testamentet blir man sjuk eftersom man är död. Detta dynamiska perspektiv på döden innebär att det uppstår oklarheter om de två kompetensområdena, JHWHs och dödens. Men här rymms också erfarenheter av hur JHWH befriar från dödens makt. Dessa erfarenheter finns bevarade framför allt i Israels bönelitteratur: «Du lämnar mig inte åt dödsriket, du låter inte din trogne se graven» (Ps. 16:10). Den

strikt gräns mellan JHWH och döden blir all- mera perforerad. I Ps. 139 är den borta: Gud finns också i dödsriket: «Stiger jag upp till him- len, finns du där, lägger jag mig i dödsriket, är du också där» (v. 8). Segern är uppseendeväckande med tanke på det sega motståndet. Ändå är det *näst sista* steget (i teologiskt logiskt hänseende, ej kronologiskt) det mest fascinerande, eftersom det är det största.

Den förtröstansfulla människan i Ps. 23 lever både i döds-kuggans dal och i templets skugga. Men det gäller också den gode Herdens villkor, han tvingas agera i ett livsfarligt område:

Herren är min herde, ingenting skall fattas mig.  
Han för mig i vall på gröna ängar.

Vid lugna vatten låter han mig vila,  
han ger mig ny kraft.

Han leder mig på rätta vägar,  
sitt namn till ära.

Inte ens i den mörkaste dal  
fruktar jag något ont,

ty du är med mig, din käpp och stav —  
de tröstar mig.

Du dukar ett bord för mig  
i mina fienders åsyn.

Du smörjer mitt huvud med olja  
och fyller min bägare till brädden.

Godhet och nåd skall följa mig  
varje dag i mitt liv.

Herrens hus skall vara mitt hem  
för alltid. (egen övers.)

Rörelsen gör psalmen levande. — Det finns två stycken. Den ena rörelsen är lätt att upptäcka: Ps. 23 slutar vid JHWHs bord i hans eget hus, temp- let (v. 6). Den andra rörelsen slutar redan vid «lugna vatten» (v. 2). Vilket kreatur skulle längta till «stilla vatten»? Vilken fårs-kalle till herde skulle leda sin hjord till sådana, när det finns friska källor och levande vatten? Vi förväntar oss att målet är det samma: JHWHs hus och de stil- lade vattnen. Och så är det: utanför templet finns «havet av brons», symbolen för de stillade kaos- vattnen. I templets närhet påminns man om denna onda sfär, men som måste göra halt vid tröskeln till JHWHs hus. (Jfr «i mina fienders åsyn» i v. 5.) Bredvid templet är det onda ett «stillat» hav. Men människan befinner sig «i den

mörkaste dal» (v. 4). En sådan trakt är per definition inte Guds område; det gäller att komma därifrån. Från dödens område kan man inte rädda sig själv. — Kan Gud? Här gäller inte friskt vågat är hälften vunnet. Tvärtom, den som är för snabb med svaret riskerar att allt förlora. Bordet dukas inte i den mörkaste dal. Försiktig är skildringen i psalmens mittpassage av hur templets Konung vaksamt och varsamt leder människan till sitt eget maktområde. Redskapet är inte den *regerande* staven: nej, där härskar Konungen inte fullt ut. Där måste det vara med sin *tröstande* stav som Gud «är med». JHWH *är med* i döden som en dynamisk närvaro som leder därifrån, eftersom livets Gud inte kan trivas i döden. Denna hemlighetsfulla och uttrycksfulla bild av Guds makt är signerad av tempelteologerna.<sup>14</sup>

De gränser som satts runt Israels Guds verksamhet var inte absoluta. Men den hebreiska bibeln har *bevarat* de traditioner där dessa gränser finns kvar, och dessa är många och inflytelserika. Vill man säga något om Guds makt i bibeln kan man inte negligera dessa gränser och det motstånd de bjuder mot reduceringar av typen «Guds allmakt». De gränser jag hittills erinrat om sattes av förlorarna, dessa teologer led så småningom nederlag. De begränsningar vi har framför oss sattes av vinnarna. Därför kan vi säga att de är gränser som Gamla testamentets Gud gett sig själv. Inte heller här träffar senare teologers tal om allmakten något väsentligt. Tvärtom är nederlaget fullständigt.

#### 4. Den omöjliga gränsen

I JHWHs relation till (a) skapelsen, till (b) Israel och till (c) världen finns fler begränsningar än vad som kan vara nyttigt för en omnipotent gud. Bibeltexterna kan påminna om paradoxen att bundenhet uppstår ur kärlekens fria val.

(a) *Skapelsens Gud*. — I det kristna credot är skapelsetro och allmaktslära synonyma begrepp: «Jag tror på Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare.» I bakgrunden till denna bekännelse, de gammaltestamentliga skapelsetraditionerna, är Gud däremot bunden vid sin

skapelse på ett sätt som innebär att Gud avstår från väsentliga delar av makten över henne.<sup>15</sup>

I de mäktiga skapelsetexterna i avslutningen på Jobsboken är det visserligen en mäktig Skapare som talar, men påfallande stort utrymme ges här åt de skapelsevidriga områdena där Skaparen inte verkar fullt ut. Det dynamiska perspektivet i dessa två gudstal (Job 38–41) visar att hotet mot skapelsens liv är stort, och att detta hot åstadkommer mer ont i världen än Skaparen kan förhindra. Gudstalen korrigerar Jobs tal om JHWHs maktfullkomlighet genom bilden av den mot ondskan kämpande Guden. En sådan gudsbild förutsätter att det finns områden som inte är som Skaparen vill. — Allt är inte som Gud vill, allt som sker är därför inte «Guds vilja».<sup>16</sup>

I Urhistorien (Gen. 1–11) samsas Guds makt med mänsklig frihet. Genom att Skaparen ger oss del i sin egen kreativitet (Gen. 1:26–28) och så avstår från delar av makten över skapelsen uppstår ett frihetens spelrum. I Flodberättelsen blir konsekvenserna av friheten synliga: «JHWH såg att människans ondskas var stor på jorden och att *hennes hjärtas* alla uppsåt och tankar var alltid och alligenom onda. Då ångrade JHWH att han hade gjort människan på jorden, han blev bedrövad i *sitt hjärta*» (Gen. 6:5–6, egen övers.). Från två håll begränsas Skaparens makt. Först av det mänskliga hjärtat, det onda uppsåtet. Det allvarliga med människans frihet är inte att den tillåter sig att bryta mot vissa bud, utan att den mycket goda skapelsen ständigt hotas av en fördärvad vilja. Men människans hjärta ger också Gud hjärtproblem: sorg och ånger. Så begränsas inflytandet över skapelsen ytterligare, på Guds eget initiativ. Floden ändrar inte människans fundamentala problem: «... *människans hjärtas* uppsåt är ont allt från ungdomen. Jag skall aldrig mer förgöra allt levande ...» Så slutar berättelsen (Gen. 8:21, egen övers.): *Gud* blir annorlunda. Skaparen väljer bort förintelsens väg för

<sup>15</sup> Se vidare F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*, Lund 1998, 174–186.

<sup>16</sup> Se F. Lindström, *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, (Coniectanea Biblica OT Series 21), Lund 1983, 137–157.

<sup>14</sup> Se vidare F. Lindström, «De bibelske salmer som Bibelsk teologi» i S. Pedersen (red.), *Bibelsk teologi*, Aarhus 2000, 75–96.

att istället välja lidandets väg. Världens smärta blir Guds egen.<sup>17</sup>

(b) *Israels Gud*. — Den statiska och omnipotenta gudsbilden lider här sitt största nederlag. Gamla testamentets Gud blir förälskad i ett folk, och detta folks öde blir Guds *via dolorosa* ut i världen. Den förste som baserar JHWHs relation till Israel på kärlek är profeten Hosea:

När Israel var ung fick jag honom kär,  
och från Egypten kallade jag min son.

Men ju mer jag kallar på dem,  
desto mer går de bort från mig ...

Ändå var det jag som lärde Efraim att gå  
och jag som tog dem i mina armar,  
men de förstod inte att jag botade dem.

Med trofasthetens band drog jag dem,  
med kärlekens rep.

Jag var som den som lyfter upp ett barn till  
kinder.

Jag böjde mig ner och gav dem att äta.

De skall vända tillbaka till Egypten,  
och Assyrien skall regera över dem,  
ty de vägrar att vända tillbaka till mig ...

Hur skulle jag kunna släppa dig, Efraim,  
överge dig, Israel,

göra med dig som med Adma  
och behandla dig som Sevojim?

Mitt hjärta vänder sig i mig,  
all min barmhärtighet vaknar.

Jag skall inte låta min flammande vrede få utlopp,  
jag skall inte ändra mig och förgöra Efraim,

ty jag är Gud och inte människa,  
den Helige mitt ibland er.

Jag kommer inte med skräck.  
(Hos. 11:1–9, egen övers.)<sup>18</sup>

I Jerusalem är kungen Guds son, men här uppe i Nordriket finns en mera folkkyrklig teologi: *Israel* är Guds son. «När Israel var ung fick jag honom kär». Från denna kärlek kan Hoseas Gud inte frigöra sig: «Hur skulle jag kunna ...» (v. 8). Självrespekten, Guds helighet, kräver Israels

förintelse. Men JHWH väljer självbegränsningens väg, Israels Gud *kan* inte annat. Detta emotionella språk betonar att JHWH är inkapabel att handla som han borde. Med sin titthållsteologi ser profeten in i Guds hjärta: «Mitt hjärta vänder sig i mig, kastas om». Detta uttryck används om en våldsamt omstörtning av upproriska städer, som Sodom och Gomorra, eller Adma och Sevojim i samma vers. Därifrån kommer ingen omvändelse, från Israel kommer ingen omvändelse. Det vet vi efter 10 kapitel, säkert profeten också. Men från Israels *Gud* kommer denna våldsamma omvändelse.

«Jag är Gud» (v. 9), så presenterar sig den Gud som genast betonar att han inte är människa. Ändå hopar sig omedelbart dessa antropomorfer med sitt känsloladdade språk: «*Hur skulle jag kunna ...?*» På nytt måste vi lägga märke till rörelsen. Den *inre* vändningen i Guds hjärta motsvaras av en *yttre*. Efter den långa anklagelsen inför rätten (v. 1–7), vänder sig nu domaren direkt till den anklagade för att tillkännage det välmotiverade straffet: förintelse, omstörtande. Vad ser han då? Och vad hör man då? Istället kommer självanklagan, «Hur skulle jag kunna ...?» Domaren ser där sin son; domaren är också förälder. Det är omöjligt att låta den älskade sonen dela dessa städers öde, det vänder sig i hjärtat. Men Fadern ser sig också om, ser *tillbaka*: «När Israel var ung fick jag honom kär» (v. 1). Relationen har en historia: «Jag lärde Efraim gå ... jag lyfte upp honom till kinden när han slagit sig ...» (v. 3–4).

För Hosea är frågan om Gud, utan denna historiska relation, över huvud skulle vara Gud. «Den Helige mitt ibland er». — Heligheten har sin boning i Israels mitt, den är relationell. Om heligheten gör vad självrespekten kräver, fördärvar sitt folk, upphör då inte Gud att vara Gud, *den Helige*? Kan Gud då fortsätta att säga «Jag är Gud»? Kan Gud vara den Helige om inte *mitt ibland er*? Något teologiskt avgörande står på spel. Liksom i Hoseabokens inledning kan vi här bli varse en teologisk interpretation av gudsnamnets existentiella innebörd, «jag är den jag är» (Exod. 3:14): «ni är inte mitt folk, och jag vill inte höra er till» (Hos. 1:9). Men i Hos. 11 har Gud tänkt om: JHWH kan inte fördärva sitt folk eftersom JHWH är Gud, och eftersom Gud vill fortsätta att vara JHWH. Med tanke på den

<sup>17</sup> Till den lidande Guden i GT, se spec. T.E. Fretheim, *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1989.

<sup>18</sup> Till denna text se J. Jeremias, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt* (ATD 24,1), Göttingen 1983, *ad loc.*



hotade relationen mellan Gud och folket gäller det inte bara Israels framtid utan i lika hög grad JHWHs framtid. Därför rörelsen från rådvillhet, «Vad skall jag göra med dig, Efraim» (6:4), via självklagan, «Hur skulle jag kunna släppa dig, Efraim» (11:8), till beslut: «Jag skall inte låta min flammande vrede få utlopp ...» (11:9a). Beslutet motiveras i tre s.k. nominalsatser som tillkännager något förblivande: «Jag är Gud, inte människa, den Helige mitt ibland er» (11:9b). JHWH har beslutat sig för att vara *Gud*, «den Helige», och JHWH har beslutat sig för vilken Gud han vill vara: «den Helige *mitt ibland er*». Beslutet innebär att JHWH inte *kan* vara Gud annat än i denna relation. I det Gud *inte* kan avslöjas vem Israels Gud är. Denne Gud kan inte *vilja* vara annat.<sup>19</sup>

Vilket är syftet med att avslöja denna passion för sitt folk? Kan det vara att genom detta sårbara och därför mest övertygande sätt förmå Israel att ta ställning till relationens fortlevnad, att förmå *Israel* att vända om? (Jfr Hos. 14:2–9.)<sup>20</sup> I så fall förutsätter Guds omvändelse inte Israels, utan gör denna möjlig.

Ett omvälvande perspektiv möter vi också ungefär 200 år senare hos profeten Jeremia. Åter är Israels inflytande över sin Gud större än vad som kan vara hälsosamt för en allsmäktig gud. Att livet och dess relationer är för ömtåliga för att kunna anförtros en machogud som kan allt blir uppenbart under exilens religiösa kris. Vid sidan om de deuteronomistiska teologerna som stannat vid sina skrivbord för att kunna ostört och omsorgsfullt foga in folkets historia i sitt schema om skuld och straff står profeterna mitt i verkligheten, i sorgen och i lidandet. Där behövs

en annan teologi, andra ord om Gud. «Glömmer en kvinna sitt lilla barn, bryr hon sig inte om den hon själv har fött?» (Jes. 49:15), frågar Deuterotesaja. Hos Jeremia möter vi en mor som *för-söker* glömma, men som inte kan. En mor som överväldigas av kärleken till sitt barn, Israel:

Är Efraim min käraste son,  
är han mitt älsklingsbarn?

Han förblir i mina tankar,  
trots att jag ofta gått till rätta med honom.

Mitt hjärta blöder för honom,  
jag måste förbarma mig över honom,  
säger Herren. (Jer. 31:20)

Lägg märke till rörelsen! Hon gör verkligen sitt bästa: «Skulle Efraim vara min käraste son?» En distanserande känslolös fråga, men som avslöjar tvekan, obeslutsamhet. Fast också ömhet, närhet: «mitt älsklingsbarn». Rakels barn är också Guds barn:

Så säger Herren:  
Rop hörs i Rama,  
klagan och bitter gråt:

Rakel gråter över sina barn.  
Hon låter inte trösta sig,  
ty hennes barn finns inte mer. (Jer. 31:15)

Kan Gud låta bli att identifiera sig med Rakels sorg och kärlek? Nej, «han förblir i mina tankar». Efraim är Guds sorgbarn och har för stor makt över henne, känslorna tar överhand. Är Gud förvånad över att finna hos sig själv något som Gud inte visste fanns där? «Mitt hjärta blöder för honom». *Mitt hjärta, mitt inre* används om kvinnan i Höga v. som hör sin älskade fumla vid dörren: «mitt sköte skälver» (Höga v. 5:4). Gud känner igen sig i Rakels sorg och kärlek till sina barn. Därför beslutet: «Jag måste *förbarma* mig över honom». Återigen används ett ord som är besläktat med kvinnans sköte. Rakel sörjer förlusten av sina barn, så sörjer Israels Gud i sitt inre samma barn. Kvinnliga röster omger Efraim, en moders ord omfamnar honom.<sup>21</sup> Guds folks lidande blir Guds eget. Tröstar detta Rakel? Det ger henne inte hennes barn tillbaka, men att dela sorgen i en relation som är körd i

<sup>19</sup> «In a process which is veiled from our view within the mystery of the divine freedom, God's heart — God's complete affective, cognitive, pu[r]positive self — displays a transformation which pervades the totality of the divine life», J.G. Janzen, «Metaphor and Reality in Hosea 11», *Semeia* 24, Chico, CA 1982, 37.

<sup>20</sup> Så Janzen, a.a., 25 och J.L. Mays, «Response to Janzen: «Metaphor and Reality in Hosea 11»», *Semeia* 24, Chico, CA 1982, 48. Till Hoseas teologi i ett vidare bibelteologiskt sammanhang se O. Hofius, ««Recht-fertigung des Gottlosen» als Thema biblischer Theologie» i *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2, Neukirchen 1997, 91–100.

<sup>21</sup> Se P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1985, 43–45.

botten kan vara ett första steg till försoning. I solidariteten med Rakels lidande visar JHWH att relationen är värdefullare än upprätthållen självrespekt. Så kan kanske kärleken bevara en relation som syntes dömd att ta slut. Gud försonade Israel med sig själv och väntar på svar. Efraims klagan i versen innan,

Jag vände mig bort,  
men nu ångrar jag mig.

Jag kom till insikt,  
och nu slår jag mina låar i sorg.

I blygsel och förödmjukelse  
bär jag skammen för min ungdoms synd.  
(Jer. 31:19)

avslöjar att Guds solidaritet med det lidande Israel är mer än ett medlidande. Gud tvingas av sin kärlek till sonen bära också sorgens orsak. Den japanske teologen Kitamori har påmint om varför det gör ont att förlåta. Den som förlåter måste överta syndarens ansvar för sina handlingar och därigenom lida smärta.<sup>22</sup>

Enligt vår Jeremiapassage kan JHWH genom själva krisen i relationen med sitt folk upptäcka en hängivenhet som inte fanns där tidigare. Hos Deuterotesaja finns också en passage som betyder att JHWH måste ändra sig eftersom hängivenheten till Israel var större än JHWH själv kunde föreställa sig:

Herren kallar på dig,  
övergivna och olyckliga kvinna.

Inte sviker man sin ungdoms hustru,  
säger din Gud.

Ett kort ögonblick övergav jag dig,  
men i stor kärlek tar jag dig åter.

Jag dolde mitt ansikte för dig  
i häftig vrede ett ögonblick,

men evigt trofast visar jag dig nu min kärlek,  
säger din befriare, Herren.

Det är som på Noas tid,  
Då jag svor att Noas flod

aldrig mer skulle dränka jorden.

Så svär jag nu att inte mer vredgas och inte mer  
rasa mot dig.

Om än bergen rubbas  
och höjderna vacklar,

skall min trohet mot dig inte rubbas  
och mitt fredsförbund inte vackla,  
säger han som älskar dig, Herren. (Jes. 54:6–10)

Här möter bilden av en annan kärleksrelation, den mellan man och kvinna. Passagen följer omedelbart på utsagan om Den lidande tjänaren (Jes. 52:13–53:12). Oavsett om det gäller skuld eller kärlek är tanken på en ställföreträdare problematisk.<sup>23</sup> Sion är en kvinna med en historia och relationen med henne är djupare än JHWH själv förstod. Även om denne Gud är «hela jordens Gud» (Jes. 54:5) så är Guds kärlek riktad exklusivt mot Israel, sin första kärlek. Passion är ett dubbelbottnat fenomen. Våldsamma känslor, «stor kärlek», binder Israels Gud vid detta folk, Guds patos hindrar Gud från att göra slut med Israel. JHWH kan inte detta. Men *Israel* kunde överleva exilen eftersom JHWHs känslor för henne djupnade.<sup>24</sup> Men passion har också en otrevligare sida: «häftig vrede». Förstörelsen av Juda är en försmädd älskares verk som bestämt sig för att förödmjuka och förgöra sin första kärlek. Det är en obehaglig bild av den Gud som varit en förälskad tok och som blir galen av denna kärlekshistoria. Ändå är det just i detta patos som profeten finner hoppet om en ny framtid för den havererade relationen. Precis som Jeremias ord till Rakel är detta ett svar på Israels klagan. «Varför har du övergivit oss, varför döljer du ditt ansikte för oss?» hörs från folkets liturgi. Profeten ger Israel rätt: «ett kort ögonblick övergav jag dig, men ... Jag dolde mitt ansikte för dig i häftig vrede ett ögonblick, men ...» För ett ögonblick gjorde JHWH vad han menade vara hans rätt. Domen var ingen strategisk plöj som skulle följas av en förutsägbar passionsfylld kärlek. Gud ville inte fostra och pröva, Gud ville inte längre ha med Israel att göra. Men Israel väntar sig mer av JHWH än JHWH själv. Genom sin klagan övertalar man sin Gud att

<sup>23</sup> Se F. Lindström, ««Han bar de mångas skuld». Profetia och uppfyllelse utifrån Jes. 53», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 75, Lund 1999, 98–109.

<sup>24</sup> Se vidare W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 298–299, 384.

<sup>22</sup> K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972, 56–58, 152–169.

handla på ett sätt som Gud själv aldrig föreställt sig. Israel får JHWH att upptäcka nya djup i relationen med sin älskade. Men hur stor är skadan? Kan vi här höra hur Gud försiktigt ber sitt folk om ursäkt? Önskar Gud försoning? Att lova att aldrig göra så mer (v. 9) brukar betyda början på något sådant. Som «på Noas tid» har Gud blivit annorlunda, genom att finna något nytt, inte hos skapelsen, inte hos sitt folk, utan hos sig själv.

(c) *Hedningarnas Gud*. — Jonaboken innehåller en pregnant tematisering av Israels gudserfarenheter: «Jag visste ju att du är en nådig och barmhärtig Gud, sen till vrede och rik på kärlek, beredd att ångra det onda du har hotat med» (Jon. 4:2). Denna s.k. nådformel kritiseras utan nåd av den hökaktige profet som bär namnet *Duva*. Det hebreiska uttrycket «sen till vrede» är «har långa näsborrar» (נִסְתָּרָה אֵזְרָא) och framkallar bilden av Guds långa näsa som får vreden att kylas av innan den når människor. *Sen till vrede* uttrycker på en gång Guds självbehärskning och självbegränsning. Som externa kylaggregat fungerar också nåden, barmhärtigheten och kärleken. I ett sådant sällskap kan inte vreden bli långlivad.

Nådformeln förekommer sju gånger i den hebreiska bibeln, dessutom anspelas det på den i ett tjugotal fall.<sup>25</sup> I Jonaboken har den för första gången berikats med *Guds ånger*: Gud ångrar det onda Gud tänkt. Just detta är problemet i boken, och detta sätter den gamla nådformeln på förnyade prov. Gäller nåden även andra folk och mest av allt det folk som minst av allt förtjänar någon sådan, assyrierna, som gjort det egna folket så mycket ont? «Vem vet?» är den försiktiga frågan från Nineves kung (Jon. 3:9). I Jonas vredesutbrott formuleras svaret: «Jag visste ju!» (Jon. 4:2). En protest som avvisas stillsamt likt det sus som Elia erfor nere i Sinai (1 Kung. 19:12): «Skulle då inte jag bekymra mig om Nineve, den stora staden ...?» (Jon. 4:11). Eftersom Israels Gud har skapat nineviterna är Gud en nådig Gud också för dem. Skaparen låter sin kär-

leksrelation med Israel omfatta dessa förhatliga assyrier. De vänder om, inte från sina gudar, utan från sina onda *vägar*. Då vänder Israels Gud om. Denne Guds nåd tycks omfatta alla, oavsett deras religiösa tradition. (Jfr nådformeln i Ps. 145:8–9: «... barmhärtig mot allt han har skapat».) Därför ville Jona fly västerut när han kallades österut, till Tarshish vid jordens ändar. Men det finns inga regionala gränser för den Gud som gjort både hav och land. Där ytterst i havet blir Jona nådd av Guds hand. Ingen kan lämna JHWHs verksamhetsområde, ingen kan fly från denne Guds sätt att vara Gud. Allra minst denne Gud själv.

«Jag visste ju ...!» Protesten riktas till en Gud som låter sig påverkas av folks ånger. Men Guds ånger är ingen gudomlig nyck, en plötslig lust att göra som Gud vill. Jona visste att Gud *alltid* är nådig och *alltid* ångrar det onda.<sup>26</sup> För Jona är det inte fråga om «amazing grace», utan om förutsägbar nåd. För Jonaboken är det en *pålitlig* nåd, Jonabokens JHWH vill vara sig själv trogen. Jonas kritik av JHWHs sätt att vara Gud är djupgående, han kan och vill inte förstå varför JHWH är en barmhärtig Gud. Att Gud är nådig mot just assyrierna är ett delproblem. Huvudproblemet gäller den barmhärtige Gudens väsen. Det gäller inte *vårt* huvudproblem: gränserna för Guds makt. Visserligen kan en Gud som alltid är nådig och alltid ångrar sig beskrivas med bättre ord än *allsmäktig*. Men här finns en radikalare fråga om Guds väsen än de som har med gränser, makt och inflytande att göra.

Den kritiska frågan till en Gud som ångrar sig och är begränsad av sin barmhärtighet är hur det står till med denne Guds frihet och suveränitet. En allsmäktig gud kan göra som han vill, kan JHWH detta? Jona visste att Gud var tvungen att ångra sig, att Gud inte kunde annat. Däri hade profeten rätt: Gud är bunden av sin barmhärtighet eftersom Gud i frihet väljer att leva i relation med sin skapelse. Men Jonaboken inskräper att det inte är *människors* ånger som sätter gränserna för Guds sätt att vara Gud. Nej, hedningarna kan inte profitera på Guds benägenhet att ångra sig. Sådant teologisk kritik av Guds ånger avlivs i Jonaboken med hjälp av nådformeln.

<sup>25</sup> Se H. Spieckermann, ««Barmherzig und gnädig ist der Herr ...», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102, Berlin 1990, 1–18, och Spieckermann, H., «God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology», *Biblica* 81, Rom 2000, 305–327.

<sup>26</sup> Se L. Schmidt, «*De Deo*». *Studien zur Literaturkritik und Theologie ...* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 143), Berlin 1976, 87.

JHWH är bunden, men inte av människors ånger, utan av sin egen barmhärtighet. Det är ett nederlag för rättvisan, friheten *och* makten, det är en nådens triumf.

## Sammanfattning

När Gamla testamentets teologer tematiserar Israels gudserfarenheter ställer de frågor av dogmatisk natur. Våra texter placerar Guds väsen i fokus: från Hoseas «den Helige mitt ibland er» till Jonas «en nådig och barmhärtig Gud». Både sättet att tematisera och att tala om Guds väsen är oftast annorlunda än vår egen traditions teologi och texttolkning. I bibeltexterna finner vi perspektiv som är dels mera levande och dynamiska, dels mera personliga och relationella. Begrepp som *allmakt* och ordstudier av termerna «helighet» eller «förbund» når inte långt när det gäller att fånga detta teologiska panorama. *Det dynamiska* perspektivet är speciellt synbart i passagera om Guds ånger. Vi kan beskriva detta som ett resultat av gudsbildens utveckling eller som framsprunget ur pragmatisk pastoralteologi. Men bibeltexterna själva låter oss vara närvarande när Gud under en djup kris och under största emotionella stress bestämmer sig för vilken Gud Gud vill vara. Vi har ett teologiskt ansvar för detta sätt att tala om Guds väsen och verksamhet. Annars missar vi den andra punkten. *Det relationella* perspektivet har jag velat belysa genom de bibeltexter som uttrycker Guds patos. Gamla testamentets Gud väljer att bli djupt

involverad i sin relation med skapelsen, Israel och världen. Med ett emotionellt språk skildras hur JHWH blir ett offer för detta förhållande. Guds passion kan vara mera djupgående än ett medlidande: solidariteten med det lidande Israel tvingar Gud att bära också ansvaret för hennes handlingar och därigenom själv lida smärta.

Men man såg gränsen! Båda dessa perspektiv, det dynamiska och det relationella, visar hur Gamla testamentets teologer reflekterade över Guds väsen och var gränsen gick för möjligheterna att tala om ontologi. Man kunde bara tala om Guds väsen utifrån de erfarenheter som bevarats och nytolkats utifrån relationen med denne Gud. Nutida teologer är hänvisade till samma gräns. En liknande begränsning finns för de vetenskaper som sysslar med människan. Och för vem som helst som lever i en relation. Vi kan knappast tränga oss in i en annan persons väsen, all kunskap om hans eller hennes personlighet och karaktär får vi genom de ord och handlingar som vår relation ger upphov till. Det som den gammaltestamentliga teologin avslöjar om Gud är inte mysteriet Guds väsen, utan denne Guds relation till oss.

Bibeltexterna påminner om att den teologiska uppgiften är motsägelsefull. Då som nu. Vi vill göra det åskådligt som måste förbli ett mysterium. Två ting är nämligen lika viktiga: att bevara mysteriet, annars vore det inget mysterium längre, *och* att påminna om mysteriets närvaro i våra egna liv, annars vore mysteriet meningslöst.

## Summary

This article deals with the limits of divine power in the OT. The aim is to show how one of the traditional attributes from ancient philosophical metaphysics, namely *omnipotence*, does not fit the depiction of YHWH in the Hebrew Bible. The biblical traditions know of several limitations of divine power that must be reconciled to regional and functional limits, and the one most difficult to overcome, that is, the border of the realm of death. Those limits were not absolute but the OT has preserved those traditions were they are at hand, and they are not without influence. There are, however, also limits of a still more severe kind: in YHWH's relation to creation, to Israel, and to the world, we see more limitations than can be healthy to an omnipotent god. In YHWH's dealing with evil we find anything but a static perspective: life is threatened continually by hostile realms. YHWH's love history with Israel reveals a divine pathos that, at the same time, limits his attitude and actions and opens up new dimensions in the mystery YHWH. In Jonah, the Creator extends his love relation to the hated Assyrians: since YHWH is attached to his creation he is restricted by his steadfast love.

The dynamic and relational perspectives in the biblical texts should prevent us from limiting their theological panorama by traditional word-studies of e.g. *holiness* and *covenant*, as well as by traditional philosophical categories, such as *omnipotence*, *omniscience*, and *apatheia*.

# What is Wisdom?

## The Evidence in the Book of Proverbs<sup>1</sup>

HERMANN SPIECKERMANN

*Vid den nu avslutade publiceringen av alla textfynd från Qumran har det förvånat många att där fanns så många texter om visheten. Visheten som ett samlat uttryck för människans erfarenheter av livet och Gud har ofta ställts i motsättning till Guds uppenbarelse och frälsningshistoria. Hermann Spieckermann, professor i Gamla testamentets exegetik i Göttingen, som blev hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund den 25 maj 2000, visar i denna artikel hur kunskap om människan och världen hör samman med kunskap om Gud i de gammaltestamentliga texterna.*

Most affectionately dedicated  
to  
Tryggve N. D. Mettinger  
sexagenario

### Wisdom and world-order

In 1970, Gerhard von Rad — one of the prominent exponents of a view of the Old Testament known as salvation history — published his work «Weisheit in Israel».<sup>2</sup> In his late period, he realized that he had underestimated the independent character of sapiential theology and of certain texts of the Psalter. Thus, when he wrote

<sup>1</sup> This essay is based on a lecture read before the Faculty of Theology of the University of Lund on the 25th of May, 2000, when the doctoral degree honoris causa was conferred upon me.

I should like to express my deeply felt gratitude to Dr. Marie-Luise Spieckermann for undertaking the task to transform my complicated German into plain English. The slightly modified German version of this contribution has been published under the title «Was ist Weisheit? Alttestamentliche Einsichten». *Ein Tag in deinen Vorhöfen. Gedenkschrift C. Mahrenholz*, 2000, p. 53–66. The abbreviations used can be found in Siegfried M. Schwertner. *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis. W. de Gruyter, Berlin–New York 2nd ed. 1994.*

<sup>2</sup> English translation *Wisdom in Israel*, Abingdon Press. Nashville/New York 1972, 4th ed. 1978.

his work on wisdom in Israel he revised implicitly his previous conception dominated by the idea of salvation history which is central to his Theology of the Old Testament. His study of wisdom could be conceived as the third volume of his theology of the Old Testament. Von Rad, however, does not even hint at the tensions between his comprehensive concept of salvation history and the entirely different approach of sapiential theology. He leaves the traditions side by side, as they can be found in the final shape of the biblical canon without drawing any conclusions concerning the development of theological ideas and literature in the Old Testament.

Regarding von Rad's presentation as the starting point of my own explorations, I should like to present the characteristic features of sapiential theology on the basis of the sayings of the Book of Proverbs. Compared with von Rad I should like to stress more explicitly the original and long preserved independence of wisdom which is presumed to mark the beginning of theological thinking and writing in Israel. Wisdom is a theological approach starting from the multitude of experiences that could be met with in Israel as well as in Egypt or Mesopotamia.

Israel, emerging very late in the history of the Ancient Near East, owes a lot to the ways of wisdom prepared in Mesopotamia and especially in Egypt. Wisdom teaches to transform the multitude of experiences into a knowledge of the world that enables men to live according to rules they have become aware of. Those rules are part of a comprehensive world-order founded by God himself. In realizing the rules of God's world-order men are gaining divine knowledge, because God's way of acting in the world is in harmony with his being. According to the teachers of wisdom, discovering the world means discovering God. Thus, the sages feel at home in the world which implicitly provides its own access to God since God and the world are not totally separate entities but permeate one another. Accordingly, men are encouraged to progress from knowing the world to knowing God and to lead a life which corresponds to the knowledge attained. It is not daring to maintain that this manner of theological thinking based on Ancient Near Eastern sapiential insights is the very nucleus of the Old Testament, together with the world of the cult documented in a few pre-exilic psalms and in ritual texts concerning offerings, only preserved in a much more recent shape of tradition. With regard to sapiential literature, a pre-exilic stock of texts is preserved in the sayings of Prov 10–22.<sup>3</sup> But it must be stressed that by no means all the sayings in the composition mentioned derive from pre-exilic times. The composition Prov 10–22 has been extended over the centuries reaching its final shape probably not earlier than the Book of Proverbs in its entirety, namely in the fourth century.

<sup>3</sup> Cf. among the works recently published concerning Prov 10–22: Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995; Ruth Scoralick, *Einzelspruch und Sammlung: Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10–15*, BZAW 232, Walter de Gruyter, Berlin — New York 1995; Andreas Scherer, *Das weise Wort und seine Wirkung: Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1–22,16*, WMANT 83, Neukirchen-Vluyn 1999.

## Aristotle and the wise Jew

It deserves notice that around the fourth century the fame of Israel's wisdom had spread to those parts of Asia Minor which were under the influence of Greek culture. The Peripatetic Clearchus of Soloi relates of his teacher Aristotle that he met a Jew from Celesyria, «a Grecian, not only in his language, but in his soul also».<sup>4</sup> The meeting took place in the years between 348 and 345 when Aristotle was on an educational journey in Asia Minor. According to the report of Clearchus, the Jew was eager to enter into a conversation with Aristotle in order to become acquainted with his sophia, i. e. his knowledge, erudition, prudence, philosophy. While talking with Aristotle that Jew revealed a lot of his own sophia and paideia, i. e. his learning, culture, and accomplishments. Aristotle was impressed by «the great and astonishing endurance and sobriety displayed by this Jew in his manner of life».<sup>5</sup> This report of Clearchus, so complimentary to the Jew, has been quoted in Josephus' work *Contra Apionem* and was thus handed down to us. It is impossible that Josephus in the first century A. D. could simply have invented that report as its authenticity might have been checked in every major library in those days. If we combine this report with our knowledge of the development of Israelite wisdom it becomes highly probable that the sapiential erudition of the Jew which provoked Aristotle's admiration was based on an earlier composition of the sayings now contained in the Book of Proverbs. No other sapiential text would have been regarded as authoritative in the fourth century B.C.

## Wisdom in the Old Kingdom of Egypt

Although the nucleus of the sayings in the Book of Proverbs incorporates pre-exilic material the

<sup>4</sup> Josephus, *Contra Apionem* 1,180–181 (Flavii Iosephi Opera Bd. V, ed. B. Niese, Verlag, Ort 21955).

<sup>5</sup> I, 182; English translation by H. St. J. Thackeray, *Josephus*, Vol. 1, LCL, William Heinemann Ltd, London — Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1961, p. 237.

original texts of Israelite wisdom literature seem to have been supplanted in the course of tradition. We are entitled to fill this gap by casting a glance at the Egyptian instructions of the Old Kingdom. It may be assumed that similar texts marked the beginning of Israelite wisdom literature.

Don't be proud of your knowledge,  
Consult the ignorant and the wise;  
The limits of art are not reached,  
No artist's skills are perfect;  
Good speech is more hidden than greenstone,  
Yet may be found among maids at the  
grindstones.<sup>6</sup>

The quoted text belongs to the instruction of Ptahhotep. The collection of maxims dates back to the last third of the third millennium B. C. Though there are only a few manuscripts the dating is fairly certain as the oldest papyrus must have been written shortly after 2000 B. C. It is also corroborated by certain peculiarities of the writing technique employed. Some of the maxims of Ptahhotep were still followed by Coptic monks in the fourth and fifth centuries.<sup>7</sup> During the late third millennium when the instruction of Ptahhotep was composed everything connected with the name of Israel might have been an idea in God's mind — not more. Nevertheless, the beginnings of Israelite wisdom roughly two thousand years later probably focussed on the same topics as the instruction of Ptahhotep. Those features, however, have been replaced in Israelite wisdom by sayings of a less specific social character. There is now an overwhelming majority of proverbs which distinguish different groups of a contrasting moral and religious character (e. g. the wise and the fool, the righteous and the wicked, the diligent and the sluggard, the rich and the poor).<sup>8</sup> Con-

sequently, the older sayings pertaining exclusively to a high social class have become rare in the Book of Proverbs in its final shape. We do not have immediate evidence for the redactional work performed in the course of the centuries which, due to autographs, we do have in Egypt and Mesopotamia. Nevertheless, it is beyond doubt that the origins of Israel's wisdom are closely related to those documented in the instruction of Ptahhotep and other Egyptian sapiential texts. They are meant to be a passing-on of the knowledge of a high official, called father, to a gifted disciple, called son. The knowledge transmitted must not be regarded as simple know-how which qualifies someone for a certain occupation. It is, rather, a comprehensive education which affects the disciple in many ways. The instruction pays special attention to the «training» (education/cultivation) of the heart. The heart is able to perceive God's will through the father's instruction. Therefore, sapiential education aims at the de-velopment of a «listening heart».<sup>9</sup> This metaphor embodies the essence of all sapiential efforts. According to the instruction of Ptahhotep, the «listening heart» becomes aware of a certain behaviour which befits a person's social position. It gains general insights into the order of life, and, moreover, into the order of the world. Both — the personal and the general aspect — depend upon one another.

It goes without saying that a man who is expected to be installed in a high position at the Egyptian court must definitely have good manners. The career may depend upon knowing how to behave:

If you are among guests  
At the table of one greater than you,  
Take what he gives as it is set before you;  
Look at what is before you,  
Don't shoot many glances at him,

<sup>6</sup> Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature Vol I: The Old and Middle Kingdoms*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1975, 63.

<sup>7</sup> Cf. Günter Burkard, «Die Lehre des Ptahhotep». *TUAT III/2*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991, p. 195–196; Hellmut Brunner, *Alt-ägyptische Weisheit: Lehren für das Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, p. 107.

<sup>8</sup> Cf. Hausmann, *Studien*, p. 9–104.

<sup>9</sup> Cf. Hellmut Brunner, *Das hörende Herz: Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*. OBO 80, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 3–41.

Molesting him offends the *ka*.<sup>10</sup>  
 Don't speak to him until he summons,  
 One does not know what may displease;  
 Speak when he has addressed you,  
 Then your words will please the heart ...<sup>11</sup>

And a man who is to be a high official must  
 know how to treat petitioners:

If you are a man who leads,  
 Listen calmly to the speech of one who pleads;  
 Don't stop him from purging his body  
 Of that which he planned to tell.  
 A man in distress wants to pour out his heart

More than that his case be won ...<sup>12</sup>

One may wonder whether the advice quoted above is problematic or not. In this context, it is of primary concern that the teachings of Ptahhotep do not convey instruction in the skills for a specific occupation. Rather, a certain conduct is taught being the precondition for the installation in high office. The knowledge which pertains not only to the order of human relations but also to the order of the world prevents disturbances of the established order, caused by thoughtless conduct. It would be too superficial to regard this merely as a strategy to avoid conflict. One has to realize that misconduct affects the rules of living and working together harmoniously, i. e. according to the established divine order. Taking this to heart means to have a *savoir vivre* in a very deep sense. The true master of the art of living has a «trained» (educated, cultivated) heart. His heart is in full command of the interplay between his own way of living and the given order. It is able to unite order, instruction, knowledge and life.

<sup>10</sup> *Ka* is a typical Egyptian notion with many semantic aspects. It can be characterized as the symbol of unceasing vitality (cf. P. Kaplony, «Ka», *LÄ* 3, Harrassowitz, Wiesbaden 1980, col. 275–282; J. Assmann, *TUAT* II/6, p. 834). Klaus Koch describes the term as «Außenseele, welche Gestalt und Erhalt gewährleistet» (*Geschichte der ägyptischen Religion: Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1993, p. 246).

<sup>11</sup> Lichtheim, *Literature* I, p. 65.

<sup>12</sup> Lichtheim, *Literature* I, p. 68.

Being truly educated means to have a listening heart open to the counsel of God<sup>13</sup> and also to words of the maids at the grindstones among whom the treasure of good speech, i. e. the art of knowledge can be found as well as among the sages. The knowledge attained by the wise makes them proud of their rank and unpretentious at the same time. They are aware of being surrounded by a universal order that surpasses the limits of their own understanding considerably. In Egypt, the order is personified by the goddess Maat.<sup>14</sup> Maat, the goddess of wisdom, is the embodiment of good reign, righteousness and truth. We have to use all these terms to denote one and the same phenomenon. The goddess is not symbolised by solemn emblems, but by a feather attached to her head. Order, light as a feather and enduring and reliable at the same time. Order perceived in this way promotes sapiential *savoir vivre*. Masters of sapiential *savoir vivre* are sensitive to God's counsel, devoted to knowledge and, consequently, to good speech. They are lovers of life, lovers of the bearable burden of a well-ordered life.

## The Book of Proverbs: experience and knowledge

The features characteristic of the Old-Egyptian instruction of Ptahhotep pertain also to the beginnings of Israelite wisdom, although they are only transmitted in an already reworked form, modified by later sapiential ideas. The poetic form of Old-Israelite wisdom is different from that of the Egyptian instructions. Good speech, highly esteemed by both cultures, takes the shape of isolated sayings constructed according to the rules of parallelismus membrorum and consisting usually of only one poetic line.<sup>15</sup> The

<sup>13</sup> Cf. Lichtheim, *Literature* I, p. 65.

<sup>14</sup> Cf. Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, C. H. Beck, München 1990.

<sup>15</sup> The parallelismus membrorum as the central form of Hebrew poetry is explained in detail by W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, JSOT.S 26, Sheffield Academic Press, Sheffield 2nd 1986, p. 114–159.



parallelismus membrorum meets perfectly the requirements of sapiential sayings. The necessity to formulate in both halves of the line two observations, circumstances, insights or opinions in a certain relation to one another stimulates reflection and produces knowledge. The Hebrew term for such a saying is *māšāl* normally translated as «proverb, saying». Translations like these render the semantic overtones of the term but insufficiently. The Hebrew root *mšl* has the basic meaning «to be resembling, to be like», the nominal equivalent in Accadian *mišlu* means «half».<sup>16</sup> Consequently, the term *māšāl* implies the activity of relating, connecting and comparing what is put together in the two halves of the saying. The question inevitably raised is whether the «equation» set up can be solved or whether it is an «equation with two unknown quantities». What knowledge is hidden and waiting to be found? What problem will the related two halves of the saying confront the hearer with? Those «equations» are possible on the one condition: that all observations and experiences are essentially comparable with one another; this quality enables them to be transformed into knowledge which is useful for a person's own way of living. The sayings in the Book of Proverbs — roughly 600 — are comprehensible to those only who perceive the universal parabolic structure of God's world-order.

## Sluggards, fools and scoffers

This way of gathering knowledge is not without the occasional touch of humour:

As a door turns on its hinges,  
so does a sluggard on his bed.  
(Prov 26,14)

The sages can laugh at the sluggards as their activities or, more precisely, their idleness does not exceed the limits of self-damage. Nevertheless, an air of concern cannot be missed, considering that the idler ignores the manifold invitations to discover the divine order inherent in the world. A relative of the idler, but unlike him

a public menace is the fool. In the sages' opinion, he is the representative of a contrary way of living, even worse: the representative of a disorder hostile to life. Fools do not pay close attention to the divine order. They only want to know their own world, not only destroying themselves eventually but also wreaking havoc upon others. Therefore, the wise give the warning:

Let a man meet a she-bear robbed of her cubs,  
rather than a fool in his folly.  
(Prov 17,12)

The wise find many ways to characterise the fool. Sometimes, the features described surprise, as in the following saying:

Wisdom is before a man of understanding  
but the eyes of a fool are on the ends of the earth.  
(Prov 17,24; cf. 27,20)

The man of understanding is surrounded by wisdom. He does not need to search for it; it is ever present to him because it is present in the world. Wisdom as the ontological foundation of the world is at the same time the basis of the cognitive faculty of every individual prepared to open his heart to wisdom. Contrary to that, the fool's eyes are where nothing can be found, while he is living under the illusion that the remotest places offer the deepest knowledge. The sages regard this as a dangerous excess which shatters every hope of finding true knowledge. Therefore, the judgement on the scoffer — a close friend of the fool — is scathing, emphasized by juxtaposing the scoffer and the man of understanding:

A scoffer seeks wisdom — there is nothing,  
but knowledge is easy for a man of understanding.  
(Prov 14,6)

Knowledge is not easy for the reason that it is knowledge light! The easiness is due to the harmonious interplay between the divine, given order and the joy of knowledge on the part of the sages. They are encouraged by each new insight into the order, feeling at home in a world in which wisdom is present. God manifests himself

<sup>16</sup> Cf. HALAT, p. 611b; AHw, p. 661a; CAD, M/II p. 126–129.

in the guise of wisdom.<sup>17</sup> Sapiential knowledge of the world goes together with knowledge of God.

## Way and righteousness

When the older sapiential texts want to point out this connection they rarely use the words creation and wisdom, but speak of the way and of righteousness. Human ways and God's way, righteousness pursued among men and God's righteousness are in a complex relation with one another. Knowledge of the way and the pursuit of righteousness form the very centre of the theology of wisdom. Righteousness and the way cannot be separated. It would not do to equate righteousness with abstract rules and maxims and the way with proper conduct. Rather both, righteousness and the way, are simultaneously a given order and a task to accomplish. In this interplay, God and man may come very close together or avoid one another.

Two sayings in the Book of Proverbs, which have been deliberately placed side by side, may illustrate the connection between the way and righteousness:

The way of the wicked is an abomination to the LORD,  
but he loves him who pursues righteousness.

There is severe discipline for him who forsakes the way;  
he who hates reproof will die.  
(Prov 15.9–10)

The contrast is marked in very plain terms: abomination and love, pursuit of righteousness and forsaking the way with the consequence of severe discipline and death. When the way and righteousness are at stake, the alternative must be unmistakably clear. The wicked are dangerous because they are firmly convinced of having found the way, often not only one way, but several ways. They misjudge the danger of their chosen ways, leading not to life but to death; or

they intentionally hide the true nature of their ways from men who are searching for the way of life, misleading them and preparing their fall. Therefore, the judgement on the wicked is passed by calling in divine authority: «The way of the wicked is an abomination to the LORD.» Appealing to mere common sense instead would fail, as the danger of the way(s) of the wicked is not necessarily obvious.

In contrast to that, God's love is promised to those who pursue his righteousness. Pursuing righteousness is a variant term for searching the way which is in accord with God's will. Righteousness and the way are closely linked to God himself. Both can be found within the world as they are essentials of the divine order of the world. Being essentials of God's established order they do not need to be created by men themselves. In case they try to establish their own ways, they are suspected of having forsaken God's way first. This is implied in the two sayings quoted above. The vocabulary used is full of emotion, even passion: love and hate. The question of finding the way of life and pursuing righteousness seems to have been hotly debated. It is beyond doubt for the sages that making a good or a bad choice in this respect is a matter of life and death.

## Man's heart and God's plan

For this reason, it is small wonder that in many proverbs the sages reflect on how man's way may succeed. The proverbs comprise a wide range of possible solutions to the problem. The sages show complete confidence in God's guidance while they are on the way preordained by God himself, and they do not conceal their concern when they consider the dangers lurking by the wayside and inside those who are determined to find the way of life.

The well-known sayings «Man proposes, God disposes», in Swedish «Män(ni)skan spår och Gud rå», in German «Der Mensch denkt, und Gott lenkt» are variations of the Hebrew prototype

A man's mind plans his way,  
and/but the LORD directs his step.  
(Prov 16,9)

<sup>17</sup> Von Rad, *Wisdom*, 175–176: «How much man feels at home in the world! Whatever happens to him from that direction simply awakens trust, bestows order and healing.»

Man's mind, literally: man's heart and God, the way and every step — they are related to one another. It is, however, left open how the appropriate correlation is to be established. On one hand, the proverb suggests a possible accord of man's thought about his own way with God's guidance, on the other it hints at a possible tension between them. The lack of precision seems to be intended. It directs our eyes towards the more important issue which is unaffected by a lack of clarity: As long as a man tries to find his way with a «listening heart» he may be confident that each step of his is under God's guidance. This is not regarded as a determination limiting man's options to form his own way of life. Rather, God's guidance is accepted with relief.<sup>18</sup> There is the other one who rules over man's way in a wholesome manner.

The sages are aware of the danger that even the heart — God's special place in men — may be deceived by many false ideas. Concern with respect to this is clearly expressed in a variation of the proverb quoted above:

Many are the plans in the mind (literally: heart) of a man,  
but it is the purpose of the LORD that will be established.  
(Prov 19,21; cf. 16,2; 21,2)

Here, the potential discrepancy between the many plans of the human mind and the one purpose of God is envisaged. Nevertheless, this variant of the proverb also reflects the relief that all human plans are incapable of crossing God's single plan. He will eventually establish his purpose. The term «purpose» is completely interchangeable with «plan» or «thought» in the same way as the metaphors of «way», «path» and «step» can be exchanged.

<sup>18</sup> Von Rad, *Wisdom*, p. 100: «It is a question not of something which a man does not know, but ought to know and perhaps even could know, but of something which he can never know...What it means for a man is left open. One can almost suppose that in the case of this limitation, where it becomes clear that even in every human plan God still has the last word, the wise men saw, rather, something beneficial.»

Sometimes, there are expressions of deep concern about the interplay between God and man and the way of life which is to result from it. This is attested in another reworked version of the proverb:

A man's steps are ordered by the LORD;  
how then can man understand his way?  
(Prov 20,24)

In the original Hebrew, the proverb has a balanced structure, but its syntax — like its contents — is distorted. While the belief in God's guidance is affirmed in the first half of the line, the second half contains an uneasy question or even an anxious exclamation. How can man understand his way? Is it at all possible for human beings to understand their way? One should be aware of both aspects: the affirmation of God's guidance, deliberately placed at the beginning of the proverb and the doubt expressed at its end and which, ironically, seems to be the result of the initial affirmation: How much insight into his own way is man granted by that God who orders all his steps? When the proverb speaks of «his way», which way is meant? God's way or man's way, or both ways — in harmonious concord or in dangerous discord? Will all those single steps directed by God add up to form a way? And if that is so, why should the fact remain hidden from the mind of man? The older sapiential texts first and foremost wanted to convince that God makes it easy for man to gain insight into the order of the world and the order of human life and that it is therefore possible to understand the way. The wisdom of the proverbs is ill at ease with the idea that the obscure roads men travel should be identical with God's way. These doubts, commonly regarded as characteristic of the sceptical wisdom of Job or Qoheleth, appear much earlier as part of the wisdom of the proverbs which preceded those books and continued to have an impact. However, it has to be admitted that, in the proverbs, the doubts are mitigated by a profound trust in God's benign guidance which is beyond question, although empirical evidence may be wanting.

## Fruit and the tree of life

The sages who watch over the proverbs, teach how to follow the way even if it is obscure because insight is hard to obtain. Much is expected of these wise teachers. A great promise rests upon them and they are in a position of great responsibility. One of the proverbs states:

The fruit of the righteous is a tree of life;  
and the wise wins souls.  
(Prov 11.30)

I shall not discuss the problems of the textual variants, because the Masoretic text on which my translation is based, does not require emendation. The phrase is extravagant and meant to attract attention. The image that might have been expected is that the righteous man is a tree of life which bears fruit — fruit for others to enjoy and prosper on — or that the righteous man is himself the fruit of the tree of life. In the present case the image takes a different turn. It is the *fruit* of the righteous, which *is a tree of life*. Certain intertextual allusions seem to be intended. A modified version of the image of the tree in Ps 1 «planted by streams of water that yields its fruit in its season» seems to provide the background of this proverb. The image of the fruit — especially with respect to Ps 1 — precludes the idea of independent action on the part of the righteous. In bearing fruit he obeys a higher order. Another force is at work which makes the inconspicuous fruit be a tree of life. It is beside the point that the tree of life grows out of the fruit first. The fruit *is* a tree of life. The proverb does not intend to oppose the story of the fall of man in Gen 3, but it wants to draw attention to the option offered by the sages: that there is fruit from the tree of life, pleasant, even alluring, but offered by God and not forbidden — in the shape of the wise who, to others, become «catchers of souls», not highwaymen prowling the winding roads of life, but fishers of men. The wise are trees of life, catchers of souls, fishers of men; this implies that they must be righteous, men who are aware of righteousness which is identical with God's benign order.

## God and righteousness

The high claim is based on the fact that God prepared the ground himself. The insight of the wise into the order of righteousness, established in the world by God, finds its most intense expression in the following proverb:

He who pursues righteousness and kindness  
will find life, righteousness and honour.  
(Prov 21,21)

In part, tradition has found fault with that two-fold righteousness and has omitted the word in the second half of the line. From the textual critic's point of view, the omission cannot be justified, but redactional criticism helps to find the right track. In all probability, «righteousness» in the second half of the line results from a reworking of the proverb. When the addition of «righteousness» is cancelled, the proverb's original version is likely to emerge, with its parallelism of three and three words and its pairing of the words «righteousness and kindness» and «life and honour». It would, however, be an error to establish, according to their positions within the line, a relationship between the words of the pairs — that is to couple «righteousness» with «life» and «kindness» with «honour». Both pairs of words in the respective halves of the line refer, each in itself, to the whole of the good, which can afford divine guidance to those who aspire to wisdom: righteousness and kindness. They may find the «treasure»: life and honour.

It must, however, be stressed that the basic structure of the proverb is not determined by the movement of searching and finding. To follow or to pursue something — righteousness and kindness — is possible only, when it is known and when attention is focused closely on it. And what is found — life and honour — is not, in its kind, surprisingly new. The proverb merely promises that the well known divine gifts to human beings coupled as righteousness/kindness and life/honour can be united and make those prosper on their way who have made this treasure of sapiential knowledge the centre of their lives. Kindness (*chæsæd*) in the later wisdom books has an important interpretative function with respect to righteousness. The older wisdom

would probably have spoken of righteousness alone (cf. Prov 15,9). Righteousness, which plays the lead in the first pair of words is paralleled in the second pair by life. Honour (kabôd), too, is a rare word in the older wisdom; it does occur though, but only in the sense of «repute». <sup>19</sup> In this proverb, however, honour has a fuller sound. It interprets «life» as something not merely synonymous with «existence». «Life», aimed at in this sense, is participation in God's own honour which man receives as a gift. This thought, like the interpretation of righteousness through kindness, originated in the theology of the psalms. <sup>20</sup> It is obvious that both pairs of words try to get to the roots of wise living. They denote the sum of God's gifts to those who are willing to meet the expectations which are implicit in God's promise and claim.

Now, in the revised version of the proverb, the word righteousness has been added and placed right between the words life and honour. Stylistically, this can hardly be called an improvement. The meaning of the proverb, however, has been enriched in a manner which may justly be called a theological sounding of the depths of wisdom. The proverb now says in abbreviated form that righteousness, when sought will be found as righteousness. The tautology — brought about by editorial intervention — is used by the sages to show clearly that the idea of righteousness provides the closest approach possible to the essence of wisdom. Rendering righteousness, as I have done, through the concept of order, is to point out an important aspect. But to stress only this aspect is inadequate, because it does not reveal the full glory of the benign and perfect equilibrium of objects, creatures and actions, which God has established in the world. Righteousness could be interpreted as the mystery of the creation of the world, as the force, through which God effects the harmonious interplay of microcosm and macrocosm. It must, however, be admitted that all these definitions do not reach far beyond that

of order. Moreover, it is not unproblematic to focus attention on the idea of creation which, in the older wisdom of the proverbs, is not expressed verbatim placed in a prominent position.

Righteousness is righteousness: The wise are at their wits' end. Righteousness manifests itself in countless aspects of the world as God's gift and claim. And as a whole it is greater than its parts' sum which can only be imagined. Perhaps the sages could agree to the notion that righteousness does not only come from God, but that, if rightly understood, it is God himself. God as righteousness, who can be encountered and who manifests himself in the world into which he has implanted righteousness as a *ratio essendi*. Within the range of our inquiry into sapiential knowledge it might perhaps be permitted to define righteousness as the manifestation of God in the world. I even dare say: Righteousness is the worldliness of God or the worldly evidence of God's presence. According to the sages, righteousness is as sure a guide to knowledge of God as are salvation history, revelation of God's legal will, cult and prophetic message. The sages do not attempt to walk those ways. The reason for this is not a conscious rejection of salvation history and revelation, cult and prophets, but a conscious preference for the way of wisdom, which leads from knowledge of the world to knowledge of God. The preference is well grounded: in the order of righteousness of the world which is perceived as the way of God in the world. This is the way the wise seek to know in order to join the ways of men to it.

The theology of wisdom should no longer be regarded as a supplementary theological effort enriching the central theological issues of the Pentateuch and the prophetic writings. Rather, it should be regarded as an independent theological approach, probably the first endeavour, Israel undertook in the world of theological reflection.

<sup>19</sup> Cf. Prov 11,16; 15,33; 18,12; 20,3; 26,1.8; 29,23.

<sup>20</sup> Cf. Hermann Spieckermann, *Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 220–225.



# The First-Century Synagogue: New Perspectives

LEE I. LEVINE

*Intresset för antiken har ökat kraftigt inom många discipliner. Även den antika synagogan behandlas av allt fler forskare. «Den antika synagogan: Födelseplats för två världsreligioner» är idag temat för ett större projekt i Lund. Lee I. Levine, professor i «Archeology of the Mishnaic and Talmudic Periods» vid The Hebrew University i Jerusalem, har skrivit den stora handboken i ämnet. Han blev hedersdoktor vid Teologiska fakulteten i Lund den 25 maj 2000 och höll då en föreläsning som i en något reviderad form publiceras här.*

Interest in the ancient synagogue has grown dramatically over the last several decades. Since the 1980s, more than ten monographs, some twenty volumes of studies, and scores of articles have been published on a wide range of synagogue-related topics, including synagogue art and architecture, epigraphy, liturgy, social and institutional dimensions, leadership roles, and the place of women. The result is an ever-growing corpus of material that has immeasurably enriched our understanding of many aspects pertaining to this central Jewish institution.

If this is true of synagogue studies in general, it is particularly noticeable with regard to the first-century synagogue both in Judaea and the Diaspora. Such studies have burgeoned owing primarily to Christian interest in the subject. The gospels frequently place Jesus in a synagogue setting (see especially Luke 4:16–30), and Paul regularly visited synagogues during his peregrinations throughout Asia Minor and Greece (Acts 13–18). Furthermore, Christian interest in the synagogue stems in part from the wider trend to reevaluate the Jewish heritage of early Christianity in a more positive light. The well-known events of the mid-twentieth century (the Holocaust, founding of the State of Israel, Vatican II, etc.) have each contributed to the development of this trend.

In this vein, another attraction of the first-century synagogue to scholars is related to the newly awakened interest in Jewish religious life

generally during this period, itself resulting from an increased concern with the study of sects (the Pharisees and especially the Qumran scrolls), Second Temple literature (i.e., the Apocrypha and Pseudepigrapha), and the nature and varieties of Judaism at the time. The connection between the inhabitants of Qumran, usually identified with the Essenes, and early Christianity has been recognized since the earliest discoveries of these documents in the late 1940s.

The increased interest in the first-century synagogue is also indebted to the relatively accessible primary sources such as Josephus, Philo, and the New Testament. Synagogue inscriptions from this period contain fascinating historical information about the institution. This burst of activity contrasts with the state of affairs regarding synagogue research in Late Antiquity (third to seventh centuries); much of what we know about the synagogue then is recorded in rabbinic sources or preserved in corpora of inscriptions, some of which have been published only in Hebrew, thus rendering this material far less accessible to modern scholars.

Nevertheless, despite its flourishing state, the study of the Second Temple synagogue is not without considerable methodological challenges:

1) The sources available are, when all is said and done, quite limited. All told, references to the synagogue in the New Testament, Josephus, Philo, and elsewhere number but several score—for the entire Jewish world! The archeo-

logical material is likewise meager, especially when compared with the enormous quantity relating to Late Antiquity. Less than a half dozen buildings can be securely dated to the first century, although a modest number of inscriptions and papyri exist with respect to Egypt, Cyrene, Rome, and the Bosphorus Kingdom.

2) Given the fact that this is the earliest period documented for the study of the synagogue, several basic methodological issues arise. For example, how are we to define the synagogue—as a building? a gathering of people for any number of purposes? a recognized communal framework? On what basis should such an assessment be made? Moreover, assuming that we are dealing with a structure, what sort of archeological or literary evidence is required in order to validate the identification of a particular site as a synagogue?

3) There is also the vexing question of origins. Are we to assume a correlation between the earliest mention of a synagogue and the fact that it originated at this particular time? Based on this not uncommon assumption these days, the synagogue must have originated in Hellenistic Egypt where it is first mentioned. However, the question arises as to whether this is not investing too much significance in what can be construed as merely a chance find. What additional testimony or arguments are needed to bolster the premise that the earliest dated evidence indicates the time of origin?

4) Was the synagogue at this time a distinctively religious institution (as it became later on) or was it basically a communal one? If the latter, then in what ways did it serve a religious function? If the former, then what evidence is needed to prove its sacred character, and is such evidence, in fact, available?

5) How historically reliable are our literary sources for the first century? Of late, there has been a resurgence of skepticism with regard to their accuracy. Our age of «post-modernity» has engendered a widespread sense of distrust and doubt. It is often assumed that things are not what they seem to be, and certainly not what they are claimed to be. Not only is this true of the contemporary political and social realms, but this type of thinking has penetrated the academic world as well. All too often, assessments are

made on the basis of a hermeneutics of suspicion. Thus, with regard to our topic, the reliability of traditions relating to the synagogue as recorded in Luke-Acts has been questioned, as has that of rabbinic sources. Even the heretofore almost universal acceptance of a first-century setting for the Jerusalem Theodotos inscription has now been re-dated to several centuries later (see below).

6) Finally, how do Second Temple synagogue studies relate to the following well-known phenomena? (a) The involvement and influence of the Pharisees on this institution—did they have a role and, if so, was it peripheral or central? (b) The relationship between the Temple and the synagogue—were they competing or complementary institutions? (c) The origin of the synagogue—did it begin in the Diaspora or in Judaea? To paraphrase Isaiah 2:4, did the synagogue «come out of Zion» or was it brought into Zion?

Bearing in mind the above issues may help us understand some of the controversies and theories that have surfaced over the past decade or so. In several instances, the 1990s have witnessed rather extreme formulations with regard to various aspects of the first-century synagogue. Some theses have challenged commonly-held notions, while others have broken new ground in relatively neglected areas. In what follows, we shall address some of the more provocative and challenging theories.

## Were there First-Century Synagogues?

In a series of articles spanning the 1990s, H. Kee has claimed that a distinctive synagogue building never existed in Palestine until the third century CE.<sup>1</sup> Accepting widespread notions regard-

<sup>1</sup> H. Kee, «The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity,» *NTS* 36 (1990), 1\_24; idem, «Early Christianity in Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels» in: L. Levine, ed., *The Galilee in Late Antiquity* (New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1992), 3–22; idem, «The Changing Meaning of Synagogue: A Response to Richard Oster,» *NTS* 40 (1994), 381–83;

ing the historical unreliability of New Testament and rabbinic evidence in relation to first-century Palestine, Kee proceeds to dismiss all attestations of the existence of synagogue buildings at this time. He interprets the term *synagoge* as referring only to a congregation or assembly of people (and not a building), acknowledging only the single exception of Luke 7:5. The possibility of its bearing several parallel meanings in the first century is never entertained.

He is unwilling to concede that any of the New Testament references to Jesus' appearance in synagogues reflects a Galilean setting around the year 30. At most, he claims, they are an indication of what transpired at the time of each gospel's writing, as is evident with Mark around the time of the destruction of the Temple.<sup>2</sup> Kee thus maintains, for example, that the story of Jesus' preaching in the synagogue of Nazareth (4:16–30) is in truth but a reflection of the situation in the Diaspora in the late first century.<sup>3</sup>

However, Kee's most far-reaching and provocative claim has to do with the Theodotos inscription, found in Jerusalem in 1913–14 and assigned by almost all scholars to the first century CE. The inscription is of cardinal importance, as it clearly and unequivocally notes the existence of a synagogue building in the city:

Theodotos, the son of Vettanos, priest and *archisynagogos*, son of an *archisynagogos*, grandson of an *archisynagogos*, built this synagogue [τὴν συναγωγὴν] for the reading of the Law and the study of the commandments, and a guesthouse and rooms and water installations for hosting those in need from abroad, it [i.e., the synagogue] having been founded by his fathers, the presbyters, and Simonides.<sup>4</sup>

idem, «Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress,» *NTS* 41 (1995), 481–500 (reprinted in: H. C. Kee and L. H. Cohick, eds., *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress* [Harrisburg: Trinity, 1999], 7–26). See also K. Atkinson, «On Further Defining the First-Century CE Synagogue: Fact or Fiction?,» *NTS* 43 (1997), 491–502.

<sup>2</sup> Kee, «Transformation of the Synagogue,» 14.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 18.

Kee rejects this dating, claiming instead that the inscription derives from the third century on paleographical grounds, and the institution itself from the second century since two previous generations are noted therein. He claims to have consulted «informally» with several epigraphists who confirmed the late dating of this inscription.<sup>5</sup> Unfortunately, he cites neither his sources nor the reasoning and considerations behind their determination.<sup>6</sup> Kee also negates a first-century dating, *inter alia*, assuming that a distinctive Roman name such as Vettanos would not have been used by a «devout» first-century Jew in light of the unwelcome Roman conquest of Judaea.<sup>7</sup> This last claim is most speculative and problematic in and of itself. In the first place, there were in all probability many Jews (wealthy and others) who in fact welcomed Roman rule and its many benefits. But even if Kee's assessment that a «devout» first-century Jew might have avoided using a Roman name is correct, how much less likely it would have been for a similarly «devout» Jew of the second and third centuries to have used such a Roman name, after the Romans had destroyed the Temple, turned Jerusalem into the pagan city of Aelia Capito-

<sup>4</sup> See L. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2000), 54–56.

<sup>5</sup> Kee, «Defining the First Century Synagogue,» 8.

<sup>6</sup> For previous critiques of Kee's thesis, see E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London: SCM Press, 1990), 341–43; R. E. Oster, Jr., «Supposed Anachronism in Luke-Acts' Use of ΣΥΝΑΓΩΓΗ: A Rejoinder to H. C. Kee,» *NTS* 39 (1993), 178–208; P. W. van der Horst, «Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship Before 70 CE?» in: S. Fine, ed., *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period* (London: Routledge, 1999), 18–23; and most exhaustively in: J. Kloppenborg Verbin, «Dating Theodotos ('CIJ' II 1404),» *JJS* 51 (2000), 243–80. A more nuanced view of first-century synagogue buildings is adopted by R. Horsley, «Synagogues in Galilee and the Gospels,» in: Kee and Cohick, eds., *Evolution*, 46–69. Horsley acknowledges the existence of synagogues in the Hellenistic cities of Palestine (Caesarea, Dor) and beyond (Antioch), but not for the Galilee.



lina, and prohibited Jews from living in the city and its environs!

The very assumption of a Jewish institution in third-century Jerusalem catering to Jewish pilgrims contradicts the accepted (and, in my opinion, correct) historical picture, whereby Jewish life disappeared almost entirely from the Jerusalem scene after 70, the only exceptions being occasional visits by individuals to the destroyed Temple Mount and the rather brief existence of some sort of pietistic group («the Holy Community of Jerusalem») that seems to have lived there for a while around the turn of the third century.<sup>8</sup> Kee's suggestion, that there was a synagogue in the city for at least a century and that it conducted a range of communal activities, including hosting visitors (pilgrims?), stretches the limits of credulity.

Finally, Kee makes reference to H. McKay's study relating to synagogue worship, wherein she claims that formal synagogue worship did not exist in the first century and, in fact, crystallized only at the turn of the third century CE.<sup>9</sup> Such a conclusion, of course, fits nicely with Kee's theory of synagogue origins. However, her approach is seriously flawed in several respects. Although ostensibly paying careful attention to Second Temple sources, McKay dismisses or is forced to explain away evidence that apparently refers to Jewish Sabbath worship. II Macc. 8, 27 and Pseudo-Philo 11, 8 seem to indicate some sort of communal worship (as she herself has defined it, i.e., public prayer) and such a religious framework were certainly to be found at Qumran and among the Therapeutae of Alexandria.<sup>10</sup> The evidence from Agatharchides of Cnidus, while somewhat confusing in and of itself, does seem to indicate a worship setting either in

the Jerusalem Temple or in synagogues (referred to by him as temples).<sup>11</sup>

Much more problematic, however, is McKay's narrow conception of what constituted Jewish worship at the time.<sup>12</sup> In the first place, she dismisses the name *proseuche* (house of prayer) given to the synagogue in many Diaspora communities as being relevant to the discussion. This term appears, inter alia, in Egypt, Delos, Asia Minor, and the Bosphorus Kingdom, and is used as well with regard to the first-century synagogue in Tiberias. Although we have no idea as to what prayers were recited therein, the fact that many institutions bore the name *proseuche* would seem to indicate that this type of prayer worship constituted an important component of synagogue religious life.

However, even were we to disregard this evidence and assume, as do several scholars,<sup>13</sup> that organized Jewish communal prayer in first-century Judaeon synagogues is indeed only clearly attested after 70, this does not necessarily mean that there had not been a worship framework beforehand. Jewish worship does not necessarily refer to prayer, although this indeed has become a central component in the Judeo-Christian tradition over the past two thousand years. In Jewish tradition, then and now, God can be addressed through study as well, and thus McKay's basic definition of first-century Jewish worship simply falls short.<sup>14</sup> We know from a wide range of sources that Jewish communities met regularly on Sabbaths and holidays and that the service featured the reading of the Torah and the Prophets, and often included a translation of the biblical text (*targum*). Moreover, pious acts of reading sacred Scriptures (see, for example,

<sup>7</sup> Kee, «Defining the First Century Synagogue,» 20.

<sup>8</sup> S. Safrai, «The Holy Congregation of Jerusalem,» in: S. Safrai, *In the Days of the Temple and the Mishnah* (2 vols.; Jerusalem: Magnes Press, 1994), I, 85–102, 171–81 (Hebrew).

<sup>9</sup> H. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (Leiden: Brill, 1994).

<sup>10</sup> See, for example, Philo, *Vita Contemplativa*, 30–33; idem, *Hypothetica* 11; and the Qumran scroll *Shirot 'Olat ha-Shabbat*.

<sup>11</sup> M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols.; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974–84), I, 107.

<sup>12</sup> For critiques of this thesis, see S. Reif, in *JTS* 46 (1995), 611–12; van der Horst, «Was the Synagogue,» 23–37.

<sup>13</sup> S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism*, I (New York: KTAV, 1973), 92–133; E. Fleischer, «On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer,» *Tarbiz* 59 (1990), 402–25 (Hebrew); Levine, *Ancient Synagogue*, 151–58.

<sup>14</sup> McKay, *Sabbath and Synagogue*, 3–4.

*The Testament of Levi* 13) were often accompanied by some sort of instruction, whether it be in the form of a sermon or an actual teaching session. The Qumran scrolls (1QS 6, 6–8), Philo (see above, n. 10), and Mishnah Avot (e.g., 2, 16; 3, 6), for example, attest to the religious significance of sacred study and its worship dimension. McKay, however, makes a clear-cut dichotomy; such gatherings were educational frameworks and do not fall under her rubric of worship. As noted, this is a most questionable assumption, to say the least.

In short, the theses put forth by Kee and McKay are indeed radical and, if granted, would push up the dating of the earliest synagogues as crystallized institutions to the third century CE. For Kee, the appearance of monumental synagogue remains at that time indicates the creation of a new institution. As a result, he has left the first century bereft of the synagogue, and this despite a considerable amount of archeological and literary evidence apparently at hand. In essence, both Kee and McKay have adopted rather strict definitions of what they are looking for (an assembly of people, a particular type of worship), and this seems to have prevented them from appreciating the nuanced and multi-faceted forms of Jewish life, materially and spiritually, that existed in the first-century.

## Did the Jerusalem Temple Influence the First-Century Synagogue?

For generations it had been assumed that the Second Temple synagogue coexisted in a state of tension and competition with the Temple. One institution was said to focus on sacrifices, the other on prayer and study; one was led by priests, the other by Pharisees; one was hierarchical, the other participatory; one was restricted to Jerusalem, the other could exist anywhere. This dichotomy has been rightfully rejected in the last decades, and it is generally agreed today that the Pharisees had nothing to do with the early synagogue nor did the synagogue per se figure into the traditions attributed to them in later rabbinic literature.<sup>15</sup> Moreover, there is no reason to assume that the institution evolved in rivalry with the Temple, but rather in

order to serve other functions and needs of the many Jewish communities of the first century.

However, recent studies have gone even further in removing any possible friction between these two institutions. Not only was there no inherent tension between the Temple and synagogue, but there was, in fact, a significant degree of influence of the former on the latter. A. Kasher has suggested this possibility with regard to Egyptian *proseuchae*, as did J. Strange from an architectural perspective with respect to Judaea. Strange proposes that the arrangement of columns separating synagogue benches from the building's central space, where the liturgy took place, was an intentional replica of the Temple courts, especially the Women's Court.<sup>16</sup> He assumes that the prayer service and Torah-reading that dominated synagogue liturgy required special architectural arrangements, and the Temple provided the model for this.<sup>17</sup>

Recently, however, D. Binder has presented us with a thorough and detailed treatment of first-century synagogue evidence.<sup>18</sup> He has also attempted to demonstrate that the synagogue constituted an extension of the Temple, asserting that it was the latter's sanctity, functions, officials, architecture, and art that were imitated by the synagogue. Two assumptions underlie his argument: (1) synagogues of the first century were considered sacred institutions; and (2) these synagogues were patterned after the Temple. The evidence for the former is, at best, partial. Synagogue sanctity is clearly attested for

<sup>15</sup> S. J. D. Cohen, «Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Early Church Fathers,» in: H. C. Kee and L. H. Cohick, eds., *Evolution*, 89–105.

<sup>16</sup> A. Kasher, «Synagogues as «Houses of Prayer» and «Holy Places» in the Jewish Communities of Hellenistic and Roman Egypt,» in: D. Urman and P. V. M. Flesher, *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, I (Leiden: Brill, 1995), 205–20; J. F. Strange, «The Art and Archaeology of Ancient Judaism,» in: J. Neusner, ed., *Judaism in Late Antiquity*, I: *The Literary and Archaeological Sources* (Leiden: Brill, 1995), 75–76; idem, «Ancient Texts, Archaeology as Text, and the Problem of the First-Century Synagogue,» in: Kee and Cohick, eds., *Evolution*, 27–45.

only a relatively small number of Diaspora sites, and it is only hinted at (and even then, very rarely) in Palestinian ones. Binder's efforts to interpret a number of passages from Josephus to prove the existence of such sanctity are unconvincing.<sup>19</sup>

However, it is Binder's second claim that is far more revolutionary, namely, that synagogues were patterned after the Temple:

... the hypothesis naturally emerges that the synagogues should not be viewed as being in opposition to the Temple, but rather as extensions of it. Specifically, I will argue that the synagogues in both Palestine and the diaspora served as subsidiary sacred precincts that extended spatially the sacrality of the Temple shrine and allowed Jew everywhere participation within the central cult.<sup>20</sup>

Binder simply fails to substantiate this claim. The evidence is just not there and what is invoked is speculative and forced, at best. Despite his efforts, it must be concluded that everything about these two institutions was different, sacrifice vs. Torah-reading and prayer, silence vs. public recitations, priestly leadership vs. lay leadership, etc. The fact that the Torah was read in the Temple once a year, on Yom Kippur, or once every seven years at the *Haqhel* ceremony during the Sukkot festival, or even the fact that sages taught on the Temple Mount, has little to do with contemporary synagogue practice. The sanctity universally associated with the Temple is of an entirely different order than the

scattered references to sanctity in some synagogues. We have no evidence of synagogue sanctity from any contemporary halakhic or exegetical source. Thus, other than his own assertions and some rather vague and questionable claims regarding similarities, Binder is unable to marshal enough evidence to substantiate his sweeping and all-inclusive theories.<sup>21</sup>

## Were Synagogues Voluntary Associations?

Ever since the studies of E. Schürer and Juster, scholars have sought to classify the synagogue under a specific Greco-Roman institutional rubric. Referred to in our sources as, inter alia, a *collegium*, *thiasos*, or *synodos* (as well as *proseuche* and *synagoge*, terms likewise borrowed from the larger Hellenistic-Roman world), the Jewish community and its synagogue had thus been associated with one or another of these recognized socio-religious frameworks.

The subject has been addressed most comprehensively of late in a collection of studies, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*,<sup>22</sup> and particularly in an article therein by P. Richardson, «Early Synagogues as *Collegia* in the Diaspora and Palestine.» Richardson's claim that the synagogue was defined as a *collegium* is based on two considerations: (1) the use of the term in Roman documents referring to the Jewish community; (2) the synagogue indeed functioned as a social and religious association, as did the *collegium*.

Given these significant differences, we might ask whether the use of this terminology by the Romans with reference to the synagogue was merely a question of convenience, that is, the

<sup>17</sup> In a series of articles, A. Grossberg has gone even further in this comparison of the synagogue and the Temple, although with respect to the later buildings, especially those in the Galilee. See his «Ancient Synagogues and the Temple,» in: H. Branover and I. C. Attia, eds., *Science in the Light of Torah* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994), 237–54; idem, «The Memory of the Temple in Ancient Palestinian Synagogues,» *Tehumin* 15 (1995), 461–88 (Hebrew). This comparison is likewise very speculative and unconvincing.

<sup>18</sup> D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

<sup>19</sup> Binder, *Into the Temple Courts*, 123–26.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 31–32.

<sup>21</sup> It is indeed ironic that the one rabbinic source indicating a Temple architectural arrangement being used in a synagogue is overlooked by Binder. *Tosefta Sukkan* 4, 6 speaks of a large Alexandrian synagogue which bore features and a plan reminiscent of the Temple. The question, of course, is whether the description is historically accurate or a literary creation of the second century.

<sup>22</sup> Edited by J. S. Kloppenborg and S. G. Wilson (New York: Routledge, 1996).

Roman authorities merely used a term familiar to them without attempting to be exact and precise.<sup>23</sup> In other words, did the term *collegium* actually reflect the legal status of the synagogue? If so, did it apply to all synagogues throughout the Mediterranean or did the use of different terms reflect distinctly different models?

However, before trying to link the synagogue too closely with one or more of the above-noted Greco-Roman associations, it must be reiterated that in many and significant ways this Jewish institution differed from the other, much more widely-known frameworks. The Jewish community functioned with a far greater range of activities and rights than the ordinary *collegium*, and the Romans were far more tolerant of the Jewish «*collegium*» than of the others; often *collegia* at large were banned by the authorities while the Jewish community remained unaffected.<sup>24</sup> The Jews had the right to maintain their own courts, attend to their own food requirements, not worship the civic deities or appear in court on their Sabbath and festivals, not serve in the army, send monies to Jerusalem, and conduct a wide range of communal affairs; in certain places, the Jewish community was recognized as a *politeuma*, a well-attested civic framework attested in Alexandria and Berenice. Most of the above rights and privileges were not applicable to contemporary *collegia* or *thiasoi*. Thus, the application of the term *collegia* to the synagogue may be one of Roman convenience and not in any way reflect a specific legal framework. Certainly, the Jews never viewed their synagogue or community in this light. Never does this term appear in any Jewish document or inscription.

Furthermore, reference to the synagogue as a voluntary association seems to be a somewhat strange categorization for first-century Jewish society (in contrast, for example, to the post-emancipation, modern era). In reality, the individual Jew had very little option other than to remain within the framework of the local com-

munity or synagogue. A Jew's rights and privileges within a particular city or the Roman world generally were conferred only to the degree that he was part of the recognized Jewish community. Without that legal umbrella, a Jew would have been without recourse to any protective framework (unless, of course, he was a Roman citizen like Paul) and would not have benefited from any rights enjoyed by other Jews. One instance where this unique status is explicitly articulated reads as follows:

It was also at this time, when they (Herod and Agrippa) were in Ionia, that a great multitude of Jews, who lived in its cities, took advantage of their opportunity to speak out freely, and came to them and told them of the mistreatment which they had suffered in not being allowed to observe their own laws and in being forced to appear in court on their holy days because of the inconsiderateness of the examining judges. And they told how they had been deprived of the monies sent as offerings to Jerusalem and of being forced to participate in military service and civic duties and to spend their sacred monies for those things, although they had been exempted from these duties because the Romans had always permitted them to live in accordance with their own laws (Josephus, *Jewish Antiquities* 16.2, 3, 27–28).

Thus, to define the Jewish community and its synagogue as basically a voluntary association similar to others in the Roman world may be inappropriate. Where others could choose to be associated with a specific professional, religious, or social grouping, the Jew's community of reference was virtually a given and, in fact, not really voluntary. Advocating anything else is to ignore the basic status of the Jews in Palestine and the Diaspora at this time and impose an inappropriate rubric on what was indeed a more corporate and structured social situation.

In the rush to discover the common denominators between Jews and their Greco-Roman neighbors in antiquity, and indeed there was a plethora of similarities and fructifying influences, at the same time, one ought not lose sight of the differences. In terms of communal organization and legal standing, these differences were indeed substantial and decisive.

<sup>23</sup> As, for example, in noting the right of the Jews to offer sacrifices in an edict to the Jewish community of Sardis—Josephus, *Jewish Antiquities* 14.10, 24, 261.

<sup>24</sup> E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1976), 224–30.

## The First-Century Synagogue as a Communal Institution with a Religious Dimension

In light of the above, a very different approach to our understanding of the first-century institution has been put forth recently by this author.<sup>25</sup> On the basis of first-century archeological and literary sources, I have suggested that the synagogue at that time was primarily a communal institution serving the many and varied needs, including the religious ones, of the local community. First-century sources point clearly to a wide range of activities and services that may have taken place there: political and social gatherings, courts, punishments such as flogging, hostel, collection of monies for local and Temple needs, communal meals, instruction, and, finally, worship—be it prayer or Torah-reading.<sup>26</sup>

On this basis, it has been suggested that the antecedent of the synagogue, and thus its point of origin, was the biblical city-gate where all of the above-noted activities transpired. The transition from the city-gate to the actual synagogue building took place sometime in the Hellenistic period, when the gate area underwent a radical physical change owing to the introduction of new and more effective offensive weaponry. As a result, instead of being a large open area with adjacent rooms, the city-gate area became a strictly functional one, i.e., for entry into and exit from the city. As a result, a new venue had to be found for the activities formerly located at the city-gate, and what evolved eventually became known as the synagogue. A more precise date for this transition is beyond the scope of the sources available; we simply do not have enough information from Hellenistic Palestine generally and Jewish Palestine in particular to systematically trace this process. Clearly, it occurred over time and undoubtedly at a different pace from one community to the next.

The implications of this proposed scenario are far-reaching and affect almost all of the issues raised in the above-mentioned studies. First and foremost, the first-century synagogue

was not primarily a religious institution—certainly not in Judaea—as it was to become in Late Antiquity. Therefore, the search for religious symbols and appurtenances in these buildings that were basically neutral in character is misguided. Any attempt to disqualify buildings because they were not distinctively religious is unwarranted. Similarly unjustified are efforts to define the synagogue as a sacred building imitating the Temple. The synagogue evolved to meet needs very different from those of the Temple. It is true that some Diaspora synagogues indeed acquired a sacred dimension, but this was not because sacredness was inherent in a synagogue setting, but rather because Jewish communities in the Diaspora felt the need for such a religious designation and profile, whether for purely religious reasons, or perhaps no less for social and political ones.

Similarly with regard to the question of origins, over which so much ink has been spilled this last century. By viewing the synagogue as having evolved from an earlier city-gate setting, the question of where and when it began becomes superfluous. In Palestine it developed over the course of the Hellenistic period (third to first centuries BCE); during this period it was not singled out in literary sources such as I and II Maccabees since the functions it fulfilled and the status it enjoyed were far from being extraordinary. At the same time, the Diaspora was rapidly developing, but these Jewish communities had no specific communal framework with which to work since the synagogue institution in Judaea was just beginning to evolve. They thus adopted and adapted indigenous institutional frameworks to answer their immediate communal needs. This would account for the tremendous diversity of buildings, names, communal officials, and types of communal activities from one Diaspora community to the next.

Moreover, the implications of this approach reach far beyond the first-century synagogue and in many ways characterize the synagogue for centuries to come. The synagogue remained first and foremost a communal framework down to the end of antiquity; it was the only Jewish public building that we know of in this period throughout Judaea and the Diaspora. While it is true that the synagogue's religious profile grew

<sup>25</sup> Levine, *Ancient Synagogue*, 19–41.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 124–59.

dramatically in Late Antiquity, particularly as expressed in its main hall, which indeed had become a «diminished sanctuary,» the synagogue complex as a whole continued to function as it had from its very inception. It was always a multi-functional institution answering the many needs of the entire community. Furthermore, the synagogue belonged to the local community that built and maintained it; there never was a higher authority that determined its policy, namely, how it should be built, decorated, administered, or what sort of liturgy was to be used in it. Thus, the diversity among synagogues, so evident in the first century, continued (and continues to this very day) to be a hallmark of the institution.

\* \* \*

The last years of the twentieth century have brought with them a rich trove of stimulating studies regarding the first-century synagogue. Despite the relative paucity of sources for this period, this topic has proven, and undoubtedly will continue, to be a source of creative research. If the vibrancy of a field is measured by the contrasting (and often conflicting) theories proposed, and by the vigorous debate engendered, then the first century and its synagogues are in a very healthy state indeed.

STK häfte 2/2000 kommer att innehålla bl. a.:

Bengt Holmberg: *Hur forskbar är Jesus?*

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

Antje Jackelén: *Kristus — tillgång eller stöttesten i en kultur präglad av naturvetenskap?*

Christoph Schwöbel: *Der Wahrheitsanspruch kirchlicher Lehre und der ökumenische Dialog Dominus Iesus als Herausforderung* (i svensk översättning)

Ola Sigurdson: *Kristus och människan. Om inkarnationen och kärleksbegreppet*

# Arabiska bibelöversättningar i al-Andalus — ett steg mot konvertering

GÖRAN LARSSON

*Folkgrupper som lever nära varandra socialt, ekonomiskt och kulturellt påverkar varandras språk. Det gäller även det religiösa språket, något som Göran Larsson visar i denna artikel. Han har disputerat i Göteborg på en avhandling om gruppidentitet och härskarideologi i det medeltida al-Andalus och arbetar nu vid institutionen för religionsvetenskap och Centrum för Mellanösternstudier, Göteborgs universitet.*

När de muslimska styrkorna korsade Gibraltar-sundet år 92/711 var majoriteten av den iberiska befolkningen antingen kristna eller judar. Det kristna visigotiska riket höll dock på att falla sönder i interna politiska och teologiska strider. För många grupper är det därför troligt att den muslimska invasionen kan ha setts som en lösning på, eller till och med som en befrielse från, ett orättfärdigt styre. Men vad hände egentligen med den kristna befolkningen som kom att leva under muslimsk dominans och arabiska influenser i mer än 700 år? Denna fråga kommer här att analyseras och diskuteras framför allt utifrån arabiska bibelöversättningar gjorda i al-Andalus, det muslimska Spanien.<sup>1</sup>

Eftersom både judar och kristna tillhör «bokens folk» utgör de enligt islam inget egentligt problem för de muslimska myndigheterna.<sup>2</sup> Det iberiska källmaterialets relativa tystnad kring de icke-muslimska grupperna skulle därför vid en första anblick kunna tolkas som om mer-

<sup>1</sup> Termen det muslimska Spanien bör undvikas eftersom detta är en felaktig och missvisande beteckning. Spanien fanns vare sig i geografisk eller ideologisk bemärkelse vid denna tidpunkt. Beteckningen det muslimska Spanien har också tolkats som om islam på den iberiska halvön var annorlunda och diametralt olik dess orientaliska variant, ett faktum som är mycket svårt att påvisa.

<sup>2</sup> Se Ignaz Goldziher; «Ahl al-Kitāb», *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill 1974 (1953), ss. 16–17.

parten var nöjda med den nya situationen. Tystnaden kan i och för sig även förklaras med att vi främst har arabiska källor till den första perioden. Intressant nog berättar det arabiska materialet samtidigt att de flesta revolter och s.k. here-tiska rörelser var initierade av muslimer snarare än av judar och kristna — ett faktum som pekar på interna spänningar. De många luckorna i källmaterialet har också skapat utrymme för spekulationer om huruvida de kristna var arabiserade eller inte. Vissa forskare som till exempel Javier Simonet och Claudio Sanchez-Albornoz har till och med försökt hävda att de kristna levde så gott som helt isolerade och skyddade från de semitiska (arabiska/hebreiska) influenserna. Trots att dessa teorier har tillbakavisats och trots att de flesta forskare idag pekar på att den språkliga och kulturella arabiseringen av de kristna förmodligen gick relativt snabbt är detta en fråga som än idag väcker starka känslor i Spanien. Framför allt rör det sig om vilken roll det semitiska respektive latinska arvet har spelat i Spaniens historia, dvs. om Spanien är ett resultat av mötet med de semitiska kulturerna eller inte.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Se min «Ideologiserade bilder av al-Andalus», *Tidskrift för Mellanösternstudier*, 1 (1998), ss. 83–90. Se också David Wasserstein, «The Language Situation in al-Andalus», *The Formation of al-Andalus. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Maribel Fierro & Julio Samsó (eds.), Aldershot: Ashgate 1998, ss. 3–17.

Men trots de många källkritiska problemen går det att få fram en bild av hur de kristna kan ha upplevt sin situation under muslimskt styre. Ett tydligt exempel på konflikt i detta sammanhang är den s.k. «martyr rörelsen» som bröt ut i Córdoba i mitten av 800-talet. Mellan år 236/850 och 245/859 såg sig de muslimska myndigheterna mer eller mindre tvingade att avrätta ett femtiotal kristna neo-martyrer.<sup>4</sup> Dessa hade förlämnat islam och profeten Muhammad och inget annat straff än lagens strängaste stod till buds. Två av ledarna, prästen Eulogius och Paulus Álvarus, motiverade martyrskapet bland annat med att de kristna hade förlorat sin latinska identitet och blivit *mozaraber*<sup>5</sup>, dvs. arabiserade kristna.<sup>6</sup> Ett exempel på deras argumentation återfinns i Paulus Álvarus *Indiculus luminosus*.

What trained person, I ask, can be found today among our laity who with a knowledge of holy scripture looks into the Latin volumes of any of the doctors? Who is there on fire with evangelical love, with love like that of the prophets, like that of the apostles? Do not all the Christian youths, handsome in appearance, fluent of tongue, conspicuous in their dress and action, distinguished from their knowledge of Gentile lore, highly regarded for their ability to speak Arabic, do they not all eagerly use the volumes of the Chaldeans, read them with the greatest interest, discuss them ardently, and collecting them with great trouble,

<sup>4</sup> Beteckningen neo-martyrer används i analogi till beteckningen på motsvarande rörelser i Grekland under den Osmanska tiden. Neo-martyrerna var inspirerade av berättelserna om fornkyrkans martyrer, men deras martyrskap godtog inte som «giltigt» av de kyrkliga auktoriteterna.

<sup>5</sup> Enligt gängse etymologi kommer Mozarab från arabiskans *musta<sup>c</sup>rab/musta<sup>c</sup>rib* vilket betyder «arabiserad, den som blir arabiserad». Se Pedro Chalmeta; «Mozarab», *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII., Leiden: Brill 1993, s. 247.

<sup>6</sup> Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. och Kenneth B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Se också C. J. Drees, «Sainthood and Suicide: the Motives of the Martyrs of Córdoba, A. D. 850–859», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 20 (1990), ss. 59–89.

make them known with every praise of their tongue, while they are ignorant of the beauty of the Church and look with disgust upon the Church's rivers of paradise as something vile?<sup>7</sup>

Trots att neo-martyrerna lyckades skapa en viss oro inom den muslimska administrationen dog rörelsen relativt snabbt ut. Alla kristna gav inte heller sitt stöd till neo-martyrerna eftersom de skapade turbulens och muslimska reprimander.<sup>8</sup> Men Paulus Álvarus oro bekräftas delvis av det faktum att de kristna tycks ha konverterat till islam i betydligt större utsträckning under 900-talet jämfört med tidigare sekel. Efter år 316/929 och etableringen av Córdoba-kalifatet befann sig den muslimska staten i al-Andalus på sin absoluta höjdpunkt. Att konvertera till islam blev vid denna tidpunkt förmodligen ett alltmer lockande alternativ för många kristna. Men hur såg då relationen ut mellan islam och kristendomen och vad kände man egentligen till om varandras respektive religioner?

## Arabiska bibelöversättningar

Redan före profeten Muhammad hade den arabiska halvön varit ett område där judendom, nestorianism, bysantinsk teologi och andra främreorientalska influenser hade mötts.<sup>9</sup> Till skillnad från det kristna Europa var muslimerna där-

<sup>7</sup> «Quis, rogo, odie sollers in nostris fidelibus laicis inuenitvr, qui scripturis sanctis intentus uolumina quorumquumque doctorum Latine conscripta respiciat? Quis euangelico, profetico, quis apostolico ustus teneatur amore? Nonne homnes iubenes Xpianti uultu decori, lingue disserti, habitu gestuque conspicui, gentilici <a> erudijoni preculari, Harabico eloquio sublimati uolumina Caldeorum hauidissime tractant, intensissime legunt, ardentissime disserunt et ingenti studio congregantes lata constrictaque lingua laudando diuulgant, eclesiaticam pulcritudinem ignorantes et eclesiae flumina de paradiso manatja quasi utilissima contemnentes? Paul Alvaros Indiculus luminosus», *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, Ioannes Gill (ed.), Madrid 1973, vol. I. s. 314/Engelsk översättning i Jessica A. Coope, 1995, s. 8.

<sup>8</sup> Pedro Chalmeta; 1993, s. 248. Se också Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid: Ediciones Turner, 1983 (1897–1903), ss. 487–499.



för relativt väl insatta i kristendomens dogmer och olika interna variationer.<sup>10</sup> Detta faktum är speciellt tydligt i den s.k. polemiska litteraturen; bland annat Ibn i Ḥazms *Kitāb al-Fiṣal fī l-mīlal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* och en bevarad brevväxling mellan en anonym munk från Frankrike och Saragossas härskare, al-Muqtadir b. Hūd (441/1049–50 till 475/1082–83).<sup>11</sup> I detta material är det tydligt att de muslimska religionslärde hade en god förtrogenhet med kristendomens grundtexter. I följande citat hämtat från «brevväxlingen» återfinns bl a en sammanfattning och kritik av Luk 1: 26–38:

One of the curious things you advance, raising thereby the laughter of your hearers, is your saying that Jesus is the son of God, who is exalted above such a thing, and (at the same time) you say that he is of the sons of David, on whom be peace. This is stated in your Gospel and read from your sacred book. And you claim that Gabriel, when he brought the announcement of him to Mary, said to her, Truly, he shall be powerful with God, and his name shall spread abroad, and he shall be called the son of God, and God shall make him inherit the kingdom of his father David. You do not apply this in the sense that David was his father on the side of Mary, because she was not one of the descendants of David. You apply it only in the sense that (David) was his father on the side of Joseph the carpenter, whom you suppose was the husband of Mary, since Joseph was of the sons of David. David was a servant, who came into existence after he was not, and died after he had lived. How was Jesus, the son, the Creator and God of David, his father? And how is he son of David, who was created, and son of God, the Creator? Is

<sup>9</sup> Se till exempel Alfred F. L. Beeston, «Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen», *L'Arabic du Sud Histoire et Civilisation*, vol. I., Joseph Chelhod (ed.), Paris: Maisonneuve et Larose, 1984, ss. 271–278.

<sup>10</sup> Den första översättningen av koranen till latin gjordes så sent som 1143 e. Kr. av Robert av Ketton. Se James Kritzeck, «Robert of Ketton's Translation of the Qur'ān», *The Islamic Quarterly*, vol. II/4, ss. 309–312.

<sup>11</sup> David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002–1086*, Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 94. och Magnus Boäng, «Kristendoms polemiken hos Ibn Hazm», *Religion och Bibel*, vol. LVI (1997), ss. 19–42.

this anything else than ignorance of the difference between son and father, eternal and caused, Creator and created? He who is so extremely ignorant cannot have right belief in a divine law. How can he call to it and speak about it?<sup>12</sup>

Muslimernas kunskap om evangelierna kan främst förklaras med att bibeln hade översatts till arabiska redan under 800-talet. Vissa forskare menar till och med att bibeln skall ha översatts så tidigt som under 600-talet, men dessa uppgifter är osäkra och det finns inte några skriftliga belägg för denna teori. De främreorientaliska arabiska översättarna använde sig också av syriska, hebreiska, grekiska, samaritanska, koptiska och latinska översättningar när de översatte bibeln till arabiska.<sup>13</sup> Sa'adjā Ben Jōsēfs (269/882–331/942) översättning från hebreiska och Ḥunayn Ibn Iṣḥāqs (192/808–260/873) grekiska översättning är i detta sammanhang två av de mest kända.<sup>14</sup> Utöver detta viktiga material finns också en mängd apokryfiska texter bevarade på arabiska; källor som är av stort intresse för kristendomens tidiga historia samt bibelns kanonisering.

Om vi återvänder till Ibn Ḥazm verkar det som om han använde sig av just Sa'adjā Ben Jōsēfs översättning när han skrev sitt polemiska verk.<sup>15</sup> Men enligt den spanska nationalkrönikan *Primera Crónica General de España* skall bibeln i och för sig redan ha översatts till ara-

<sup>12</sup> D. M. Dunlop, «A Christian Mission to Muslim Spain», *Al-Andalus*, vol. XVII (1952), arabisk text s. 300/Engelsk översättning s. 277.

<sup>13</sup> Se Sebastian P. Brock, «Übersetzungen ins Arabische», *TRE*, band 6, ss. 209–210., Oscar Löfgren, «Fakta och dokument angående det apokryfiska Johannesevangeliet», *Svensk Exegetisk Årsbok*, vol. VII. (1942), ss. 110–140. och B. M. Metzger, «Arabic versions», *The Interpreters' Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, vol. 4, Nashville: Abingdon Press, ss. 758–759.

<sup>14</sup> P-B. Fenton, «Sa'adjā Ben Jōsēf», *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden: Brill 1995, ss. 661–662. och G. Strohmaier, «Ḥunayn Ibn Iṣḥāq al-'Ibādī», *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden: Brill 1971, ss. 578–581.

<sup>15</sup> Arthur S. Tritton, «The Old Testament in Muslim Spain», *BSOAS*, vol. XXI (1958), ss. 392–395.

biska omkring år 724 e.Kr. av en viss biskop Johan av Sevilla (arab. *Sayyid al-Maṭrūn*).<sup>16</sup> Om detta relativt märkliga påstående stämmer är det ett tecken på att den språkliga arabiseringen var väl utbredd bland de kristna redan under 700-talet. *Primera Crónica General de España* uppvisar i och för sig en mängd källkritiska problem och det finns all anledning att vara kritisk till denna information. Dateringen av Johan av Sevilla är till exempel mycket osäker och han kan ha levt någon gång mellan 700-talet och mitten av 1100-talet.<sup>17</sup> Evangelierna skall även ha översatts år 946 e.Kr. av Isaak Velásquez (arab. *Ishāq ibn Bilashku*), en kristen från Córdoba.<sup>18</sup> Utöver dessa källor finns också tre arabiska manuskript med psaltarpsalmer bevarade från al-Andalus. Förutom en gemensam inledning, som tillskrivs Hieronymus (arab. *Yarūnim*), skiljer sig manuskripten åt. Men enligt översättaren Hafṣ al-Qūṭī avslutades arbetet med den arabiska Psaltaren år 989 e.Kr. i Córdoba. Trots att även denna uppgift är något osäker vittnar den om att det kan ha funnits en tidigare översättning av Psaltaren från al-Andalus. Han skriver:

He who previously translated it [the Psalter] in prose/ spoiled its poetry and its interpretation. So that the style of speech became absurd/ and the charm of versified arrangement left. Since he wished to produce it in Arabic word for word — the action of one inexperienced And self opiniated

<sup>16</sup> «En aquel tiempo otrossi fue en Seuilla el sancto obispo Johan, omne de muy grand santidad et de buena uida et santa./.../ et era mui sabio en la lengua arauiga e fizo Dios por el muchos miraglos; et traslado las santas escripturas en arauigo...» *Primera Crónica General de España*, vol. II., Ramón Menéndez Pidal (ed.), Madrid: Editorial Gredos 1955, s. 326. Om arabiska översättningar av kristna texter i al-Andalus se Hanna Kasís; «The Arabization and Islamization of the Christians of al-Andalus. Evidence of their Scriptures», *Language of Power in Islamic Spain.*, Ross Brann (ed), Bethesda: Occasional publications of the Department of Near Eastern Studies and the Program of Jewish Studies, Cornell University, no. 3., ss. 136–155.

<sup>17</sup> Harry S. Gehman, «The Arabic Bible in Spain», *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, vol. I (1926), ss. 219–221. och Pieter Sj. van Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library*, Leiden: Brill, ss. 1977, ss. 51–52.

— he ruined the meanings/ through his ignorance of the laws of the language. He saw himself obliged to transpose/ the words, till he spoiled the interpretation. What he translated was not understood/ since its meaning was not translated, And what was in the translation was not understood,/ from the absurdity of the articial meanings.<sup>19</sup>

Trots att samtliga källor är osäkra finns det ytterligare indikationer på att det bibliska materialet var känt i al-Andalus. Den judiske krönikören Ibn Daud skriver till exempel i sin bok *Sefer ha-Qabbalah* att Talmud hade översatts till arabiska redan under 900-talet för al-Ḥakam II al-Mustaṣṣir (350/961–366/976) räkning. Om detta stämmer, vilket inte vore speciellt konstigt, var merparten av de judiska och kristna grundtexterna kända i al-Andalus omkring 900-talet, om inte tidigare.<sup>20</sup> Trots detta är det svårt att fastställa om hela eller endast vissa delar av bibeln var översatta till arabiska. Enligt arabisten Dominique Urvoy skall till exempel endast Psaltaren, evangelierna och Pauli-brev ha översatts i al-Andalus.<sup>21</sup> Om detta stämmer var *mozaraberna* tvungna att förlita sig på latinska eller orientaliska översättningar när det gällde bibelns övriga texter.<sup>22</sup>

Utifrån det relativt sparsamma, och i högsta grad problematiska, källmaterialet framträder åtminstone en vag bild av att *mozaraberna* kan ha tillägnat sig centrala delar av det kristna bud-

<sup>18</sup> Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Rom: Città del Vaticano, Band I, s. 87 och s. 167. Se även Anton Baumstark, «Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez», *Oriens Christianus* (1934), ss. 226–239.

<sup>19</sup> Översättning och citat i Pieter Sj van Koningsveld, 1977, s. 54. Se också D. M. Dunlop, «Hafṣ ibn Albar — the last of the Goths?», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1954), ss. 137–151.

<sup>20</sup> Ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, edition & engelsk översättning Gerson D. Cohen, London 1969, s. 66. Se även David Wasserstein; «An Arabic Version of *Abot* 1: 3 From Umayyad Spain», *Arabica* (1987), ss. 370–374.

<sup>21</sup> Dominique Urvoy, «The Christological Consequences of Muslim-Christian Confrontation in Eight-Century Spain», i Maribel Fierro & Julio Samsó (1998), ss. 37–48. Se speciellt s. 39. och s. 47.

skapet på arabiska från och med mitten av 900-talet i al-Andalus. Jämfört med arabiskan verkar det också som om gotiskan och latinet förlorade allt mer i betydelse bland de kristna i al-Andalus från och med denna tidpunkt. Det verkar till och med som om Paulus Álvarus polemiska text, som citerades ovan, kan ha distanserat honom från *mozaraberna* eftersom han skrev på latin och inte arabiska.<sup>23</sup> Från och med 1200-talet var förmodligen de kristna till och med tvungna att använda arabiska hjälpmedel för att kunna läsa latinska texter.<sup>24</sup>

### Några exempel på arabisering och islamisering av kristna texter

Att översätta text från ett språk till ett annat innebär alltid att man ställs inför en mängd hermeneutiska problem och valmöjligheter. Nya ord, idiomatiska uttryck och semantiska strukturer kommer automatiskt att påverka den ursprungliga textens yttre struktur samt även dess innehåll. Dessa problem är inget specifikt eller unikt för arabiskan utan gäller alla språk.

I och med Reconquistans allt snabbare framryckningar var *mozaraberna* också tvungna att gömma undan texter skrivna på arabiska. Den kristna, arabiska liturgin som hade utvecklats/bevarats i al-Andalus upplevdes antagligen som en allvarlig konkurrent till den latinska liturgin. Denna konflikt skall främst förstås utifrån det faktum att de *mozarabiska* församlingarna hade levt mer eller mindre autonoma från västkyrkans

inflytande under flera hundra år. Utifrån Reconquistans perspektiv blev det därför speciellt viktigt att inkorporera *mozaraberna* under sitt styre. Den arabiska liturgin och de arabiska bibelöversättningarna var enligt denna logik en farlig konkurrent till västkyrkans ordning.<sup>25</sup>

Vid en närmare undersökning är det tydligt att *mozarabernas* texter faktiskt innehåller en mängd termer och uttryck som är hämtade från islams semantiska fält. I till exempel Ms. 1623 från al-Andalus, daterat till mitten av 1000-talet, framgår det att texten är fylld av en mängd «rent» islamiska termer så som till exempel ordet *Jāhiliya*, vilket kan översättas med okunighetens tid, dvs. tiden före profeten Muḥammad. Det tydligaste och kanske också det märkligaste exemplet på detta faktum är att Jesus omnämns som *al-Masīḥ al-Muslim* vilket ungefär kan översättas med «den [Gud] undergivne Messias».<sup>26</sup>

I samma manuskript omnämns även evangelier som *arbaʿa maṣḥaf* vilket är anmärkningsvärt då uttrycket *maṣḥaf* framför allt används om koran-kopior, men också om uppenbarade böcker före Muḥammad. Ett exempel på detta är *maṣḥaf Ibrāhīm* vilket betyder «Abrahams blad». Utöver dessa termer används också ord som *miḥrāb* och *sunnī* för att beteckna delar av kyrkorummet samt den «rena läran». Men Ms.1623 visar samtidigt också på att *mozaraberna* fortfarande använde latinska uttryck och termer. Ord som *āra*, *nād*, etc. återges antingen i arabisk translitteration eller som parafraaser av de latinska orden.<sup>27</sup> De kristna levde med andra ord i två s.k. språkliga och kulturella världar på en och samma gång.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Samir al-Khalil, «Christian Arabic literature in the ʿAbbasid period», *Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period.*, M. J. L. Young et al (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1990, ss. 446–460.

<sup>23</sup> R. Wright, «The End of Written Ladino in al-Andalus», *The Formation of al-Andalus. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Maribel Fierro & Julio Samsó (eds.), Aldershot: Ashgate 1998, ss. 19–35.

<sup>24</sup> Det är i ljuset av denna utveckling som den «arabisk-latinska ordlistan» som finns bevarad i Leidens universitetsbibliotek skall förstås. Se P. Sj. van Koningsveld, 1977

<sup>25</sup> Pieter Sj. van Koningsveld, «Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach», *Israel Oriental Studies*, vol. XII, 1992, ss. 75–110.

<sup>26</sup> Jareer Abu-Haidar, «A Document of Cultural Symbiosis: Arabic Ms. 1623 of the Escorial Library», *Journal of Royal Asiatic Society* (1987), s. 227.

<sup>27</sup> Jareer Abu-Haidar; a. a., ss. 227–230. och John D. Latham, «Arabic into Medieval Latin», *Journal of Semitic Studies*, vol. XVII (1972), ss. 30–67, om translitterering av arabiska och latinska ord.

<sup>28</sup> Jareer Abu-Haidar; a. a., s. 231.

Men att kristna använde, och fortfarande använder, arabiska termer för att artikulera sin kristna tro är inget specifikt för al-Andalus. För de kristna som levde i detta geografiska område (dvs. den Iberiska halvön) var det förmodligen helt naturligt att använda det språkliga symbolfält som just arabiskan erbjöd. Arabisten Bo Holmberg exemplifierar detta faktum när han skriver:

Det är ingen tillfällighet att man [de kristna, min kommentar] hänvisar till berättelser om Mose och de underverk han utförde inför Faraos. Samma berättelser återfinns nämligen i Koranen (sura 20:18–23). Det är heller inte utan anledning som man använder beteckningar *rasūl* och *imām* om apostlarna och kyrkans ledare. Både termerna är viktiga i den islamiska teologin. När man vidare talar om ondren såsom tecken (*āyāt*) som utförs med Guds tillåtelse (*bi-idhn Allāh*) är anknytningen till det koraniska språkbruket uppenbar.<sup>29</sup>

Trots influenser är det viktigt att påpeka att det inte är frågan om någon kristen arabiska i språklig eller grammatisk betydelse, vilket vissa forskare har velat hävda.<sup>30</sup>

## Ett steg mot konvertering — eller finns det några tydliga gränser?

I studiet av det medeltida och förmoderna Europa utgår vi som forskare allt som oftast från en världsuppfattning, eller snarare kartbild, som är präglad av nationalstaternas framväxt. Enligt detta resonemang är de betydelsebärande gränserna tydligt utmarkerade på våra kartor. Men är det egentligen möjligt och meningsfullt att upprätthålla en sådan bild i studiet av det medeltida samhället? När det gäller till exempel muslimernas och de icke-muslimska gruppernas förhål-

<sup>29</sup> Bo Holmberg, «Kristen arabisk teologi och den islamisk-kristna dialogen under medeltiden», *Östkyrkan förr och nu. Studier i den Ortodoxa traditionen*, Gösta Hallonsten (red.), Lund 1991, s. 97. Jfr även med Jan Hjärpe, «Bibelberättelser och islamisk fromhet», *Svenska Bibelsällskapets årsbok* 1996, ss. 7–19.

<sup>30</sup> Bo Holmberg, «Finns det en kristen arabiska?», *Tidskrift för Mellanösternstudier*, nr. 1 (1995), ss. 50–68.

lande till varandra i al-Andalus är det tydligt att det är svårt, för att inte säga omöjligt, att hålla fast vid en sådan linje.

Från och med 1000-talet användes till exempel arabiska med största säkerhet som accepterat *lingua franca* i al-Andalus oavsett religionstillhörighet. Men även i de kristna områdena i norr, som uppenbarligen inte dominerades av islam, hade den muslimska närvaron ett stort inflytande. Inom till exempel arkitektur och handel är det tydligt att influenser och idéer flödade relativt fritt.<sup>31</sup> Gränserna definierades av politiska intressen snarare än av religiösa kriterier. Men självklart utnyttjades även de teologiska skillnaderna som retoriska vapen i den ständigt pågående maktkampen, men trots detta är det svårt att fastställa några tydliga och fixerade gränser. Folkliga fester och religiösa högtider delades till exempel av både muslimer, kristna och judar utan några större svårigheter i al-Andalus.<sup>32</sup> De kristna respektive muslimska områdenas förhållande till varandra kan därför snarast liknas vid «kontrapunkter», för att låna en term från musikkonstvetenskapen.<sup>33</sup> En rörelse eller aktivitet inom ett fält påverkade med andra ord den andres förhållningssätt och utgångspunkter. Enligt detta synsätt var de kristna respektive muslimska områdena intimt förenade och sammanlänkade trots att de hade diametralt olika religiösa- och politisk/ideologiska utgångspunkter och referensramar.

Men hur kom då de kristna grupperna i al-Andalus att påverkas av det faktum att de levde under arabiskt/islamiskt inflytande under flera hundra år? Detta är en svår, för att inte säga omöjlig, fråga att besvara på ett tillfredsställande sätt

<sup>31</sup> Jerrilynn D. Dodds, «Islam, Christianity, and the Problem of Religious Art», *The Art of Medieval Spain. A. D. 500–1200*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1993, ss. 27–37.

<sup>32</sup> Se till exempel Nico J. G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden: Brill 1993.

<sup>33</sup> «Counterpoint may be defined as the element of disagreement between voices or parts in a composition, harmony being the element of agreement.» Se Roger Bullivant, «Counterpoint», *The New Oxford Companion to Music*, vol. I, Denis Arnold (ed.), Oxford: Oxford University Press 1983, s. 501.

då en mängd alternativa svar och möjligheter står till buds. Det går inte att bevisa i strikt bemärkelse huruvida de arabiska bibelöversättningarna kom att påverka de kristnas självuppfattning eller teologi. Ändå är det intressant att notera att översättningarna sammanfaller i tid med en kraftig konverteringsvåg till islam. Trots att de kristnas benägenhet att konvertera till islam förmodligen främst påverkades av sociala och ekonomiska faktorer kan deras beslut också ha påverkats av det faktum att *mozaraberna* var relativt välbekanta med islamisk terminologi. Detta är en intressant arbetshypotes som tyvärr inte kan bli något annat än just en arbetshypotes beroende av det nuvarande källäget.<sup>34</sup> Avslutningsvis — trots

att det vore fel att beskriva al-Andalus som ett synkretistiskt exempel är det tydligt att de muslimska, kristna och judiska grupperna levde mycket nära varandra under flera hundra år. Ur detta perspektiv var al-Andalus ett medeltida exempel på ett relativt väl fungerande mångkulturellt samhälle.<sup>35</sup>

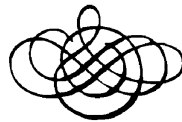
<sup>34</sup> Mikel De Epalza. «Mozarabs: En Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus», *The Legacy of Muslim Spain*, vol. I., Salma Khadra Jayyusi (ed.), Leiden: Brill, ss. 149–170.

<sup>35</sup> Detta innebär dock inte att al-Andalus var befriat från interna strider, motsättningar eller konflikter ett faktum som jag undersöker närmare i min avhandling *Ibn García's shu'ūbiyya Letter. Group Identity and Rulership Ideology in Medieval al-Andalus*, Göteborg 2000.

## Summary

### *Arabic translations of the Bible in al-Andalus — A step toward conversion*

In this article the medieval Arabic translations of the Bible, especially the ones translated in al-Andalus, are put in focus. In the case of al-Andalus the Gospel, Psalms and Paul's letters were translated into Arabic from the 3rd–9th century A. D. Although the dating is complicated it seems that it was necessary for the translators to use a terminology and a language influenced by Islam — words such as *jāhiliyya*, *maṣḥaf*, *sunnī* etc. were frequently used by the translators. Thus it is possible to find distinct references to an Islamic vocabulary. It is proposed that the difference between Islam and Christianity, at least regarding the vocabulary and the cultural boundaries, became lesser due to the fact that the Bible was translated into Arabic. Hence it became easier for the Arabised Christians (*Mozarabs*) to comprehend Islam and maybe even to convert.



# LITTERATUR

Keith Hopkins: *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*. 402 sid. Weidenfeld & Nicolson, London 1999.

Tänk om man kunde förflytta sig tillbaka till år 50 e.Kr. och stå där i Aten bland de andra stoiska och epikureiska filosoferna och lyssna till den vassnäste Paulus när han på Areopag-kullen håller sitt lilla anförande om Den Ende Guden!

Författaren till «A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire» är professor i antik historia vid King's College i Cambridge och har sitt avväpnade sätt att formulera den dröm han som antikhistoriker alltid hyst: «What was it like to be there?»

I det humanistiska vetenskapssamhället råder det en tyst överenskommelse om att en forskare som hyser ambitionen att beskriva «hur det var att leva där den gången» ska avstå från att skriva en vetenskaplig bok. Varför inte skriva en historisk roman i stället? Om gestaltningsförmåga saknas, skriv då några populärvetenskapliga uppsatser!

Professor Hopkins går på tvärs mot sådana värderingar. Han började som sociolog vid Brunel University i USA med ett bland samtida sociologer singulärt intresse för det senrepublikanska Roms befolkningsmässiga sammansättning.

Redan i sina två tidigare publikationer, «Conquerors and Slaves» från 1978 och «Death and Renewal» från 1983, visade Hopkins en särskild förmåga att utvinna nya insikter om t.ex. mortalitet och befolkningsstatistik ur det välkända historiska materialet från århundradena just före och efter Kristi födelse.

Som alla fullblodsateister har Hopkins en andlig hunger inombords. Den kanaliseras han mot en av de viktigaste frågorna i västerländsk idéhistoria: vad hände när den judiskt förankrade kristendomen föddes i tidig romersk kejsartid och kolliderade med och sedan sammansmälte med den urgamla mångtoniga religiösa och filosofiska kultur som rätt i medelhavsvärlden alltsedan Homeros?

Det har förvisso skrivits böcker i denna fråga tidigare: von Harnack, Nock, P:son Nilsson, Wifstrand, Peter Brown och Lane Fox är några forskarnamn som självmant presenterar sig.

Keith Hopkins har inte velat skriva en ny bok i dessa forskares anda. I deras böcker får vi ju alltid lyssna till en enda allvetande forskares röst som talar om hur allting förhåller sig och underbygger sina påståenden med hänvisningar till det antika källmate-

rialet. Man tror att man når fram till sanningen bara genom att anföra källor och är ofta inte tillräckligt medveten om spänningen mellan källornas fördomar och vår moderna tolkande begreppsapparat.

Hopkins vill skapa en polyfon text där alla slags metoder och åsikter får plats. Därför blir «En värld full av gudar» inte lik någon annan historisk framställning av de religiösa förhållandena under de tre första århundradena efter Kristi födelse som jag känner till.

Den grekisk-romerska hedendomen, judendomen och den tidiga kristendomen utforskas i hela sin variation och i sina interaktioner med varandra. Metoderna skiftar. Hopkins använder sig ibland av två moderna tidsresenärer, Martha och James, som förflyttar sig tillbaka till olika delar av medelhavsvärlden: Pompeji (med Isis-kult och attraktiva bordeller), Tebtunis i Egypten (med egendomlig krokodilkult), Hierapolis i Syrien och till slut Efesos i Mindre Asien («Stor är efesiernas Artemis!»).

I andra kapitel får vi ta del av ett manus till ett modernt Tv-drama om Qumran-sekten och Döda Havs-rullarna. Deltagare är bl.a. en sektmedlem som utslutits och hamnat i Rom samt en Tv-journalist som bekräftar ens värsta fördomar om det släktet. Rent tidsmässigt färdas vi bekvämt mellan Rom år 85 e.Kr. och London idag.

I ett annat kapitel figurerar ett återfunnet brev skrivet av en trohjärtad person vid namn Macarius. Han har just konverterat till kristendomen, och i brevet skildrar han en diskussion om religiös tro som äger rum vid en middagsbjudning hos en gammal hednisk vän. En ortodox jude är också medbjuden som middagsgäst.

Alla dessa sätt att skildra ett komplext religiöst läge underbyggs med en konventionell notapparat. Tyvärr står den på modernt vis baktill och inte nertill på sidan. Alla sakuppgifter beläggs, ingenting är påhittat. Hopkins är en gammal inbiten akademiker som ogillar att hitta på saker. Detta hindrar honom inte från att i vissa noter hejldöst driva med både forskning och läsare.

Andra kapitel är helt konventionella och skrivna på sedvanlig utredande prosa. Fotnoterna är även här viktiga, inte minst ur metodisk synpunkt. Dessa kapitel behandlar olika aspekter av det väldiga ämnet: 1) det som Hopkins kallar den kristna revolutionen; 2) manikeismen och gnosticismen (ett snårigt avsnitt); 3) Jesus och Nya testamentet med undertiteln «Ska-pandet av en kristen hjälte».

Fotnoterna upptar ca 50 sidor i petitstil av bokens totalt 402 sidor. Man bjuds också på en urvalsbibliografi, ett påhittigt ämnesregister samt ett selektivt index över egennamn. I detta senare egennamnindex återfinns inte bara gamla bekanta som Zeus, Isis och Augustus utan också Mary (innovativ expert på romersk religion), Hartmut (seriös tysk kyrkohistoriker), Keith (brevskrivare; det är Hopkins själv!) och Avi (specialist på romersk judendom). Dessa personer är kollegor till Keith Hopkins och till dem skickar han förtroendefullt sina olika kapitel: tidsreseavsnitten, de olika Tv-dokumentärerna, de normala utredande avsnitten. För det mesta får han tillbaka helt nergörande kritik.

Är dessa brev äkta brev från de berörda kollegorna? I så fall är t.ex. Mary identisk med den feministiska religionshistorikern och antikforskaren Mary Beard vid Newnham College i Cambridge. Men varför är Marys brev dagtecknat New Hall? Sådana mystifikationerna förleder läsaren till att tro att merparten av de kritiska breven är skrivna av en ironisk Keith Hopkins själv, som vill visa hur oåtkomlig sanningen om det kända källmaterialet är.

Kristendomens triumf är för Hopkins en berättelse om kamp, mod och religiös besatthet. Den är samtidigt en berättelse om en religiös förnyelse som lämnat sina spår även i den moderna kristendomen

På omslagets baksida har författaren försökt sammanfatta sina avsikter: «För att på nytt erfara tankarna, känslorna, praktikerna och bilden av det religiösa livet i det romerska imperiet, där den ortodoxa kristendomen föddes i all sin variantrikedom, måste vi kombinera antika uppfattningar, hur partiska de än är, med modern förståelse, hur missledande den än kan vara. Detta är den spänning och begeistring som ligger i att återskapa och avläsa den antika värld som en gång var full av hårda verkligheter, drömmar, demoner och gudar».

Keith Hopkins nya bok är ett veritabelt läsäventyr. Man kan bara hoppas att den också finner en klassiskt bildad kongenial svensk översättare!

Lars Rydbeck

Jesper Svartvik: *Mark and Mission. Mk 7:1-23 in Its Narrative and Historical Contexts (Coniectanea Biblica, New Testament Series vol. 32). xvii + 459 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2000.*

What is the meaning of the controversy story related in Mk 7:1-23? By situating his analysis within a thoughtful and thorough review of both literary theory and historical criticism, Doctor Jesper Svartvik guides his reader across these vast plains of scholarship

to his closing conclusion: the story is not about purity («an awkward halakhic statement»), but about the perils of evil speech («a credible aggadic statement», p. 411).

The pericope at issue opens with scribes and Pharisees observing that Jesus' disciples eat *koinais chersin*, with hands unwashed and, hence, «common» as opposed to «holy». (The usual English translation of *koinos* as «defiled» misses the Greek.) They ask why Jesus' disciples do not follow «the traditions of the elders» (v. 5), which gives Mark's Jesus the opportunity to quote Isaiah 29:13 LXX («This people honors me with their lips, but their heart is far from me; in vain do they worship me, teaching as doctrines the precepts of men» »). The next several verses juxtapose the fifth commandment to the pledging of *corbanot*. Vs. 14 changes Jesus' audience: he now calls «the people» and teaches them, «*There is nothing outside a man which going into him can defile (koinosai) him, but the things which come out of a man are what defile him*», (vv. 15-16). Vs. 17, another change of audience: his disciples, absent the people, ask him «about the parable». «And he said to them, ... «Do you not see that whatever goes into a man from outside cannot defile him, since it enters not his heart, but his stomach, and so passes on?» *Thus he declared all foods clean.* And he said, «What comes out of a man is what defiles a man.» »

In his opening chapter, Svartvik introduces his project, which is at once destructive and constructive. His target is those mainstream NT interpretations which see in this passage a reliable index of the historical Jesus' rejection of Israel's food laws, and so *grosso modo* of Torah as well. His goal is to reconstruct what he calls the *ipsissima structura*, a credible historical setting both for this teaching of Jesus (vv. 15-16), and for its Marcan gloss (v. 19b). The four one-hundred-page chapters that follow pursue both aims simultaneously, while offering exhaustive, chronologically arranged reviews of the pertinent scholarship, from Harnack through Crossan and Sanders along the historical axis, from Auerbach through Malbon and further on the literary-critical (see especially chapter 2). Svartvik then embarks upon an historical survey of the interpretation of this pericope (which tradition most often viewed in its Matthean form), first clustering the canonical material, then Thomas, then the apostolic fathers, and closing with (mostly Greek) patristic writers through Chrysostom. He concludes here that 1) no one in the earliest period referred to such a saying of Jesus as abrogating the food laws in particular or the Law in general; 2) «early Christian writers could not make up their minds whether Jesus taught or fought the Law» (p. 203); and that 3) in paraenetic contexts, ancient

Christians took the pericope to warn against evil speech.

Chapter Four then investigates the nature of the Markan narrative itself, to establish through current structuralist theory (see e.g. p. 228) the patterns of thought and thus of meaning embedded or encoded in this gospel. Svartvik isolates Mk 7:15 between the two instances of feeding (hence the evangelist's segue at 7:19b) in Mk 6 and Mk 8, while arguing that the east/west pattern of Jesus' journeys across the Sea of Galilee symbolizes an alternation of Jewish (the Eastern shore) and Gentile contexts (the Western shore). Hence the author's hermeneutical Rosetta Stone: «the inverted Z-structure of the Gospel of Mark» (see esp. his chart, p. 282), through which the reader might understand the plot of Mark, the relation between plot and causality within Mark's story, and the relationships between Mark's Jesus and other characters — inside disciples, minor characters, outside disciples, and antagonists — that contour the story. The author sums up his efforts and insights in this very complex chapter on pp. 303-305, concluding that «*the Jew-Gentile motif is undoubtedly one of its [the gospel's] most distinguished marks and missions*» (author's emphasis).

Chapter Five brings this whole ambitious project to port with a dual consideration of these two distinctly different historical moments in the evolution of Christianity: that of Jesus of Nazareth, and that of the evangelists. In search of the former, Svartvik examines both ancient Jewish purity laws and current academic analysis of them. In passages that parallel chronologically and strategically his earlier survey of apostolic and patristic authorities, Svartvik here examines classical Jewish authorities on issues of food and purity. This discussion eventuates in his important observation that ancient Jews — and thus, Jesus — distinguished between ritual purity, moral purity, and food laws: that prohibited food was not thought to render one unclean (p. 374); and that «numerous food laws have no relation whatsoever to impurity» (p. 406).

The Jesus tradition behind Mk 7:15, its *ipsissima structura*, the author argues, thus lies within the broader stream of aggadic tradition about the polluting dangers of «contaminating speech . . . what comes out of a man» (p. 408). The evangelist's historical context, by contrast, is the post-resurrection mission to the Gentiles, which Svartvik also characterizes as «the Pauline mission». In its concern to encompass Gentiles in the Christian mission, Mark, the author concludes, «is a Pauline gospel» (e.g., p. 325); hence Mark's «reformatting» of this bit of earlier tradition at 7:19b, thus refuting the importance of Jewish observances for Gentile Christians. In deci-

ding finally be-tween Jewish aggada or Markan mission as the correct interpretive context for reconstructing what Jesus of Nazareth might have taught, Svartvik concludes by repeating Lloyd Gaston's valuable recommendation about the use of the criterion of dissimilarity: it «must be reversed so as to say that anything that makes Jesus sound like a first-century Jew is to be preferred to anything that makes him sound like a Christian or an object of Christian devotion», (Gaston *apud* Svartvik, p. 411).

This is a huge, intellectually ambitious and meticulously researched project. So much material of so many different sorts is presented, reviewed, refuted or refined that, were it not for Svartvik's determined focus on these verses of the pericope itself, the whole might not cohere. But it does — a tribute as much to the lucidity and gracefulness of the author's English style (which native speakers might well envy) as to his conceptual clarity.

The author's methodological commitment to both literary theory and historical analysis, however, highlights the problems as well as the virtues of his presentation. The connection between both modes of critical thinking is never made clear. Does a modern literary-critical appreciation of an ancient author's text tell us anything whatsoever about the historical author, and his (ancient) concerns? The problem goes back to Auerbach's subtitle: we wrestle here with the relation between representation and reality, or at least with framing a theory that bridges the two. (See especially p. 323 for Svartvik's thoughts on the problem of referentiality.) Particularly in his structuralist analysis of Mark, Svartvik attributes ancient historical social reality (Mark's putatively central concern, back in the first century, with Gentile missions) to an idea made available to him primarily from an application of Malbon to the text.

But of course there is no necessary relation between current interpretive ideas and the actual shape of the past. Svartvik seems to venture a theoretical linkage in the course of his discussion of «round characters» in Mark's narrative: Markan characterisation, he seems to want to say, bridges the gap between literary representation and history. («The multifaceted characterisation of the protagonist is also a link to the historical figure of Jesus», p. 259.) This seems hazardous: «round characters» may by definition seem more realistic or life-like, but that does not *eo ipso* make them more «real». And Svartvik's search for an historical context for the evangelist that accommodates the Gentile/Jewish motif leads him, in my view, onto some thin ice. He postulates pre-Christian missions to Gentiles to convert them to Judaism, and such a missionary career to Paul (this last on the strength of Gal 5:11, p. 341). But the existence of



such missions is widely contested (e.g., S.J.D. Cohen 1989; P. Fredriksen 1991; S. McKnight 1991; M. Goodman 1994), and if they go, so does Paul as a pre-Christian missionary. Further, to designate (Law-free?) Christian missions to Gentiles as specifically «Pauline» (e.g., pp. 406–7) unnecessarily restricts them. Paul was only one of an unknown number of such Jewish *apostoloi*; and the position that Gentiles, if they remain Gentiles, are not responsible to and for the mandates of Torah (that is, they are, in the Lutheran locution, «Law-free») is a principle not of Pauline Christianity, but of Judaism generally. It cannot serve then as an ideological marker uniting Paul's views with a Markan «outreach to Gentiles» (p. 406).

It is the measure of the excellence of Svartvik's study that its problems are as stimulating and engaging as its strengths. *Mark and Mission* offers important contributions in a multitude of inter-related fields — New Testament literary theory, historiography, historical Jesus, Pauline studies, patristic reception history, Jewish Studies. It brilliantly displays the virtues of the interdisciplinary research it embodies.

*Paula Fredriksen*

René Kieffer: *Jésus raconté. Théologie et spiritualité des évangiles. 190 sid. Paris: Cerf 1996.*

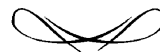
«Den berättade Jesus» — under denna titel presenterar prof. em. René Kieffer en narrativ studie av de fyra kanoniska evangeliernas Jesusbilder. Med den erfarne bibelforskarens överblick över det komplicerade nytestamentliga forskningsfältet vänder han sig i denna till det yttre anspråkslösa bok på c:a 190 små sidor såväl till en bred publik som till en akademisk läsekrets. Resultatet är en uppbygglig, teologiskt syntetiserande framställning, vars primära syfte är att gagna den kristen läsning av evangelierna, men som också, genom sin karaktär av en narrativ analys av de olika evangeliernas texter om Jesus, har sin givna plats inom den akademiska nytestamentliga forskningsdisciplinen. Detta är alltså en skrift, som på ett utmärkt sätt passar in i den katolska traditionen av *lectio divina*, dvs. en närläsning av den kristna trons fundamentala texter, där deras teologiska och andliga budskap står i fokus. Det är bara att hoppas på en snabb översättning till svenska, så att innehållet i denna väsentliga skrift kan bli tillgängligt även för en bredare svensk publik!

Läsaren känner igen en del tankegångar från presentationen av drag i de olika evangeliernas teologi i Kieffers *Nytestamentlig teologi* (som nu kommer i ett sedan länge emotsett nytryck), samtidigt som nya forskningsresultat också givit honom uppslag till nya

perspektiv. Således är själva det strukturerande anslaget i boken inspirerat av dansken Ole Davidsens doktorsavhandling från Århus 1993, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*. Varje evangelists speciella teologiska profil mejslas fram i en tät närläsning av deras narrativa och diskursiva partier. Metodiskt styrande kriterier är Jesu tre roller som undergörare, som förkunnare av Guds Rike, och som Frälsare. Genomgången av dessa tre funktioner hos de olika evangeliernas «berättade Jesus» utgör stommen i bokens disposition. Utan att hemfalla åt tröttnande upprepningar (en uppenbar risk vid denna typ av successiva omläsningar av samma texter utifrån skiftande perspektiv), liksom åt risken att hamna i ytliga generaliseringar kring sådant som inte direkt hör till undersökningens centrala ämnesområde, lyckas författaren förmedla en djup analys av resp. evangeliums Jesusbild, som känns fräsch även mot slutet av den tredje genomgången.

Mot slutet av boken ställs så den teologiska och hermeneutiska frågan om relationen mellan berättelsernas Jesus, historiens Jesus, och läsarnas Jesus. På några korta sidor sammanfattas evangeliernas bilder av Jesus i de tre rollerna som undergörare, som gudsríkets uppenbarare resp. som Frälsare mot en bakgrund av problematiken kring den historiske Jesus. Läsaren orienteras också i översiktliga drag om den moderna Jesusforskningen sedan Albert Schweitzers epokgörande studier i början av förra seklet. Författaren konstaterar med rätta att även om Jesusgestalten nu i den tredje fasen av «jakten på den historiske Jesus» på ett mera trovärdigt sätt än förut förankrats i sin tids hellenistisk-judiska miljö, så kvarstår de teologiskt och andligt sett synnerligen centrala frågorna om Jesu identitet och självmedvetande. Detsamma gäller frågan om hans betydelse för människors andliga liv. Här pläderas för en kombination av en historisk jakt på den jordiske Jesus och en teologisk läsning som söker uppbyggelse. Denna väg vill författaren anvisa sina läsare — och som han själv påpekar: det är just evangeliernas narrativa form som hindrar teologin från att drivas alltför långt bort från kontakten med verkligheten. Det är den berättade Jesus som erbjuder människan en modell att identifiera sig med, ett föredöme att efterlikna, och som förkunnar ett Rike att ständigt omvända sig till.

*Håkan Ulfgard*



Jonny Karlsson: *Predikans samtal. En studie av lyssnarens roll hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*. 368 sid. Artos förlag, Skellefteå 2000.

Den 28 april 2000 disputerade Jonny Karlsson vid Linköpings universitet på avhandlingen *Predikans samtal. En studie av lyssnarens roll hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*. Den består i huvudsak av en analys av ett opublicerat predikomaterial av Wingren, genomförd med hjälp av Michail Bachtins inom främst litteraturvetenskapen använda teori om dialogicitet. Avhandlingen är ytterligare ett exempel på en fruktbar samverkan mellan litteraturvetenskap och ämnen inom teologisk fakultet. Huvudhandledare var prof. Eva Haettner Aurelius, Lund, och bitr. handledare doc. Edgar Almén, Linköping. I betygsnämnden ingick prof. Per Linell, doc. Beata Agrell samt doc. Ola Sigurdson; själv var jag opponent.

Avhandlingens första del behandlar predikans genre, innehåll och form. Bachtins teori om språkets dialogiska karaktär blir författarens inkörspport till förståelsen av såväl predikans teori som Wingrens predikomaterial. Det är inte fråga om den under 1970-talet populära sändare-mottagare modellen. Poängen är att lyssnaren finns med i formuleringen av texten, inte bara efter dess formulering eller i mottagandet av den. Alla yttranden är dialogiska. Människorna skall inte ses som avslutade subjekt eller objekt utan som relationella och dialogiska.

Förf. ser därmed inte predikotexterna som uttryck för ett isolerat författarjag. I stället används oupphörligen två uttryck som styrmedel: dialog med «det ännu icke sagda», dvs. att det sker en dialog med åhörarna redan i tillkomsten, respektive en dialog med «det redan sagda», dvs med traditionen och allt tidigare sagt i det aktuella ämnet.

Avhandlingens dominerande andra del, 190 av ca 300 sidor, heter «Wingren predikar». Förf. har haft tillgång till ca 150 predikomanuskript av Wingrens hand. Det är dock bara åtta predikningar som behandlas. Urvalsprincip har varit att det först är två gånger två predikningar över samma texter och fyra s.k. långfredagspredikningar, som hålls över samma text. Principen ger möjlighet att undersöka hur predikningarna ändrar sig. Urvalsperioden omfattar nästan 50 år, från 1940-talet fram till 1987.

Förf. ger för varje predikan en kort presentation av situationen. Sen kommer predikotexten, indelad i block, och med Wingrens egna understrykningar. Så följer analysen. Efter den andra predikan över samma text görs en jämförelse.

Den tredje delen, 25 sidor, presenterar några kända huvuddrag i Wingrens teologiska syn på predi-

kan. Tesen i boken *Predikans samtal* om mötet mellan det gudomliga ordet i predikan och den till ordets hörande skapade människan låter sig ses ur dialogsynpunkt, varvid den stereotypa distinktionen mellan subjekt och objekt bryts upp.

Den sista delen heter «Slutdiskussion» och är alltför kort, ca 15 sidor. Här sammanfattas och påstås att lyssnarna är av avgörande betydelse, när Wingren formulerar sina predikningar.

Slutligen ges några antydningar om predikans teori och praxis. Ett påstående har stor betydelse för förf. men har inte utarbetats på allvar, nämligen att Bachtins teori kan komplettera Wingrens uppfattning. Denne lyckas enligt Jonny Karlsson inte i sin teologi, som annars söker sambandet mellan det mänskliga och det kristna, binda samman vardagligt tal med predikan som genre. Genom att som Bachtin anta ett auktoritativt moment i det vardagliga talet och som också skall finnas i predikan skulle en sådan sammanbindning åstadkommas.

Analysen av predikningarna är avhandlingens tyngdpunkt och genomgående väl gjorda med fin känsla för stil och språk och Wingrens personliga och teologiska situation. Vi får en mängd iakttagelser om stil och retoriska grepp. Jämförelser görs mellan texterna och Wingrens aktuella teologi. Jonny Karlsson skriver ett värdat språk. Han känner väl till Wingrens författarskap och forskningen om detta. Han avvinner texterna många innebörder och förstärker därmed vissa inslag i tidigare forskning, även om han inte upptäcker något avgörande nytt i Wingrens teologi. Det är uppenbart att konstellationen Bachtin-Wingren varit fruktbar för avhandlingsförfattaren.

Dock hade jag önskat en mer preciserad presentation av metoden och ett tydligare samband mellan metod och teori. Frågor och analyspråk är i huvudsak de två nämnda uttrycken från Bachtin. Om uppgiften och teorin tydligare relaterats till ett mer utarbetat metodavsnitt som fått disponera avhandlingen hade också balansen mellan de angivna huvudfrågorna blivit bättre. Som det nu är kommer förhållandet mellan predikans teori och praxis resp. hur Bachtins teori kan «fördjupa» Wingrens predikouppfattning i skymundan.

Om å ena sidan det anförda kunde gjorts med mer energi, får å andra sidan sägas att förf. ändå lyckas göra fungerande analyser av predikotexterna. Han visar vilken skicklig språkanvändare Wingren är, t.ex. i bruk av växlande tempus och av pronomina. Genom växlingar i ordföljd betonas centrala ord: det heter inte «Davids rike hade fallit» utan «Fallet var Davids rike». Assonanser och alliterationer brukas flitigt. Rytmen är viktig. Förf. visar hur prosan ibland kan skrivas om till rytmisk vers. Nittiotalsförfattarnas stilideal är ofta Wingrens. Genom främmandegörande

skapas oväntade perspektiv. Texten är ingalunda så konstlös som Wingren menar i boken *Predikan* att en predikan skall vara. Frågan är hur uträknat respektive spontant detta är hos Wingren. Jag tror att det i hög grad sitter i hans penna och inte är beräkning.

Förf. lyckas också få fram hur Wingren förändrar sina predikningar från tid till tid. Situationen i vid mening och lyssnardialogen anges som huvudorsaker till förändringen. Men det visas också hur Wingrens egen uppfattning faktiskt ändras på vissa punkter. T.ex. blir denne mer och mer samtids- och erfarenhetsanknuten fram emot 1970-talet än tidigare. Förf. noterar dock inte att Wingren förändras också i sin allmänna politiska inställning.

De kända huvuddragen i Wingrens teologi återkommer i predikningarna. Enligt förf. syftar Wingrens projekt till att hålla samman den första och andra artikeln i den kristna trosbekännelsen. I *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet* skriver jag att Wingren är angelägen att betona ett ovillkorligt samband mellan alla trosartiklarna och att bilden av honom som en ensidig skapelseteolog är felaktig.

Under disputationen inledde jag stilenligt en dialog om hur man bäst skall förstå Wingrens predikningar. Redan att påstå att det mest monologiska av allt, en predikan, skulle vara dialogisk, är djärvt. Det har förf. insett. Det är också djärvt att påstå att lyssnarna haft en så avgörande betydelse som här påstås.

Vad är viktigast? Wingrens personliga situation och teologi, textens innehåll, de tänkta frågor han tilldelar de kommande lyssnarna — eller något annat? Jonny Karlsson driver hårt tesen att de tänkta frågorna varit mest styrande. I en föreläsning vid Wingrensymposiet i Lund 1995 föreslog jag en tolkning att beakta vid läsning av Wingrens texter, nämligen att denne använder teologin för sina uttrycksbehov. Tillämpat på predikningarna innebär det att ytterst styrande för en predikans uppläggning hos Wingren egentligen inte är hans tankar om och dialog med lyssnarna, även om dessa är av stor betydelse. Min dialogfråga är om det inte snarare är en kombination av Wingrens påtagliga författarjag och då aktuella situation och teologi som är den övergripande tolkningsram inom vilken även dialogiciteten ryms.

Vi får inte glömma att Wingren är ett starkt författarjag, en stridbar debattör, men också en sårbar person, fylld av sina konfliktyllda relationer. Han använder sina medel, i detta fall predikan, för att uttrycka sig. Han tar tillfället i akt att föra fram sina aktuella tankar, och jag menar att Jonny Karlsson har belagt hur styrd Wingren är av just detta — ja, förf. har kanske mer fått fram just det än hur denne konstruerat lyssnarfrågor. Men han har inte explicit teoretiserat över det.

Tag exemplet om predikan över femte akten, 1950, där förf. visar att Wingren ofta anspelar på en då aktuell debatt med Hedenius. Detta är ju Wingrens egen dialog via predikan med sig själv och med Hedenius, men förf. låter det vara en dialog med frågor som han påstår att Wingren tror att lyssnarna har. Vidare är det påfallande hur vissa av Wingren omtyckta teologiska temata återvänder, oavsett tid och situation. Det gäller t.ex. temat lag och evangelium liksom lärjungarnas i evangelierna omtalade misslyckanden, mot vilka Jesu handlande avtecknar sig. Sådana temata är mönsterbildande för påfallande många predikningar. Wingren använder lyssnarna för att få fram sitt budskap, grundat i hans teologi.

Den fråga jag tar upp gäller aspektval och tolkning, inte vad som är direkt rätt och fel, men det leder naturligtvis till en diskussion om förf. har rätt i sin tolkning. Det är svårt för att inte säga omöjligt att avgöra rent empiriskt.

Jonny Karlssons avhandling är i hög grad läsvärd och intressant för en bred publik. Här möts på ett lågmålt sätt frågor om dialogens innebörd, om texttolkning, språk och stil samt homiletik och teologi i betydelse kristendomstolkning. Wingren var inte bara en framstående teolog utan också en lysande föreläsare och en engagerad predikant. Att hans predikningarna nu blivit analyserade är utmärkt. Valet av just Wingrens material är tacksamt, då denne uttrycker så många innebörder i sina texter. Jag tror att Jonny Karlsson upplevt en viss frändskap med Wingren i både teologi och språk. Det verkar som om han haft inlevelsens förmåga och det är nog därför han gjort en så kongenial tolkning av Wingrens texter.

Göran Bexell

Rudolf Voderholzer: *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 31) 564 sid. Johannes Verlag, Einsiedeln & Freiburg 1998.*

Voderholzers avsikt är att placera in de Lubacs forskning i «den kristna bibelhermeneutikens historia och systematik». Utgångspunkt är de Lubacs historiska arbeten, som beskrivs jämsides med andra samtida hermeneuters. de Lubacs egen åskådning bestäms i Vs «tes» som att «Skriftens enhet är dess andliga innebörd» — en formulering som inte är helt glasklar, men skapar ett djärvt grepp: förutom allmän hermeneutik utlovar den att här kommer att behandlas kanonproblemet, Gablers gap, förhållandet Skrift-

tradition, quadriga och allegorisering, *sensus*-begreppet etc.

En första huvuddel (s. 21–173) presenterar materialet: de Lubacs texter, en teologihistorisk översikt kring begreppet «Skriftens enhet» samt den hermeneutiska praxis som finns t.ex. i den nya tidegården. Det hade möjligen varit motiverat att V på ett mer ingränsat sätt preciserat uppgiften. Materialurvalet motiveras inte alltid, och relationen till de Lubac försvinner ibland. För att vara i en bok om de Lubac får t.ex. Andra vaticankonciliet text *Dei verbum*, liksom patreseditionen *Sources chrétiennes* anmärkningsvärt undanskymda roller.

Den andra, dominerande, huvuddelen (s. 177–444) kretsar kring begreppen allegorisk, kristologisk, typologisk och andlig skrifttolkning. De Lubac *förefaller* i det nittonhundratalet som är extremt «antikenskt» vara en sentida försvarare av den «alexandriska» tolkningstraditionen, med tyngdpunkt hos Origenes och med verkningshistoria fr. a. in i medeltida exeges, men också in i nutiden. De Lubacs hållning i denna fråga (liksom i de flesta andra) är *inklusiv*, och hans ambition är att visa på *sambandet* mellan en historisk och en andlig innebörd, båda vilande på den bokstavliga.

I arbetets avslutande huvuddel (s. 447–488) argumenterar V för sin tes genom att bemöta de invändningar som framkommit under resans lopp — boken är som synes uppbyggd som en skolastisk *articulus*.

Vs breda ansats innebär att han låter de Lubacs tillfälliga dialogpartners formulera frågorna till hans texter. Det blir en ganska begränsad diskussion och medför att bara en rad delproblem kommer helt till sin rätt, men knappast det breda grepp på hermeneutiska frågor som finns i de voluminösa hermeneutiska huvudarbeten av de Lubac som V använder, *Histoire et esprit* (1950) och *Exégèse médiévale* (fyra delar 1959–64). Kanske beror det på att V knappast alls använder den festskriftsuppsats, där de Lubac skriver om saken utan att argumentera mot någon annan: *Sur un vieux distique: la doctrine du quadruple sens* (1948, omtr. 1984).

Här är huvudtanken avskalad och tydlig: quadrigas olika innebörder (historisk, allegorisk, tropologisk, anagogisk; terminologin varierar) klarnar först när man ser dem som ett *förlopp* och undersöker *övergångarna* dem emellan. De Lubac talar om en dynamik, som betraktar samma verklighet ur successivt olika aspekter — och som således inte griper om hela verkligheten förrän den icke-temporala anagogen får bli utgångspunkt för att förstå hela fyrfalden, och då från början igen. Det är alltså ett i grunden teologiskt bestämt allegoribegrepp. I slutet av *Histoire et esprit* diskuterar de Lubac på samma sätt allegori- och typologibegreppen och hävdar — med ett outtalat

avståndstagande från sin vän Jean Daniélou — att den andliga innebörden betyder att det kristna mysteriet «förinnerligas och levs». Den är inte en innebörd bland andra, utan att «tout le processus de l'intelligence spirituelle est identique, en son principe, au processus de la conversion» (s. 392).

De Lubacs metod innehåller en fundamentalteologi, och hans hermeneutik har därmed ett lika stort anspråk som Hans-Georg Gadamer: att innesluta hela tillvaron — även om de Lubac har en annan syn t.ex. på språkets roll. Bakom hans greppet ligger — vilket V bara berör flyktigt — ett genomtänkt filosofisk koncept: Maurice Blondels *Histoire et dogme* (1904), alltså modernismens problem och immanensmetodens filosofi. Vs tes «Skriftens enhet» är därmed alltför begränsad och han missar den filosofisk/fundamentalteologiska nyckelfråga som finns hos de Lubac. Vs bristande bredd betyder att han inte uppmärksammar sambandet, och inte har sett att icke-hermeneutiska texter också är relevanta. Jag tänker t.ex. på den programmatiska texten *Anthropologie tripartite* (1970-talet, publ. 1990) om den trikotoma antropologin hos Origenes, som V (s. 303ff) inte verkar känna till.

Detta hindrar inte att V behandlar många enskildheter på ett utmärkt sätt. Han belyser mycket tydligt (s. 464) hur förhållandet mellan GT och NT hos de Lubac är ett andligt förlopp. Förhållandet mellan skrift och tradition i *Dei verbum* beskrivs (s. 451f) nyanserat utifrån dubbelheten *una fons ontologicus, duae fontes inveniendi*. Han för en utförlig — dock till intet ledande — diskussion om allegorin hos adertonhundratalets socialrevolutionärer med utgångspunkt i de Lubacs bok *Proudhon et le christianisme* (1945).

Analysen ingår i en svit av tolv «Einzelcharakterisierungen» (s. 340–444) av kyrkofäder plus Proudhon och Claudel. V genomför denna med ganska anspråksfull avsikt att teckna de Lubacs roll i hermeneutikens historia — men uppenbarligen är han härvidlag bara orienterad inom den tyska, teologiska, hermeneutiken (greppet blir orginellt med tanke på att de Lubac själv knappast läste tyska). Några lakuner: V diskuterar aldrig på allvar R.P.C. Hansons kritik av de Lubac och Daniélou i *Allegory and Event* (1959). Han känner inte till nutida allegoridiskussion, t.ex. relaterad till Hans W. Frei och Yale-skolan, inte heller t.ex. Northrop Fryes *The Great Code* (1982) eller Andrew Louths *Discerning the Mystery* (1983) — som tydligt står i traditionen från *la nouvelle théologie*. Bara som name-dropping diskuterar V Hans-Georg Gadamer och Paul Ricœur, inte alls Erich Auerbach. Förlåtligt (men symptomatiskt) blir då att han avfärdar diskussionen av sambandet mellan hermeneutiken hos de Lubac, Claude Lévi-Strauss och Paul Ricœur i Michel Van Esbroecks *Hermeneutik*,

*Strukturalismus und Exegese* (ursprungligen på franska 1968) som ett bisarrereri — och dessutom (s. 61) misstolkar de Lubacs vänliga omdöme om boken. Här skulle nämligen ett intressant samtal kunna börja: Kan de Lubacs syn på quadriga som ett skeende, en «kerygmantik» (Van Esbroeck), bidra till att närma sig frågan om förhållandet mellan intellektuell sanning (*vérité doctrinale*) och handlande tilltal (*réalité missionnaire*)?

Boken har ett omfattande index, men detta avslöjar att Voderholzer, som antytts, bara arbetat med ett litet antal de Lubactexter. Uppsatsen *Allégorie hellénistique et allégorie chrétienne* har ett annat namn i bibliografin och är felbenämnd bland förkortningarna. I bokens index över de editioner och (fr. a. tyska) översättningar av de kyrkofäder och antika auktorer som finns med i de Lubacs exegetikhistoriska arbeten (med ofta ganska kryptiska källangivelser) lyckas V inte, som han har ambition att göra, träffa de olika varianterna i de Lubacs förkortningssystem. Extra förvirrad blir jag när jag ser att V bara tar upp *andra*-utgåvorna i *Sources chrétiennes* av Origenes' Genesis- och Exodushomilior — det framgår alltså inte att resp. första utgåva av dessa texter råkar vara försedda med omfattande inledningar av ingen mindre än Henri de Lubac.

Peter Bexell

John D. Caputo: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. xxix + 379 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997. — John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.): *God, the Gift and Postmodernism*. 322 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.

*The Prayers and Tears of Jacques Derrida* låter sig bäst beskrivas som en omsorgsfull apologi för Derrida som *homo religiosus*. John D. Caputo, filosof vid Villanova University, tar sin utgångspunkt i den självbiografiska skriften *Circonfession* från 1991, där Derrida — inte utan att väcka viss förvåning — började tala om sin religion «som ingen förstått något av överhuvudtaget». Den som följt upp Derridas författarskap under nittioalet vet att detta bara var början på en veritabel explosion av teman som omskärelse, messianism och apokalyps i hans tänkande. Men det är inte frågan om någon religion i konventionell mening. Derridas intresse ligger snarare i ett generaliserande av vissa drag inom religionen — det messianska hoppet, det apokalyptiska ropet efter det omöjliga, förbundet med det helt annorlunda — än i de konkreta historiska religionerna.

Samtidigt går det inte att komma ifrån att Derridas «religion utan religion» bär drag som ofta gör det svårt att skilja den från de apofatiska grenarna inom de historiska religionerna. I Caputos läsning ställs Derrida i samma dehelleniserande tradition som Kierkegaard och Lévinas, där Guds namn endast kan räddas genom ett brott med det ontologiska tänkandet. Likt Lévinas drivs Derrida av en passion för Gud som *le tout autre*, det helt annorlunda, vars namn vi oinsett gör i det ögonblick vi uttalar det eller söker göra det till föremål för vårt vetande. Att förhålla sig till det helt annorlunda är att i tro sträcka sig mot något som aldrig kan göras närvarande. I Caputos ögon är Derrida därför en trons man, *a Jewish Augustine*, driven av en outröttlig kärlek till en Messias som (för) alltid befinner sig i framtiden.

*The Prayers and Tears of Jacques Derrida* har nu några år på nacken och har utsatts för en del kritik. Är det rättvisande ur ett teologiskt perspektiv att betrakta Derrida som en modern Augustinus? Och framför allt, gör Caputo inte våld på Derrida genom att framställa honom som *a man of prayers and tears*?

De flesta frågetecken av denna art rätas ut när man slår upp *God, the Gift and Postmodernism*, en antologi redigerad av Caputo och hans kollega vid teologiska fakulteten i Villanova, Michael J. Scanlon. Antologin utgörs av materialet från den första av två uppmärksammade konferenser som hållits i Villanova (1997 och 1999) på temat «Religion and postmodernism». Bland de stora namnen märks Jean-Luc Marion, David Tracy, Edith Wyschogrod och — som fokus för såväl konferensen som antologin — Derrida. Förutom en inledande presentation av redaktörerna, består antologin av en rad föredrag åtföljda av Derridas respons. Störst utrymme ges åt det som utan tvekan var konferensens höjdpunkt: Diskussionerna mellan Derrida och Marion.

Marion, en gång i tiden student för Derrida vid Ecole Normale Supérieure i Paris, tillhör en av nyckelgestalterna i vad som kommit att kallas Guds återkomst inom samtida filosofi. I heideggeriansk anda har Marion vänt sig mot «filosofernas Gud» (ontoteologin) och istället sökt artikulera ett gudsbegrepp influerat av den negativa teologin. Detta är en av de väsentliga beröringspunkterna mellan honom och Derrida.

Derridas kritik av den negativa teologin är relativt välkänd: Även om den negativa teologin i ett första led tar avstånd från det affirmativa talet om Gud, implicerar den i sista ändan — via negationens medium — ett slags hyperaffirmation av Gud. Därmed står man alltså inför risken att tänka Gud ontoteologiskt, dvs. förminska honom till ett för oss intelligibelt begrepp. När Marion och Derrida möts på konferensen ifrågasätter Marion denna kritik av den

negativa teologin. För det första föredrar Marion beteckningen «mystik teologi» istället för negativ teologi, då denna term i själva verket använts av ytterst få tänkare i den s.k. negativa traditionen. Vidare innebär denna mystiska teologi varken negation eller affirmation, utan utgör en tredje väg bortom varje predikativt påstående om Gud. Denna väg, vilken är lovprisningen, är av pragmatisk natur och saknar sanningsvärde.

Derridas något överraskande svar på kritiken är att i så fall är han överens med Marion. Vad Marion beskriver som en tredje väg är precis vad han själv sökt argumentera för i sina senare texter om negativ teologi, i synnerhet *Sauf le nom*.

Här har diskussionen kommit till en mycket intressant punkt. Marion — av diskussionens moderator Richard Kearney beskriven som hyperkristen, hyperkatolsk fenomenolog — och Derrida — kvasiateistisk, kvasi-judisk dekonstruktör — tycks ha kommit till någon form av konsensus. Men frågan är vem som dragit det kortaste strået — Marion, vars yttersta syfte är att försvara ett klassiskt kristet gudsbegrepp, eller Derrida, vars största ambition är att bevara varje tänkande, varje system öppet för *le tout autre*. Förmodligen Marion, för man kan fråga sig om inte hans Gud bortom både affirmation och negation blir så mycket «bortom» att det egentligen inte längre handlar om något annat än Derridas *différance* eller *khôra*. Med den väsentliga skillnaden att Derrida inte gör anspråk på att detta ska vara Gud, åtminstone inte i klassisk teologisk bemärkelse. Marion kommer kort sagt mycket nära den «filosofernas Gud» han under hela sin karriär sökt undergräva, dvs. en Gud som är så avlägsen våra ord och tankar att vi inte längre kan «sjunga och dansa inför honom» (Heidegger).

Vid sidan av de minst sagt givande diskussionerna mellan Derrida och Marion erbjuder *God, the Gift and Postmodernism* ett spektra av teman som sammantaget ger en mycket god bild av de diskussioner som idag förs i gränslandet mellan teologi och filosofi. Vill man skapa sig en bild av uttryck som «the religious turn» eller «post-secular philosophy» vilka börjar förekomma alltmer frekvent, är denna antologi alltså ett redskap att rekommendera.

Så är även fallet med *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Vad beträffar den ovan anförda kritiken, att Derrida knappast svarar mot den bild Caputo tecknar i sin i det närmsta hagiografiska framställning, så har säkerligen en och annan fått äta upp sina invändningar. Att Derrida är en tänkare som är djupt och ärligt engagerad i teologiska frågeställningar råder det inget tvivel om för den som tagit del av *God, the Gift and Postmodernism*. Den invändning man kan ha mot Caputos bok om Derrida är att den helt saknar kritiska perspektiv. Derrida känns helt enkelt

för perfekt och ofelbar, i synnerhet som han jämförelsesvis med Augustinus, en tänkare som var väl medveten om den bristfällighet som tillkommer den i tidens flöde utkastade människan. Detta hindrar emellertid inte att boken ger en mycket god orientering i Derridas tänkande under de senaste tio-femton åren.

Jayne Svenungsson



## Resuméer av doktorsavhandlingar

Robert Lemberg: *Jag, du och verkligheten. Religiös kunskap och teologi som vetenskap i John Cullbergs religionsfilosofi*. 256 sid. Åbo Akademis förlag, Åbo 2000.

Religionsfilosofen och biskopen John Cullberg (1895–1983) utvecklade under några årtionden av svensk teologihistoria ett tänkande med jag-du-filosofisk bas. Det religionsfilosofiska problem Cullberg försökte lösa är hur man efter upplysningen och Kants kunskapskritik kan tala om Gud som verklig på ett meningsfullt sätt. Uppgiften för min undersökning är att visa hur Cullberg använder sin jag-du-filosofi för att klargöra i vilken mening man kan tala om Gud som verklig efter Kants förnuftskritik, i vilken mening religiösa omdömen kan sägas uttrycka sann kunskap, samt vilka följder detta enligt Cullberg får för synen på teologi som vetenskap.

Cullbergs omedelbara religionsfilosofiska inspirationskälla är E.G. Geijer och hans «personlighetsprincip»: Utan du — intet jag. Vidare gör Cullberg religionsfilosofiskt bruk av Kants moralfilosofi och tanken på människan som medborgare i två världar: sinnevärlden och den intelligibla världen. Inspirerad av samtida fenomenologiskt och existentialistiskt tänkande vill Cullberg visa att vår verklighetsuppfattning — även vetenskapens — vilar på sociala förutsättningar. I det sociala sammanhanget skapas *verklig-hets-sammanhanget* som fungerar paradigmiskt och anger verklighetens gränser. Det sociala sammanhanget har i sin tur genom det moraliska medvetandet religionen som grund, argumenterar Cullberg. Om det vetenskapliga tänkandet förnekar Guds existens, förnekar det samtidigt sin egen grundval, är Cullbergs slutsats.

I avhandlingen framhålls att det för Cullberg är av största vikt att frågan om Guds existens inte rycks ut ur det religiösa troslivets sammanhang, trots hans

ambition att genom en filosofisk förutsättningsanalys påvisa Guds verklighet. I det levda religiösa livets sammanhang blir religiösa formuleringar meningsfulla. Cullberg uppfattar inte den kristna trons formuleringar som teorier om eller avbildningar av verkligheten, utan som formuleringar uppstagna ur ett gemensamt trosliv. Cullberg uppfattar de kristet-religiösa formuleringarna som bottnande i omdömet «du är min Gud». Detta är det religiösa ur-omdömet. Det har karaktären av en trosbekännelse snarare än av ett teoretiskt omdöme.

I avhandlingen analyseras vissa religionsfilosofiska centrala begrepp hos Cullberg, nämligen religiös uppenbarelse, religiös kunskap och religiös sanning.

Den religiösa uppenbarelsen, kunskapen och sanningen visar sig konsekvent sammanhånga med den personliga gudsrelationen inom ramen för kyrkans sociala sammanhang. Cullberg förankrar även teologin i religiös praxis. Det religiösa livet med gudsrelationen i centrum är den primära källa ur vilken en gemensam trosreflexion och en vetenskaplig teologi sekundärt kan träda fram. Cullbergs ambition är att något av det ursprungliga gudsmötets omedelbarhet och friskhet skall återfinnas ännu i den vetenskapliga teologin. Teologin skall i möjligaste mån lämna ett åskådarperspektiv och inta ett deltagarperspektiv. Här blir emellertid teologins vetenskaplighet svår att upprätthålla.



## IN MEMORIAM

---

### Gustaf Wingren in memoriam

Gustaf Wingren var en av de i samhället, kulturen och kyrkorna mest kända svenska teologerna under 1900-talets andra hälft. Vid sidan av bland andra Nathan Söderblom, Einar Billing, Anders Nygren och Gustaf Aulén kommer han att nämnas som ett av det förra seklets stora teologiska namn.

Wingren föddes 1910 och växte upp i Valdemarsvik, vars miljö formade honom och de problem han upplevde och tänkte över. Han kunde senare i Lund ofta uppleva att det var i Valdemarsvik och inte vid akademien som det verkliga livet levdes. Likväl förblev han i Lund och vid akademien hela sitt liv, trots lockande kallelser från andra håll. I *Mina fem universitet*, 1991, har han berättat om sitt liv och sin teologiska utveckling.

I Lund kom han som student i kontakt med lunda-teologin och Lutherforskning. Hans ovanligt väl-skrivna avhandling, *Luthers lära om kallelsen*, 1942, senare översatt till flera språk, behandlade Luthers nyskapande lära om det vanliga mänskliga arbetet. 1947 följde en bok om teologin hos Wingrens andre inspiratör, Irenaeus. Båda dessa böcker skrevs enligt dåtida vetenskapliga ideal, en immanent systematisk metod, men de innehöll teologiskt sprängstoff, som senare skulle brisera i konflikten med Wingrens lärare Anders Nygren.

Wingren menade att teologin i kristen kontext skulle syssla inte bara med det specifikt kristna utan också med allt som förenade det mänskliga livet, «skapelsen», med evangeliet. Ett sådant program fann han inte i lundateologin. 1947 vikarierade han i Basel för Karl Barth och tog intryck av dennes kerygmatiske teologi men fann motsvarande typ av brist på anknytning mellan det mänskliga och det kristna i denna som hos Nygren.

1949 kom så *Predikan*, «den enda av mina skrifter som röjer en gnista av begåvning hos författaren» enligt Wingren själv. Det var en formidabel bok, som stred mot all dåtida god svensk teologisk konvention och höll på att kosta honom den efter Nygren ledigblivna professorsstol han trots allt fick och sedan uppehöll i 25 år. Som professor i vad som kallades teologisk etik gjorde han sin stora livsinsats.

Den teologiska kritik som legat dold i Wingrens tidigare böcker kom snart till öppen polemik mot Nygrens teologi, särskilt i *Teologiens metodfråga*, 1954. Han låg därefter i en för en utomstående ovanligt repetitiv polemik med Nygren. Det var hårda debatter mellan dem i Lund; man kan läsa deras inlägg i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* från 1956. Nygren kunde med sin filosofiska skärpa visa på metodiska svagheter hos Wingren och denne ville visa på teologiska brister hos Nygren. Trots deras

olikheter hade de utifrån sett mycket gemensamt, vilket Wingren återkom till på sin ålderdom.

Snart utvecklade Wingren sin samlade systematiska teologi och etik i de två centrala böckerna *Skapelsen och lagen*, 1958, samt *Evangeliet och kyrkan*, 1960. Efter några år kommer en bok om den tredje inspiratören, Einar Billing. I *Öppenhet och egenart*, 1979, visas tydligt beroendet av den fjärde inspiratören, K. E. Lögstrup, med vilken Wingren samarbetade under lång tid och vars metod och innehåll han framhöll som föredömliga.

Wingren skrev och medverkade i ett stort antal skrifter. I läroboken *Etik och kristen tro*, 1971, samlade han författare som han uppskattade. 1972 kommer *Växling och kontinuitet*, vars titel anger ett genomgående försök i Wingrens teologi: att hitta något som dels är en bestående kärna, dels en nödvändig växling i utläggningen av kärnan. Skriften *Luther frigiven*, 1970, har en titel som signalerar vad som kanske låg Wingren allra närmast, att tolka Luthers teologi för samtiden.

Med konsekvens hävdade Wingren genom det stora författarskapet — en bibliografi fram till 1995 upptar 752 titlar — sina grundläggande teser om skapelsen, lagen och evangeliet, om sambandet mellan det allmänmänskliga och det specifikt kristna. Han framställs ofta som s.k. skapelseteolog, men vad han sökte var ett inre samband mellan den kristna trons olika delar; att förstå läran om skapelsen och skapelens destruktion vara bara en nödvändig bakgrund till att förstå vad evangelium är.

Wingren hade många fronter i sin teologi. En var riktad mot pietistisk etik, en annan mot luthersk ortodoxi, en mot politiserad och utslätad folkkyrklighet och en mot högkyrklighetens ämbetsyn. En alltmer profilerad front gällde svensk teologi. I *Tolken som tiger*, 1981, är tesen att teologin inte gör vad den borde göra, nämligen tolka vad kristen tro och etik betyder. Hans framställning fick givetvis hårda genmälen.

Wingren menade att «teologin» — och då avsåg han närmast en teologi i kristen kontext — inte bara skall vara rent idéhistorisk eller rent analytisk. Det är nämligen också möjligt och t o m liggande i uppdraget som anställd teolog att undersöka och framställa vad kristen tro och etik innebär till skillnad från annat i samtiden som avviker från detta. Uppgiften löses inte genom något profeterande utan genom mödosamt arbete med framför allt fyra källor: bibelteologi, utläggningshistoria, filosofi, vilket betyder en tolkning av vad mänskligt liv innebär, samt den samtidsaktuella analysen av kulturen, samhället och kyrkan.

Teologen skall arbeta med dessa fyra källor och dra slutsatser från dem till en integrerad helhetsbild av vad kristen tro och etik innebär. Den enkelhet och sak-

liga tyngd som ofta finns i hans texter är ett resultat av genom träget studium och eget tänkande vunnen klarhet och profil. Någon annan väg gives icke. Wingren själv arbetar med alla källorna och när därigenom bitvis fram till det som många idag efterlyser, en integration av centrala teologiska discipliner, en helhetsbild, så att det blir ett teologiskt system av det, precis som Nygren på sitt sätt gjorde. Wingrens teologi är en av de sista som ger en sådan helhetsbild. Denna arbetsmetod, och inte den han argumenterar för i boken *Predikan*, är den som Wingren själv arbetar med och som enligt min mening är den intressanta att utveckla.

Här finns naturligtvis analytiskt sett flera kritiska punkter och anspråken är stora: hur kan man säga något hållbart om respektive källa, hur välja ut och tolka material och inte minst: hur dra slutsatser och avväga mellan t ex bibelmaterialet och nutida värderingar? Sådana frågor har Wingren inte sysslat med i teorin, metodiskt sett är det ofta bara ansatser.

Wingren var en internationellt erkänd forskare och teolog och har haft stor betydelse i svensk teologi. Många har tagit bestående intryck av honom. Det har redan kommit avhandlingar om hans teologi, och fler är på väg.

Hans föreläsningar var suveräna, engagerade och språkliga konststycken. Han om någon kunde hålla publiken på helspänn i 45 minuter. Hans stora begåvning, hans språkliga och teologiska förmåga, hans tydlighet i de teologiska fronterna gjorde att många studenter och doktorander drogs till honom. Men det fanns givetvis också de som tog avstånd från hans teologi och stöttes bort av de skarpt polemiska inslagen.

De som kom honom nära såg inte bara en stridbar teolog. När den teologiska krutröken väl lagt sig anade man något annat och större, en sårbar och känslig och efter uppskattning sökande människa, så som det ofta är hos kreativa och begåvade personer. Han hade en inre skörhet som inte alla upptäckte, och tron i dess lutherska form gav honom den förankring han behövde. Han var en romantiker, opraktisk, en stor språkbehandlare, en enorm historieberättare, fotbollsentusiast och mycket annat.

När han 1995 fyllde 85 år anordnade hans gamla fakultet, den av honom ibland kritiserade Teologiska fakulteten i Lund, ett symposium, då han omslötts av värme och tacksamhet av gamla och nya studenter. I en bok från detta tillfälle, *Tolkning och konfrontation*, 1996, finns minnesbilder, skrivna av hans elever. Själv reste han sig mot slutet av dagen och höll ett tacktal och sa, att det våras för teologin. Kanske kommer han själv att bidra till detta, när nya generationer av läsare upptäcker och inspireras av de friska källflödena i hans författarskap.

Göran Bexell