

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2009

ÅRGÅNG 85

JESUS NY PÅ NYTT
Ett symposium vid
Centrum för teologi och religionsvetenskap,
Lunds universitet

1

INNEHÅLL

Jesus ny på nytt: Jesusbilder och Jesu bilder av professor Fredrik Lindström, Lund	1
Jesus – ett problembarn? av professor Samuel Byrskog, Lund	3
Tänk om Jesus hade varit min syster av lektor Erica Appelros, Lund	8
När blev Jesus Guds son? av professor Gösta Hallonsten, Lund	14
Fragment som förbereder för frälsning: Kristusbilder i Tolkiens ringenepos av forskarassistent Lena Roos, Lund	19
Natten är dagens mor: Religiösa visioner i dagens Sverige av professor Antoon Geels, Lund.....	26
Gudsuppenbarelser i judendomen av docent Karin Hedner Zetterholm, Lund	31
Om profetskap och synen på Jesus bland muslimer: Ett exempel från Damaskus av docent och lektor Leif Stenberg, Lund	37
Kristusgestalter och antikristusgestalter i populärkulturen av postdok Pierre Wiktorin, Lund	42
LITTERATUR	47
Christian Braw: <i>Förnuft och uppenbarelse: En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin</i> rec. av teol. dr Torbjörn Johansson, Göteborg	47
Catherine Keller: <i>On the Mystery: Discerning God in Progress</i> rec. av doktorand Martin Lembke, Lund.....	48

Jesus ny på nytt: Jesusbilder och Jesu bilder

FREDRIK LINDSTRÖM

Fredrik Lindström är professor i Gamla testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, och Teologiska fakultetens dekanus.

Ärade studenter, kollegor, gäster, mina damer och herrar: välkomna till Centrum för teologi och religionsvetenskap och till symposiet "Jesus ny på nytt"! Jesusgestalten engagerar och provocerar. Bilder av Jesus är oräkneliga, föreställningar om Jesus är otaliga. Gamla bilder och nya bilder – vi är alla omgivna av dem. Varje tid formar sina egna bilder, och alla bilder är formade av sin egen tid. Inom kyrkoliv, konst, film, litteratur och musik skapas på nytt direkta och explicita Jesustolkningar, men även indirekta och implicita. Hur många recensioner har inte benämnt en gestalt som "Jesuslik"? De otydliga bilderna blandas med de förutsatt entydiga. Alla vill de vara nya och alla vill de anknyta bakåt till de gamla.

Bland dem som idag räknar sig till Jesu efterföljare finnes mystikern, arbetarprästen, bataljonspastorn, fredsaktivisten, väckelsepredikanten, kyrkoledaren, gatuevangelisten, slumssystemen, pilgrimen och många, många flera. Alla hämtar de inspiration från en eller flera Jesusbilder som finns i traditionen från honom. De flesta är samlade i Nya testamentet. Även om de är eniga om att Jesus är Kristus så är variationerna nästan oändliga när det gäller vad detta betyder och vad det betyder att följa honom. I det äldsta evangeliet, Markus, framträder Jesus som en helbrägdagörare och exorcist, en apokalyptisk predikant som förebådar Guds rikes ankomst och världens slut. Bilden justeras och kompletteras hos Matteus och Lukas, framförallt genom långa och många tal om tolkningen av lagen och om tidens slut. I det yngsta evangeliets porträtt, Johannesevangeliet, är Jesu budskap centrerat kring hans egen gudomliga natur och härkomst. Jesus är Guds himmelska ord i mänsklig form, Guds vishet varigenom världen skapades. I evangeliernas porträtt har genom årtusenden ak-

tivister och kvietister, ordets görare och ordets hörare, funnit *sin* Jesusbild och inspiration till ett liv i Jesu efterföljd. Bibelforskare studerar dessa bilders uppkomst och varianter. Teologer studerar deras utveckling och omgivning bland de kristna traditionerna fram till våra dagar. Religionshistoriker och religionsvetare studerar bildernas plats och sammanhang inom andra traditioner och områden inom kultur och samhällsliv.

Jesus, ny på nytt är alltså ett symposium som öppnades i Nya testamentet. Den sammansatta bilden av Jesusgestalten fram till vår egen tid har sitt ursprung i bibeltexternas egen komplexitet. Mångfalden av Jesusbilder i bibeln härrör från den då aktuella dialogen och konfrontationen med andra livstolkningar. Men komplexiteten går också tillbaka på komplexiteten i den tidigt formade Jesustraditionen. Denna dynamiska tradition består av *dåtid*: ord och berättelser om honom som bibelforskare kallar "den historiske Jesus". Men den är även formad av *nutidens* erfarenheter av den Uppståndne Kristus som fortfarande är verksam i ord och handling, och av bilden av Människosonen som i *framtiden* kommer på himmelens skyar för att döma och befria. Den levande Kristus förenas med bilden av den Jesus som levte i Galiléen och Judéen. Hans förkunnelse genom dem som nu förkunnar i hans namn förenas med Jesu undervisning till dåtidens lärjungar. Församlingarnas dispyter med den samtida synagogan berättas tillsammans med Jesu dispyter med de skriftlärde och fariséerna. Den kristna missionens framgångar och bakslag speglas genom de människor som kommer till Jesus från olika platser i och runt Palestina. Den auktoritet som skall bli hans när han återkommer som Människosonen utövar Jesus redan under sitt jordeliv. *Hela* denna tradition

uppträder i formen av ord och berättelser om Jesus från Nasaret.

Gryningsljuset kring denna rörliga Jesus-tradition är ännu svagt, här i gränslandet mellan den förkunnande Jesus och den förkunnade Jesus. Likväl skönjer forskare en Jesusrörelse som likt deras mästare drog omkring i Palestina och predikade och botade i hans namn. Dessa hade han under sin livstid utvalt bland dem som svarat på budskapet att Guds rike kommit dem nära. Något avgörande var att manifestera samhörigheten i sin nya gudsgemenskap genom att äta tillsammans, en utmaning av samtidens splitt-ringar då man i Guds namn utestängde individer från gemenskaperna. Detta bidrog till de fientligheter som nådde sin höjdpunkt under ett påskfirande i Jerusalem år 33, då Jesus anklagades för hädelse av de judiska myndigheterna och avrättades av den romerska ockupationsmakten.

Men bibelforskningen ger oss ingen enhetlig eller bestående Jesusbild. I detta galleri blir Jesus ständigt ny på nytt. Här hänger det nyrenoverade klassiska mästerverket av den apokalyptiske predikanten: den Jesus som framträder genom betoningen på hans egen kontext, barnet av sin egen tid. På den motsatta väggen framträder den gode vishetsläraren som stöttar dem som lever i utanförskap, påfallande lik vår egen tids ideal och temperament. Den Jesusbild som enkelt framträder ur sin egen samtid, och den Jesusbild som lätt stiger fram ur forskarens samtid, båda kan göra oss misstänksamma. Jesusgestalten bakom bibelns texter och traditioner är gäckande och svårfångad.

Även Jesu egna bilder medverkar till pluraliteten av Jesusbilder. Liknelserna, som hör till de minsta beståndsdelarna av Jesustraditionens urberg, är som skimrande pärlor. De ser olika ut i olika belysningar, de förändras, nya aspekter uppträder: ”Med himmelriket är det också som när en köpman söker efter fina pärlor. Om han hittar en dyrbar pärla går han och säljer allt han äger och köper den” (Matt 13:45f.). En liknelse har *en* poäng, men den har inte en *enda* poäng. Den blir inte uttömd genom *en* förståelse, utan förstås på nytt när den återberättas i nya situationer. Visst har bilden en bokstavlig mening, men bara för *en* människa och för hennes situation. Dess generella budskap kan bara uttryckas med hjälp av dess eget bildspråk, ett bildspråk som

det aldrig lämnar: ”... säljer allt han äger och köper den”. I den mest kända liknelsen är samariern inte offret och israeliten inte den goda medmänniskan. Bilden är inget exempel, utan förkunnelse på djupet. Åhöraren tvingas att koppla samman det omöjliga: ”barmhärtig” och ”samarier”, att ifrågasätta det självklara och ap-plådera det omöjliga. Bilden vänder sig till det existentiella genom att vända upp och ned på det kända och obestridda. Så flyttas den bokstavliga poängen över till den bildliga betydelsen: det som händer, händer inte bara bildligt, i *likhet* med detta, det händer *genom* detta. Denna potential i Jesu bilder framhålls av den existensfilosofisk och kerygmatiskt orienterade bibelforskningen, enligt många den mest intressanta exegetiska ansatsen.

Religionshistorien är full av bilder i form av ordspråk och sentenser som reflekterar över livets villkor och sammanhangen i tillvaron. I Jesu mun blir dessa bilder ofta det motsatta: inte något som skapar sammanhållning och fasta strukturer, utan tvärtom omkullkastar allt sådant: ”Om någon vill processa med dig för att få din skjorta, så ge honom din mantel också. Om någon vill tvinga dig att följa med en mil i hans tjänst, så gå två mil med honom” (Matt 5:40f.). Att ge *också manteln* och att *gå den extra milen* är omöjliga som bokstavliga regler. Ordspråken vill inte åstadkomma moralisk skärpning och radikal lydnad, utan skärpt och radikalt ifrågasättande av vad som anses möjligt. Dessa bilder skakar om försöken att skapa ordning i livshållningen och blir en slags dom över existensen som sådan. Så skapas rum för den kraftfullaste av Jesu egna bilder: Guds rike, himmelriket. Och om denna bild: ska vi fråga *när?* Eller i stället *var?* Ett helt galleri Jesusbilder öppnas på nytt upp.

Idag kommer delar av lärarkollegiet vid CTR att utifrån sina olika kompetenser och specialiseringar belysa några aspekter av det ständigt pågående samtalet om Jesusgestalten, nu och då, och därmed själva bidra till symposiets tema: ”Jesus – ny på nytt.” Det är vår förhoppning att detta öppna symposium på ett intressant sätt ska kunna förmedla något av den spännande forskning och det rika kursutbud vi kan erbjuda vid CTR.

Jesus – ett problembarn?

SAMUEL BYRSKOG

Samuel Byrskog är professor i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

En fråga som inte kan få något säkert svar: Var Jesus, "superstjärnan", ett problembarn? Tänk om det var så. Vi vet mycket om en liten del av hans liv, om hans sista år. Men resten då, de övriga dryga 30 åren? Evangelierna i Nya testamentet berättar inte mycket om dem. Vi är hänvisade till att läsa mellan raderna. Så gör forskare ofta.

Texterna

Cirka 40 år efter Jesu död skriver författaren till Markusevangeliet: "När Jesus kom hem, samlades folket på nytt, så att han och lärjungarna inte ens kom åt att äta. Hans anhöriga fick höra det och gav sig i väg för att ta hand om honom; de menade att han var från sina sinnen" (Mk 3:20-21). I samband med att Jesus utför märkliga handlingar i Kafarnaum sprider sig ryktet om honom till hans anhöriga. Det är hans mor och bröder som får höra om honom, sägs det lite senare (3:31). De går inte ända fram, stannar lite på avstånd och skickar bud efter honom. Fadern finns inte med. Jesus är avvisande: "Vem är min mor och mina bröder?", svarar han och vänder sig till de andra runt omkring honom (3:33).

Lite senare, när Jesus befinner sig i sin barnoms by och har avslutat sin undervisning i dess synagoga, berättar författaren om bybornas reaktion. "Var har han detta ifrån? Vad är det för visdom han har fått, så att han kan utföra sådana underverk med sina händer? Är det inte snickaren, Marias son och bror till Jakob och Joses och Judas och Simon? Bor inte hans systrar här hos oss?" (Mk 6:2-3). Fadern nämns inte heller här. Byborna kände Jesus sedan barnsben. Inte kan man vänta sig något sådant från honom, tycks de mena. En galning, en utstött faderlös stackare, ett problembarn. Han har ingen utbildning och är

inte värd någon aktning. Inte kan han utföra maktgärningar och undervisa i synagogan.

Evangelisten har ett syfte med berättelserna, att peka på lärjungaskap och Jesu storhet. Men texterna väcker frågor, när man läser mellan raderna. Beträktade Jesu närmaste honom som galen? Kan det verkligen ha varit så? Senare, efter hans död, tycks ju både Maria och några av hans syskon varit anhängare till Jesusrörelsen (jfr t ex Apg 1:14; 1 Kor 15:7; Gal 1:19; 2:9, 12). Och var finns fadern? Byborna nämner honom inte. Författaren till Markusevangeliet – det tidigaste evangeliet – känner inte till någon Josef. Hade Jesus växt upp utan far? Eller hade Josef dött när Jesus var barn? Tog Jesus avstånd från sin familj, han som var den äldste sonen? Vi möter honom som en vuxen man – en bra bit över 30 år har han hunnit bli – och som en provokatör som mest tycks vålla problem för sin familj.

Den här bilden av Jesus var genant för de första kristustroende. När författarna till Matteus- och Lukasevangeliet bearbetar Markustexten utelämnar de episoden om att hans anhöriga vill ta hand om honom eftersom de trodde att han var galen. Jesus må ha varit udda och radikal, men inte var han från sina sinnen och ett problembarn för sin mor, tänkte de två evangelisterna. De presenterar i stället långa födelseberättelser där den nära relationen mellan Jesus och hans båda föräldrar kommer fram. Jesus är inte faderlös. Där Markusevangeliets författare skriver "Är det inte snickaren, Marias son", skriver författaren till Matteusevangeliet "Är det inte snickarens son" (Mt 13:55). I Lukasevangeliet namnges fadern: "Är det inte Josefs son?" (Lk 4:22). Johannes-evangeliets författare gör samma sak (Jh 6:42) och i några sekundära textvittnen till Markustexten finner vi liknade försök att ge Jesus en far. Något problembarn är han inte längre. Han har en övernaturlig födelse och vinner i Lukas-evangeliet redan som tolvåring både Guds och

människors välbehag (Lk 2:52). Konflikten med familjen har mildrats. Den försvinner inte, men stöps om till en radikalitet som inte lika tydligt visar på problematiska familjerelationer. Thomas barndomsevangelium, från mitten av 100-talet, bygger ut Lukasevangeliets sporadiska hänvisningar och gör Jesus till ett gudabarn som vet och kan bättre än alla andra.¹ Markusevangeliets karga berättelse fick stå tillbaka när reflektionen om Jesus gick vidare. Det mänskliga slukades upp av det gudomliga.

Några läsningar mellan raderna

Hur var det då? Var Jesus ett problembarn? Bibelforskare är oftast försiktiga i sina uttalanden. Vi har inga källor och är hänvisade till att läsa mellan raderna. "[N]othing much happened", säger jesusforskaren John P. Meier. Jesus var "insufferably ordinary".² Hans uppväxt var "unexceptional".³ När han var 33 eller 34 år gammal lämnade han enligt Meier hemmet och sökte sig till Johannes Döparen. Under dennes inflytande utvecklade han sin övertygelse att ett dramatiskt gudsingripande var å färde. Så småningom frigjorde han sig från sin läromästare och började självständigt undervisa och förkunna om Guds rike i ord och handling. Och så var det nog. Den ogifte radikale profeten i öknen hade en utstrålning som påverkade den likaledes ogifte Jesus och kanaliserade dennes judiska tro och fromhet.

Men varför lämnade Jesus sin mor och sina syskon? Var det så enkelt, som Meier antyder, att han plötsligt kände sig dragen till rörelsen kring Johannes Döparen, en figur långt borta från hemmet? Borde han inte ha stannat kvar, tagit sitt ansvar, särskilt om familjefadern var borta och han var den äldste sonen i familjen?

¹ De olika apokryfa texterna om Jesu födelse och barndom är samlade i engelsk översättning i *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives* (red. J. K. Elliott; New Testament Tools and Studies 34; Leiden: Brill, 2006). Se särskilt sid. 135-70.

² John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (3 volymer; New York: Doubleday, 1991-2001), 1:352.

³ Meier, *A Marginal Jew*, 1:407.

Hade han ledsnat på familjelivet där hemma i den lilla byn? Hur var det att växa upp? Varför reagerade byborna, de som kände honom sedan barnsben, så som de gjorde? Visste de något om hans barndom som förklarar deras reaktion? Och berättelsen om hans mor och syskon som trodde att han blivit galen, antyder den att han lämnat dem mot deras vilja och av andra skäl än att han bara ville bege sig till Johannes Döparen?

Låt oss se på två försök att komma till rätta med frågor av den här typen, från en religionspsykolog och från en bibelforskare. John W. Miller, professor emeritus vid University of Waterloo i Ontario, Canada, publicerade 1997 boken *Jesus at Thirty: A Psychological and Historical Portrait*.⁴ Miller vill kombinera läsningen av bibelvetenskaplig forskning med sin egen expertis inom psykologi och psykiatri. I centrum för han undersökning står Jesu relation till sin far. De data vi har ger enligt Miller vid handen att Jesus var den äldste sonen bland flera syskon och därmed hade ett särskilt ansvar för sina föräldrar och en speciell relation till sin far. Fadern hade å sin sida fem skyldigheter gentemot sin son: att omskära honom, att rädda honom från förtappelse, att lära honom Lagen, att lära honom ett yrke och att finna en hustru för honom. Men Josef fann ingen hustru för sin äldste son. Han hann inte. Förmodligen dog Josef, enligt Miller, när Jesus var i tonåren eller strax därefter. Eftersom det fanns flera yngre syskon, och eftersom Josef tycks ha lärt Jesus ett yrke, kan han inte ha dött tidigare än så. Jesu förhållande till sin far är på flera sätt märkbart i hans offentliga verksamhet. Miller nämner Jesu tilltal till Gud som Abba (fader), hans undervisning om fader-barn relationer och hans användning av fadersgestalter i liknelserna och i andra uttalanden. Tillsammans visar de, enligt Miller, att han hade en kärleksfull relation till Josef. Dennes död orsakade därför en livskris hos Jesus, som resulterade i att han bröt med sin familj. Han var äldste sonen och förväntades ta över familjefaderns roll och förpliktelser. Han vägrade; modern var förtvivlad. "An adolescent son, even an emotionally healthy one, who suddenly finds himself thrust into a surrogate husband-father

⁴ Minneapolis: Fortress, 1997.

role will understandably experience an identity-crisis ... And when the break comes it is understandable if the mother is mystified and might even think her son 'beside himself'".⁵ Jesus flydde hemmet och tog sin tillflykt till Johannes Döparen och, efter att i dopet ha gått igenom ett slags omvändelse, till Gud Fadern. Då hade han kommit hem igen. "Jesus had found God and his Father again", säger Miller. "The claim of his mother upon him had been broken by renewed contact with his 'Father in heaven'".⁶

Även en del – inte många – bibelforskare söker svar på liknande frågor. Känd och omstridd i frågan är idag Andries G. van Aarde, professor i Nya testamentet i Pretoria, Sydafrika, med sin bok *Fatherless in Galilee: Jesus as a Child of God* från år 2001.⁷ Van Aarde argumenterar för att Jesus växte upp utan far. Den grundläggande tesen är att de smärtsamma erfarenheter som Jesus gjorde som faderlöst barn i Galileen förklarar hans betoning på Gud som himmelsk far, hans icke-patriarkala ethos och hans omsorg om kvinnor, barn, sjuka och maktlösa personer. Van Aarde noterar att Josef inte förekommer i de tidigaste källorna. Förklaringen är inte att Josef hade dött, enligt van Aarde, utan att ingen fadersfigur fanns under Jesu uppväxt. Det var först när de jesustroende skulle försvara Jesus mot kritiken att han var faderlös som de skapade Josef utifrån gammaltestamentliga förebilder. Van Aardes teoretiska bas finns i den så kallade "status envy hypothesis" lanserad i början av 1960-talet av Roger V. Burton och John W. M. Whiting.⁸ Enligt van Aardes tillämpning av teorin var Jesus under sitt vuxna liv avundsjuk på den

status som den fick som hade en far och ville imitera den och skapa en efterlängtnad identitet för sig själv – de kallar den "optative identity" till skillnad från "attributed identity" och "subjective identity". Van Aarde kombinerar teorin med kulturvetenskaplig forskning (Bruce Malina) om dåtida äktenskapsbaserade regler för vilka som fick delta i kulten. En kategori personer som var suspekta utifrån den tidens religiösa och kulturella koder var oäktingar, faderlösa, hittebarn samt de som blivit kastrerade. Enligt van Aarde fick inte sådana personer gifta sig med fullvärdiga medlemmar i förbundet eller delta i kulten. I den här kategorin – en slags kulturell idealtyp för de faderlösa – fanns Jesus. Han hade inte någon status som fullvärdig förbundsmedlem och som Guds barn och kunde inte få del av kultens syndaförlåtelse. I Johannes Döparen fann Jesus däremot en person som möjliggjorde en sådan förlåtelse utanför tempelkultens ramar. Hos honom fick Jesus det som han annars inte fick, en status som son. Van Aarde är alltså inte intresserad av vem som egentligen var Jesu far och vad som hade hänt med fadern. Jesus var illegitim, inte som oäkting (jfr Jh 8:41) utan som faderlös, och av den anledningen reagerade invånarna i hans hemby med att hänvisa till att han var Marias son och av den anledningen kunde han inte utföra maktgärningar eller undervisa i deras synagoga.

Tänk om...

Två hypoteser, två olika sätt att läsa mellan raderna och söka svar på frågor som är svåra att besvara. Vi kan fortsätta att ställa frågor. Donald Capps, religionspsykolog vid Princeton Theological Seminary i USA och hedersdoktor i Uppsala, är inte nöjd med vare sig Millers eller van Aardes svar. I sin omtalade bok *Jesus: A Psychological Biography* från år 2000 menar han att Jesus visst hade en far.⁹ Han hade ju syskon. Men Capps frågar sig om Josef verkligen helt accepterade Jesus som sin förstfödde son. Var den äldste legitime sonen i stället Jakob, han

⁵ *Jesus at Thirty*, 53.

⁶ *Jesus as Thirty*, 54.

⁷ Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2001. Van Aardes presenterade först sina teser i artikeln "The 'Third Quest' for the Historical Jesus – Where Should it Begin: With Jesus' Relationship to the Baptist, or with the Nativity Traditions?", *Neotestamentica* 29 (1995), 325-56. Han underbyggde dem sedan med en teoretisk agenda i artikeln "Social Identity, Status Envy and Jesus' Abba", *Pastoral Psychology* 45 (1997), 451-72.

⁸ Roger W. Burton och John W. M. Whiting, "The Absent Farther and Cross-Sex Identity", *Merrill-Palmer Quarterly* 7 (1961), 85-95.

⁹ Donald Capps, *Jesus: A Psychological Biography* (St. Louis: Chalice Press, 2000), 153-63.

som nämns först i raden av syskon och som så småningom blev en ledargestalt bland tidiga kristustroende grupper? Kan det ha varit så att Josef aldrig hade för avsikt att finna en hustru för Jesus, eftersom han inte betraktade Jesus som sin son? Kan det ha varit så att Jesus var ett problembarn därför att han inte var en fullvärdig medlem i Josefs hushåll? Var detta anledning till att Josef inte kom med för att hämta hem Jesus när de trodde han var galen? Var det så att Jesus lärde sig snickaryrket från någon annan? Hade han en far, men ändå inte? Kan det ha varit så att Jesus lämnade Nasaret för att komma bort från bybornas och faderns förakt? Kan den dubbelheten förklara något av hans kringflackande vandringar och verksamhet? Det menar Capps. "It remained for 'Abba' to so accept him".¹⁰

"Jesus – ny på nytt". Den historiske Jesus är vad han var, säger de gamla historikerna, men historien är inte så lättfångad och vi ställer nya och annorlunda frågor idag jämfört med förr. Ny forskning, även forskning om Jesus, börjar med att vi formulerar nya frågor eller gamla frågor på ett nytt sätt. Kanske mest spännande, också i forskningen, är frågor av typen "tänk om", även om de är svåra att besvara. Frågan om Jesus var ett problembarn ställer bibelforskare och teologer sällan. Anledningen är att vi inte kan veta något om det med säkerhet eller att frågan är teologiskt irrelevant. Han blev ju ändå ganska snart dyrkad som Guds son. Men det finns andra saker som vi inte heller kan veta så mycket om med säkerhet men där vi ändå söker svar – ta till exempel våra försök att förklara den tomma grav. Och vad som är teologiskt relevant är alltifrån givet från tid till tid. Frågor av den typen jag ställt här befinner sig i gränslandet mellan det vi vet och det vi anar eller till och med önskar – och är spännande just av den anledningen. Ofta är det så med frågor om Jesus. Som en kontroversiell jesuforskare uttryckte det lite tillspetsat: "It is impossible to avoid the suspicion that historical Jesus research is a very safe place to do theology and call it history, to do autobio-

graphy and call it biography".¹¹ Något ligger det i påståendet, även om den här forskaren är väl så polemisk och lite naiv i föreställningen att historien går att rekonstruera objektivt. Det är i gråzonen mellan vetande och intelligenta gissningar eller övertygelser av olika slag som vi ofta, även som forskare, befinner oss – ja kanske är det så att den gråzonen utgör i själva verket det vi kallar forskning och vetenskap. Och låt oss stanna där ett tag, där vi ändå så ofta finns, och våga tänka tanken. Tänk om Jesus var ett problembarn, tänk om Marias och bybornas reaktioner har att göra med att de visste något om "superstjärnan" som vi inte vet men ibland anar, om en frånvarande far, en far som hade dött eller aldrig funnits där för honom eller aldrig accepterat honom för den han var. Guds son, var han ett problembarn, en faderlös pojke?

¹⁰ Capps, *Jesus*, 162.

¹¹ John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), xxviii.

Summary

This article poses a question that cannot be conclusively answered: was Jesus, the “superstar,” a problem as a child? Mk 3:20-21 and 6:2-3 indicate, when we read between the lines, that Jesus’s relationship to his father and neighbours in Nazareth was complex during his childhood. There exist various explanations to this complexity and how it affected Jesus as an adult. John W. Miller, a psychologist of religion, explains it by reference to the identity-crisis that usually occurs when a boy loses his beloved father and is thrust into a surrogate husband-father role. Andries G. van Aarde, a New Testament professor, holds the opinion that Jesus never adhered to a father during his childhood and envied the son-status of others to the extent that he established a so-called optative identity that incorporated a sense of being God’s legitimate child. John Capps, another psychologist of religion, criticizes both Miller and van Aarde and argues that Joseph rejected Jesus as his child and that it remained for “Abba” so to accept him. These three viewpoints concerning a seemingly irresolvable issue illustrate the tenuous character of historical research and challenges scholars and others to responsibly formulate hypotheses that dwell in between what we know and what we might know about Jesus and his childhood.

SARAH COAKLEY SYMPOSIUM

APRIL 15th, 2009

Centre for Theology and Religious Studies, Lund University

Allhelgona Kyrkogata 8, Lund

Room 118

Dr. Sarah Coakley is one of the most prominent systematic theologians of today. She was educated at Cambridge and Harvard and has held positions at Lancaster, Oxford and Harvard Divinity School. From 2007 she holds the Norris-Hulse Chair of Divinity at the University of Cambridge. In 2006 Sarah Coakley was awarded a doctorate honoris causa at Lund University.

Program

9:00 Welcome and introduction to the symposium by Dr. Gösta Hallonsten, Professor of Systematic Theology, Lund.

9:30 “**Is there a Future for Gender and Theology?: Gender, Contemplation, and the Systematic Task**”, Keynote address by Dr. Sarah Coakley, Norris-Hulse Professor of Divinity, University of Cambridge.

11:00 Responses to the keynote address by Dr. Antje Jackelén, Bishop of Lund and Dr. Philip Geister, Director of The Newman Institute for Catholic Studies, Uppsala.

14:00 Seminary on Sarah Coakley, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Papers by Dr. Ann-Louise Eriksson, Director of Research, Church of Sweden, Uppsala and Jonna Bornemark, PhD Student in Philosophy, Södertörn University, Stockholm. Response by Sarah Coakley. Discussion.

16:00 Sarah Coakley presents her *Pain and Its Transformations: The Interface of Biology and Culture* (co-ed. with Kay Shelemay 2007). Response by Dr. Jayne Svennungsson, Lecturer in Systematic Theology, Stockholm School of Theology. Discussion.

18:30 Dinner (Buffé) at “Magasinet” close to the Cathedral. Price: 250 SEK.

For further information, please contact the secretary of the symposium: PhD student Sara Gehlin: sara.gehlin@teol.lu.se.

Tänk om Jesus hade varit min syster

ERICA APPELROS

Erica Appelros är lektor i religionsfilosofi och prefekt vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

”Tänk om Jesus hade varit min syster...”

Spelar det någon roll att Jesus var man och inte kvinna? ”Jag har inga problem med att Jesus var man” – är nog en vanlig respons på det, från såväl män som kvinnor. Så varför ta upp det som ett problem? Varför säga långtansfullt ”Tänk om Jesus hade varit min syster...”

Har ni varit i en lokal någon gång när ventilationen stängs av? Helt plötsligt blir det tyst, fullkomligt tyst – och man andas ut, slappnar av lite extra, säger kanske, åh vad skönt, vad tyst det blev. Och detta fast man har inte störts av fläktljudet nyss, man har inte ens hört det; inte medvetet i alla fall. Men kroppen har registrerat det ständiga bakgrundsljudet och vi märker det först när den slappnar av.

På ett liknande sätt kan det vara så att vi är så vana vid att så mycket i livet, Gud, Jesus, farbror doktorn och farbror polisen framställs som män att vi inte längre märker att denna obrutna kedja av manlighet utgör ett störande bakgrundsljud i vårt liv. Inte förrän något annat inträder. En gång satt jag på en helt vanligt gudstjänst i svenska kyrkan, som jag gjort många gånger förr, och jag led inte märkbart mer än vanligt. Då säger prästen ”hon” om Gud och kallar Gud för livgiverskan. Och min kropp slappnar av, jag släpper ut ett djupt andetag och känner rent bokstavligt hur spänningar i ryggen släpper. Är det inte konstigt? Jag visste inte ens att jag satt och spände mig. Men precis som vi uppfattar ventilationens enerverande buller först när den stängs av och vi ges möjligheten att höra tystnaden, så kanske vi kan förstå vidden av hur det påverkar oss att Gud och Guds son ständigt omtalas med manliga termer först när detta brus upphör och vi får höra om Gud som vår moder och Jesus som vår syster.

Feministisk kristologisk kritik

Vad är det då som kan vara problematiskt med Jesu manlighet? Problemet är naturligtvis inte att människan Jesus, som vilken annan människa som helst, var man, (då hade vi haft problem med halva mänskligheten) utan problemet uppstår ur den teologiska signifikans detta får när man säger att Jesus är Kristus, den levande gudens son, inkarnationen av Gud själv.

Ann-Louise Eriksson i sin bok ”Kvinnor talar om Jesus” uttrycker en aspekt av problemet så här: ”föreställningen om att ’Jesus är Kristus’ konstruerar kön [implicit och explicit] så att män och det ’manliga’ framstår som närmare det gudomliga och därmed mer värdefullt än kvinnor och det ’kvinnliga’”.¹ Elisabeth Johnson, också feministteolog, uttrycker den bakomliggande tanken på följande sätt: “The belief that the Word became flesh and dwelt among us as a male indicates that thanks to their natural bodily resemblance, men enjoy a closer identification with Christ than do women. [...] Thus men alone among human beings are able to represent Christ fully”.²

Denna kritik kan också uttryckas med hjälp av begreppet religiös proximitet, där proximitet står för närhet.³ Ju närmare det religiösa centrat i en viss religiös tradition en individ anses befinna sig, desto större makt och auktoritet har individen, och vice versa. Dvs. den relativa graden av

¹ Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis* (Nora: Nya Doxa, 1999), 43.

² Elizabeth A. Johnson, ”The maleness of Christ”, 307-315 i *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology* (red. E. Schüssler Fiorenza; Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 308.

³ Erica Appelros, ”Intersektionalitet och religion”, 69-80 i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* (2005).

religiös proximitet avgör var individen hamnar i den religiösa hierarkin. En hög grad av religiös proximitet kan uppnås t.ex. genom personlig mognad och vishet, genom utbildning och vinning till särskilda religiösa ämbeten, eller genom respekterade mystiska erfarenheter. Det kan också finnas inbyggda systematiska begränsningar för vilken grad av religiös proximitet som är möjlig att uppnå för en individ, oavsett vad han eller hon i övrigt kan tillräknas av mognad, respekt eller erfarenheter. En sådan systematisk begränsning har med kön att göra. Om manligt respektive kvinnligt kön i ett religiöst tankesystem konstrueras så att män anses stå närmare det gudomliga/gud/det religiösa centralt bara genom att vara man, än vad en kvinna gör, bara på grund av att hon är kvinna, så utgör kön en systematisk begränsning för vilken grad av religiös proximitet som är möjlig att uppnå för män respektive kvinnor. Detta emotsäger naturligtvis inte att enskilda kvinnor kan ha en högre grad av religiös proximitet än enskilda män, bara att det finns en högre grad av religiös proximitet som är förbehållen män.

Om det faktum att Jesus var av manligt kön tas som intäkt för att män skulle stå närmare Gud än kvinnor, så innebär det att män i den kristna tron systematiskt gynnas framför kvinnor när det gäller tillgången till religiös makt och auktoritet. Det innebär också att kvinnor som vill uppnå en högre grad av religiös proximitet och därmed auktoritet riskerar att omförhandlas som kvinnor och betecknas som okvinnliga eller manliga, eller kanske till och med som okristliga. Detta ser vi exempel på inom kristna fundamentalistiska rörelser där det klart uttalas att kvinnor inte får undervisa män, eller ha andlig auktoritet över män. Men också i ämbetsfrågan i katolska kyrkan träder detta motiv fram som ett argument mot att öppna prästämbetet för kvinnor. Jacqueline Field-Bibb uttrycker i sin redogörelse för argumenten för och emot kvinnliga präster i katolska kyrkan att "[t]he culmination of the christologico-theological argument is that a woman cannot image Christ as a priest acts in persona Christi at the moment of consecration".⁴ En

kvinnor tänks alltså inte kunna representera Kristus i mässon eftersom Kristus var man. Rosemary Radford Ruether har skarpsinnigt påpekat att om så är fallet så kan knappast Kristus representera kvinnor heller och kvinnor torde göra bäst i att lämna den kristna tron, även om hon inte själv förespråkar denna radikala lösning, utan snarare menar att det är den kristna tron som bör ändra sina uttrycksformer så att kvinnor inte utesluts.

Inte nog med att män ses som mer kristuslika än kvinnor, det är också en man som ställs upp som det "perfekta och fullkomliga mänskliga livet" att efterlikna och som "görs till norm för hela mänskligheten".⁵ Vad innebär det för en kvinna att efterlikna Kristus, när det är en man, Jesus, som är satt framför henne som exempel att likna? Går det? Vad krävs för att det ska gå? Och inte bara gå, utan gå bra, utan störande brus.

Anne-Louise Eriksson sammanfattar kritiken i fyra punkter. "1) Jesu manlighet leder till en kristusbild som befäster mäns och det 'manligas' större gudslighet jämfört med kvinnor och det 'kvinnliga'; 2) kvinnors identitet och frälsning framstår som beroende av en man (eller flera män) därför att kvinnors erfarenhet inte tilldelats samma betydelse som mäns i tolkningen och gestaltningen av vad frälsning är; 3) kvinnors liv modelleras efter en man".⁶ Till dessa kritiska punkter lägger Eriksson en egen, fjärde, kritisk punkt: "Jesu kön innebär en förnämning och begränsning av gudsbilden om Guds inkarnation och självuppenbarelse knyts exklusivt till Jesus".⁷

Feministteologiska lösningsförslag

Den kristna kyrkan behöver därför, menar feministteologer, ett sätt att förstå och tala om Jesus Kristus som inkluderar kvinnors erfarenheter av att vara kvinnor, och där kvinnor kan känna igen sig. När man i feministteologiska sammanhang talar om kvinnors erfarenheter talar man inte i första hand om kvinnors biologiska erfarenheter

contexts (red. E. Schüssler Fiorenza & M. S. Copeland; London: SCM Press, 1996), 86.

⁴ Eriksson, 43f.

⁵ Eriksson, 44.

⁶ Eriksson, 100.

⁴ Jacqueline Field-Bibb, "Praxis versus image: Woman towards priesthood in the Roman Catholic Church", 81-89 i *Feminist theology in different*

av att vara just kvinnor, med t.ex. menstruation, graviditet, barnafödande och amning, även om dessa naturligtvis också är en del av kvinnors erfarenheter. Det man avser med kvinnors erfarenheter är snarare kvinnors socio-politiska och religiöst-kulturella erfarenheter av att vara marginaliserade, förtryckta och osynliggjorda i ett patriarkalt sammanhang.⁸

Konkreta lösningsförslag innefattar t.ex. att man tänker sig och talar om Jesus med kvinnliga termer, inte bara som min broder utan också som min syster. Eller att man föreställer sig att i Kristus inkarneras Visheten, Sophia, som i judisk och kristen tradition omtalas med kvinnliga termer. Så kallad sophia-kristologi är populär bland feministteologer som t.ex. Elizabeth Johnson.

Att Kristus framställs med kvinnliga begrepp var inte ovanligt i den medeltida traditionen, då Jesus kunde omtalas som en mor av bl.a. Anselm av Canterbury och Julian av Norwich. Jesus utförde moderliga funktioner såsom att utfordra de troende vid nattvarden, blöda (på korset), och föda nytt liv, och därför föll det sig naturligt för medeltida mystiker att omtala honom med kvinnliga termer.⁹ Sådana försök har dock ofta mötts med starka reaktioner i våra dagar. Ann-Louise Eriksson relaterar en händelse för inte mer än ett par decennier sedan, då domprosten i Uppsala, Tuulikki Koivunen Bylund, i en gudstjänst bad följande: ”Gud, vår syster och bror, Jesus Kristus, som avstår från allt och delar vår smärta”.¹⁰ Trots att detta på intet sätt förnekade att Jesus var man, lika lite som att kalla honom ”Guds lamm” förnekar att han var människa, restes krav på hennes avsättande. Också konstverk som har avbildat en korsfäst kvinna och alltså inbjuder att se Kristus i en kvinnas kropp

har genererat stark debatt, t.ex. en omtalad skulptur av Almuth Lutkenhaus, ”Crucified Woman”, som står utanför Emmanuel College vid Torontos universitet.

Samtidigt har vi vant oss vid att se avbildningar av Jesus som svart eller asiatisk, eller för den delen som en man med ett distinkt västerländskt utseende snarare än judiskt. Jesu kön är tydligen ett känsligare kapitel än hans etnicitet. Efter utställningen *Ecco homo* kan vi konstatera att Jesu sexuella läggning också är ett känsligt kapitel. Så, Jesu kön och sexuella läggning kan inte varieras i framställningen av Jesus utan starka reaktioner, men hans hudfärg, hans etniska tillhörighet, och hans kroppsliga utseende kan tydligen gärna varieras för att underlätta för människor av olika kulturer att känna sig delaktiga och identifiera sig med Jesus. Är det inte konstigt? Det borde inte vara svårare för en svart man att identifiera sig med en vit man pga. begångna orättfärdigheter, än vad det är för en kvinna att identifiera sig med en man, där ju också begångna orättfärdigheter kan göra identifieringen svår. För att inte tala om svårigheterna för en svart kvinna att känna samhörighet med en vit man.

Och vad är det som säger att Jesu manlighet är det som ska efterliknas och inte något av de övriga dimensionerna, som hans etniska tillhörighet, hans ålder, hans yrke eller utseende? Elizabeth Johnson föreslår att vi kan undvika risken att övertolka Jesu manlighet genom att överge könsdualismen manligt – kvinnligt till förmån för en mångfaldig antropologi som bejakar de varierade sätt att vara människa som står till buds, och där könet bara är en av många dimensioner.¹¹

Jesus Kristus – kropp och funktion

Följa John är en lek där ”John” är en roll som vem som helst, pojke eller flicka, kan ha, så länge han eller hon leder leken på ett riktigt sätt. I leken ”följa John” tänker vi inte medvetet på ”John” som en pojke, utan det är bara en term med en speciell betydelse i en viss lek. När vi refererar till ”John” så refererar vi till den person

⁸ Soon-Gu Kwon, *Christ as example. The Imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics* (Uppsala: Uppsala studies in Social Ethics 21, 1998), 151.

⁹ Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high middle ages* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982), Elizabeth Rankin Geitz, *Gender and the Nicene Creed* (Harrisburg: Morehouse Publishing, 1995), 34-39, Janet Martin Soskice, *The kindness of God. Metaphor, gender and religious language* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 88f.

¹⁰ Eriksson, 46.

¹¹ Johnson, 309f.

vars rörelsemönster ska efterliknas av dem som deltar i leken.

Vi kan belysa problemet med Jesu manlighet med hjälp av en pragmatisk referensteori, dvs. ett sätt att förstå det vi talar om som bestämt av såväl fysiska faktorer som socialt och språkligt konstruerade faktorer, i olika omfattning beroende på talarens intentioner och den språkliga kontexten.¹²

När vi refererar till Jesus så refererar vi till för den aktuella situationen relevanta konceptualiseringar av vad som ligger i beteckningen Jesus. I en situation där vi diskuterar när Jesus blev Guds Son kan det t.ex. vara relevant att tala om Jesus i egenskap av jude, inlemmad i en judisk trostradition, i relation till den hellenistiska kultur där den kristna tron så småningom formulerades. Men i en situation där vi talar om att idag efterlikna Jesus, är det inte alls lika relevant att han var just jude, och kanske inte heller att han var just man?

Genom att referera till Jesus på samma sätt som till "John" i "följa John", som primärt en roll, en funktion, där det viktiga inte är vilket kroppsligt biologiskt kön det är på den som utför rollen, kan det problematiska med Jesu manlighet delvis upplösas. Kroppen (med sitt kön, sin hudfärg, sin ålder, mm) är nödvändig för att möjliggöra de funktioner man huvudsakligen avser att referera till: t.ex. Jesu gudomlighet, godhet, omsorg om fattiga och utstötta, med flera egenskaper, värderingar och handlingar som kan vara värda att imitera och ha som föredöme. Om det är min intention som talare att genom att använda ett ord peka ut en högre grad av funktion och bara en mindre grad av fysiska egenskaper, då är det just det som mina ord refererar till.

Utifrån denna pragmatiska referensteori ingår inte längre Jesu manlighet i min *Imitatio Christi*-referens till Jesus, lika lite som "Johns" kläder ingår i barnets "följa John"-referens till "John". Om man skulle avbryta leken "följa John" eftersom deltagarna inte härmar "Johns" klädval, eller för att "John", namnet till trots, är en flicka, så har man missförstått vad leken går ut på, näm-

ligen att härma "Johns" rörelsemönster. Om man menar att en människa i vissa religiösa roller, som präst, måste vara man för att Jesus var man, eller om man menar att kvinnor har en extra barriär att ta sig över för att uppnå likhet med Jesus, nämligen att först identifiera sig med det manliga, så har man kanske missförstått den religiösa kontexten.

Nu kan man invända att problemet inte löses så lätt. Gör inte jag samma sak som den traditionella teologin när jag säger att vi inte tänker på "John" som en pojke i leken "följa John"? Vi kanske inte tänker på det medvetet, menar kritiker, men i våra underliggande värderingar är det självklart att rollen "John", med sitt aktiva ledarskap, står för manliga egenskaper. För pojkar är rollen självklar, medan de flickor som tar rollen som "John" i leken måste gå in i en manligt definierad ledarroll som de bara kan behålla så länge de spelar på patriarkatets villkor – en ledare bestämmer oinskränkt över de övriga, som bara har att följa. Det problematiska med en sådan kritik är att den okritiskt tycks acceptera vad jag menar är det egentliga problemet, nämligen att vi utgår från att det är manligt att vara ledare, snarare än att "John" är ett pojknamn. På samma sätt är det problematiska med Jesu manlighet inte egentligen att han råkar vara man, utan allt det vi förknippar med att vara man respektive kvinna. Sådana könsmonster bör naturligtvis brytas och ifrågasättas med alla medel. Ett sätt skulle vara att ibland byta namn på leken till "följa Johanna", för att inte oavsiktligt knyta ledaregenskaper till vare sig pojke- eller flicknamn. Ett annat sätt är att medvetet och envist vidhålla att "John" i leken är en roll som såväl pojkar som flickor går in i på lika villkor och utifrån en sådan praxis förändra rådande könsmonster. Båda sätt behövs. Parallellen till Jesus är att vi nog skulle må väl av att bemöta problemet med Jesu manlighet på två fronter, som alltså inte behöver vara i konflikt med varandra: För det första: Gör ofta och aktivt tankeexperimentet "tänk om Jesus hade varit min syster..." och använd kvinnliga ord, bilder och modeller som lyfter fram kvinnors liv och erfarenheter: Jesus Sophia, Jesus Christa; detta för att inte oavsiktligt knyta mannen närmare till det gudomliga än kvinnan. Och, för det andra, betona och lev som att den Jesus kristna människor är

¹² Erica Appelros, *God in the act of reference. Debating religious realism and nonrealism* (Aldershot: Ashgate, 2002).

kallade att efterlikna är en roll där Jesu oomtvistligt manliga kön inte är relevant. Båda strategierna behövs.

Det är med Kristi efterliknelse som med leken följa ”John”, det är endast de fysiska drag som är nödvändiga för att en viss funktion ska kunna genomföras, som är relevanta och som åsyftas när man talar om ”John” eller ”Jesus”. ”John” måste ha en kropp som kan röra sig, så att det är möjligt att härma ”John”. Jesus, i en religiös efterliknelse-kontext, måste ha en kropp, som kan leva ut och gestalta på samma gång den sanna mänsklighet och den sanna gudslighet som enligt den kristna teologin är Jesu unika kännetecken. Inte ett visst kön, inte en viss etnicitet, en viss sexuell läggning, eller en viss ålder är det som är viktigt att efterlikna. Efterliknelsen består snarare, menar jag, i att man accepterar, bejakar och förvaltar *det* kön, *den* etnicitet, *den* kropp, *den* sexualitet man har, så att man, liksom Jesus, förverkligar och förkroppsligar en sann mänsklighet och en sann gudslighet.

Litteraturlista/Rekommenderad läsning:

- Appelros, Erica (2002) *God in the act of reference. Debating religious realism and nonrealism*. Aldershot: Ashgate.
- Appelros, Erica (2005) ”Intersektionalitet och religion” i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 2005:2-3, 69-80.
- Appelros, Erica (2007) ”Intersektionalitet och religiös förändring” i *Svensk religionshistorisk årsskrift 2006-2007*, vol. 15, 2008, 18-32.
- Bynum, Caroline Walker (1982) *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high middle ages*. University of California Press: Berkely and Los Angeles.
- Chung, Hyun Kyung (1990) *Struggle to be the sun again: Introducing Asian women's theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Field-Bibb, Jacqueline (1996) ”Praxis versus image: Women towards priesthood in the Roman Catholic Church”, in Fiorenza, Elisabeth Schüssler and M. Shawn Copeland (eds.), *Feminist theology in different contexts*. London: SCM Press, 81-89.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (1995) *Jesus, Miriam's child, Sophia's prophet. Critical issues in feminist Christology*. New York: Continuum.
- Geitz, Elizabeth Rankin (1995) *Gender and the Nicene Creed*. Harrisburg: Morehouse Publishing.
- Johnson, Elizabeth A. (1996) ”The maleness of Christ”, i Elisabeth Schüssler Fiorenza (red.). *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 307-315
- Johnson, Elizabeth A. (1992) *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Kwon, Soon-Gu (1998) *Christ as example. The Imitatio Christi motive in biblical and Christian ethics*. I serien Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 21. Diss. Uppsala.
- Leonard, Ellen (1991) ”Women: confronting images of Christ”, i Francis A Eigo (red.) *Imaging Christ: Politics, art, spirituality*. Pennsylvania: Villanova University Press, 171-196.
- Eriksson, Anne-Louise (1999) *Kvinnor talar om Jesus. En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nora: Nya Doxa.
- Ruether, Rosemary Radford (1996) ”Women's difference and equal rights in the Church”, i Elisabeth Schüssler Fiorenza (red.). *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 208-215.
- Ruether, Rosemary Radford (1983) *Sexism and God-talk. Toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press.
- Soskice, Janet Martin (2007) *The kindness of God. Metaphor, gender, and religious language*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas à Kempis (1952) *The Imitation of Christ*. Översättning Leo Sherley-Price. London: Penguin Books.
- Wondra, Ellen (1994) *Humanity has been a holy thing. Toward a contemporary feminist Christology*. Lanham, Maryland: University Press of America.

Summary

The fact that Jesus was a man is claimed to be problematic from a feministic standpoint. One aspect of what is problematic is that the conception of Jesus as the Christ, representing God, makes the connection between men and God closer than that between women and God. In terms of religious proximity men are given a higher degree of religious proximity and therefore also religious authority by means of their sex than women. It is suggested in the article, based on a pragmatic theory of reference, that Jesus' maleness need not enter into the reference to Jesus in an *imitation-Christi*-context of reference. Therefore it is possible to talk about Jesus functionally, as in the children's game "follow John", where in neither case the sex of the person is important for the function being carried out. At the same time it is suggested that we use also female terms for referring to Christ, such as e.g. Sophia, the divine Wisdom, in order to prevent any undesired associations between men and the divine.

**ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON
GREGORY OF NYSSA**

**April 16th, 9.00-16.00, CTR,
room 218**

In connection with the visit of Professor Sarah Coakley, a full day seminar on the understanding of the body, the senses and the spirit of man in the works of Gregory of Nyssa is arranged by Collegium Patristicum Lundense. In addition to Prof. Coakley contributions will be given by Professor Torstein Tollefsen, Oslo University and Dr. Ari Ojell, Helsinki University.

For information and registration, please contact Andreas Westergren
andreas.westergren@teol.lu.se, tel: 046/2229049

När blev Jesus Guds son?

GÖSTA HALLONSTEN

Gösta Hallonsten är professor i Systematisk teologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

Frågan ställdes till mig av en äldre, bildad herre under en middagsbjudning för något halvår sedan. För att inte förstöra konversationen med en föreläsning svarade jag att det var en bra fråga, och gav endast det preliminära svaret: "Mycket tidigt". Jag blev alltså svaret skyldig, något som jag tänkte försöka gottgöra idag.

Gardell och "Jesusdebatten".

Jonas Gardell, teologie hedersdoktor vid Lunds Universitet, har ett entydigt svar på frågan. "Man föds inte till Guds son, man *utväljs* till det", säger han i sin bok *Om Gud* (147). Helt riktigt hänvisar han till Jesu dop i Jordan och anspelningen på Psaltarpсалm 2: "Jag vill berätta vad Herren bestämt. Han sade till mig: 'Du är min son, jag har fött dig idag.'" Detta är en s.k. tronbestigningspsalm, och syftar alltså ursprungligen på Israels kung. Gardell kritiserar tanken på att Jesus föds till Guds son, och hänvisar även till Romarbrevet 1:4 där Paulus säger att Jesus blev insatt till Guds son "vid sin uppståndelse från de döda".

Jonas Gardells bok kom ut 2003. Samma år pågick i svenska media den s.k. Jesusdebatten. Läser man de inlägg som SvD:s debattsida publicerade är det en sak som är tydlig. Hela debatten förs mot bakgrund av en föreställning om Jesus som är formad av trosbekännelsen. Som vi vet börjar trosbekännelsen s.a.s. i himlen. Jesus är Guds enfödde Son – av evighet! Denne son stiger ned på jorden, föds av Jungfru Maria, lider, dör, begravs och uppstår, för att slutligen återvända till himlen. Detta är utgångspunkten för debatten, oavsett om man bejakar detta eller på olika sätt sätter frågetecknen för det. Från denna utgångspunkt läser vi sedan evangelierna och upptäcker, som Jonas Gardell, att det inte var

precis som vi föreställde oss. Men hur var det då?

Mångfalden benämningar på Jesus.

Den historisk-kritiska exegetiken har lärt oss att se mångfalden i evangelierna. Det är märkligt att det har så svårt att gå in. Faktum är att med några få undantag har man ju aldrig brukat s.k. evangelieharmonier i den kristna gudstjänsten. Man har alltid läst evangelium "enligt Markus", "enligt Lukas", etc. Texterna har fått tala för sig själva, även när de verkat motsägelsefulla eller rentav obegripliga. Om man läser NT på jakt efter vad Jesus kallas och hur han benämner sig själv – här lämnar jag den av exegeterna omdiskuterade frågan om 'äkta' Jesusord utanför – så kan vi konstatera en stor mångfald av titlar. Människosonen uppträder nästan uteslutande som Jesu självbenämning (undantag: Apg 7:56, Upp 1:13, 14:14). I övrigt har han inte mycket att säga om sig själv. Ett intressant undantag är när han säger "här finns något som är förmer än Salomo", "förmer än Jona" (Luk 11:31-32, Matt 12:41-42). De flesta s.k. kristologiska titlar är församlingens benämningar på Jesus. Han kallas profeten, jämförs med Elias, han är Guds tjänare, Guds Helige, Den rättfärdige, Davids son, Messias, Guds Son, Herren. Intressant är användningen av det grekiska ordet *archegon*: I Apg 3:15 använder Petrus beteckningen "vägvisaren till livet" (*archegon tes zoes*). Samma ord översätts i 5:31 "hövding ... för Israel". I Hebr 2:10 återges det "honom som leder dem till frälsningen" (*archegon soterias*) och i 12:2 "trons upphovsman och fullkomnare" (*tes pisteos archegon...*).

Det är m.a.o. uppenbart att de kristologiska titlarna är ett slags bekännelseformler. Detta är vad lärjungarna/den tidigaste Kyrkan trott och

bekant om Jesus. Efterhand har vissa titlar blivit viktigare än andra: Messias, Herren, Guds son. Varför blev sedan Guds son den allra viktigaste av de kristologiska titlarna, den som liksom är själva ”inkarnationen” av den kristna beaktelsen? Varför inte Messias? I tidiga texter uppträder ibland Messias och Guds son tillsammans (Mark 1:1), men när Messias/Kristus alltmer kommer att uppfattas som egennamn får Guds son bli huvudtiteln. Varken Messias eller Guds son är vid tiden för Jesu framträdande några fast avgränsade titlar, som kunde appliceras på Jesus. Mångfalden i titlar och epitet som applicerades på Jesus och den relativa öppenheten i föreställningen om vad Messias och Guds son betyder, visar att lärjungarna/urkyrkan haft en hel arsenal av föreställningar till förfogande, en religiös föreställningsvärld i vilken Jesus själv var hemma, men inte helt passade in.

Arkeologi och anti-metafysik.

Nå men hur var det från början? Historisk-kritisk bibelforskning har ofta bedrivits som ett slags arkeologi. Man har velat frilägga de äldsta kulturlagren. En tyst förutsättning har ofta varit att det ursprungligaste också är det riktiga. ”Wie es eigentlich gewesen ist”. Den moderna bibelforskningen uppkom i en tid då man började ifrågasätta den traditionella kristna dogmatiken. Dogmerna om Gud som treenig och Jesus Kristus som Guds Son – en person i två naturer – ifrågasattes på historiska grunder. Dogmerna var väl ändå en urspårning. Så var det väl ändå inte från början? Hand i hand med det historiska ifrågasättandet gick det filosofiska. Framväxten av en kritisk filosofi och kunskapsteori, ifrågasättandet av metafysiken hör samma tid till. En gudsson som stiger ner från himmelen, underverk och uppståndelse från de döda – hör det hemma i en modern föreställningsvärld? Vad man än svarar på den frågan måste man erkänna att vi moderna människor s.a.s. tänker nerifrån och upp. Grundfrågan är inte om Jesus var en verklig människa, som ofta under fornkyrkans tid, utan om han är något mer.

Bibelforskningen har dock inte stannat i en ”arkeologisk” och anti-metafysisk hållning. Man upptäckte att evangelierna inte är biografier som

den liberala Jesus-forskningen trodde. Evangelierna centreras kring budskapet om Jesu kors och uppståndelse. Jesus var en undergörare som många andra i hans samtid, och han delade en del apokalyptiska föreställningar, tron på världsuppgången och katastrofer som vägen till Guds rike. Hur kan en historiker göra rättvisa åt texter som talar om det som inte har en plats i modern verklighetsuppfattning? Bibelforskarna har också i stor utsträckning intresserat sig inte bara för baklängesperspektivet utan framlängesperspektivet. Alltså: inte bara frågan vad som är det allra äldsta och ursprungligaste utan också hur det hela växt fram, i en kreativ återläsning av den hebreiska bibeln/GT som ett sätt att artikulera och komma till rätta med Jesus, hans budskap, hans död och vad apostlarna kallade uppståndelsen från de döda. Resultatet är att kunna se egenarten i olika traditionsskikt, teologiska skolor och enskilda skrifter. Denna fruktbara läsning hjälper oss att se både mångfald och enhet i NT.

Uppståndelsen som centrum.

Enhet, ja. Finns en sådan? Ofta ser vi inte skogen för bara träen. Att bibelforskaren ofta är mest intresserad av mångfalden är naturligt. Men visst finns det ett centrum i NT. Att detta centrum är Jesus är ett nästan banalt konstaterande, men det blir kanske mera preciserat om man säger att det är Jesus som korsfäst och uppstånden. Oavsett vad detta närmare betyder eller vad som menas med uppståndelse är det uppenbarligen det centrala urkristna budskapet som gav upphov till att man samlade och återberättade Jesu ord och historia och som också gav upphov till olika nytestamentliga kristologier, tolkningar av vem Jesus var och vad han gjort.

Ur denna synpunkt ter sig igen Jesusdebatten som litet märklig. Det primära är i alla händelser inte jungfrufödelsen. Både denna och hela inkarnationsteologin måste historiskt och teologiskt anses sekundärt. Jag lägger ingen värdering i ”sekundärt”. Snarare handlar det om detta: Det skulle inte funnits någon tro på jungfrufödelse eller inkarnation om inte lärjungarna först trott att Jesus ”uppstått från de döda”. Därför gör ju Gardell alldeles rätt i att citera Rom 1:3-4: ”evangeliet om hans son, som till sin mänskliga

härkomst var av Davids ätt och genom sin andes helighet blev insatt som Guds son i makt och välde vid sin uppståndelse från de döda: Jesus Kristus, vår herre”. Detta är inte bara början, det är och förblir det centrala kristna budskapet. Därför har ju också påsken alltid varit den viktigaste kristna högtiden, medan julen både historiskt och teologiskt är av en lägre rang.

Uppståndelsen från de döda har varit den centrala erfarenhet och det budskap utifrån vilken andra NT-liga utsagor om Jesus och titlar för honom kommit till. Vad man erinrat sig om och återberättat om Jesus – evangeliestoffet – är därmed inte ohistoriskt. Tvärtom har man uppenbarligen varit angelägna om dess riktighet. Jesus var ju ”till sin mänskliga härkomst av Davids ätt” och både uppståndelse och kristologiska titlar förutsätter en reellt existerande människa som de predicas på. Vad som i modern mening kan anses historiskt, ”äkta Jesus-ord” är dock en svår fråga. Jesus-forskarna är notoriskt oense. Som historia är och förblir Jesus-historien tolkad historia, liksom f.ö. all historia är tolkning. Det finns ingen oskyldig historieskrivning. Men evangelierna har ett bestämt perspektiv och ärende när man återberättar Jesu historia: Korset och uppståndelsen som början till ett nytt liv.

Sanningshalten i detta budskap och detta perspektiv kan naturligtvis ingen historisk-kritisk forskning avgöra, varken positivt eller negativt. Det är viktigt att rikta kritiken åt båda håll. Liksom den kristna traditionen måste vara öppen för kritik av vad den säger om Jesus utifrån vad bibelforskaren har att säga om den historiske Jesus, måste givetvis den historisk-kritiska forskningen bedömas utifrån sina förutsättningar. Här finns ingen anledning att harmonisera. Snarare bör spänningen göras fruktbar.

Budskapet och historien.

Om jag nu tar min utgångspunkt i kristen teologi och tradition ser jag denna spänning så här:

Budskapet om Jesu kors och uppståndelse kan bara bejakas genom tro, men denna tro kan inte helt lösgöras från den historiske Jesus utan måste förankras där. Det som sägs om betydelsen av Jesu död och uppståndelse har bara mening om det kastar ljus över Jesu liv, hans upp-

trädande och budskap. I det urkristna budskapet ingår tanken att Gud, skulle man kunna säga, genom att uppväcka Jesus ”rehabiliterat” honom. Hans död uppfattades ju som ett nederlag av hans anhängare. Vad än deras förväntningar var, så är budskapet att Gud genom uppståndelsen ”har gjort honom till Herre och Messias” (Apg 2:36). Hur svårt det än är att få grepp om exakt på vilka grunder Jesus avrättades förefaller dock anklagelsen om hädelse vara den avgörande från hans judiska motståndares sida. Avrättningen tycktes vederlägga Jesu budskap och anspråk. Genom uppståndelsen har Gud bekräftat det. Denna tolkningsmodell förefaller vara ursprunget till kristologin. Denna kristologi kommer sedan att modifiera och nytolka termer och titlar som hämtas ur den judiska traditionen. Om Jesus är Messias betyder det inte primärt att en färdig titel appliceras på honom utan att Messiasförväntan får en ny riktning och ett nytt innehåll. När Gudssonstiteln appliceras på Jesus sker något liknande och för den efterföljande traditionen helt avgörande. Jesus *blir* Guds son genom uppståndelsen från de döda, det är början och grunden. Läsningen av Jesu liv utgår från detta och går bakåt. Jesus utväljs och insätts som Guds son redan vid dopet i Jordan. Nästa steg är födelseberättelserna/bebådelsen. Så långt skall man förmodligen inte räkna med att titeln Guds son förutsätter preexistens, även om detta senare blir den allena rådande tolkningen. Vad gäller jungfrufödelsen bör det kanske påpekas att den knappast är grunden för att bekänna Jesus som Guds son, varken historiskt eller teologiskt. Det omvända är snarare fallet: Eftersom man bekänner Jesus som Guds son blir tanken på hans tillkomst genom den Helige Ande en teologisk konsekvens. Men denna teologiska konsekvens stannar inte där. Den går vidare till preexistens och inkarnationsteologin som särskilt utvecklas i Johannesprologen och Kolosserbrevets inledning. Det förefaller mig uppenbart att den kristna inkarnationstron uppstått på detta sätt: utifrån budskapet om Jesu död och uppståndelse har en kreativ tolkningsprocess satts igång, en tolkningsprocess som har sitt främsta utslag i den mångfald titlar och kristologier som finns i NT. Det är samtidigt med denna process som man samlat och nedskrivit Jesusord och berättelser om hans verksamhet fram till och med avrätt-

ningen, ett märkvärdigt faktum om man betänker hur mycket i evangelierna som inte i sig själv förefaller vara en sådan kreativ nytolkning utan snarare ett tämligen sakligt berättande.

Jesus får alltså i stor utsträckning tala själv, och har alltid fått tala själv genom evangeliernas centrala ställning i den kristna gudstjänsten. Tolkningen av Jesusgestalten i de nytestamentliga kristologierna och den senare kyrkliga traditionen har inte tagit över helt. Här har hela tiden funnits en spänning, som bara blivit mera accentuerad av den historisk-kritiska bibelforskningens genombrott. Liksom den kreativa nytolkningen inom NT:s ram av Jesusgestalten sedd i ljuset av uppståndelsen ändå är ett svar på berättelsen och inte själva berättelsen, har trosbekännelsen som på ett stiliserat sätt sammanfattat tron på Jesus som Messias och Guds Son alltid varit ett svar på evangelieläsningen. Dialektiken finns där och har alltid funnits där mer eller mindre. Det är en stor vinst att den kritiska bibelforskningen accentuerar dialektiken.

Jesus och bekännelsen.

Dialektiken mellan Jesus och bekännelsen är ständigt stoff för kristen reflexion. Den liberale kyrkohistorikern Adolf von Harnack trodde sig ha löst upp spänningen när han för ca hundra år sen förklarade: Jesus förkunnade inte sig själv utan Guds rike. Det är förvisso sant, men som många teologer efter Harnack hävdade: Det upphäver inte dialektiken. För Jesus knyter budskapet om Guds rike indirekt till sin egen person och sitt eget framträdande. *Nu* är Guds rike här... Jesu gåtfulla uppträdande innehåller ett implicit anspråk, som leder fram till bekännelsen att han är Guds son. Jesus visar att han har ett speciellt förhållande till Gud, Fadern. Dessa saker förefaller mig vara tydliga ur exegetisk synpunkt. Utan ett implicit anspråk från Jesu sida, ett sådant som gör anklagelsen om hädelse förklarlig, är inte heller den explosion av NT-liga kristologier som följer eller den senare traditionens dogmer förklarliga eller plausibla. Dialektiken kan inte upphävas.

Jesus förkunnade inte sig själv utan Guds rike. Han lät Gud vara Gud, och ställde sig därmed helt till Guds förfogande. Han ”sökte inte

rycka åt sig jämlikhet med Gud” som man kan översätta det berömda stället i Fil 2:6. Paradoxen är väl då, att den som inte gjorde anspråk på att vara Gud blir så intimt förknippad med Gud att man inte längre kan tala om Gud utan att tala om Jesus. Han ”blir” Guds son, och han ”blir” det allt mer och mer allteftersom bekännelsen utvecklas.

Men vad är då detta ”blivande”? Kan man ”bli” Guds son genom uppståndelsen och samtidigt ”vara det” sedan dopet? Kan Jesus ”bli” Guds son vid dopet och samtidigt ”vara det” av evighet? – Att ”bli” och att ”vara”. Debatter om Jesus och den kristna bekännelsen hamnar ofta i ett antingen eller. Spänningen uthärdas inte. Dialektiken upphör. Det verkar ofta som om den enda förutsättningen för att kristen tro i traditionell bemärkelse skulle kunna vara sann är föreställningen att Gud dikterat Bibeln, ord för ord. Uppenbarelsen är lika med ett antal satser som Gud har låtit meddela – ”senkrecht von oben”. Ungefär som på ”språkbanden” (pratbubblorna) som t.ex. finns på medeltida avbildningar av hur den Heliga Birgitta tar emot sina uppenbarelsen. Och är det inte så, vad återstår då mer än subjektiv tolkning?

Det finns dock andra möjligheter, och det är bra om både Jesus-troende och Jesus-kritiker och alla som är litet av varje, reflekterar kring sina utgångspunkter och förutsättningar. Med risk för att stöta mig med både den ena och den andra sidan vill jag nog hävda att svaret på frågan som jag fick vid middagsbordet är: Jesus *blev* Guds son - vid uppståndelsen, - vid dopet, - vid bebådelsen, vilket inte alls utesluter att han *var* Guds son av evighet. Det är en paradox som utmanar tanken. Jag tänker mig att den kristologiska dogmen – Jesus är en person i två naturer – i grunden vill ge uttryck för denna paradox, inom ramen för en idag föråldrad substansontologi. Man kunde tänka på den tiden – kan vi?

Litteratur:

Frank J. Matera, *New Testament Christology*. Louisville: Westminster John Knox Press 1999.
Walter Kasper, *Jesus der Christus*. Freiburg: Herder (1975) 2007 (*Jesus the Christ*. London : Burns & Oates ; 1977).

Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie II* Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (*Systematic Theology. Volume 2.* Edinburgh: T&T Clark 1994).

Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament.* Freiburg: Herder 2006.

Summary

Popular discussions over Jesus as the Son of God are mostly predetermined by the Creed or by a "Christology from above". Against this background the question on *when* Jesus began to be called "Son of God" might be answered in a reductionist way, giving priority to the oldest and least developed forms of Christology. As a matter of fact, however, historical-critical exegesis has shown that titles and names given Jesus in the gospels are diverse. Christological titles are confessions of faith that try to explicate the new and overwhelming experience of Jesus being raised by God after having died an ignominious death on the cross. The apparent negation of the message and claims of Jesus by his execution was refuted by God through his resurrection. In the light of this Jesus was interpreted anew through recollection of what had happened in combination with an ongoing relecture of the Scriptures. The point in time when Jesus was assigned title Son of God was pushed back, and the meaning of the title was being deepened. "Christology from below" led to "Christology from above". Jesus "became" the Son of God, and he was believed to be so from the beginning! How is that paradox possible to uphold? Most likely through paying attention to the ever remaining dialectics between Jesus and the Creed. Also: Wouldn't it be possible to simultaneously hold that Jesus *became* the Son of God – at resurrection, baptism, annunciation – and that he *was* the Son of God from eternity? Within the limits of a now out-dated ontology of substance, I contend that this was what the Chalcedonian dogma intended to say.

Sanning förklädd - Om fantasi och fakta i tidigkristna berättelser

Den patristiska dagen 2008

Lördagen den 28 mars

Collegium Patristicum Lundense i samverkan med Centrum för teologi & religionsvetenskap

Med utgångspunkt i bibliskt och tidigkristet berättande handlar den patristiska dagen 2009 om berättelsen som bärare av sanning. Till vår hjälp har vi inbjudit tre kvinnor, en berättare, författaren Ylva Eggehorn, en berättarvetare, professorn i litteraturvetenskap Eva Haettner Aurelius, och en som det berättats om, Pelagia av Antiokia, divan som blev munk. Därtill inbjuds alla intresserade att ta del av föreläsningarna och delta i samtalet. Berättelsen om Pelagia, i engelsk översättning från syriskan, utsänds till alla som anmäler sig i tid.

För vidare information och anmälan, kontakta Andreas Westergren: andreas.westergren@teol.lu.se, 046-2229049

Fragment som förbereder för frälsning: Kristusbilder i Tolkiens ringenepos

LENA ROOS

Lena Roos är forskarassistent i religionshistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, samt lektor i religionshistoria vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet.

Tolkiens stora epos *The Lord of the Rings* kräver ingen presentation. Boken har sedan dess publicering på 1950-talet utkommit på otaliga språk, ofta i flera generationer av översättningar. I samband med bokens 50-årsjubileum kom till exempel en ny svensk översättning av Erik Andersson och Lotta Olsson. Genom Peter Jacksons filmatisering under det senaste decenniet så har berättelsen nått ännu fler, även de som inte lyckats ta sig igenom de över 1000 sidorna text. Där emot är kanske mannen bakom verket, och inte minst hans religiösa bakgrund mindre känd.

Tolkiens religiösa biografi blir extra intressant eftersom organiserad religion helt lyser med sin frånvaro i Ringeneposet. Det finns inget prästerskap, ingen religiös kult, ingen transcendent makt. Denna frånvaro av gudar blir desto mer anmärkningsvärd med tanke på Tolkiens stora intresse för fornnordisk och germansk mytologi och europeisk medeltid.¹ Vill man återfinna en skapargud i Tolkiens värld måste man gå till *The Silmarillon*, det stora mytiska verk som utgör en sorts bakgrund till Ringen. Där skapar guden Ilúvatar ("Allas far", även kallad Eru, "den ende") änglavarelser. För dessa uppenbarar han skapelsens tema genom musik och som hans ombud medverkar de till att skapa världen.²

¹ Gloriana St. Clair, "An Overview of the Northern Influences on Tolkien's Works" och "Volsunga Saga and Narn: Some Analogies", båda i *Proceedings of the J. R. R. Tolkien Centenary Conference 1992*, Patricia Reynolds och Flen GoodKnight (red.) (Alta-dena, CA: Mythopoeic Press, 1995), 63–67, 68–72.

² John Ronald Reuel Tolkien, *The Silmarillon. Ainu-lindalë* (Boston: Houghton Mifflin, 1977. För mer om Tolkiens mytologi och dess relation till andra mytiska traditioner se t. ex. Bradley J. Birzer, *J. R. R.*

J. R. R. Tolkien var romersk katolik till bekännelsen. Hans mor hade konverterat, mot sin familjs vilja. Tolkien menade att moderns för tidiga död vid 34 års ålder hade påskyndats av de svårigheter hon fick genomlida för sin tros skull, framför allt fattigdom.³ När Tolkien och hans bror blev föräldralösa var det församlingsprästen fader Francis Morgan som övertog ansvaret för dem.⁴ Tolkiens kristna tro blev också avgörande för att hans nära vän C. S. Lewis, skaparen av Narniaserien, blev övertygad kristen.⁵

Tolkien hade en genomreflektad syn på mänsklighetens berättelser som anknöt till hans kristna tro. Han menade att människors berättelser tenderar att följa vissa former, och ofta innehålla myter. Den typen av återkommande, mytiska former återfinns också i de kristna berättelserna, men det som enligt Tolkien gjorde dessa unika var att de vilade på en sanning – de hade faktiskt hänt. Det faktum att evangelierna byggde på historisk sanning gjorde dock inte att de förlorade sina mytiska egenskaper, menade Tolkien.⁶

Tolkien's Sanctifying Myth. Understanding Middle-Earth (Wilmington: ISI Books, 2002) och Anne C. Petty, *One Ring to Bind Them All. Tolkien's Mythology* (Alabama: University of Alabama, 1979).

³ J. R. R. Tolkien, *Letters of J. R. R. Tolkien*, Humphrey Carpenter (red.), (London: Allen & Unwin, 1981), nr. 142, 172; nr. 266, 353–354.

⁴ Colin Duriez, *En guide till Tolkien och Sagan om Ringen* (Örebro: Cordia, 2002), 19.

⁵ Duriez, *Guide till Tolkien*, 26.

⁶ J. R. R. Tolkien, "On Fairy-Stories", i *Tree and Leaf* (London: Unwin books, 1964) 62–63, och Tolkien, *Letters*, nr.89, s. 100.

Tolkien företrädde också en speciell syn på författarens roll. Han menade att konstens högsta mål var att skapa övertygande nya världar. Det här kallade han *subkreation*, underordnad skapelse.⁷ När människorna skapar berättelser använder vi oss av en gudagiven rättighet att vara underordnade skapare, och agerar därmed som en parallell till den gudomlige skaparen, fast på en lägre nivå. Vi skapar eftersom vi själva är skapade.⁸

Det verkar som han ansåg att människornas berättelser antar en viss form som är som ett eko av eller förebådar det kristna evangeliet.⁹ Tolkien menade också att en grundläggande egenskap hos goda fantasiberättelser är att skänka tröst inte minst genom ett lyckligt slut där räddningen kommer undan katastrofen.¹⁰

Tolkien hade också en positiv syn på fantasin och försvarar den mot dem som anser att det är något suspekt att skapa fantasivärldar.¹¹ Genom fantasin kan människor berika skapelsen.¹² Dessutom kan vi genom fantasin se sådant som annars är förborgat, eller som Tolkien skriver i essän "On Fairy-Stories", vi kan se saker så som de var avsedda att ses.¹³

Tolkien tyckte att det kristna budskapet i vännen Lewis böcker var alltför klart uttalat.¹⁴ Själv tyckte han att alla sorters myter och sagor måste återspegla moraliska och religiösa sanningar, dock utan att göra det explicit.¹⁵ Tolkien har kommenterat den kristna bakgrunden till Ringeneposet i ett brev till Robert Murray, präst

⁷ Tolkien, "On Fairy-Stories", 36, 45, 48 och dikten "Mythopoeia" skriven för att övertyga vännen C. S. Lewis om myternas värde. För mer om Tolkiens syn på subkreation, se Nils Ivar Agøy, "Quin Hinielidus cum Christo? New Perspectives in Tolkien's Theological Dilemma and his Sub-Creation Theory", i *Proceedings of the J. R. R. Tolkien Centenary Conference 1992*, Patricia Reynolds och Flen GoodKnight (red.) (Altadena, CA: Mythopoeic Press, 1995), 31–38.

⁸ Tolkien, "On Fairy-Stories", 49–50.

⁹ Tolkien, "On Fairy-Stories", 62, och Tolkien, *Letters*, nr. 89, 100.

¹⁰ Tolkien, "On Fairy-Stories", 60.

¹¹ Tolkien, "On Fairy-Stories", 49.

¹² Tolkien, "On Fairy-Stories", 63.

¹³ Tolkien, "On Fairy-Stories", 52.

¹⁴ Duriez, *Guide till Tolkien*, 215.

¹⁵ Tolkien, *Letters*, nr. 131, 144.

och god vän till familjen. Murray hade tidigare skrivit att han tyckte att den stod i harmoni med "nådeordningen" och jämfört alvdrottningen Galadriel med jungfru Maria. Tolkien svarade:

The Lord of the Rings is of course a fundamentally religious and Catholic work; unconsciously so at first, but consciously in the revision. That is why I have not put in, or have cut out, practically all reference to anything like 'religion', to cults and practices, in the imaginary world. For the religious element is absorbed into the story and the symbolism.

Han kommenterar också att detta inte var något som han hade planerat medvetet utan att det var ett resultat av den tro han hade fostrats i av sin mor.¹⁶ I ett brev till poeten W. H. Auden 1965 skrev han: "I don't feel under any obligation to make my story fit with formalized Christian theology, though I actually intended it to be consonant with Christian thought and belief..."¹⁷ Så Tolkien menade alltså att hans värld och berättelser stod i samklang med kristen tro och att *The Lord of the Rings* skulle betraktas som ett religiöst och katolskt verk. Samtidigt ska hans bok inte läsas som en kristen troslära. I ett utkast till ett brev från 1971 där han ondgör sig över inresset för hans person och försök att analysera honom som författare skriver han: "I cannot understand why I should be labelled 'a believer in moral didacticism'. Who by? It is in any case the exact opposite of my procedure in *The Lord of the Rings*. I neither preach nor teach."¹⁸

Om han då varken vill predika eller undervisa, hur märker man då av Tolkiens kristna bakgrund och övertygelse och hans ambition att låta sitt verk harmonisera med grundläggande kristen tro? Jag har valt att fokusera på kristuslika drag hos två av de viktigaste karaktärerna i *The Lord of the Rings*, nämligen Gandalf och Aragogorn.

Gandalf

Gandalf är trollkarl och tillhör därmed de väsen som i *Silmarillon*, den mytiska bakgrundsberät-

¹⁶ Tolkien, *Letters*, nr. 142, 172.

¹⁷ Tolkien, *Letters*, nr. 269, 355.

¹⁸ Tolkien, *Letters*, nr. 329, 414.

telsen till Ringen, kallas *maiar*, alltså en sorts lägre änglaväsen, sända till världen av *valar*, de demiurgiska änglaväsen som var delaktiga i skapelsen. Trollkarlarna var i Tolkiens värld en sorts skyddsänglar, övermänskliga men inte odödliga.¹⁹ I ett av sina brev skriver Tolkien att:

...They were embodied in physical bodies capable of pain, and weariness, and of afflicting the spirit with physical fear, and of being 'killed', though supported by the angelic spirit they might endure long, and only show slowly the wearing of care and labour.²⁰

I ett annat brev förklarar han att deras kraft framför allt var inriktad på att uppmuntra ondskans fiender.²¹

I Ringeneposet växlar Gandalf skepnad. Han framstår först som framför allt mänsklig, en grå farbror med magiska förmågor, som bland annat roar hobbitarna med storslagna fyrverkerier. Tidigt i berättelsen får han dock tillfälle att offra sig för sina kamrater, och inte minst för att rädda Frodo, som fått i uppdrag att förstöra den enda ringen med vars hjälp de onda krafterna skulle ta över hela världen. I en kamp med ett urtidsväsen, en balrog, offerar han sig och störtar ner i djupet.²² I *The Lord of the Rings* ges ingen förklaring till vad en balrog var, men enligt *Silmarillion* så tillhörde balrogen de lägre änglaväsen som avföll och istället började tjäna den onda makten.²³ Gandalfs kamrater är förkrossade, utan hopp att kunna genomföra uppdraget utan honom, men måste ändå gå vidare.²⁴

Gandalf återvänder dock från döden, återuppstånden i ny skepnad, så förändrad att hans vänner först inte känner igenom honom.²⁵ Först framstår han som en enkel tiggare:

Aragorn looked and beheld a bent figure moving slowly. It was not far away. It looked like an old beggar-man, walking wearily, leaning on a rough staff.

Han förvandlas dock inför deras ögon.

The old man was too quick for him. He sprang to his feet and leaped to the top of a large rock. There he stood, grown suddenly tall, towering above them. His hood and his grey rags were flung away. His white garments shone. [...] They all gazed at him. His hair was white as snow in the sunshine; and gleaming white was his robe; the eyes under his deep brows were bright, piercing as the rays of the sun; power was in his hand. Between wonder, joy, and fear they stood and found no words to say.²⁶

Den här beskrivningen av Gandalfs förvandling på klippan för tankarna till Jesu förvandling på Härlighetens berg, i Matteus version: "Där förvandlades han inför dem: hans ansikte lyste som solen, och hans kläder blev vita som ljuset."²⁷ Det faktum att kamraterna inte känner igen Gandalf kan också jämföras med hur lärjungarna och Maria från Magdala inte kände igen den uppståndne Jesus.²⁸

Gandalf spelar en central roll i motståndet mot Sauron och de onda krafterna i världen. Han frestas flera gånger att ta ringen åt sig själv, men övervinner alltid frestelsen.²⁹ Även här kan man se likheter med evangelisternas berättelse om hur djävulen frestar Jesus med världsherraväld.³⁰

Gandalfs storhet har många beståndsdelar förutom hans magiska förmågor. Han har också stora kunskaper om Midgårds historia, en övernaturlig förmåga att ingjuta mod hos de goda och skräck hos de onda, men inte minst stor vis-

much, yet.", *The Lord of the Rings. The Two Towers*, bok 3, kap. 11.

²⁶ *The Lord of the Rings. The Two Towers*, bok 3, kap. 5.

²⁷ Matt 17: 2.

²⁸ Luk 24:15–31, 36–40, Joh 20:14–16, 21:1–14.

²⁹ Se t. ex. när trollkarlen Saruman försöker få Gandalf att bruka ringen tillsammans med honom, *The Lord of the Rings. The Fellowship of the Ring*, bok 2, kap. 2.

³⁰ Matt 4:8–10. Luk 4: 5–8.

¹⁹ Duriez, *Guide till Tolkien*, 246.

²⁰ Tolkien, *Letters*, nr. 156, 202.

²¹ Tolkien, *Letters*, nr. 144, 180.

²² *The Lord of the Rings. The Fellowship of the Ring*, bok 2, kap. 5.

²³ Tolkien, *The Silmarillion*. Valaquentia.

²⁴ *The Lord of the Rings. The Fellowship of the Ring*, bok 2, kap. 6.

²⁵ *The Lord of the Rings. The Two Towers*, bok 3, kap. 5. Se även Merrys beskrivning: "He has grown, or something. He can be both kinder and more alarming, merrier and more solemn than before, I think. He has changed, but we have not had a chance to see how

het och förmåga att genomsåda falskhet, ge råd och fatta kloka beslut.

Aragorn

Även Aragorn byter skepnad under berättelsens gång. Först framträder han som den härjade utmarksjägaren Strider (i svensk översättning "Vidstige"). Gandalf introducerar honom som "the greatest traveller and huntsman of this age".³¹ Samtidigt antyder han även genom några versrader att Aragorn har andra bottnar:

From the ashes a fire shall be woken,
A light from the shadows shall spring,
Renewed shall be blade that was broken,
The crownless again shall be king.

Med tiden blir det också uppenbart att Aragorn är den rättmätige kungen som återupprättar och förenar de gamla norra och södra kungarikena, Arnor och Gondor.³² När han vid ett avgörande ögonblick ger sig till känna verkar han förändras inför kamraternas ögon.

Gimli and Legolas looked at their companion in amazement, for they had not seen him in this mood before. He seemed to have grown in stature while Éomer had shrunk; and in his living face they caught a brief vision of the power and majesty of the kings of stone. For a moment it seemed to the eyes of Legolas that a white flame flickered on the brows of Aragorn like a shining crown.³³

Även här återfinner vi samma symboler som vid Jesu och Gandalfs förvandlingar: ljus och den vita färgen.

Aragorn är inte bara av kunglig börd utan har även alvblod i sig, vilket bland annat innebär att även om han inte är odödlig som alverna så levde han längre än vanliga människor.³⁴

³¹ *The Lord of the Rings. The Fellowship of the Ring*, bok 1, kap. 2.

³² Se text när Aragorn visar det brutna svärdet vid rådslaget hos Elrond, *The Lord of the Rings. The Fellowship of the Ring*, bok 2, kap. 2.

³³ *The Lord of the Rings. The Two Towers*, bok 3, kap. 2.

³⁴ Tolkien, *Letters*, nr. 153, s. 193.

Vid ett avgörande skede i kampen kallar Aragorn på döda krigare som står upp till hans hjälp, för att fullfölja ett tidigare löfte och därmed få ro i sin grav. Denna episod kan man tolka som ett eko av hur Jesus under sin verksamhet på jorden uppväckte döda och enligt kristen tradition, på den yttersta dagen, ska göra detta i stor skala.³⁵

En av Aragorns viktigaste egenskaper är att han kan hela sjuka. Aragorns helande är dock inte på samma sätt som Jesu helande helt baserat på den sjukes tro. Istället framstår detta helande som en kombination av hantverksskicklighet och kännedom om örter, och ett tecken på hans kungavärdighet. En sann kung har helande händer. Han uppfyller därmed en gammal vers som bevarats i hans rike: "Life to the dying in the king's hand lying".³⁶ Tolkien kommenterar själv denna helandets konst i ett brev till en läsare där han skriver: "Aragorn's 'healing' might be regarded as 'magical', or at least a blend of magic with pharmacy and 'hypnotic' processes."³⁷ Tanken på att en sann kung skulle kunna hela var också utbredd under medeltiden i Europa, inte minst i England där denna typ av helande praktiserades ända till första hälften av 1800-talet.³⁸

Aragorns kröning till kung markerar också att en ny tidsålder tagit sin början. Gandalf kröner honom och säger: "Now come the days of the King, and may they be blessed while the thrones of the Valar endure."³⁹ Vid ett senare tillfälle för Gandalf Aragorn upp på ett högt berg där han kan blicka ut över sitt rike och säger: "This is your realm, and the heart of the greater realm that shall be. The Third Age of the world is ended, and the new age is begun; and it is your task to order its beginning and to preserve what

³⁵ *The Lord of the Rings. The Return of the King*, Bok 5, kap. 2.

³⁶ *The Lord of the Rings. The Return of the King*, bok 5, kap. 8.

³⁷ Tolkien, *Letters*, nr.155, s. 200.

³⁸ Den klassiska studien på detta ämne är Marc Blochs *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Strasbourg, 1924).

³⁹ *The Lord of the Rings. The Return of the King*, bok 6, kap. 5.

may be preserved.”⁴⁰ Aragorn är alltså den kung som folken länge väntat på, som inte bara leder kampen mot de onda makterna utan även leder dem in i en ny tid. Scenen med Gandalf på berget kan också ses nästan som en invertering av evangeliernas skildring av Jesu frestelse. I evangelierna för djävulen upp Jesus på ett berg och visar honom alla världens riken och lovar att allt detta ska tillfalla Jesus om han bara faller ner och tillber honom. I *The Lord of the Rings* är det en av den goda sidans främsta företrädare som för fram Aragorn, messiasgestalten, och låter honom se de riken som redan har tillfallit honom, genom börd, mod och karaktärsstyrka.

Kamraterna i ringens brödraskap kommenterar också ibland likheterna mellan Gandalf och Aragorn.⁴¹ Pippin säger om Aragorn: ”Was there ever any one like him? Except Gandalf, of course. I think they must be related.”

Likheterna, såväl som kontrasterna dem emellan kommer ibland fram i beskrivningar av dem båda:

The others gazed at them in silence as they stood there facing one another. The grey figure of the Man, Aragorn son of Arathorn, was tall, and stern as stone, his hand upon the hilt of his sword; he looked as if some king out of the mists of the sea had spitted upon the shores of lesser men. Before him stooped the old figure, white, shining now as if with some light kindled within, bent, laden with years, but holding a power beyond the strength of kings.⁴²

Slutsatser

Här har vi alltså två karaktärer som spelar en avgörande roll i kampen mot det onda. Båda har drag som vi känner igen från evangelieberättelserna om Jesus, såväl som från judiska messiasförväntningar: Konungen av nära nog gudomlig börd som ska komma och övervinna de onda makterna, skipa rätt och medföra en ny tidsålder. Liksom Jesus kommer Aragorn först i ödmjuk-

het och enkelhet för att i den nya tidsåldern regera över länder och folk. Det faktum att Aragorn ska ena Nord- och Sydriket i Tolkiens värld, leder också tankarna till den gammaltestamentlige David till vars ätt messiasförväntningarna var knutna. Aragorn spelar rollen av den som så många har väntat på som så att säga ”avslöjar” vem han är genom sin förmåga att hela, och genom att kunna uppväcka döda. Gandalf är ledaren som offerar sig för sina följeslagare men som återvänder från döden, dock så förändrad så att hans närmaste följeslagare först inte känner igen honom. Båda genomgår också ögonblick av ”förklaring” då följeslagarna plötsligt ser dem i ny skepnad och kan ana vilka dessa personer ”egentligen” är.

Det är lätt att tolka dessa kristuslika drag i linje med Tolkiens teori om subkreation, mytiska drag som återfinns i många berättelser, även så i evangelierna, med den skillnaden att evangelierna, för Tolkien som troende kristen, byggde på sanning. På så vis skulle man också kunna se författarens roll i skapandet av sådana berättelser som den som banar väg för evangeliet. Berättelsen har det lyckliga slut, den räddning från katastrofen som Tolkien menade var en nödvändig del av sagans form. Läsaren känner förtröstan över att det onda inte tilläts segra. Inte ens döden är slutgiltig. *The Lord of the Rings* ekar evangeliernas hopp och förtröstan, men på en mytisk, inte historisk nivå. Skillnaden mellan dessa nivåer förefaller dock inte ha varit avgörande för Tolkien, när det gäller den funktion som goda berättelser kan spela. Han skriver i essän ”On fairy-stories” angående två av karaktärerna i Beowulf: ”Does this prove that Ingeld and Freawaru, or their love, are ‘merely mythical’? I think not. History often resembles ‘Myth’, because they are both ultimately of the same stuff. If indeed Ingeld and Freawaru never lived, or at least never loved, then it is ultimately from nameless man and woman that they get their tale, or rather into whose tale they have entered.”⁴³ Applicerat på *The Lord of the Rings* skulle man alltså kunna säga: Tolkiens berättelse liknar evangelierna eftersom båda är baserat på historiska erfarenheter: Tolkiens berättelse bygger på en generalisering av otaliga mänskliga liv, karaktärer och er-

⁴⁰ *Lord of the Rings. The Return of the King*, bok 6, kap. 5.

⁴¹ Frodos kommentar, *Lord of the Rings. The Fellowship of the Ring*, bok 2, kap. 1.

⁴² *Lord of the Rings. The Two Towers*, bok 3, kap. 5.

⁴³ Tolkien, ”On Fairy-Stories”, 30.

farenheter, evangelierna på en, ur kristet perspektiv, unik historisk händelse och person.

Det här innebär inte att det är okomplicerat att se Tolkiens figurer som fragmentiserade kristusgestalter. Tolkien själv motsatte sig att dra för enkla paralleller mellan Gandalfs öde och evangeliernas berättelser. I ett brev till en kritiker skriver han: "Thus Gandalf faced and suffered death, and came back or was sent back, as he says, with enhanced powers. But though one may be in this reminded of the Gospels, it is not really the same thing at all. The Incarnation of God is an infinitely greater thing than anything I would dare to write."⁴⁴ Tolkien verkar alltså själv starkt vilja markera mot att han medvetet skulle ha skapat en parallell till evangeliernas uppståndne Jesus, vilket förstås inte hindrar att läsaren kan tolka berättelsen så. Författaren har ju inte facit till hur hans berättelse ska tas emot.

Vad finns det då för en poäng med att göra en sådan här analys? Tolkien var själv kritisk till folkloristers och antropologers analyser av sagor och omtalade det som "people using the stories not as they were meant to be used, but as a quarry from which to dig evidence, or information, about matters in which they are interested. A perfectly legitimate procedure in itself – but ignorance or forgetfulness of the nature of a story (as a thing told in its entirety) has often led such inquirers into strange judgements."⁴⁵ Med andra ord: ett allt för stort mått av jämförande studier styckar sönder berättelserna så att de inte längre kan avnjutas som författaren avsåg.

Han var också skeptisk till att tillhandahålla alltför mycket information om sig själv och ansåg att hans tids "överdrivna intresse" för författares liv bara drog uppmärksamheten från deras verk. I ett brev skrev han: "Only one's guardian Angel, or indeed God Himself, could unravel the real relationship between personal facts and an author's works. Not the author himself (though he knows more than any investigator), and certainly not so-called 'psychologists'."⁴⁶

Tolkien tyckte även illa om allegorier, och motsatte sig att hans berättelser tolkades som

sådana.⁴⁷ I ett brev till sin förläggare skriver han (1947):

There is a 'moral', I suppose, in any tale worth telling. But that is not the same thing [as allegory]. Even the struggle between darkness and light [...] is for me just a particular phase of history, one example of its pattern, perhaps, but not The Pattern; and the actors are individuals – they each, of course, contain universals, or they would not live at all, but they never represent them as such.⁴⁸

Trots dessa invändningar från Tolkiens egen sida vill jag dock hävda att en sån här analys kan ha sina poänger. Dels kan den kanske ge nya dimensioner åt en läsning av detta komplexa verk, och inte minst nya djup hos de viktigaste karaktärerna. En sådan här analys kan också ge en annan förståelse av varför boken har tilltalat så många läsare. Utifrån Tolkiens myt teori skulle den helt enkelt väl stämma överens med de mytiska former som människor tenderar att följa i sina berättelser. Den svarar också väl mot flera av de viktiga funktioner som en god fantasiberättelse bör ha, enligt Tolkien, till exempel att den ska vara trovärdig och ge tröst och hopp. Dels kan det kanske ge nya insikter om hur en författare inte kan undkomma sin personliga livshistoria, även om han eller hon berättar en berättelse som utspelar sig i en helt annan värld, och som i Tolkiens fall, medvetet försökte rensa ut explicita referenser till religion.

Kanske kan en sådan här analys även ännu en gång röra upp en diskussion som vi religionshistoriker aldrig verkar tröttna på, nämligen "vad är religion?". Om en värld som förefaller sakna religion enligt gängse definitioner befolkas av karaktärer som bär författarens religiösa övertygelse, symbolspråk, och som förmedlar det metafysiska hopp som författaren omfattar – blir *The Lord of the Rings* då religion? Religionsdefinitioner har ofta indelats grovt i substantiella (vad religion är?) och funktionella (vad religion gör?). Om man utgår från en substantiell religionsdefinition så förefaller *The Lord of the Rings* sakna de flesta av de karakteristiska drag som brukar anges, till exempel tro på en eller flera gudar,

⁴⁴ Tolkien, *Letters*, nr. 181, s. 237.

⁴⁵ Tolkien, "On Fairy-Stories", 22.

⁴⁶ Tolkien, *Letters*, nr. 213, 288.

⁴⁷ Tolkien, *Letters*, nr. 34, 41; nr. 262, 351; nr. 131, 145.

⁴⁸ Tolkien, *Letters*, nr. 109, 121.

heliga skrifter, religiösa riter etc. Utifrån en funktionell religionsdefinition, däremot, kan man se att verket kan fylla många av de funktioner som religioner brukar fylla: bearbeta grundläggande mänskliga problem, ge hopp och förtröstan, skapa gemenskap (mellan läsare eller i Tolkien-sällskap) etc. Ett problem med att applicera en sådan religionsförståelse på ett skönlitterärt verk är att det innebär att man helt kopplar bort religion från tro, i den betydelse ordet vanligtvis används i kristen tradition. Även om *The Lord of the Rings* kan ses fylla många funktioner som återfinns i traditionella religioner, så innebär det inte att de som får del av denna 'religion' tror att denna värld faktiskt är sann: att världen skapades av Ilúvatar och hans demiurgen, att den befolkas av alver och trollkarlar, att det finns ett

rike bortom havet där Elrond, Bilbo och Frodo lever vidare. Snarare måste man se det som att detta blir berättelser som på ett symboliskt sätt kan behandla mänskliga dilemman och därmed underlätta i bearbetandet av mänskliga erfarenheter. Och då blir skillnaden kanske inte så avgörande till den som ser sig som kristen men utan att tro på jungfrufödseln eller mena att den historiska sanningen bakom den dogmen är avgörande för kristendomens värde eller för den enskilda personens religiösa identitet.

Avslutningsvis kan man kanske säga att kanske kommer analysen av konstnärliga verk att leda till religionsdefinitioner som skiljer sig från de som vanligen används inom våra ämnen vilket möjligen även kommer att berika studiet av mer traditionellt religiöst material.

Summary

The author of *The Lord of the Rings*, J. R. R. Tolkien, was a devout Roman Catholic and in his personal letters he testifies to the fact that he saw his great work of literature as a fundamentally religious and Catholic work. In his mind, by creating believable Secondary worlds, the writer became a "sub-creator", and thereby participated in God's creation. He also believed that the Gospels recall myths found in many other contexts, with the fundamental difference that the Gospels were based upon truth. Similar stories could, nonetheless, prepare people for the message of the Gospels. The article analyses the characters of Gandalf and Aragorn with respect to the resemblance to Jesus of the New Testament: Gandalf being the wise leader who sacrifices himself for his companions and then returns from death, albeit so changed so his friends do not recognize him, Aragorn, being the long awaited king who defeats evil and claims his throne through a combination of birth-right, valor, and healing powers. Both also go through a moment of transformation when their true identities are revealed to their companions.

Jonas Gardell

Känd kulturpersonlighet och hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund, föreläser vid Centrum för teologi och religionsvetenskap med anledning av sin nya Jesusbok.

Måndagen den 27/4 kl. 19.00.
Lokal meddelas senare.

Natten är dagens mor: Religiösa visioner i dagens Sverige

ANTOON GEELS

Antoon Geels är professor i religionshistoria med religionspsykologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

Det är söndag i Degeberga församling och högmässan i Vittskövle kyrka är slut. Prästen Anders står på kyrktrappan och skakar hand med församlingsborna. Sist i kön är Elsa, som sa: "Jag tyckte om din predikan idag, Anders. Du talade så vackert om Jesus. Han blev återigen så levande för mig. Men... det är svårt att tala om det... Jag har sett honom."

Prästen såg att det Elsa berättade var viktigt för henne. Därför bad han Elsa följa med till församlingshemmet för att prata vidare. Elsa berättade försiktigt och med inlevelse om sin syn- och hörselöförmåga av Jesus.¹ Anders lyssnade intensivt, och när Elsa talat färdigt och väntade på hans svar sa han ungefär följande. "Elsa, du och jag känner varandra sen många år tillbaka. Går du fortfarande på kvällsgymnasiet? Hur har du det hemma, förresten? Du har ju fyra barn, och din man gör väl inte mycket därhemma." Anders såg fundersam ut, strök sig över hakan och sa: "Vet du vad Elsa, du skall få ett namn och ett telefonnummer av mig. Han heter Magnus. Ring honom. Det är en gammal vän till mig".

"Vem är denna Magnus?" undrade Elsa.

"Tja, du vet, vi växte upp tillsammans och känner varandra sen skollåldern."

"Ja, men vem är han?"

"Han jobbar som psykiater".

Anders budskap är kort och gott att Elsas upplevelse, det kanske viktigaste som har hänt i hennes liv, är ett uttryck för överspändhet. Och då

¹ Denna berättelse och artikeln i övrigt bygger på min bok *Förvandlande ögonblick, gudsuppenbarelser i vår tid* (2001), utgiven av Artos förlag.

behöver man hjälp, inte av en präst utan av en psykiater eller psykolog. Det finns piller för att ta bort symtomen, tänkte kanske Anders.

Men det var det sista Elsa ville höra. Upplevelsen var oerhört verklig för henne, något av det viktigaste som har hänt, en upplevelse som radikalt förändrade hennes liv, hennes religiositet. Det var därför hon sökte upp prästen.

Jag har under några års tid samlat berättelser av det här slaget. Och det är om detta projekt denna artikel handlar.

Det hela började i slutet av 80-talet, då man kunde läsa följande annons i två sydsvenska tidningar: "Har Du sett eller hört Jesus? Eller andra religiösa gestalter? Vill Du berätta om Dina upplevelser?" Svar skulle skickas till undertecknad under adress Teologiska institutionen i Lund, som den då hette. De första reaktionerna kom inte från visionärer utan från journalister, bland annat på tidningarna Arbetet och Expressen. Det är förmodligen denna massiva massmediala uppbackning som gav upphov till den mängd brev som strömmade in till institutionen. Förutom uppmärksamheten i dagspressen presenterades forskningsprojektet i såväl radio som television.

De flesta informanter, det rör sig om ett hundratal, delgav redan i en första skrivelse vad för slags upplevelse de hade haft. Som svar på deras skrivelse skickade jag ett individuellt anpassat standardbrev med information om att projektet skulle ta några år att genomföra och att jag i ett första steg av samarbetet gärna såg att brevskrivaren svarade på två frågor: (1) Kan Du berätta mer om Din livssituation vid tidpunkten för upplevelsen? (2) Skulle Du vilja berätta något om Ditt liv, var Du är född, arbete, utbildning, religionens betydelse för Dig och Dina föräldrar,

samt viktiga upplevelser som påverkat Ditt liv i en eller annan riktning (t.ex. sjukdom, dödsfall i familjen, giftermål, skilsmässa). Om informanten hade haft en vision av en konkret gestalt, t.ex. av Jesus, ställdes en tredje fråga: "Hur såg Jesus ut? Liknade han någon bild eller tavla Du sett förut?"

Frågorna var med avsikt öppet formulerade. Syftet var att låta informanterna själva berätta, med minsta möjliga påverkan utifrån. Denna del av metoden kallades "Critical Incident Biography", dvs. en kort levnadsteckning, som preciserades till 6–8 sidor, som fokuserar på informanternas egen bild av de avgörande upplevelser som påverkat livet. Praktiskt taget samtliga skickade de begärda uppgifterna, som många gånger vida översteg det omfång vi bad om.

Som svar på den första öppna frågan beskrev nästan alla en svår livssituation vid tidpunkten för den visionära upplevelsen. Jag lade också märke till andra grundläggande faktorer som tycktes ha betydelse för många av informanterna, särskilt den religiösa socialisationen och föräldrarelationen. För att få ytterligare information skickades en enkät med ett antal frågor och påståenden som kunde grupperas under fyra rubriker: den religiösa aktiviteten, mätt i termer av kyrkobesök, bibelläsning och böneliv; attityden till Bibeln; gudsbilden samt den religiösa orienteringen eller typen av religiositet.

Endast några få avstod från att besvara enkäten. Stimulerad av den höga svarsfrekvensen (ca 96 procent) skickades samma enkät igen, men den här gången byttes tempus, från presens till imperfekt. I ett följebrev förklarades syftet med detta: att komma underfund med skillnader i ovan nämnda grupper av variabler före och efter den religiösa visionen. Denna del av materialinsamlingen är behäftad med metodiska svårigheter. Först har vi tidsaspekten och minnespsykologiska faktorer. Somliga beskrev visioner som låg ca femtio år tillbaka i tiden! Men minnet och återberättelsen av dem kunde fortfarande ge upphov till tårar. Intensiva, positiva upplevelser tenderar man att minnas bra. Jag skall aldrig glömma vad en gammal kvinna skrev till mig alldeles i början av sitt långa brev. "Det jag skall berätta för dig nu", skrev hon, "hände för femtio år sedan. Men när jag skriver om det idag får jag fortfarande tårar i ögonen."

Enkätmaterialen bearbetades med statistisk metod, medan det övriga materialet bearbetades med en kvalitativ metod, den så kallade "grundad teori", en metod för att analysera kvalitativt material. Trettiofem representativa fall valdes ut och blev föremål för upprepade jämförelser för att söka lagbundenheter och skillnader. En del av resultaten av detta arbete följer nedan.

Kaos är granne med Gud

Den mest iögonfallande gemensamma nämnaren för de trettiofem fallen är att det tycks finnas ett samband mellan någon form av livskris och den religiösa visionen. Det är emellertid ingen ny iakttagelse. Ett sådant samband har observerats alltsedan religionspsykologins barndom.

Under 1960-, 1970- och 1980-talen har en rad sociologiska studier kring religiös erfarenhet i vår tid publicerats, framför allt i USA, England och Finland. De engelska och amerikanska motsvarigheterna till Statistiska centralbyrån redovisade att inte mindre än 31 procent engelsmän och 35 procent amerikaner svarade positivt på frågan: "Har du någonsin känt dig vara mycket nära en mäktig andlig kraft som föreföll lyfta dig ut ur dig själv?" Fjorton respektive sjutton procent av dem menade att de flera gånger eller ofta upplevt sådant. Av dessa drygt trettio procent var kvinnorna starkare representerade än män (41 respektive 31 procent). På frågan "I vilket sinnestillstånd befann du dig före upplevelsen?" svarade precis hälften att de befann sig i en situation av stress. Ytterligare sex procent kände sig förvirrade. Intensiva religiösa upplevelser tycks, i många fall, uppkomma i en livssituation av djup stress. Det handlar snarare om akut stress än långvarig stress. Andra situationer som påverkar religiös erfarenhet är ensamhet och närhet till naturen.

Akuta kriser av det här slaget framgick tydligt av mitt insamlade material. Några av de mest dramatiska exemplen är följande. Norrmannen Reidar, vars tonårstid sammanföll med tyskarnas ockupation av Norge, råkade under denna tid ut för en rad tråkiga incidenter som ledde till att han kom på fel spår: han blev kriminell och åkte in och ut i fängelser under många år. När kriminaliteten kopplades till knarkhandel och heroin-

missbruk kom Reidar till en punkt då läkarna inte gav honom lång tid kvar att leva. Reidar bestämde sig då för att ta en sista spruta, klättrade uppför Älvsborgsbron och tänkte hoppa. Det var i denna desperata situation Reidar fick sin syn- och hörselupplevelse av Jesus:

Jag lyfte min fot ut över tomheten. Men då var det plötsligt som om någonting hade hållit mig tillbaka, och jag lyckades aldrig ta steget fullt ut.

Dittills hade sommarmorgonen varit ljus och klar, jag hade kunnat se hela staden, hela Hisingen, hamnen, öarna och havet. Men nu stod jag plötsligt som i en dimma. Framför mej bildades konturerna av ett ansikte. Var det hallucinationerna igen?

Men bilden tecknade sig klarare. Jag såg inga ansiktsdrag, men jag såg, att huvudet bar en krona av törne och att håret var lockigt och guldkimrande. Det liksom strålade ljus från det, och jag såg hur två händer med sår i handflatorna sträcktes mot mej. Och jag hörde en röst, så mjukt och faderligt kärleksfull, att jag aldrig hade hört någonting liknande förut.

–Reidar, Reidar, fick jag höra. Nu har du försökt allt här i livet. Du har förlorat allt. Ingenting finns mera kvar. Det enda du ser fram emot är att ta ditt liv. Om du gör det, går du evigt förlorad och det kommer inte att finnas något minne kvar av dej. Men du har glömt att räkna med mej. Lägg resterna av ditt liv i mina händer, så skall jag hela och frälsa dej.

Även Mary stod på självmordets brant. I många år hade hon sökt en mening med livet och umgått med självmordstankar, som i ett slag sopades undan när hon i en vision mötte Jesus. Plötsligt såg hon en väg ut ur livets kaos. Hon berättar:

Jag satt helt avslappnad på yttertrappan till huset där jag bodde och jag tror inte det rymdes en enda tanke på någonting i mitt huvud. Det var en het sommardag och inte ett moln på himmeln. Så lyfter jag blicken uppåt och vad ser jag där? Jo, en kristusgestalt över hela himlen. Den var ”gjord” av moln och den var enorm. Kristus stod där rakryggad med manteln veckad omkring sig. Vid hans högra sida låg en stor lejonhane med en väldig man och tassarna snällt utsträckta framför sig. Mantelns släp bredde ut sig över en vidsträckt horisont. Kristusgestaltens ansikte var långsmalt med långt hängande, lite vågigt hår. Runt huvudet

var en gloria (som jag aldrig sett på någon bild) den kan närmast liknas vid mycket utdragna trianglar med spetsen uppåt. I samma stund som jag fick se denna kristusgestalt vände han blicken rätt emot mig och gjorde en gest med höger hand som bara kunde tolkas på ett sätt – följ mig. I nästa sekund var allt borta.

Det finns många likheter mellan Reidar och Mary. Båda hade en dålig modersrelation, båda har gått igenom en svag religiös socialisation. Men till skillnad från Reidar uppvisade Mary redan i skolåldern ett starkt engagemang i etiska, livsåskådningsmässiga frågor, särskilt frågor kring liv och död. En annan intressant likhet är att båda möter Jesus, som betydde mycket för Mary under skoltiden. Det var ju några ord av Jesus som lade grunden för Marys livssyn. I Reidars fall aktualiserades Jesus av en grupp kristna ungdomar som besökte fängelser och av den frälste fängelsekamraten Jalle. Psykologiskt sett är det med andra ord ingen slump att det var just Jesus de mötte, eftersom Jesus hör till det ”kognitiva bagage” de hade med sig.

Krisens innehåll kan självfallet vara av helt olika slag: sjukdomstillstånd, skilsmässa, existentiell ångest m.m. En av de frågor som ställdes var hur den visionära upplevelsen innehållsmässigt förhåller sig till den religiösa socialisationen. Man kan ju vänta sig att de som har gått igenom en stark religiös socialisation i första hand ser Jesus, vilket stämmer med mitt material. Men en stark religiös socialisation är inte en nödvändig förutsättning för en religiös vision. Många av informanterna hade knappast fått någon religiös fostran. Deras upplevelser var av ett annat slag, som kan kallas abstrakta eller ostrukturerade visioner av exempelvis ljus.

Man ser det tydligt i fallet Agneta, som i en psykisk chocksituation med ”ångest och självmordstankar” fick en ljusupplevelse och åtföljande lyckokänslor. Hur skulle upplevelsen tolkas? ”Gudsbegreppet fanns ju inte hos mig”, skriver hon. En första tolkning var att det rörde sig om en manisk psykos. Med hjälp av en präst förstod Agneta senare att det var en gudsupplevelse. Det mest centrala innehållet i ljusvisionen var förlåtelse av henne själv och andra samt upprättelse, ord som väl passar in på den kris som hon av sekretessskäl föredrar att inte närmare beskriva.

Även Siv växte upp i ett hem där, med hennes egna ord, ordet ”religion” inte nämndes under de tjugo år hon bodde hemma. Det framgår dock att Siv under några tillfällen i sitt liv grubblat över Guds existens. Största krisen i Sivs liv inträffade när hon stod inför skilsmässa, kort tid därefter drabbades hon av svår reumatisk värk, fick identitetsproblem m.m. Dagligen vände hon sig till Gud i bön om hjälp. En kväll, utan förvarning, mötte hon Gud i form av ”en kolossal kraft” som gav henne psykisk styrka att härda ut. Även de somatiska besvären avtog med tiden.

Olov är det tredje exemplet i denna grupp med abstrakta upplevelser. I hans dokument finns inte heller några uppgifter om att han har fått någon religiös fostran under barndoms- och uppväxttiden. Däremot visade han ett intresse för parapsykologiska fenomen under tonåren. Hörnstenarna till en spirande livsåskådning lades med bland annat en orubblig tro på reinkarnation. Under studentåren sökte han mer aktivt efter en fungerande livssyn och fann den till slut i Martinus lära. Under denna tid plågades han mycket av social isolering. Mitt i detta sökande och i detta ”ensamhetens mörker” fick Olov sin gudsupplevelse. Den händelse som dagen före tycks ha fungerat som ett slags ”trigger” för upplevelsen var en liten lapp i en telefonkiosk, som han av inre uppmaning öppnade. På lappen stod: ”Jesus älskar dig.” Dagen därpå, när Olov försökte slappna av, fick han en ”brummande” känsla, därefter stillhet och en röst som tröstade. Samtidigt syntes ett slags ljus.

Jag skall avsluta dessa exempel med ytterligare en informant, som fick en så kallad naturmystik upplevelse, dvs. en förnimmelse av ett slags allenhets med naturen. Det handlar om Alice (en pseudonym, liksom alla andra namn). I Alices barndom praktiserades inte direkt någon religion, men barnen lärde sig de traditionella psalmerna och bad regelbundet aftonbön. Största krisen under uppväxttiden inträffade när Alice i slutet av 1940-talet drabbades av tuberkulos, en sjukdom som krävde några års behandling. Liksom i många andra fall avtog det religiösa engagemanget efter giftermålet – de sorglösa årens tid. De svåra åren kom strax efter mitten av 1970-talet. Först dog modern. Moderns tack-samhetsbön och tillit till Gud gjorde ett djupt intryck på Alice. Året därpå fick hennes make be-

sked om en livshotande sjukdom. Komplikationer tillstötte och maken blev medvetslös. Alice refererar till denna tid med uttrycket ”själens mörka natt”, några ord av den store katolske mystikern Johannes av Korset. Liksom 1500-talsmystikern menar Alice att tillståndet är förknippat med en intensiv upplevelse av Guds frånvaro. Dagen efter makens bortgång kände Alice det som om hon inte var ensam hemma. På samma gång syntes ett ljus, som om sommaren var där medan det snöade ute, ”det goda värmande ljuset”. För Alice innebar detta en förvissning om att hennes make nu var i goda händer.

I det nya liv som följer kände Alice sig tilltaland av bilder av den unge uppståndne Kristus, som på sätt och vis symboliserade hennes egen uppståndelse. Religionen spelade en betydligt större roll i hennes nya liv: bibelstudier, ökat gudstjänstliv, intresse för religiös konst. Så gick åtta år i ensamhet. I slutet av denna period tvingades Alice till en ny förändring, nu beroende på ett fel på halskotpelaren. Vid denna tidpunkt fick Alice sin naturmystika, vackert beskrivna upplevelse. Det var en sen kväll i början av maj 1985.

Klockan var nära elva på kvällen då jag råkade titta ut genom ett fönster. Himlen var gråmulen och i skymningen var allt lugnt och stilla. Bakom svarta blanka fönsterrutor hade människor gått till vila, men från ett och annat fönster lyste en lampa svagt.

Jag har hela mitt liv levat i ett slags vänskapsförhållande till träd och delar förtroligt tillvaron med de björkar och tallar som växer utanför huset, där jag bor.

Min blick stannade plötsligt vid en av tallarna. En husrad skymde själva stammen, och jag såg endast trädets krona. Den lyste flammande röd i ett starkt glödande ljus. Eldfärgade ljuslågor liksom förtärde tallens topp. Vågor av ljus var koncentrerade till trädets krona.

Jag såg tydligt från mitt fönster tallgrenar och barr starkt förstorade. Barren tycktes mig knappt en dm långa – självlysande och gnistrande röda. Jag såg också fästena till grenarna och avståndet mellan barren.

De andra träden i min närhet såg ut som vanligt. Björkarna stod där kala och stumma i väntan på vårens lövsprickning och grönska. Dagens sena timme höll på att glida över i nattens mörker och tystnad.

Jag stod andlöst stilla med blicken fäst på denna talltopp som verkligen brann av eld och glöd – men utan att förtäras och förkolna till aska.

En känsla av fullständig harmoni och glädje genomströmmade mig dessa sekunder innan det glödande ljusskenet sakta löstes upp och försvann. Hela mitt jag var i stark förening med en oförstörbar universell helhet, där allt var evigt och odödligt.

Som vi såg ovan utgick detta empiriska studium av religiösa visioner främst från det insamlade materialet. Ett sådant upplägg kallas en induktiv metod. Syftet med den är att så småningom komma fram till ett nytt perspektiv på det fenomen man vill studera. Genom ständiga jämförelser av det insamlade materialet kan man då nå fram till generella drag bland de undersökta fallen. Det är uppenbart att den akuta krisen är den mest konstanta faktorn före visionen. Krisen kan betraktas som den motivationella utgångspunkten i den process som utmynnar i en religiös vision. De mest frekventa motiven i berättelserna är behov av kärlek, ofta en kompensation för en saknad moders- eller faderskärlek, behov av mening, dvs. en fungerande livsåskådning eller gudsbild; behov av bekräftelse, t.ex. av en tidigare förnimmelse av gudomlig närvaro; behov av tröst i en svår livssituation. Den jämförande analysen utmynnar sedan i en psykologisk teori om religiösa visioner. Utifrån denna teori är relationen mellan kris och vision denna: Visionen skapar ordning i ett psykologiskt system i kaos. Det kan mycket väl röra sig om en

psykologisk motsvarighet till fysiologiska processer av typen att kroppstemperaturen regleras genom svettning när kroppen är för varm och genom frosskakningar när kroppen är för kall. På liknande sätt försöker det psykologiska systemet att uppnå jämvikt eller homeostas, som självfallet också kan uppnås på många andra sätt. Religiösa gestalter som t.ex. Jesus eller änglar är med andra ord den symboliska representationen för ordning. Hela processen är ett uttryck för vad som kallas personlighetens syntetiska funktion att upprätthålla jämvikt eller homeostas inom personligheten. Aldrig förr har diktarens ord blivit tydligare: ”Natten är dagens mor. Kaos är granne med Gud” (Erik Johan Stagnelius).

Om vi återvänder till Elsas vision av Jesus, som artikeln inleddes med, så kan först konstateras att den ligger några decennier tillbaka i tiden. Då fanns det många i det svenska prästerskapet som hade svårt för att hantera intensiva upplevelser av gudomlig närvaro. Prästen Anders råd gav inte Elsa något stöd. Idag tror jag att situationen är en annan. Det finns en större beredskap att ta sådana upplevelser på allvar. Den som har fått berättarens förtroende bör hjälpa vederbörande att integrera den omvälvande upplevelsen med verklighetsuppfattningen. Annars riskerar man att leva i två verkligheter: den man har socialiserats till och den intensiva förnimmelser av gudomlig närvaro. Det är alls inte nödvändigt att ta ställning till sanningsfrågan, om det verkligen var Jesus som uppenbarade sig för henne. Det viktigaste är att upplevelsen var sann för Elsa. Liksom så många andra i dagens Sverige vill hon bli tagen på allvar.

Summary

The article is a short presentation of a larger study, based on questionnaires, letters, and short biographies written by 92 ordinary Swedish citizens. Most of them had visions of Jesus or of angels and “divine light”. The questionnaires focus on changes concerning religious activity, attitude towards the Bible, concept of God and religious orientation. The author has chosen to describe 35 cases in the form of short biographies, integrating both quantitative and qualitative data. Since more than 90% of all informants mentioned a crisis prior to the religious vision, the focus in this study is on the relationship between life-crisis and religious vision. Psychologically speaking, religious visions can be regarded as autosymbolic representations of intrapsychic conflicts. Visions of Jesus, angels, or the divine light, are symbolic representations of order, as against chaos. In almost all cases the vision brings an end to the life-crisis, ends chaos, and establishes order. This strong relation between an acute life-crisis and the religious vision reminds us of a poem with the headline “Friend, in moments of devastation”, written by the well-known Swedish poet Erik Johan Stagnelius (1793-1823): “Therefore rejoice, o friend, and sing in the darkness of sorrow: The night is the mother of day, Chaos lives next to God.”

Gudsuppenbarelsen i judendomen

KARIN HEDNER ZETTERHOLM

Karin Hedner Zetterholm är docent i judaistik och innehar en forskartjänst vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

Den viktigaste Gudsuppenbarelsen i kristen tradition brukar anses vara inkarnationen – Guds människoblivande. I judiska kretsar avvisas denna tanke vanligen som ”typiskt kristen”, mycket ”ojudisk” och till och med som oförenlig med tron på en enda Gud.¹ I rak motsättning till denna syn menar emellertid den ortodoxe rabbinen Irving Greenberg att inkarnationstanken är en genuint judisk idé. Inkarnationen som idé bottnar i en strävan efter att minska avståndet mellan människan och det gudomliga, och som sådan är den helt och hållet biblisk och judisk, menar han.²

Bibeln berättar att Gud upprepade gånger sluter förbund med människan, vilket visar att det från hans sida finns ett intresse av närhet till henne. Tanken att han är så angelägen om detta att han till och med är villig att anta mänsklig gestalt är egentligen ingenting annat än ett uttryck för den helt och hållet judiska tanken att Gud vill dela människans erfarenheter, enligt Greenberg. Gud begränsar sin storhet genom att handla genom ofullkomliga människor och tillåta dem att ha sin fria vilja. Inkarnationen utgör bara ett annat sätt för honom att begränsa sig för att göra sig begriplig för människan. Därför är den djupare tanken bakom föreställningen att Gud blir människa fullständigt judisk, även om inkarnationen som den tagit sig uttryck i kristen tradition avvisats från judiskt håll.³

¹ Se Wolfson, ”Judaism and Incarnation”, 239–240 med referenser samt Rosenberg, ”Revelation”, 816.

² Greenberg, *Sake of Heaven*, 72, 166, 180, 232. Se även Wolfson, ”Judaism and Incarnation”, 240 som delar Greenbergs uppfattning.

³ Greenberg, *Sake of Heaven*, 164–166.

Gud uppenbarar sig i Torah

Om judisk tradition delar idén om en Gud som vill vara delaktig i människans villkor, hur tar då detta sig uttryck inom judendomen? Den utan jämförelse viktigaste gudsuppenbarelsen i judisk tradition är Sinaiuppenbarelsen där Gud sluter förbund med Israel och ger dem Torah (2 Mos 19–24). Den rabbiniska judendomens tolkning av denna händelse som en ständigt pågående process har gjort att den intar en central plats också inom den moderna judendomens olika riktningar.⁴

I den tidiga rabbiniska litteraturen tycks man ha betraktat uppenbarelsen på Sinai som bestående av två moment, Guds givande av Torah å ena sidan och Israels tolkning av den å den andra, en syn som gör människan till en aktiv deltagare i uppenbarelsen. I en tidig midrash till Femte Mosebok, beskrivs det på följande sätt:

När de tio orden⁵ utgick från den Heliges, Välsignad vare Han,⁶ mun förstod Israel hur mycket bibeltolkning [*midrash*/מדרש] som kunde härledas från dem, hur många lagar [*halakhah*/הלכה] som kunde härledas från dem, hur många argument från ett fall till ett annat [*qolim vechamurim*/קולים והמורים]⁷ som kunde härledas från

⁴ Den rabbiniska judendomen var den form av judendom som växte fram efter andra templets fall år 70 och till vilken den moderna judendomen är arvtagare.

⁵ Tio Guds bud betecknas i judisk tradition oftast som ”de tio orden”, vilket sannolikt har att göra med att det första budet enligt det judiska sättet att räkna är ”Jag är Herren din Gud, som förde dig ut ur Egypten” (Exod 20:2). Detta är ju strängt taget inte något bud utan snarare en presentation där Gud talar om vad han gjort för Israel.

⁶ En vanlig rabbinisk benämning på Gud.

⁷ En metod som vanligen benämns *qal vachomer*, enligt vilken rabbinerna drog slutsatser från ett lättare fall till ett svårare.

dem och hur många analogislut [*gezerot shavot* גזירות שוות]⁸ som kunde härledas från dem.⁹

Tolkning av Bibeln är alltså inte något som kommer i efterhand när den ursprungliga betydelsen gått förlorad utan utgör en del av själva uppenbarelsen. Guds ord får en innebörd först i mötet med människan. I *Shemot Rabbah*, en relativt sen midrash till Andra Mosebok, står det att Gud, samtidigt som han uppenbarade Torah, också gav principer för hur den skulle tolkas:

Lärde Mose sig verkligen hela Torah? Det står ju om Torah ”Längre än jorden sträcker den sig, vidare än havet” (Job 11:9). Kan då Mose ha lärt sig allt detta på fyrtio dagar? Nej, det var endast principerna [*kelalim* כללים] som Gud lärde honom.¹⁰

Här betraktas uppenbarelsen som en ständigt pågående process där människan fungerar som Guds medhjälpare genom att efter sin förmåga tolka Torah med hjälp av de uppenbarade principerna.

På detta sätt är Sinaiuppenbarelsen inte en engångsföreteelse utan en pågående uppenbarelse genom Torah där Torah- och Talmudstudier också för moderna religiösa judar blir ett sätt att få kontakt och gemenskap med Gud. Rabbinerna betraktade bibeltexten som en inbjudan från Gud till samtal och motsägelser, oregelbundenheter, upprepningar och grammatiska underligheter som en antydning om att en aktiv mänsklig tolkningsinsats behövdes för att klargöra innebörden i Guds ord. Bibeluttolkning blev för rabbinerna ett sätt att få Gud att tala till dem mellan raderna i Torah och att finna så många olika betydelser i texten som möjligt blev ett sätt att förlänga detta samtal.¹¹ Dessutom kunde de på detta sätt överbrygga avståndet mellan det gudomliga och det mänskliga.

⁸ En metod enligt vilken rabbinerna drog en analogi mellan två verser på grundval av förekomsten av samma ord i båda verserna.

⁹ *Sifre Devarim* §313. Jfr *Mekhilta Bahodesh* 9 (Lauterbach vol. 2:267) där det står: ”Detta visar Israels förträfflighet att när de alla stod nedanför berget Sinai för att ta emot Torah tolkade de det gudomliga ordet så snart de hörde det”.

¹⁰ *Shemot Rabbah* 41.6.

¹¹ Stern, *Midrash and Theory*, 31.

Tanken att Gud är närvarande i Torah gjorde att Torah-studier blev ett sätt uppleva Guds närvaro. ”Sök Herren medan han låter sig finnas”, står det i Jes 55:6 vilket i den jerusalemitiska Talmud utläggs på följande vis: ”Var låter Han sig finnas? I bönehus och studiehus”.¹² Även om moderna judar inte delar rabbinernas uppfattning att det finns ett gudomligt syfte med bibeltextens upprepningar och motsägelser är fortfarande Torah och Talmudstudier det huvudsakliga sättet att få kontakt med Gud och utgör därmed den mest centrala gudsuppenbarelsen – motsvarigheten till inkarnationen i kristen tradition. Att Torah som representant för Gud också personifierades framgår av det rabbiniska sättet att ibland beskriva relationen mellan Gud och Israel så att Israel ingår äktenskap med Torah: ”Torah är trolovad med Israel och är som en gift kvinna i förhållande till de andra folken”.¹³

Även om den rabbiniska judendomen inte så fullständigt identifierar Torah med Gud som den medeltida judiska mystiken gör, så tänkte man sig uppenbarligen att Gud var närvarande i Torah och rabbinerna som Torahs uttolkare representerade därmed i förlängningen också Gud.¹⁴ Följaktligen kunde rabbinerna betrakta sin egen förståelse av Torah – den rabbiniska traditionen med andra ord – som ett uttryck för Guds vilja. I teorin har den så kallade skriftliga Torah (Bibeln) högre rang än den muntliga Torah (den rabbiniska traditionen), men i praktiken förhåller det sig precis tvärtom. Den skriftliga Torah förstås alltid genom den rabbiniska tolkningen som därmed bestämmer innebörden i den skriftliga Torah.¹⁵

¹² y. *Berakhot* 5:1.

¹³ *Sifre Devarim* §345.

¹⁴ Wolfson, ”Judaism and Incarnation”, 246–247.

¹⁵ Enligt den rabbiniska judendomen åtföljdes den skriftliga Torah (den hebreiska bibeln) av en muntlig Torah (de rabbiniska tolkningarna) vid uppenbarelsen på Sinai. Enligt en rabbinisk uppfattning innehöll den muntliga Torah principer med vilka den skriftliga skulle tolkas medan den, enligt en annan rabbinisk ståndpunkt, innehöll hela den rabbiniska tolkningstraditionen i alla dess detaljer. Halivni, *Peshat and Derash*, 112–119; Halivni ”Reflections”, 50–75. På svenska se Hedner Zetterholm, *Inte i himlen*, 30–33.

Uppenbarelsen – en ständigt pågående process

En konsekvens av synen på Guds uppenbarelse som en ständigt pågående process som kräver en mänsklig tolkningsinsats blir att innebörden i Guds ord inte kan vara statisk utan med nödvändighet förändras i takt med tiden och förändrade omständigheter. Att rabbinerna själva var medvetna om att deras tolkning kunde leda till en förståelse av bibeltexten som ibland stod långt från den ursprungliga, framgår av följande kända berättelse från den babyloniska Talmud:

Mose for upp till himlen och fann den Helige, Välsignad vare Han, i färd med att dekorera bokstäverna i Torah. Mose sa: "Universums Herre, varför gör du dig besvär med detta?" Gud svarade: "I framtiden kommer en man vid namn Akiva ben Joseph att från dessa dekorationer härleda en mängd lagar". Moses sa: "Universums Herre visa mig honom". Han svarade: "Vänd dig om". Mose gick då för att besöka rabbi Akivas studiehögskola och satte sig långt bak [bland de minst avancerade studenterna], men förstod inte vad de talade om. Han kände sig mycket illa till mods, men när han hörde en av studenterna fråga rabbi Akiva: "Rabbi, hur vet du detta?" och rabbi Akiva svara: "Det är en lag som gavs till Mose på Sinai", kände han sig tröstad.¹⁶

Under de cirka 1200 år som skiljer Mose och rabbi Akiva åt hade Torah tolkats och förändrats så mycket att inte ens Mose, till vilken den ursprungligen anförtröts, förstår någonting av dess innehåll. Moses oro över att inte förstå något av rabbi Akivas undervisning speglar sannolikt rabbinernas ängslan över att ha förändrat traditionen så mycket att den hebreiska bibeln inte skulle kännas igen i deras undervisning. Mose blir emellertid lugn då han får klart för sig att rabbi Akiva lär ut samma Torah som han själv mottog på Sinai trots att han inte känner igen någonting av dess innehåll. Beskrivningen av Gud som rabbi Akivas medhjälpare visar att rabbinerna trodde, eller åtminstone ville tro, att deras förändring av traditionen var gudomligt sanktionerad.

Synen på Guds uppenbarelse som en ständigt pågående process i vilken människan medverkar gör det möjligt att anpassa och förändra traditio-

nen så att den förblir relevant också i en senare tid. Den som handlar i enlighet med Guds vilja är den som söker nya betydelser i bibeltexten, förändrar och utvecklar, inte den som slår vakt om den ursprungliga betydelsen. Idealet är således inte att försöka fastställa den ursprungliga betydelsen av ett bibelställe eller rekonstruera de förhållanden som rådde när texten skrevs, utan i stället att tolka och förändra så som är Guds avsikt. Gud, åtminstone i judisk tappning, är inte protestant. Den rabbinska judendomens syn på uppenbarelsen ligger till grund för hur man inom den moderna judendomen förnyar och anpassar traditionen och tillämpar den på nya situationer.

Den syn på uppenbarelsen som kommer till uttryck i den tidiga rabbinska litteraturen, enligt vilken människan har en aktiv roll som uttolkare av Guds ord, kom så småningom att alltmer ge vika för tanken att hela den rabbinska traditionen i alla dess detaljer uppenbarats redan på Sinai. Sannolikt växte denna idé fram som en följd av ett behov av att legitimeras den rabbinska judendomens många förändringar och nya lagar genom att härleda dem tillbaka till Sinaiuppenbarelserna, men man kan också se den som ett försök att överbrygga klyftan mellan gudomligt och mänskligt. I stället för att Gud begränsar sig och gör sig liten (som i inkarnationen) eller minskar sitt inflytande genom att ge människan ett stort tolkningsutrymme (som i den tidiga rabbinska synen på uppenbarelsen), minskas här avståndet mellan Gud och människa genom att människans tolkningar och beslut ges gudomlig status.

Inom stora delar av modern judendom (huvudsakligen den konservativa riktningen och reformjudendomen) betraktas den bibliska skildringen av Sinaiuppenbarelserna som ett mänskligt svar på ett personligt möte med Gud. I detta möte tänker man sig att både Gud och Israel deltog, varför resultatet (Bibeln) präglas både av sitt gudomliga ursprung och av den mänskliga tolkningen. Bibeln innehåller alltså Guds vilja, men i den form som vi har den utgör den en mänsklig förståelse av den gudomliga viljan och är därmed präglad av människors tidsberoende uppfattningar och ibland felaktiga föreställningar. Icke desto mindre utgör Torah länken till Gud och det gäller för människan i varje generation

¹⁶ b. *Menahot* 29b.

att studera och tolka den för att i möjligaste mån uttröna vad Gud förväntar sig av henne.¹⁷

Gud uppenbarar sig i Ordet

Tanken att Gud endast uppenbarar sig genom Torah växte fram med den rabbiniska judendomen och har kommit att dominera alltsedan dess, men har inte alltid varit det enda judiska uttrycket för gudsuppenbarelse. Mycket tyder på att judar under de första århundradena tänkte sig att Gud kunde manifesteras sig på många olika sätt, och idén om ett gudomligt väsen, Guds Ord (Logos) eller Guds Vishet som en länk mellan en transcendent Gud och den materiella världen förefaller ha varit utbredd. Visheten framställs som ett självständigt väsen i Ords 8–9 och idén om Guds Ord som ett delvis självständigt väsen är sannolikt ett resultat av en intertextuell läsning av Ords 8 och 1 Mos 1 där Gud skapar genom sitt ord.¹⁸ Tvärt emot vad som ofta hävdas, menar Daniel Boyarin, att tron på delvis självständiga gudomliga väsen var utbredd bland judar under första århundradet och långt därefter, och att det var rabbinerna som tog avstånd från dessa föreställningar och ersatte dem med sin Torahcentrerade teologi.¹⁹

Bland judiska forskare är en rätt vanlig uppfattning att Filons logosteologi är ett uttryck för ”hellenistisk” judendom, med vilket vanligen avses en judendom som inte är riktigt äkta, i motsats till den ”riktiga” judendomen som finns representerad i den rabbiniska litteraturen, och från kristet håll hävdas ofta att Johannesevangeliet är det mest ojudiska evangeliet på grundval av inledningskapitlet om ”Ordet” (Joh 1:1–18). Enligt Boyarin bör man emellertid se både Filons och Johannesevangeliets författares idé om Logos som exempel på en allmänjudisk föreställning om delvis självständiga gudomliga väsen skilda från Gud genom vilka Gud verkar.²⁰

¹⁷ Gillman, *Sacred Fragments*, 24–25, Hedner Zetterholm, *Inte i himlen*, 148–152; Heschel, *God in Search* 184–190.

¹⁸ Boyarin, *Border Lines*, 95–96.

¹⁹ Boyarin, *Border Lines*, 112–127.

²⁰ Boyarin, *Border Lines*, 90–93. För ett inomjudiskt perspektiv på Johannes, se även Olsson, *Johannesbrevet*, 11 där författaren skriver: ”I en mening är Johan-

Denna tanke tycks för övrigt mycket nära besläktad med de verser i den hebreiska bibeln där Gud och Guds ängel flyter samman till ett väsen. På ett flertal ställen uppenbarar Gud sig i en ängels gestalt på ett sätt så att distinktionen mellan dem nästan suddas ut.²¹

Som ytterligare stöd för teorin att en logosteologi var utbredd bland judar under de första århundradena anför Boyarin att targumerna, de arameiska översättningarna av de Fem Moseböckerna, ofta använder uttrycket ”Guds Memra” (Guds Ord) där det i den masoretiska texten står ”Gud”. Detta brukar förklaras med att man ville undvika att framställa Gud som alltför mänsklig, men tycks snarare tyda på att man tänkte sig Guds Ord som ett självständigt gudomligt väsen – Logos, med andra ord.²² Targumerna hörde sannolikt hemma i synagogorna och även om de i viss mån är ”rabbiniserade” anses de representera en icke-rabbinisk judendom. Rabbinerna höll företrädesvis till i sina studiehus (*bet midrash*) och anses ha haft ytterst lite inflytande över synagogorna som snarare var hemvist för icke-rabbiniska judar, det vill säga majoriteten av befolkningen. Forskarna blir alltmer övertygade om att rabbinerna länge var en ganska liten isolerad grupp som inte hade mycket inflytande över andra judar.²³

Det förefaller således mycket sannolikt att föreställningen att Gud verkar genom delvis självständiga gudomliga väsen som Visheten och Logos (eller Memra) var utbredd bland judar under de första århundradena. Polemik mot denna idé i rabbinisk litteratur tyder också på att föreställningen var spridd.²⁴ Boyarin menar att av-

nesevangeliet det mest judiskorienterade av Nya testamentets skrifter”.

²¹ 1 Mos 16:9–13, 18:2, 22:11, 31:11; 2 Mos 3:2 ff, 14:19, 23:20–21, 32:34; Jos 5:13–15; Dom 2:1, 4, 5:23, 6:11ff; Jes 63:9; Ps 34:8, se Wolfson, ”Judaism and Incarnation”, 244. Se även von Heijne, *Messenger of the Lord* för en översikt av förhållandet mellan Gud själv och Guds ängel i Första Mosebok och tidiga judiska tolkningar av dessa ställen.

²² Boyarin, *Border Lines*, 116–119.

²³ Goodblatt, ”Political and Social History”, 404–430; Hezser, ”Social Fragmentation”, 234–251; Schwartz, *Imperialism*, 103–128.

²⁴ Se till exempel *Mekhilta* Shirata 4 (Lauterbach vol. 2: 31–32) och Bahodesh 5 (Lauterbach vol. 2:231–232), där det betonas att det är samma Gud som up-

ståndstagandet till logosteologin var ett sätt för den framväxande rabbiniska judendomen att markera sin identitet gentemot den framväxande kristendomen. Medan logosteologin, som senare utvecklades till treenighetsläran, i kristendomen kom att bli ortodoxi utnämnde rabbinerna den till heresi. I stället för att betrakta idén om delvis självständiga gudomliga väsen som ojudisk och som en faktisk skiljelinje mellan judendom och kristendom, bör den emellertid uppfattas som ett instrument med vilket både rabbiner och de tidiga kristna aktivt skapade sina respektive identiteter genom att utse en allmänjudisk föreställning till heresi respektive ortodoxi, enligt Boyarin. Tron på Logos som ett självständigt väsen var alltså inte en föreställning som endast Jesustroende judar omfattade. Skiljelinjen gick under de första århundradena inte mellan judar och kristna utan inom judendom och kristendom så att det fanns Logostroende Jesustroende judar och Logostroende icke-Jesustroende judar.²⁵

En konsekvens av detta identitetsskapande och av rabbinernas kamp att etablera sin auktoritet som religiösa ledare grundad på Torah var deras avståndstagande från föreställningen om Guds Ord (Logos och Memra) som självständiga gudsuppenbarelser till förmån för Torah. Torah blev för dem Guds enda sätt att uppenbara sig och endast genom studier av Torah kunde Guds vilja utrönas. Visheten i Ordspråksboken är enligt rabbinisk teologi bara ett annat namn på Torah. I en utläggning av 1 Mos 1:1 beskrivs Torah på ett sätt som mycket liknar "Ordet" i Johannesprologen,²⁶ och man skulle kunna uppfatta detta som ett sätt att överföra Logos egenskaper till Torah.²⁷ Rötterna till den rabbiniska judendomens och sedermera den moderna judendomens Torah-centrering står alltså att finna i polemik mot den framväxande kristendomen i antiken, men den antika judendomens föreställning

om Visheten (Logos eller Memra) visar att tanken att Gud uppenbarar sig som Ordet eller Visheten inte alls är ojudisk i sig. Den bibliska föreställningen om en Gud som sluter förbund med människan och som vill sätta sig in i hennes villkor tar sig i kristen tradition uttryck i det som från början också var en judisk föreställning – inkarnationen – och i rabbinisk/judisk tradition i tanken på Torah som det som förmedlar Guds vilja och närvaro. Vid den fest som avslutar Lövhuddohögtiden, Simchat Torah ("glädjen över Torah"), ser man ortodoxa judar dansa på gatorna med Torah-rullar i famnen, en sed som kanske mer än något annat illustrerar den plats som Torah som gudsuppenbarelse har även i den moderna judendomen.

Litteraturlista:

- Boyarin, D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Fishbane, M. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Gillman, N. *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Goodblatt, D. "The Political and Social History of the Jewish Community in the Land of Israel, c. 235–638". Sidorna 404–430 i *The Cambridge History of Judaism: The Late Roman-Rabbinic Period*. Utgiven av S. T. Katz. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Greenberg, I. *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.
- Halivni, D. *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Halivni, D. "Reflections on Classical Jewish Hermeneutics". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 62 (1996): 21–127.
- Hedner Zetterholm, K. *Inte i himlen! Text, tolkning och tillämpning i judisk tradition*. Lund: Arcus, 2008.
- von Heijne, C., *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*. Uppsala: Uppsala universitet, 2008.

penbarar sig för Israel även om det kan ske i olika skepnader. Se också Boyarin, *Border Lines*, 131–139.

²⁵ Boyarin, *Border Lines*, 21, 130–134.

²⁶ *Bereshit Rabbah* 1.1.

²⁷ Boyarin, *Border Lines*, 128–129; Fishbane, *Garments of Torah*, 35. På samma sätt som Johannes tänker sig att Logos inkarnerats i Jesus, tycks Paulus sätta likhetstecken mellan Torah och Kristus i Rom 10:4 där han skriver att Kristus är Torahs fullkomning, se Stowers, *Rereading of Romans*, 309–310.

- Heschel, A., Joshua. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1989 [1955].
- Hezser, C. "Social Fragmentation, Plurality of Opinion, and Nonobservance of Halakhah: Rabbis and Community in Late Roman Palestine". *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993/94): 234–251.
- Olsson, B. *Johannesbrevet*. Stockholm: EFS-förlaget, 2008.
- Rosenberg, S. "Revelation". Sidorna 815–825 i *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. Utgiven av A. Cohen, och P. Mendes-Flohr. New York: Free Press, 1987.
- Schwartz, S. *Imperialism and Jewish Society, 200 C.E to 640 C.E*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Stern, D. *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- Stowers, S. K. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Wolfson, E. R. "Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God". Sidorna 239–254 i *Christianity in Jewish Terms*. Utgiven av T. Frymer-Kensky, et al. Boulder: Westview Press, 2000.

Summary

According to Jewish tradition God reveals himself and communicates with his people through the Torah that was given at Sinai (Exod 19–24) and by means of Israel's constant interpretation of God's word God continues to speak to them throughout the ages. However, it is only with the emergence of Rabbinic Judaism that the Torah becomes God's *only* way of making himself known to humans. During the first centuries of the common era, Jews seem to have believed that God could manifest himself in many different ways, and his Word (Logos) and Wisdom were by some perceived as semi-independent divine manifestations. The focus on Torah and the rejection of other manifestations of the divine is a characteristic of Rabbinic Judaism, and by some scholars considered to be one way in which the rabbis distinguished themselves from other contemporary Jewish groups such as the followers of Jesus. It thus happened that the Logos theology became a distinctly Christian notion as a consequence of its rejection by Rabbinic Judaism. However, in contrast to what is often claimed by both Jews and Christians there is nothing intrinsically "unjewish" about the idea of incarnation. The idea that God wants to diminish the distance between humans and the divine and take part in the life of humans is thoroughly biblical and Jewish.

Minisymposium på CTR

Fredagen den 27 mars kl 10.15-12

sal 118

Sabeels ledare Naim Ateek (Sabeel är Ecumenical Liberation Theology Centre i Jerusalem) föreläser om "Liberation Theology and Inter-Religious Dialogue - a Palestinian perspective on Theology of Religions" samt samtalar med KG Hammar.

Om profetskap och synen på Jesus bland muslimer: Ett exempel från Damaskus

LEIF STENBERG

Leif Stenberg är docent och lektor i islamologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, samt föreståndare för centrum för Mellanösternstudier, Lunds universitet.

Intresset för en profet som i muslimsk historie- och teologisk skrivning kallas 'Isa al-Masih, 'Isa bin Maryam eller Sayyid al-Masih har bland vissa muslimer varit stort, bland andra mindre. 'Isa, enklare uttryckt, anses vara identisk med den gestalt som inom kristendom kallas Jesus. Han kan ibland ses som ett fromhetsideal och har i den betydelsen varit fascinerande för de muslimer som varit - eller är - verksamma inom sufism, islams mystik. Bland muslimska mystiker anses han besitta vad som kallas *ruh Allah*, "Gudomlig andlighet" och betraktas även som Guds "ord".

Ett speciellt intresse för 'Isa finns följaktligen bland muslimer som relaterar till vad som kanske kan beskrivas som sufiteologi, inom vilken frågor som rör en intellektuell diskussion kring mystik behandlas. De flesta utövare inom islams mystik - såväl historiskt som i dag - har emellertid förmodligen endast vaga bilder och kunskaper om de något skilda roller 'Isa spelat inom sufiteologiskt tänkande. En poäng är i detta sammanhang att gapet mellan såväl muslimska teologer och utövare av en vardagsreligion som gapet mellan ideal och praktik får till följd att kunskap om 'Isas plats inom teologin varierar. Det kanske bör understrykas när muslimsk religiös praktik diskuteras att i vardagsreligiösa sammanhang kan till exempel känslor, upplevelser och estetik vara viktigare än texter och stembenta ritualer.

En annan aspekt av 'Isa rör den roll han spelat under de senaste århundradena i muslimers relation till kolonialmakter och den betydande kristna mission som följde i dess spår. Det kan nog påstås med viss säkerhet att religiöst aktiva muslimer under 1800- och 1900-talet sneglat på

utvecklingen av kristendomens teologi och praktik, till exempel utvecklingen av missionsverksamhet och dragit lärdomar i formandet av en egen mission. Av större betydelse i detta sammanhang är dock den ökade innebörden 'Isafiguren givits i det som ofta kallas för "religionsdialogen" mellan muslimer och kristna. Jag tänker här på hur deltagande parter i det som vanligtvis kallas "religionsdialog" under de senaste årtiondena många gånger betonat främst teologiska likheter mellan religioner eller haft likheter som utgångspunkt för samtal. I motsats till mycken av den forskning som bedrivs, åtminstone om samtids islam, har dessa likheter tagits som utgångspunkt för släktskap. Inom dagens islamforskning är många tvekan inför sådana resonemang och menar att tankelikheter inte nödvändigtvis innebär släktskap.

I vissa fall, som i det syriska exempel jag ska redogöra för nedan, har Sayyid al-Masih och religionsdialog varit viktiga teman i den tolkning av islam som utvecklats under de senaste 50 åren. Dock anser jag att det redan här kan göras en reservation i den mening att det finns såväl politiska som strategiska skäl för att så har blivit fallet. Innan jag diskuterar exemplet från Damaskus ska jag emellertid redogöra för några högst övergripande punkter i fråga om Sayyid al-Masih's roll inom islamiska traditioner.

Ur ett mer abstrakt teologiskt perspektiv är profetskapet centralt för praktiserande muslimer. Gud eller Allah skapade människorna i ett gott syfte - de ska leva ett dygdigt liv och vara goda. Människor är emellertid i behov av vägledning och instruktion från Gud i syfte att uppnå målet. En profet är den person som ska förmedla väg-

ledningen från Gud till människorna. En aspekt av betydelse i detta sammanhang är att en profet inte är gudomlig, och för de allra flesta muslimer är Muhammad den siste profeten i en rad av profeter. Det är följaktligen en poäng i mittfåran av muslimsk teologi att 'Isa är en profet som leder fram till Muhammad. Han anses vara en av de viktigare i kedjan av profeter och bär vissa egenskaper – han utför mirakel och samtalar med Gud. Som jag redan indikerat är ett av de tydligare av dessa drag att han är from och att han äger mystiska egenskaper.

Muslimska källor redovisar något olika uppfattningar rörande omständigheterna kring vad som beskrivs som korsfästningen av Sayyid al-Masih. Tolkningen av Koranen kan variera, referenserna här till Bernströms koranöversättning, men 'Isa dör inte på korset (sura 4:157), utan befrias och förs till himlen. Precis som det anges i Bernströms notapparat existerar många legendartade berättelser som bland annat berättar hur Sayyid al-Masih's plats på korset tas av en annan person som korsfästs i hans ställe. Dock är det en allmän uppfattning att han ska komma tillbaka till jorden vid domens dag (sura 4:159). I korantexten nämns även att Maryam skulle ha varit jungfru. I *Koranens Budskap* beskrivs Maryams roll ibland annat kapitel 3, verserna 42 till 47. 'Isa förmedlade *injl* (evangeliet) till mänskligheten och i kapitel 5 vers 46ff beskrivs detta, relationen till kristendom och hur Muhammads uppenbarelse är den sanna uppenbarelsen, men samtidigt en bekräftelse av de tidigare.

Sayyid al-Masih är sedd som profet för en religiös riktning, de kristna, medan Muhammad är en universell profet, det vill säga medan 'Isa har sin givna publik är Muhammad profeten för hela mänskligheten. Han är inte Guds son och han återuppstår inte. I Koranen uttrycks att Sayyid al-Masih är en människa. Samtidigt är hans födelse ett mirakel och av större betydelse än hans död. Koranen tillkommer i en värld där många religioner existerar och i en slags kamp för legitimitet anmodas kristna att ta ställning till om det inte är så att Muhammad förutsägs (61:6ff). Tanken är att den "hjälpare" som omskrivs i Johannesevangeliet skulle vara Muhammad. Oavsett hur det är med den saken kan påstås att det profetskap och den roll som tilldelas 'Isa i muslimska traditioner knyter honom till Muhammad.

'Isas roll som en av profeterna som leder fram till Muhammad och hans roll inom teologi förklarar åtminstone till en del det intresse som finns för denna profet inom islams traditioner. Jag vill här understryka att min beskrivning utgår från en allmän sunnitisk uppfattning. Dessa utgör 85 -90 % av världens muslimer. Ett påpekande som är av betydelse är emellertid att det finns mindre riktningar inom islam som har något annorlunda förhållningssätt till 'Isa.

Bilden av Sayyid al-Masih i olika muslimska traditioner bygger följaktligen på hur han framställs i Koranen och inte på berättelser ur de kristna evangelierna. Bland muslimer finns en vanlig uppfattning att evangelierna förvanskats av kristna och att den verkliga sanningen om profeten 'Isa bin Maryam blev känd först genom de uppenbarelser Gud förmedlade till mänskligheten på tidigt 600-talet vår tideräkning med hjälp av den sista i raden av profeter, Muhammad. I en berättelse, en så kallad *hadith*, om Muhammad lär han ha varnat muslimer för att göra misstaget de kristna åstadkom då de gav 'Isa en alltför upphöjd ställning, och gjorde honom till en del av en treenig Gud. Berättelsen utmynnar i Muhammads förslag att muslimer ska vittna om att han – Muhammad – är Guds tjänare och budbärare, och inget gudomligt.

Innan jag beskriver exemplet från Damaskus, Syrien, är det även av betydelse att göra några påpekanden om Koranen. Det första rör att Koranen inte är islam och att islam inte är Koranen. Det vill säga att Koranens betydelse inte ska överdrivas dels är tolkningstraditionerna många, dels finns andra kanoniska texter. Dessutom talar vi om en levande tradition som ständigt formulerar nya synsätt, förändrar tidigare sanningar och utvecklar den religiösa praktiken, till exempel i form av ritualer. Ett andra påpekande rör avsaknaden inom sunni islam av en övergripande institution som avgör vad som är korrekt universell praxis i islamiska sammanhang. Institutioner eller organisationer med sådana ambitioner finns, men ingen sådan har ett stöd av någon majoritet.

Nationalstater kan emellertid på en lokal nivå skapa religiösa hierarkier, som i till exempel just Syrien, som har en hierarki med en så kallad stormufti som religiöst överhuvud för sunni muslimer tillsammans med landets religionsminister. Stormuftiämbetet ger rätten att tolka islam

inom den syriska nationalstatens ram och även rätten, åtminstone formellt, till ämbetsinnehavaren att utse vem som får predika i landets moskéer. Detta är dock inte alltid en praktiserad rättighet. Ambitionen är följaktligen att religions-tolkning ska ske inom ramen för staten och från regimens sida eftersträvas en statlig styrning genom det nationella shari'a-råd som kontrolleras av landets ledning. Att detta kan vara en grund för högst komplicerade avvägningar för religiösa ledare i en repressiv stat är alldeles tydligt i det syriska exemplet där en stormufti går en balansgång mellan statens och religiösa gruppers intressen.

Guds uppenbarelse till mänskligheten är alltså Koranen. Det ses som Guds ofelbara ord och har förmedlats på arabiska. Enkelt kan påstås att det är orsaken till varför Koranen kan – och enligt många muslimer bör – uppfattas som såväl universell och tidlös i sitt budskap som just ofelbar. I syfte att försöka förstå Guds avsikt med skapelsen är texter skrivna av mer eller mindre religiöst lärde, som alla gör anspråk på att tolka Koranen rätt, närmast oändligt, men även motsägelsefullt. Texter som tolkat Koranen, så kallad *tafsir*-litteratur, kan till exempel i vissa sammanhang även ses som mer betydelsefulla än Koranen. De variationer av hur shari'a-rätt ska utformas grundad på kanoniska texter kan av många som söker en enhetlig teologi och praxis ses som besvärande, speciellt i de fall där drömmen om en enhetligt utformad absolut monoteism är en levande föreställning. En dröm som i dag verkar vara högst avlägsen och omöjligheten i ett sådant projekt är något som accepteras även av många radikala islamistiska rörelser.

Hur Koranen kan ses som ett levande och högst verkligt gudsord kan följande nutida exempel utgöra. Varje fredag morgon i närmare 50 år höll den syriska sturmuftin Ahmad Kuftaro en *dars*, "koranlektion". Detta gjorde han fram till sin död i september 2004. I östra Medelhavsområdet är det inte ovanligt att kända muslimska ledare håller en koranlektion före den kanske för oss mer kända "fredagsbönen" som innehåller en tidebön och en *khutba*, "predikan". Fredagens ritual för hur gudsordet tolkas kan se olika ut och det finns ingen direkt fastlagd form, en regel är dock att den inte får påverka den fastlagda, tidebönen, och den där tillhörande predikan, *khutba*.

I den moské jag här talar om, Abu Nur moskén i norra delarna av Damaskus, är traditionen sådan att fredagsmorgonens koranlektion har till avsikt att utbilda åhörarna om koranens budskap. Den levandegör uppenbarelsen och översätter den till vanliga livssituationer. Fram till sin död brukade Ahmad Kuftaro ta plats längst fram i moskén på vad som kallas för en "tron" och därifrån påbörja sin utläggning om textens mening genom att recitera tre till sex verser ur texten. Det var inte en fråga om val av texter utan han började från början av texten och när han kom till den sista versen i Koranens 114:e och sista *sura* (kapitel) började han om från början.

Koranverserna – Guds uppenbarade ord till mänskligheten – fungerade ofta som utgångspunkt för en utläggning om hur Guds budskap kan förstås och praktiseras idag. För Kuftaro var andlighet av stor betydelse. Han var sufishejk och ledare för en gren inom en sufiorden vid namn Naqshbandiyya. Detta i kombination med hans roll som högste sunnitiske ämbetsman – stormufti – i Syrien gav hans ord en officiell betydelse. Den mystiska sidan är tydlig i den här moskén och blir synlig i såväl hur fredagen är planerad rituellt som visuellt genom bland annat bilder på shejken och placeringen av Naqshbandi-ordens valspråk *Ya Allah, anta maqsudi wa radaka matlubi*, "O, Gud, du är mitt mål och att tillfredställa dig är min önskan" synligt på *qibla*-väggen, det vill säga den vägg i moskén som är riktad mot Mecka.

Kopplingen till sufism kan även sägas ha påverkat betoningen i Kuftaros islamtolkning av individuell moral i syfte att vara en god muslim. Detta dock i kombination med en allmän trend att medvetet eller omedvetet betona det individuella elementet, till exempel det individuella valet, som viktigt i religiös praktik. I detta sammanhang spelar Sayyid al-Masih en viss roll som ett fromt exempel som kan vara förebild för hur moderna muslimer i dagens samhälle kan betona ett just allmänt fromt beteende i vardagen i överensstämmelse med islamiska tankar om etik istället för girighet. I en engelsk översättning av några av de tal som Ahmad Kuftaro hållit på olika platser i världen framstår referenser till 'Isa som just betoningar av att fromhet är ett allmän religiöst fenomen, och något som förenar människor eller kan vara utgångspunkt för förening.

I lektioner i moskén om gudsordets mening handlar många om vardagliga frågor. I fokus står kanske främst ärlighet, uppriktighet, genusrelationer, värderingar, normer, internationella relationer och människans religiösa identitet som utgångspunkt för handlande. Koranen och dess budskap till mänskligheten är i dessa lektioner inte något abstrakt, utan, som sagt, en poäng är att visa hur människor bör leva och att följa islam ses närmast som en överlevnadsfråga. Överlevnaden gäller enskilda individer och även vad som i moskémiljön skulle beskrivas som ”den islamiska civilisationen”.

En ytterligare koppling till uppfattningar inom sufism under fredagens koranutläggningar rör närheten mellan islam, kristendom och judendom. Jag refererar inte egentligen till vad som anses vara gemensamma tankar om monoteism eller det som kallas abrahamitiska religioner, det vill säga till en historisk gemenskap, utan mera till moderna föreställningar om något gemensamt, och som knyter an till en konkret vardaglig religiös praktik snarare än till vaga teologiska idéer.

För mindre än en vecka sedan, i månadsskiftet oktober/november 2008 talade jag med Salah al-Din Kuftaro, son till Ahmad Kuftaro och efter faderns död ledare för det moskékomplex Abu Nur idag utgör. Med anledning av dagens seminarium om bilder av Jesus ställde jag frågor till honom om hur han ser på utvecklingen i moskén, fredagslektioner om Koranens mening, Sayyid al-Masih's roll och relationen till kristna. Efter faderns död, berättade han, har ritualen förändrats och idag inleds fredagen med en kortare utläggning om Koranen. När jag närvarade diskuterade den religiöst lärde som ansvarade för lektionen Koranens styrka som Guds ord och vad den innebär som vägledare för muslimer. Den personliga etiken lyftes fram som en nyckel till hur en god muslim ska handla. Salah Kuftaro beskrev även hur han i dag inte längre ser det som ett problem att samarbeta med sekulära krafter och visade mig material hur han tillsammans med en icke religiöst grundad organisation anordnat en konferens om miljöfrågor. Hans slutsats var att han hellre samarbetar med en rättsskaffens sekulär person än med andra sunnimuslimer som stödjer wahhabitisk eller salafitisk tolkning av islam.

Min uppfattning är att moskébesökare i allmänhet, män, kvinnor, unga och gamla, inte har några omfattande idéer om Sayyid al-Masih. Föreställningarna som moskébesökare bär grundas, även enligt Salah Kuftaro, förmodligen på de partier i Koranen som rör 'Isa. Det kan i detta fall poängteras att dessa utsagor inte endast ses som Guds ord, utan även att de är historiskt korrekta beskrivningar. I vårt samtal påpekade Salah Kuftaro att Ibrahim, Musa och 'Isa betonas i Koranen, men att det även finns *ahadith*, sing. *hadith*, som berör 'Isa, men att dessa är av olika kvalitet. En hadith kan enkelt beskrivas som en berättelse om Muhammad eller någon av hans samtida och dessa är samlade i kanoniska texter vilka utgör källor för islamtolkning. Enligt Salah är målsättningen inom moskékomplexets verksamhet att bedriva *da'wa*, ”inbjudan till islam” eller ”mission”. För honom betyder inte detta att göra kristna till muslimer utan att förklara sin religion och visa på de aktiviteter rörelsen bedriver. Salah arbetar även aktivt med omtolkningar av Koranverser i syfte att peka på möjligheten för alla Adams barn att besöka en moské, vilket enligt vissa muslimska traditioner inte är tillåtet för icke-muslimer. Han försöker följaktligen tolka Koranen, ofta i kombination med annat material som berättelser om Muhammad, i syfte att kunna motivera religionsdialog med kristna, men även med andra muslimska riktningar.

Samtidigt är han glad när han kan referera till en kristen person som blivit muslim och som påpekat ”jag vann Muhammad, men förlorade inte Jesus”. Tilläggas kan i detta sammanhang att ett argument som ibland framförs i diskussioner mellan muslimska och kristna teologer är muslimers argument att de accepterar Jesus som en profet, varför kan då inte kristna acceptera Muhammads profetskap? Frågan kanske inte behöver besvaras i detta sammanhang, men intressant är att det finns ett stort intresse för Maryams son 'Isa bland muslimer. När jag frågar Salah Kuftaro om hans egen syn på Sayyid al-Masih tystnar han och funderar en stund sedan hämtar han tre böcker. De är alla författade av lärare inom moskékomplexets omfattande religiösa utbildning med mer än 8000 studenter dagtid. Böckernas titlar rör alla samhörigheten mellan kristendom och islam och bygger vidare på den tradition av dialog som varit en grundpelare i den islamtolk-

ning som åstadkommit under faderns, Ahmad Kuftaros ledning.

Avslutningsvis vill jag framhålla att studiet av föreställningar om en så kallad Jesus i andra religiösa traditioner är, enligt min mening, av nytta. I relation till muslimska traditioner är idéer om Sayyid al-Masih till en början skapade i samspel med andra religiösa riktningars föreställningar, bland annat kristna, vid tiden för islams formativa period. Just detta samspel och frågan om varför idéerna inom muslimska traditioner uppstått kan bidra med nytt material, islams tidiga historia är omdiskuterad idag och inom religionsforskning har inte i större omfattning studerats de texter som ibland samlat kallas för ”de muslimska evangelierna”. Något som understryks av bland annat Tarif Khalidi i hans bok *Den muslimske Jesus*. De ”muslimska evangelierna” refererar till många olika texter, bland annat fromhetslitteratur, biografier, berättelser om helgon, skönlitteratur och texter om etik, alla vid sidan av Koranen, men del av islams traditioner och producerade under århundraden.

Genom att studera föreställningar konstruerade utanför den egna forskningens ram kan studier av andra traditioners jesusbilder utveckla och förnya egna forskningstraditioner. Det kanske även skulle kunna ge forskning om Jesus lite nytt liv, personligen undrar jag ibland om det finns något mer att säga inom den forskning som rör Jesus. Det kan även ur ett källkritiskt perspektiv förefalla märkligt att inte ta in, eller till och med undvika, ett visst material i forskning om Jesus, speciellt med tanke på att detta kan ske med hänvisning till att detta är producerat inom ramen för en icke-kristen religiös tradition. Om man till exempel argumenterar för att man kan läsa om Jesus mellan raderna i Bibeln, varför kan man då inte läsa mellan raderna om Sayyid al-Masih i Koranen?

Referenser

- Khalidi, Tarif. 2002: *Den muslimske Jesus*. Alhambra förlag, Furulund.
Bernström, Muhammad Knut. 2000: *Koranens budskap*. Proprius förlag, Stockholm.
Kuftaro, Ahmed. 1997. *The Way of Truth*. Abu Nur Foundation, Damaskus.

Summary

In the article entitled “Views on Jesus and Prophethood among Muslims – An example from Damascus” Muslim views on the role of prophets are reviewed, especially from a mainstream Sunni perspective. However, the main aim of the article is to briefly introduce the role of one of the Islamic prophets, Sayyid al-Masih, “Jesus”, and to explain the relationship between him and the Quran. In the last part of the article views on Sayyid al-Masih are discussed through the understanding of him in a specific mosque context, the Abu Nur mosque in Damascus, Syria. In addition, more general ideas on Islam in this particular mosque are presented. In the end, it is stated that the study of images of figures like Sayyid al-Masih is beneficial to scholarship concerning the understanding Jesus.

Kristusgestalter och antikristusgestalter i populärkulturen

PIERRE WIKTORIN

Pierre Wiktorin har en postdoktjänst i religionsantropologi/religionshistoria vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

Låt mig börja med att påpeka att jag inte är teolog utan religionsantropolog. Antropologer fokuserar vanligtvis inte på teologiska frågor utan på hur religion och religiösa inslag fungerar i samhället och detta gäller även mig. Det är alltså *bruket* av kristus- och antikristusgestalter i populärkulturen som är mitt ämne och jag ska här visa på en del tendenser i gestaltningarna av dessa antagonister. Jag kommer också ge en överblick över konsumenternas respons på revoldramer av det här slaget.

Intresset för de populärkulturella skildringar på kampen mellan det goda och det onda har ökat kraftigt under de senaste decennierna, vilket delvis hänger samman med den enorma teknikutveckling som har skett. Datoranimationer gör fantasifulle och övernaturliga scener allt mer visuellt trovärdiga. Idag vet vi till och med hur en Ent ser ut, vilket inte ens Tolkien sade sig veta. Till viss del ligger alltså teknikutvecklingen bakom framgången med filmatiseringen av exempelvis *Sagan om ringen*, *Guldkompassen* och *Eragon*.

Det finns dock några kulturella faktorer bakom framgången för dessa revoldramer. Världen i stort men framförallt Europa befinner sig numera i den sensekulära eran:

Den fortsatta misstron mot så kallade primära institutioner som parlament, rättsväsende och andra myndigheter leder till att religiösa förklaringsmodeller och värdegrunder återfår en del av sin forna position, vilket leder till att kampen mellan sekulära och religiösa värdegrunder ökar. Det är således ingen slump att det i dessa dagar pågår en relativt livlig diskussion mellan organisationen Humanisterna och kristna företrädare och tankesmedjor. Eller en debatt om valet av Per Eriksson som Lunds universitets rektor, för den delen.

Man bör dock komma ihåg att det huvudsakligen är de radikala som hörs. De mer toleranta eller inkluderande från alla läger har mer gemensamt än som skiljer dem åt och verkar kunna ta såväl globalisering som relativisering med någorlunda ro. Ytrar de sig så görs detta ofta i respons mot de mindre tolerantas inlägg. De exkluderande från alla läger, dvs. de som ser sin värdegrund som den enda rätta, hävdar ibland att de befinner sig i ett kulturellt krig mot majoritetssamhället.

Värdegrundskonflikter av det här slaget utspelar sig på olika nivåer och på olika arenor i vårt samhälle. Medan vi länge har haft eldiga diskussioner mellan religiösa och sekulära specialister så är Interaktionsteknologin som t.ex. bloggandet, hemsideskapandet och lättheten att trycka upp material relativt nya fenomen. Det är inte längre förbehållet eliten att publicera sina åsikter vilket innebär att det publicerade ordet har demokratiserats. Nu når man förstås inte inflytande bara för att man har möjligheten att göra sin åsikt läst. Det finns fortfarande åsiktshierarkier och de med högst position i samhället är alltså de som får mest uppmärksamhet.

För engagerat lekfolk utgör Internet och populärkulturen mycket viktiga arenor. Det är med andra ord inte speciellt konstigt att det religiösa innehållet i populärkulturen har ökat betydligt de senaste decennierna. Grovt sett kan man dela upp det populärkulturella bruket av religion i två kategorier: populärkultur i religionens tjänst och religion i populärkulturens tjänst.

I kategorin populärkultur i religionens tjänst framträder ett tydligt religiöst budskap. Exempel på det är Mel Gibsons film *The Passion of the Christ*, eller *Luther: the Movie*. I denna kategori ingår också romanserien *Left Behind* som har sålt i mycket stora upplagor i USA. *Left Behind* kan beskrivas som en fikionalisering av bibelns

sista bok, Johannes Uppenbarelse. Gud plockar hem de sina och låter resten av mänskligheten lida konsekvenserna av sin förnekelse av sanningen. Även *daVinci-koden* bör räknas som populärkultur i religionens tjänst.

I den andra kategorin är det inte lika givet att det är ett religiöst budskap som förmedlas. Exempelen på hur religion och framförallt kristendom används i populärkulturens tjänst är lika många som framgångsrika: *Matrix*, *Harry Potter*, *Sagan om ringen*, *Eragon*, *Narnia*, *Stjärnornas krig* och inte minst, *Jesus Christ Superstar*. Alla har de ansetts bygga på kristna värderingar även om de vanligtvis inte anses utgöra en förmedling av en religiös grupps åsikter.

Flera forskare har hävdad att anledningen till att vi så lätt ser populärkulturella verk som kristna är att de ofta bygger på den s.k. monomyten, dvs. att världen räddas av en messiasliknande gestalt.¹ Monomyten har sitt ursprung i den Messiasmetafor som återfinns i såväl Gamla som Nya testamentet, fast i olika tappningar. Från det utvalda folket kommer *den smorde* dvs. den av Gud utvalde ledaren. I Gamla testamentet utgör *den smorde* Kungen som rättträdigt härskade över folket. Denna kung stod i ett speciellt förhållande till Gud. I Nya testamentet är *den smorde* visserligen av kungaätt men själv inte en jordisk kung utan den vi känner som Jesus. Det är för övrigt inte bara judarna som har betraktat sig som det utvalda folket. Inom delar av den amerikanske kristenheten beskrivs migrationen från Europa som motsvarande flykten ur Egypten. Gud ledde de blivande amerikanerna till deras förlovade land.

Man kan dock urskilja en viss variation även i det populärkulturella bruket av monomyten. I den populärkultur som går i kristendomens tjänst så är relationen mellan *den utvalde* och Gud vanligtvis den som har beskrivit ovan. Jesus, den utvalde, kom ur det judiska folket och har förstås en alldeles speciell status som Guds son. Det råder knappast någon tvekan om att Jesus är av övermänsklig karaktär i t.ex. Mel Gibsons *The Passion of the Christ* eller i romanserien *Left Behind*.

¹ Se t.ex. Lawrence J. & R. Jewitt, *The Myth of the American Superhero*. (Grand Rapids: Win. B. Eerdmans Publishing Co.)

I den del av populärkulturen som använder religiösa inslag i sitt eget syfte ser metaforen dock lite annorlunda ut. Den utvalde kommer visserligen fortfarande från folket, till en början ovetande om sitt öde. Relationen till den högsta makt som kontrollerar historien är dock vanligtvis vagt formulerad. Det som ändå gör att man kan sluta sig till att det finns någon odefinierad gudom eller karmisk princip som kontrollerar världsallet är profetior eller uppenbarelser. Vittnen som t.ex. Dumbledore i *Harry Potter* böckerna, Gandalf i *Sagan om ringen*, Yoda i *Stjärnornas krig*, Brom i *Eragon* och Morpheus i *Matrix* vet vad som är förutbestämt att hända. Någon eller något har kontroll över historien och har genom uppenbarelser låtit utvalda människor ta del av planen. Ingenting sker av en slump. ”Vi tror inte på tur”, som *Left Behind* uttrycker det när författarna vill visa att Gud räddar situationen åt motståndskämparna.

Kristusgestaltens karriär är vanligtvis tredelad i den populärkultur som använder sig av religiösa element men som inte direkt kan sägas utgöra religiösa dokument. Den utvalde är inte sällan föräldralös och hålls till en början ovetande om sin status. Han, för det är oftast en han, växer så småningom av ett vittne ur sin okunskap om tillvarons elaka natur. Detta vittne talar dock sällan klarspråk utan levererar i all sin vishet sanningen i små portioner, vilket gör den utvalde förvirrad. Det är vanligen först när den utvalde har dött och återuppstått eller i vart fall skadats livshotande som insikten kommer om att han är den utvalde samt vad som förväntas av honom. Plötsligt förstår han att mänsklighetens öde vilar på hans axlar och att han och ingen annan än han kommer att möta antikristusgestalten i den sista striden.

Jämför man Kristusgestaltens karriär med Jesusgestaltens så finns det alltså betydande likheter men också avgörande skillnader. Medan kristusgestalten är en vanlig felbar människa med svarta inslag i sin karaktär så är detta vanligtvis inte fallet med de populärkulturella skildringarna av Jesus. Jesusgestalten är vanligtvis vit eller bländande vit i populärkulturen. Likaså är resultatet av den sista striden annorlunda. Medan kristusgestaltens seger normaliserar tillvaron så leder Kristus seger över Antikrist i romanserien

Left Behind till upprättandet av tusenårsriket, dvs. ett liv i Guds närvaro.

Antikristusgestaltens karriär i revolt-dramerna kan med viss variation också sammanfattas i tre huvudpunkter. Han, för det är nästan alltid en han, börjar sin karriär som bedragaren som med sin charm och slughet lurar så gott som alla. Som en ulv i fårakläder vinner han människors förtroende och lyckas på så sätt skaffa sig inflytande. Vid något tillfälle dödas gestalten men återuppstår sedan i än värre tappning. I *Left Behind* väcks antikristusgestalten till liv igen av Satan själv vilket gör motståndet mot honom övermänskligt. Endast den återvändande Jesus kan hantera en ondska av sådan kaliber.

Ibland uttrycks en parallellitet mellan kristus- och antikristusgestalten liknande den som är så vanligt förekommande i medeltida skildringar. I *Harry Potter* litteraturen till exempel skriver Rowling fram en stor likhet mellan Harry och den unge Voldemort: De är båda halvblod. Harrys mamma kommer från en ickemagisk släkt medan det i Voldemorts fall är pappan som är mugglare; termen för ickemagiska människor. Både Harry och Voldemort är föräldralösa men medan Harry lever sitt första år i fullkomlig symbios så blir Voldemort bortlämnad som nyfödd. Hans mor lurade fadern in i äktenskapet och medan Harry föds in i ren och skär familjelucka blir Voldemort alltså till i lögn. Varken Harry eller den unge Voldemort trivs i den vanliga världen och båda kommer att betrakta den internatskola för trollkonster de går på som sitt hem.

Det verkar som om författaren med hjälp av detta parallellöde vill få oss att förstå att vad som gör Harry till en god människa och Voldemort till en genuint ond varelse är dels deras förmåga respektive oförmåga att känna kärlek och dels deras val i livet. Just betoningen av individens val och därmed individens ansvar är ett annat karaktäristika för dessa populärkulturella revolt-dramer; det förs inte bara en yttre kamp utan även en inre kamp mot det onda.

Medan den yttre kampen mot fienden innebär ett krig utan nåd kombinerat med en självklarhet att laglöshetens människa inte kan ställas inför rätta utan måste dödas, så sker det hos framförallt kristusgestalten även en inre kamp mot de egna begärens och önskningarna. På sätt och vis

motsvarar dessa kamper de två former av *jihad* som erkänns inom islam. Inom majoritetens islam utgör den inre kampen mot individens egna begär och önskingar det största och viktigaste *jihad* medan den yttre kampen mot de otrogna är av mindre vikt. I extremisternas fall är det som bekant tvärtom.

I populärkulturella skildringar som t.ex. *Sagan om ringen*, *Matrix* och *Harry Potter* så betonas alltså vikten av hur individen förhåller sig till omvärlden och sina egna önskingar. Vid något tillfälle låter Rowling Dumbledore säga att det inte i första hand är våra förmågor utan våra val som avslöjar vem vi egentligen är. Så även om den yttre kampen definitivt är den mest spektakulära och den som bäst gynnas av teknikutvecklingen så ägnar t.ex. Peter Jackson en del utrymme åt hur karaktärerna hanterar sina begär till maktens ring. Gandalf, Galadriel och Aragon klarar testet medan Boromir misslyckas i sitt inre *jihad*. Frodo stupar liksom föregångaren Isildur på mållinjen, begäret till maktens ring blir för stort.

Teologen Bernard McGinn menar att berättelserna om antikrist visar på vad de kristna fruktar mest i sin samtid.² Vem eller vad som utgör Antikrist varierar således genom kristendomens historia men vad denna Antikrist vill uppnå är i allt väsentligt detsamma; en mänsklighet som förnekar Gud. I populärkulturen ser det annorlunda ut men ur all variation på striden mellan det onda och det goda kan en viss struktur urskiljas. Jag menar inte att alla slaviskt följer samma mönster men det verkar som om vi har en kulturell förförståelse att kampen mellan ont och gott ska ske ungefär så här:

Det har sedan länge pågått en motståndskamp mot den personifierade ondskan men kampen har inte varit speciellt framgångsrik och kämparna börjar misströsta. Plötsligt upptäcks den utvalde, dvs. den som enligt profetiorna kommer när han som bäst behövs. Den utvalde kommer vanligtvis ur folket men det visar sig senare att det flyter någon form av ädelt blod i hans ådror. För de som hela tiden har förstått hur

² B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. (New York: Columbia U.P.), 3

kampen måste gå står det nu klart att den avgörande striden är nära.

Trots all den vishet och skicklighet i magisk krigföring som berättelsens vittnen eller attackpräster besitter så kan de inte själva ta upp den avgörande kampen mot antikristusgestalten. Istället koncentrerar de sig på att träna kristusgestalten i magisk krigföring och att servera sanningen i små portioner, vilket gör den utvalde förvirrad. Förvirringen blir än större när vittnet plötsligt dör och den utvalde inte har något annat val än att förlika sig med sitt öde. Slutligen kommer den sista striden där kristusgestalten förgör laglöshetens människa. Innan dess har vanligtvis kristusgestalten skadats livshotande men på något sätt räddats tillbaka till livet igen. Ondskans herravälde försvinner i och med förgörandet av antikristusgestalten och världen återgår till ett normalt tillstånd.

Genom att använda sig av denna färdiga struktur för kampen mellan det onda och det goda så kan filmskapare och manusförfattare klä ett etiskt budskap i en för oss västerlänningar välbekant dräkt. Vad det onda är kan alltså varieras så länge berättelsen löper på detta sätt.

Det här betyder att medan det onda i *Matrix* utgörs av ett datorherravälde, vaktat av antikristusgestalten Mr. Smith, så är det i *Sagan om ringen* Sauron som bringar förtryck och ett atomvinter-liknande tillstånd till världen. I Rowlings böcker utgör Voldemorts etniska rensning det onda som Harry Potter lyckas sätta stopp för. Voldemort vill upprätta ett samhälle fritt från ickemagiska människor.

I den populärkultur som skrivs i religionens tjänst, t. ex. storsäljaren *Left Behind*, så består det onda av ett liv i synd, lögn och död. Antikristusgestalten i denna serie är förstås Antikrist själv, en person som dödas i ett attentat men som väcks till liv igen av Satan.

Det spelar alltså ingen roll om man står på en sekulär eller religiös grund, man kan använda detta mytheme för vilka etiska principer (etos) man än vill framföra och vad man än anser att det onda utgör.

Hur uppfattar då vi konsumenter den flod av populärkulturella kamper mellan ont och gott som väller över oss? De allra flesta betraktar sannolikt dessa gestaltningar som ren underhållning. Man ser en film på kvällen, man läser lite

för att lättare kunna somna eller så tar man med sig Tolkien-trilogin till den berömda hängmattan. För andra blir dessa kamper mellan gott och ont viktiga som ett sätt att komma bort från den vardag man uppfattar som ganska trist och meningslös. Populärkulturen blir i dessa fall något man flyr till.

För dem som existentiellt fångas av kampen mot det onda blir dock popkulturen mer än en tillflykt. Man kanske utkristalliserar ett sekulärt eller ett religiöst budskap ur dessa berättelser: *Harry Potter* handlar om vänskap och lojalitet. *Sagan om ringen* kanske sägs förmedla att oavsett om du är hob eller kung så har Gud en uppgift för oss alla här i livet.

Hur existentiellt viktig populärkulturen blir i konsumentens liv varierar alltså ganska kraftigt. Från att utgöra enbart underhållning och därmed vara existentiellt likgiltig, till att vara existentiellt intressant för den som flyr in i berättelserna för att komma undan vardagen. I ganska få fall kan vi faktiskt tala om religiöst eller sekulärt grundad etik eller rent av religion som t.ex. Matrixism, Jedi-religion eller Harry Potterism. I sådana fall har konsumenterna alltså gjort religion av det mytheme som så ofta förekommer när man vill gestalta en kamp mellan ont och gott. Tittar vi lite närmare på responsen på heptalogin *Harry Potter* som är en av världshistoriens mest sprida romanserier med en upplaga på över 400 miljoner exemplar så urskiljer sig följande fördelning: Medan de allra flesta betraktar Harry Potter som enbart underhållning så finns det en del som ser ett kristet budskap i Rowlings böcker. Man hävdar ibland att de sprider evangeliet, att de visar på den sanna kristendomen och att de ger vuxna en chans att diskutera livets stora frågor med barnen.

För andra utgör Harry Potter böckerna allt annat än uppbygglig litteratur då de anses förhålliga magi och det ockulta. Häxkonster för tankarna till Wicca-rörelsen och den är inte sedd med blida ögon i kristet konservativa kretsar. En annan vanlig negativ kommentar till Harry Potter är att böckerna legitimerar auktoritetstrots. Harry och hans vänner bryter mot ett antal regler under sin skoltid och det är just genom att bryta mot dessa regler som de kan utföra de hjältedåd de gör. Just respektlösheten gentemot regler och

vuxna utgör för övrigt en vanlig invändning från asiatiskt håll.

Som avslutning kan det kanske vara lämpligt att försöka besvara frågan om varför så många fikionaliseringar av kristus- och antikristusgestalter har publicerats de senaste 20 åren. Det verkar som om vi mer än någonsin är beredda att lyssna på den västerländska kulturens revolt-drama nr 1.

Vi har förstås den enorma teknikutvecklingen vilken gör magiska scener visuellt trovärdiga. Vi lever i en sensekulär tid vilket betyder att religiösa förklaringsmodeller uppmärksammas i högre grad än tidigare. Tron på öde, karma eller någon form av högre makt är spridd.

Misstron mot så kallat primära institutioner som parlament, rättsväsende och andra myndigheter är stor. Många upplever idag världen som bortom de demokratiska institutionernas kontroll.

Kombinerar vi detta med en ökad betoning av individens ansvar och en mycket stor medvetenhet om vad det yttre jihad kan medföra i form av lidande och motreaktioner, så är det kanske inte så konstigt att vi slukar dessa bataljer mellan kristusgestalter och antikristusgestalter.

Summary

This article focuses on the use of the Western messianic mythème, which has increased during the last decades. In popular culture, Christ figures and Antichrist figures are frequently engaged in dire battles which can only end with the Christ figure's destruction of his opponent. Although this can be seen as a sacralization of popular culture, one should be careful not to confuse the use of religious metaphors with religion per se. While best selling productions like *The Matrix*, *The Lord of the Rings* and *Harry Potter* use the Messiah metaphor to expose a cause worth dying for, they differ from other popular productions like *Left Behind*, *Luther: the Movie* and *The Da Vinci Code* which are parts of a religious quest.

Although laden with religious or secular ethics, consumers usually consider productions like these as mere entertainment. In the case of *Harry Potter*, however, various Christian groups have either considered Rowling as promoting Christianity or propagating the occult. In such cases, religion or anti-religion is constructed from non religious fiction.

Kvinnan och lejonet

En utställning och seminarier i Lunds domkyrka i vår, i samarbete mellan Domkyrkoförsamlingen, CTR, Institutet för kontextuell teologi, Lunds stift och LMS.

I en serie av akvareller tar konstnären Caroline Mackenzie med oss in i en modern myt om förhållandet till den Andre. Bilderna skildrar mötet mellan en kvinna och en man och mötet mellan kristen tro och hinduism. Dessa båda möten innebär utmaning och leder till helande. Kvinnans roller i religionerna och kroppens och konstens plats i tro och rit aktualiseras i utställningen och ställs under debatt.

Utställningen belyser även hur konsten kan bli en väg för religions-dialog och för personlig fördjupning och växt. Kvinnan och lejonet är symboler i Mackenzies bildvärld men också bilder som redan finns i Domkyrkan, konstnärligt gestaltade i olika tider och på olika sätt. Under våren får dessa bildvärldar mötas i katedralen.

Akvarellerna visas under 20 april till 10 juni. Utställningen öppnas i samband med gudstjänsten söndagen den 19 april 17.00 och avslutas i mässan den 10 juni kl 18.30.

Seminarier:

29 april 16-19 Kvinnan i religionen. Universitetslektor Erika Appelros, prof Catharina Stenqvist, gästprofessor KG Hammar. Mässa kl 18.30.

6 maj 16-19 Kroppen i riten. Prof Tord Olsson, koreograf Kersti Grunditx, stiftsadj Lena Sjöstrand. Mässa kl 18.30.

12 maj 16-19 Konsten i religionsmötet. Prof Anoon Geels, TD Hans Ucko, präst Anna Leuchars. Interreligiös rit kl 18.30.

LITTERATUR

Christian Braw: *Förnuft och uppenbarelse: En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*. 392 sid. *Arτος och Norma bokförlag, Skellefteå 2007*.

Bland teologer har de mest skiftande omdömen om Aristoteles fällt. Å ena sidan möter vi Tertullianus: "Du arme Aristoteles! [...] Vad har alltså Aten med Jerusalem att skaffa?" Å andra sidan har vi Thomas av Aquino och den medeltida syntesen mellan teologi och filosofi, då Aristoteles helt enkelt var "Filosofen". Frågan hur en teolog förhåller sig till Aristoteles blir en spetsfråga som kan ge svar på många frågor som hör till teologins *prolegomena*, inledningsfrågor: frågor som rör förhållandet mellan teologi och filosofi, tro och förnuft. Att följa receptionen av Aristoteles genom historien innebär därför att teckna en teologins historia vad gäller dess *prolegomena*. Christian Braw har gett sig i kast med denna stora uppgift i sin bok *Förnuft och uppenbarelse: En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*.

Boken börjar med ett utförligt kapitel om Aristoteles själv, där hans person och verk presenteras. Varför har han blivit så flitigt använd i kyrkans historia? Braw lyfter fram Aristoteles motiv, hans vilja att förstå tillvaron med sitt intellekt. I livet möter både stabilitet och förändring, mångfald och sammanhang. Aristoteles strävan var att förstå dessa ting, att få insikt om tillvarons grundläggande struktur, och för detta ändamål utvecklade han många olika instrument. Till dessa hör bl.a. hans orsaksanalys och begrepp som "substans", "form" och "materia". Braw försöker göra instrumenten tillgängliga för den nutida läsaren genom att ställa Aristoteles egen grundläggande fråga: Vad är det? Särskilt viktigt för den historiska receptionen av Aristoteles är just begreppet "substans", som har spelat en avgörande roll inom treenighetsteologi, kristologi och nattvardslära. Vidare framhåller Braw att Aristoteles var kunskapsoptimist. Han menade att kunskapen utgår från tingen, och han litade på sinnenas kapacitet. Tillvaron såg han som präglad av en inneboende ordning och stabilitet.

Allt detta bidrar till att förklara varför teologer kommit att uppskatta hans filosofi. Men det finns ju problem också. Det mest centrala är Aristoteles beskrivning av den orörlige röraren. Braw sammanfattar: "När man väger samman alla tendenserna i Aristoteles teologi blir det emellertid tydligt, att mycket av Aristoteles tänkande är svårt att förena med den bibliska uppenbarelseens Gud och Fader." Ytterligare ett problem som teologerna ställts inför är Aristoteles uppfattning att världen är evig.

Efter detta beskriver Braw receptionen av Aristoteles under fornkyrka, medeltid, reformation, luthersk ortodoxi, upplysning och svenskt 1900-tal. Många

centrala och viktiga frågor behandlas. Som en röd tråd genom boken går *synen på människan* och dess betydelse för teologins *prolegomena*. Så menar t.ex. Braw att Hedenius-debatten hellre borde ha handlat om just människosyn: I vilken grad är människans förnuft skadat av synden och var går gränserna för dess förståelse och befogenhet, i synnerhet i relation till olika uppenbarelseanspråk? Det är en stor förtjänst att antropologi på detta sätt hamnar i undersökningens fokus. För läsarens fortsatta reflektion över sakfrågorna hade det varit ännu lite bättre om den bibelteologiska argumentationen hos de olika teologerna hade tagits med. Åtminstone vissa av de behandlade teologerna skulle säga att deras antropologi står och faller med det exegetiska stödet. För t.ex. den lutherska ortodoxins Johann Gerhard spelar 1 Kor 2:14 en viktig roll när det gäller synen på det mänskliga förnuftets förståelse.

Hermeneutik och verklighetsförståelse är områden där den aristoteliska epistemologin - att kunskap primärt utgår från det yttre tinget - är särskilt relevant. Braw skriver: "I konfrontationen med alla former av subjektivism - från Cartesius till postmodernismen - visar den sig erbjuda viktiga alternativ [...]. Den sätter fokus på tillvarons stabilitet, identitet och sammanhang."

Det ligger ett stort arbete bakom Braws bok. Den är informativ och framställningen är klar. Ca 1100 fotnoter ger möjlighet till kontroll och ifrågasättande, till fördjupning och diskussion (vilket inte alltid är fallet i liknande filosofi- och teologihistoriska översikter). För det mesta handlar det om primärkällor men i några avsnitt mestadels om sekundärlitteratur. Bokens forskningsvärde består inte så mycket i att källtexter visas säga något hittills obeaktat som i att ett mönster tecknas utifrån ett stort material. Dess klara resonemang gör det möjligt för den filosofiskt intresserade läsaren att på ett enkelt sätt fördjupa sig i teologiska diskussioner där Aristoteles tänkande alltjämt spelar en viktig roll.

Torbjörn Johansson

Catherine Keller: *On the Mystery: Discerning God in Progress*. xv + 208 sid. *Fortress Press, Minneapolis 2008*.

Catherine Keller är professor i konstruktiv teologi vid Drew University i New Jersey. Hon är en tongivande röst inom det som på engelska kallas *theo-poetics*, ett växande interdisciplinärt område som berör litteraturanalys, narratologi, postmodernt inspirerad filosofi och processteologi. Hennes bok *On the Mystery: Di-*

scerning God in Progress kan med fördel läsas som en introduktion till just processteologi, även om hon enligt egen utsago använder processbegreppet på ett friare sätt än vad som annars är brukligt. Hennes språk håller hög kvalitet, hon vågar ta ställning i teologiskt laddade frågor, och samtidigt ställer hon många frågor för fortsatt diskussion.

Boken är uppbyggd runt sju tematiska tecken eller processer: teologi, sanning, skapelse, makt, kärlek, med/lidande samt kristologi, för att därefter avslutas med ett åttonde tecken som liksom sammanfattar alla de övriga: pneumatologi. Kellers centrala budskap är att det finns en tredje väg vid sidan av religiös absolutism och sekulär relativism: ett sätt att bedriva teologi som varken är en kompromiss eller en balansgång mellan två ytterligheter utan en *resolut relativitet*. Vad hon söker undkomma är både exklusivistens pekfinger och relativistens axelryckning, även om hon starkare markerar mot det förra än det senare. Genomgående är också att hon problematiserar den mer traditionella teologins schibbolethfunktioner eller lösenord, som skiljer de rättrogna från kättarna utanför. Hon betonar teologins relevans för detta livet snarare än det tillkommande, hon gör ett slags meditativ konstpaus mellan den historiske Jesus och den uppståndne Kristus, hon avfärdar att Jesus skulle vara identisk med den brinnande buskens Jag Är, och hon vill överhuvudtaget lyfta fokus från Jesu identitet till hans prioritet: Guds *basileia*.

Som religionsfilosof snarare än teolog vill jag särskilt fokusera uppmärksamhet på kapitel 2 och 4, vilka berör sanningsfrågan respektive teodicéproblemet.

Keller vill som sagt undvika både absolutism och relativism. Sanning, menar hon, kan inte ägas eller bestå i påbudna formuleringar, lika lite som den kan upplösas i likgiltighet. Sanningen är en väg, menar hon, en tredje väg, ett sätt att leva i relation till alla människor vi möter, viskande, försiktigt manande. Sanningen är lyhörd och medkännande, ett vittnesmål i vardande, trofast och tillförlitlig. Den kräver inte bifall men lockar till efterföljelse.

Allt detta låter ju rimligt - och johanneiskt. Sanning som ett slags existentiell äkthet, närapå synonymt med kärlek. Men varför kan inte detta kombineras med "absoluta" sanningsanspråk? Varför kan man t.ex. inte anse att "varje människas liv är värdefullt" är en universell, allmängiltig (och därmed i någon mening absolut sann) proposition samtidigt som man försöker leva sitt liv så sanningsenligt som möjligt efter Kellers anvisningar? Vad hon vänder sig emot är väl snarast någon sorts inkvisitionsapparat som under hotelser om evig förtappelse kräver recitation av fastlagda dogmer, men *dogmerna* (exempelvis om treenigheten) kan ju vara "absolut" sanna även om inkvisitorerna är förblindade av makt.

Kapitlet om teodicéproblemet har den talande titeln *After Omnipotence: Power as Process*. Även i en svensk kontext möter vi tongivande teologer som söker dekonstruera allmaktbegreppet, som i sin mer traditionella mening anses ha spelat ut sin roll. Keller menar att teodicéproblemet bygger på en falsk logik. Istället för att göra avkall på Guds allmakt och på så sätt få en kraftlös men god Gud, eller att göra avkall på Guds kärlek och få en tyrannisk allhärskare, menar hon att kärleken *är* kraft: en kraft som vågar göra sig sårbar. Gud är därför "allsmäktig", menar Keller, i betydelsen av att ha så mycket makt som en god Gud kan *vilja* ha. I enlighet med sin panenteistiska livssyn ser hon Gud som närvarande i allt som händer i universum. Gud är *i* lidandet, menar hon, en Gud som känner *med* dem som lider, utan att för den skull vare sig orsaka eller vilja detta lidande. Vad Gud *vill* och i djupaste mening lockar fram är en värld som virvlar av liv och möjligheter, ett självorganiserande kosmos där lidande är en ofrånkomlig del i evolutionens spel.

Som kontrast mot främst Calvins dubbla predestinationslära lyfter alltså Keller fram bilden av Gud som den som lockar skapelsen framåt längs en väg som även är *Guds* väg. Gud själv utvecklas, enligt Kellers processteologi, utan att förminskas, i takt med att vara närvarande i evolutionens processer, där jordbävningar och andra katastrofer är bieffekter av att låta skapelsen ha sin gång. Men - jag undrar, bara för att ta ett exempel - *hade* Gud kunnat förhindra flickan Englas död? *Hade* Gud kunnat "locka" in henne på en avtagsväg innan mördaren kom? Enligt Keller verkar svaret vara nej. Gud *kan* inte verka - eller *vill* inte vara *kapabel* att verka - genom mirakulösa ingrepp utan blott genom att "locka" skapelsen till fortsatt evolution. Mer traditionell teologi svarar förstås ja och tvingas också konfrontera teodicéproblemet i sin klassiska variant. Men nästan alla teologer, traditionalister såväl som progressionister, är ense om att Gud inte *ville* att Engla skulle mördas. Skillnaden mellan Kellers gudsbild och en mer traditionell dito tycks alltså i detta fall vara att Gud enligt Keller antingen *ville* men inte *kunde* ingripa, eller inte *ville* vara *kapabel* att ingripa (hur nu det ska förstås), medan Gud enligt den mer traditionella gudsbilden *kunde* men inte *ville* ingripa (av skäl som vi kommer att förstå först i nästa liv). Vilken gudsbild öppnar för flest möjligheter - detta som är så viktigt för Keller - och ger oss ett bättre hopp inför framtiden?

Martin Lembke

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ABINGDON PRESS, NASHVILLE

John Sanders (ed.): *Atonement and Violence: A Theological Conversation*. 170 sid. 2006.

ARTOS & NORMA BOKFÖRLAG, SKELLEFTEÅ

Ideström, Jonas, *Lokal kyrklig identitet: en studie av implicit ecklesiologi med exemplet Svenska kyrkan i Flemingsberg* (BIBLIOTHECA THEOLOGIAE PRACTICAE 85). 296 sid. 2009.

Namli, Elena: *Kamp med förnuftet: Rysk kritik av västerländsk rationalism*. 359 sid. 2009.

GÖTEBORGS UNIVERSITET, GÖTEBORG

Landgren, Per: *Det aristoteliska historiebegreppet: historieteorier i renässansens Europa och Sverige* (ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS Gothenburg Studies in the History of Science and Ideas 20). 372 sid. 2008.

LIBRIS FÖRLAG, ÖREBRO

Hill, Jonathan (text); Beskow, Per (red.): *Den kristna kyrkans historia*. 560 sid. 2008.

Young, Paul William: *Ödehuset*. 280 sid. 2009.

LUTHER FORLAG, OSLO

Sannes, Kjell Olav: *Troens kart – Guds landskap: Grunnlagsspørsmål i dogmatikken*. 237 sid. 2008.

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG, KÖPENHAMNS UNIVERSITET, KÖPEN- HAMN

Sjørup, Lene: *Pinochets Gud og de fattiges teologiske modstand*. 318 sid. 2009.

NORDIC ACADEMIC PRESS, LUND

Werner, Yvonne Maria (red.): *Kristen malighet: Ideal och verklighet 1830-1940*. 303 sid. 2008.

ORBIS BOOKS, NEW YORK

Ormerod, Neil: *Creation, Grace and Redemption* (THEOLOGY IN GLOBAL PERSPECTIVE SERIES). 228 sid. 2007.

OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD

Murray, Paul (ed.): *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*. 464 sid. 2008.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Belfrage, Lennart: *Clergy Existence Challenged: An Existential Psychological Exploration of Meaning-Making and Burnout Related to the Church of Sweden* (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Psychologia et Sociologica Religionum 22). 241 sid. 2009.

ÅBO AKADEMI, ÅBO

Sandelin, Karl-Gustav: *Sophia och hennes värld: Exegetiska uppsatser från fyra årtionden* (Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi nr. 6). 305 sid. 2008.

AARHUS UNIVERSITETSFÖRLAG, ÅRHUS

Andersen, Vagn: *Transformationen Gottes: Abvandlingen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*. 324 sid. 2008.

Redaktör:	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
Redaktionens arbetsutskott:	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, KG Hammar, Martin Lembke (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 90 49, e-mail <Martin.Lembke@teol.lu.se>), Catharina Stenqvist, Lund.
Ansvarig utgivare:	Fredrik Lindström, Lund
Red. förutom ovan nämnda:	Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik, Lund; Johanna G. Lundberg, Falun; Werner Jeanrond, Glasgow; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
Sekreterare:	Johanna Svensson, Lund, tel. 046-222 77 68 måndagar 13-17, e-mail <Johanna.Svensson@teol.lu.se>.
Redaktionens adress:	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
Prenumerationsärenden:	Sekreterare Johanna Svensson, Lund.
Prenumerationspris för 2009:	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.

Jesus fascinerar fortfarande!

Nordens största teologiska bokhandel
har böckerna och alla tillbehör



Just nu fram till 30/4!

Teologikampanj
med den engelske distributören

STL i THE LIST

Ladda ner broschyren från

www.arken.se

eller kontakta oss så skickar vi en!

Butik (vid Domkyrkan)

Kyrkogatan 4

222 22 Lund

Öppet

Vardagar 10⁰⁰-18⁰⁰

Lördagar 10³⁰-15⁰⁰

Postorder

Telefon 046-333 888

Telefontid

Vard. 10⁰⁰-12, 13⁰⁰-16³⁰

Fax 046-333 889

E-post info@arken.se