

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2010

ÅRGÅNG 86

Aulén's Multiple Characterizations of the «Classical» and «Latin»
Theories of Reconciliation
av Anders Kraal, Uppsala

More than Justice. The Impact of Christus Victor on the
South African Truth and Reconciliation Commission
av Hans Engdahl, Kapstaden

En segrande Christus Victor? Auléns analys av ett
försoningsmotiv i backspegeln
av Sten Hidal, Lund

Frälsning: En fråga om framtid
av Patrik Ljungh, Åhus

4

INNEHÅLL

Aulén's Multiple Characterizations of the «Classical» and «Latin» Theories of Reconciliation

av FD Anders Kraal, Uppsala.....149

More than Justice. The Impact of Christus Victor on the South African Truth and Reconciliation Commission

av professor Hans Engdahl, Kapstaden160

En segrande Christus Victor? Auléns analys av ett försoningsmotiv i backspegeln

av professor emeritus Sten Hidal, Lund.....171

Frälsning: En fråga om framtid

av pastor Patrik Ljungh, Åhus177

LITTERATUR 183

Jörgen Magnusson: *Judasevangeliet: Text, budskap och historisk bakgrund*

rec. av professor Jesper Svartvik, Jerusalem.....183

Eckhart J. Schnabel: *Early Christian Mission: Volume One – Jesus and the Twelve, Volume Two – Paul and the Early Church*

rec. av gästprofessor Aasulv Lande, Nagoya.....184

Carl Henrik Martling: *Kyrkligt documentarium: Kyrkans historia i dokument*

rec. av FD Martin Berntson, Jönköping.....188

P. Kuhn (red.): *Gespräch über Jesus: Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008*

rec. av TD Tobias Hägerland, Lund.....189

Einar Thomassen (red): *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*

rec. av docent LarsOlov Eriksson, Uppsala190

Yvonne Maria Werner (red.): *Kristen manlighet – Ideal och verklighet 1830–1940*

rec. av TD Tomas Appelqvist, Lund.....191

Mark S. Smith: *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*

rec. av doktorand Ola Wikander, Lund.....193

Christus Victor Read Today

GÖSTA HALLONSTEN

“GUSTAF AULÉN’S *Christus Victor* is in many ways worthy of the over-worked accolade ‘modern classic.’ For in the almost forty years since its appearance in English it has become the starting point for countless essays, articles, and books on the doctrine of the Atonement; and its title has established itself in the theological usage of Swedish, German, and English as a technical term in its own right, so that even those who have not read the book use the phrase.” (Jaroslav Pelikan, “Foreword to 1970 Edition”, p. xi- xix, in: Gustaf Aulén, *Christus Victor: An historical study of the three main types of the idea of the Atonement. Authorized translation by A. G. Hebert*. First published 1931. Large Paperback edition, with new Foreword 1970. London: S.P.C.K. 1983).

In hindsight, the above words by the late Jaroslav Pelikan, written forty years ago as a foreword to the 1970 edition of *Christus Victor*, equally well characterize the four decades that were to come as the four preceding ones. As a matter of fact, any serious writer on soteriology still takes this minor classic of 20th Century Lundensian theology as his/her point of departure. Paradoxically, however, the success of *Christus Victor* is a qualified one. Aulén’s typology, as well as his interpretation of sources, has been subject to criticism over the years. With regard to the Early Church, Pelikan in 1970 summarizes the post-*Christus Victor* discussion by saying that “the resultant history of the doctrine of the Atonement... is not as tidy as Aulén’s; but its very complexity is a testimony to the stimulus that the work of Aulén and others has given to historians of early Doctrine. On this count *Christus Victor* must be counted an impressive, if qualified, success” (p. xv). This verdict is even more applicable to Aulén’s treatment of Anselm and Luther, respectively, as can be seen from Pelikans comments, and has clearly been confirmed by the forty years of research since. Pelikan concludes his qualified laudation: “It is the criterion of a great work of theology that it sets the ground rules for discussion even if that discussion goes beyond the original argument. Measured by this criterion, *Christus Victor* looks better all the time” (p. xviii).

In 2010 – celebrating the 80 years in print of *Christus Victor* – the editorial board of this journal launched a contest for the best essay “which in a revolutionary and constructive way engages in a discussion with *Christus Victor*.” In this issue we are happy to publish the three prize-winning essays, with the addition of one further contribution to the contest. All four essays confirm clearly Pelikans judgement – *Christus Victor* might be subjected to detailed criticism from all corners, and yet it has undeniably succeeded in setting the ground rules for practically any discussion of the atonement. All four essays clearly go beyond Aulén’s minor classic, as for example the winning contribution by Anders Kraal, which conducts a thorough analysis of the “classical theory” as described by Aulén. By way of distinguishing different types of Classical and Latin theories, Kraal is able to refine and qualify the

analysis of Aulén in a sophisticated way. The combination of historical and systematic analysis that is so prominent a feature of *Christus Victor*, characterizes also this first prize-winning contribution to our contest. Hans Engdahl and Sten Hidal share the second prize, by engaging in rather different ways the discussion of *Christus Victor*. Engdahl makes a constructive connection between Aulén's soteriology and the South African Truth and Reconciliation Commission, showing the relevance of Christian soteriology even in a secular and political context. Hidal analyses *Christus Victor* from the perspective of historical theology, with special regard to the Swedish context in which Aulén was educated. In the article of Patrik Ljungh the author discusses divine and human agency in the typology of Aulén, and suggests that the concepts of relation and future might be used to dissolve the impasse he considers Aulén's emphasis on Atonement as "a *continuous* Divine work" to lead into regarding human agency.

The editorial board of the STK congratulates the prizewinners and contributors of this contest, and hope the readership will enjoy the issue. The contest has clearly shown that *Christus Victor* still functions as a stimulus for various constructive ways of conceiving Christian soteriology in new contexts. Notwithstanding the critical discussion and qualification of Aulén's typology, and his evident selectiveness concerning historical sources, *Christus Victor* has set the tone for the re-thinking of soteriology even in the 21th Century.

Aulén's Multiple Characterizations of the «Classical» and «Latin» Theories of Reconciliation

ANDERS KRAAL

Anders Kraal holds a Ph.D. in Philosophy of Religion, as well as an M.A. in Logic and Metaphysics, a B.A. in the history of Sciences and Ideas, and a Bachelor of Theology; all from Uppsala University. He spent the academic year 2007-2008 as Fulbright Visiting Researcher at the University of Notre Dame in the USA, and has given lectures at conferences in Oxford, Tübingen, Jackson (Tennessee), Leeds, Zürich, Oslo and Helsinki.

Aulén's three-fold classification of theologies of the reconciliation of Christ in terms of the «Classical» (or «Dramatic»), «Latin» and «Subjective» theories, has proved to be one of the more influential and widely appreciated aspects of his book *Christus Victor* (1930).¹ Aulén's attribution of one or the other of these theories to specific theologians and movements in the history of the Church has been much more controversial, however. In this paper I argue that there is not one but *several distinct characterizations* of the Classical and Latin theories of the reconciliation of Christ in *Christus Victor*.² By recognizing this, and by clarifying the content of the various distinct characterizations, I will seek to show that one can assess some of the controversial points surrounding *Christus Victor* with greater clarity and facility than otherwise.

¹ In A.G. Herbert's English translation of Aulén's book the Swedish word «försöning» is translated «atonement». It seems to me that a better translation would be «reconciliation», however, since «atonement» has strong connotations to the Latin theory. Accordingly, I will throughout this paper speak of «the act of reconciliation», «the reconciliation of Christ», and suchlike, instead of «the act of atonement», «the atonement of Christ», and so on.

² I will leave aside the Subjective theory in the present paper. It is the least discussed theory in Aulén's book, the main focus of the book being the Classical and Latin theories.

The Lutheran Context

In spite of the fact that Aulén disclaims having «an apologetic aim» with his book,³ there can be little doubt that *Christus Victor* is rooted in a distinctively Lutheran theological context.⁴ This is evident from the facts that Luther is taken by Aulén to be the unsurpassed (*av ööverträffade mått*)⁵ representative of the Classical theory and that the circumstance that Luther endorsed the Classical theory is taken to show that «the main line in Christian thought» goes via Luther and the Reformation rather than via Roman Catholic thought.⁶ A passing dismissive reference to «the proud claim of Roman theology to represent the continuity of Christian doctrine» reinforces the impression that it is primarily to Lutherans that Aulén was originally addressing himself in *Christus Victor*.⁷

Christus Victor is in part a reaction to certain developments in Nineteenth-century liberal Lu-

³ Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trans. A.G. Hebert (London: SPCK, 1965), 158.

⁴ Cf. Lars Lindberg, «Från konfessionell till ekumenisk teologi», 290-324 in *Modern svensk teologi*, (Stockholm: Verbum, 1999), 312-313.

⁵ Aulén, *Den kristna försöningstanken* (Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1930), 210.

⁶ Aulén, *Den kristna försöningstanken*, 37.

⁷ Aulén, *Christus Victor*, 14.

theran theology, which developments were in turn in part a reaction to remnants of Seventeenth-century Lutheran Orthodoxy. In his influential *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-74), the pre-eminent liberal theologian Albrecht Ritschl maintained that Luther failed to rid his theology of the anselmian doctrine of reconciliation, a doctrine that subsequently passed on into Lutheran Orthodoxy.⁸ Ritschl argued that this anselmian remnant conflicts with the true Christian doctrine of justification, the key Reformation discovery. In rejecting Lutheran Orthodoxy, therefore, Ritschl thought it best to reject Luther's doctrine of reconciliation also.

In *Christus Victor* Aulén issues a forceful protest against Ritschl's treatment of Luther's doctrine of reconciliation. According to Aulén, Ritschl fails to perceive in Luther's theology a theory of reconciliation that is distinct from the anselmian theory.⁹ This neglected theory Aulén calls the «Classical» (or «Dramatic») theory, and the anselmian theory from which it is taken to differ is called the «Latin» theory.

On at least one important point Aulén agreed with Ritschl, however. This concerned the claim that the Latin theory is endorsed in Lutheran Orthodoxy. In line with this Aulén thinks it important to drive a theological wedge between Luther on the one hand and Lutheran Orthodoxy on the other, at least with respect to the doctrine of reconciliation.

Fundamental Characterizations

In the introductory chapter of *Christus Victor* we find what could be called Aulén's «fundamental characterizations» of the Classical and Latin theories. The characterizations can be seen to be regarded as «fundamental» by Aulén inasmuch as he explicitly says that they depict «[t]he most marked difference» (*[d]en mest markerade olikheten*) between the Classical and Latin theories.¹⁰

⁸ See e.g. Aulén's review of Ritschl's position in *Christus Victor*, 1-6, 101-102.

⁹ Aulén, *Christus Victor*, 1-6

¹⁰ Aulén, *Christus Victor*, 5; Aulén, *Den kristna försöningstanken*, 11.

The fundamental characterization of the Latin theory is given in terms of its contrast with the Classical theory, and so the most important characterization is really the one given of the Classical theory, the characterization of the Latin theory being derivative from that characterization.

The Classical theory is said by Aulén to take as its «central theme» [*huvudtemat*] the Biblical drama in which

Christ – Christus Victor – fights against and triumphs over the evil powers of the world, the «tyrants» under which mankind is in bondage and suffering, and in Him God reconciles the world to Himself.¹¹

The above «central theme» is not itself equivalent to the Classical theory, as has often been assumed in the literature.¹² If it *were* thus equivalent, then there would be no real conflict between the Classical and Latin theories, since adherents of the Latin theory are also prepared to subscribe to the above description of Christ's triumph.¹³ Rather, the above central theme functions as Aulén's *paradigmatic description* from which the main characteristics of the Classical theory are to be extracted.

From the above Biblical drama Aulén extracts the following main characteristic of the Classical theory, and by negation also the main difference between the Classical and Latin theories:

The most marked difference between the «dramatic» type [i.e. the Classical theory] and the

¹¹ Aulén, *Christus Victor*, 4; Aulén, *Den kristna försöningstanken*, 10.

¹² See e.g. Anders Jeffner, «Teologin inför vetenskapens utmaningar», 136-186, in *Modern svensk teologi* (Stockholm: Verbum, 1999), 166; and Carl-Reinhold Bråkenhielm «Frälsningsmotiv i nutida film» 141-156, in *Mänsklig frälsning: Soteriologi i samtidsperspektiv*, ed. M. Martinson (Uppsala: Working Papers in Theology, 2002), 147-148, and Sofia Camnerin, *Försoningens mellanrum – en analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar* (Uppsala: Uppsala Studies in Faith and Ideologies, 2008), 27.

¹³ For an example of such an advocate, see Sigfrid von Engeström, *Luthers trosbegrepp. Med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1933), 95-105.

so-called 'objective' type [i.e. the Latin theory] lies in the fact that it represents the work of Atonement or reconciliation as from first to last a work of God Himself, a *continuous* Divine work [*obruten gudshandling*]; while according to the other view, the act of Atonement has indeed its origin in God's will, but is, in its carrying-out, an offering made to God by Christ as man and on man's behalf, and may therefore be called a discontinuous Divine work [*bruten gudshandling*].¹⁴

In the above passage we see that Aulén characterizes the Classical theory and the Latin theory and the difference between them in terms of different claims pertaining to the «continuity» or «discontinuity» of Divine action in the act of reconciliation. I interpret this to mean that the Classical theory takes the act of reconciliation to be *entirely* God's work, whereas the Latin theory takes the act of reconciliation to be *partly* God's work and *partly* the work of man. This interpretation is supported by Aulén's dogmatics textbook *Den allmänliga kristna tron*, in which it is said that the doctrine of reconciliation is distorted if the reconciliation is thought of as being in part a divine work and in part a work of Christ qua man.¹⁵

We could perhaps make the differences between the Classical theory and the Latin theory a bit clearer by means of the following formulations:

- CT-1: The act of reconciliation was effected by God without any interference by non-divine agency.
- LT-1: The act of reconciliation was effected partly by God and partly by human agency.

¹⁴ Aulén, *Christus Victor*, 5; Aulén, *Den kristna försönningstanken*, 11-12.

¹⁵ This understanding accords also with Aulén's position in his dogmatics textbook *Den allmänliga kristna tron* (Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelsens bokförlag, 1931), 252: «Den kristna försönningstanken fördunklas, försåvitt som försönningen tänkes vara till en del ett gudomligt verk och till en del en av Kristus såsom människa givna kompensation åt den gudomliga rättfärdigheten...».

In various passages of *Christus Victor* Aulén takes the Classical theory and the Latin theory to have certain implications and/or characteristics in addition to those specified in CT-1 and LT-1 (as we shall see further on). Nevertheless, the above characteristics specified in CT-1 and LT-1 are comprised by Aulén's fundamental characterizations of the Classical and Latin theories.

Amplified Characterizations

In addition to the fundamental characterizations of the Classical and Latin theories encapsulated in CT-1 and LT-1, Aulén also makes various claims which in effect expand on these characterizations. In what follows I will call the resultant expanded characterizations for "amplified characterizations" of the Classical and Latin theories.

A first amplified characterization is given via reference to «the legal order». The Classical Theory is said to comprise an idea according to which the act of reconciliation involves «a discontinuity of the legal order» [*den genombrutna rättsordningen*], whereas the Latin Theory is said to endorse the opposing idea that «the legal order is unbroken» [*den obrutna rättsordningen*].¹⁶ Aulén explains:

[T]he classic type shows a continuity of Divine operation, and a discontinuity in the order of merit and of justice, while the Latin type is opposite to it in both respects. In the classic type the work of Atonement [...] necessitates a discontinuity of the legal order: there is no satisfaction of God's justice, for the relation of man to God is viewed in the light, not of merit and justice, but of grace. In the Latin type the legal order is unbroken.¹⁷

The above passage makes it clear that in speaking of «the legal order» as broken or unbroken, Aulén is seeking to articulate a difference as regards whether the demands of retributive justice are thought of as met or not met in the act of reconciliation. If one holds that the demands of retributive justice are not met, one is in Aulén's

¹⁶ Aulén, *Christus Victor*, 146; Aulén, *Den kristna försönningstanken*, 243.

¹⁷ Aulén, *Christus Victor*, 145-146.

terminology saying that the act of reconciliation involves a violation of the legal order; but if one says the opposite, then one is saying that the act of reconciliation leaves the legal order unbroken.

In view of the above characteristics we could expand on the fundamental characterizations of the Classical and Latin theories in CT-1 and LT-1 so as to obtain the following amplified characterizations:

CT-2: The act of reconciliation (i) was effectuated by God without any interference by non-divine agency, and (ii) is such that the requirements of retributive justice are left unmet.

LT-2: The act of reconciliation (i) was effectuated partly by God and partly by human agency, and (ii) is such that the requirements of retributive justice are met.

A further expansion of the characterization of the Classical and Latin theories is offered by Aulén in terms of their relation to human rationality. With regard to the Latin theory endorsed by Lutheran Orthodoxy, Aulén says:

Nothing was less to the taste of the Orthodoxy of the eighteenth century than Luther's *contra legem*; and the whole theological structure was intended to show that there was nothing irrational, nothing contrary to strict justice, in the forgiveness bestowed by God.¹⁸

And with regard to the Latin theory endorsed by Luther it is said:

The structure of the Latin theory is rational throughout; Luther, if he is sure of anything, is sure that God's work in Christ of atonement, forgiveness, justification, bears the signature of *contra rationem et legem*. In his view, Law and Reason belong inseparably together; they represent the way of the natural man, not God's way manifested in Christ.¹⁹

These passages suggest that the Latin theory is taken by Aulén to accord with human rationality whereas the Classical Theory is not taken this way. The close relation between «Law» and «Reason» in the above quotation moreover suggests that the «requirements» of human rationality here spoken of are equivalent to the execution of retributive justice on account of committed transgressions. If this is right, then we could state a further pair of amplified characterizations of the Classical and Latin theories as follows:

CT-3: The act of reconciliation (i) was effectuated by God without any interference by non-divine agency, (ii) is such that the retributive requirements of divine justice are left unmet, and (iii) runs counter to human rationality in leaving the requirements of retributive justice unmet.

LT-3: The act of reconciliation (i) was effectuated partly by God and partly by human agency, (ii) is such that the requirements of retributive justice are met, and (iii) accords with human rationality in meeting the requirements of retributive justice.

A still further amplification of the characterizations of the Classical and Latin theories is provided by Aulén via reference to the respective conceptions of God that they are taken to be associated with. The Classical theory is taken to endorse a conception of God [*gudsbild*] in which

[...] the Divine Love prevails over the Wrath, the Blessing overcomes the Curse, by way of Divine self-oblation and sacrifice.²⁰

The Latin theory, by contrast, is said to countenance a «rational compromise» in which God's wrath is satisfied in such a way as to make room for a manifestation of God's mercy:

[In the Latin Theory] the abstract «retributive justice» [...] takes the place of the personal «wrath», so that, as it were, God is felt to be more remote.

¹⁸ Aulén, *Christus Victor*, 131.

¹⁹ Aulén, *Christus Victor*, 212.

²⁰ Aulén, *Christus Victor*, 153; Aulén, *Den kristna försoningstanken*, 257.

But the solution of the antinomy can fairly be called a rational compromise; for the Justice of God receives a compensation for man's default, so that His mercy may now be free to act.²¹

The above passages suggest that the Classical theory is taken to countenance a conception of God in which God's love must somehow *overcome* God's wrath in relation to human beings, whereas the Latin theory is taken to countenance a conception of God in which God's love and wrath or justice co-exist in a more coherent or economical manner. This suggests the following further pair of amplified characterizations:

- CT-4: The act of reconciliation (i) was effectuated by God without any interference by non-divine agency, (ii) is such that the retributive requirements of divine justice are left unmet, (iii) runs counter to human rationality in leaving the requirements of retributive justice unmet, and (iv) countenances a conception of God in which divine love must somehow overcome divine wrath with regard to God's dealings with human beings.
- LT-4: The act of reconciliation (i) was effectuated partly by God and partly by human agency, (ii) is such that the requirements of retributive justice are met, (iii) accords with human rationality in meeting the requirements of retributive justice, and (iv) countenances a conception of God in which divine love and divine wrath or justice co-exist in a coherent or economical manner.

We have now surveyed three pairs of amplified characterizations of the Classical and Latin theories found in Aulén's *Christus Victor*. It can easily be seen that various further versions of the theories can be obtained by subtracting one or the other additional characterization from these amplified characterizations. For example, we could subtract feature (i) from LT-4 but at the same time keep (ii)-(iv), or we could subtract (ii)

but keep (i), (iii) and (iv). It will be unnecessary to our present purposes to set out all the possible characterizations thus obtained in explicit terms, however.

In the next few sections I will seek to show that by recognizing and applying the multiplicity of distinct characterizations of the Classical and Latin theories in Aulén's work to various controversial claims surrounding this work, we are able to bring a considerable degree of clarity to these discussions and are also able to arrive at more satisfactory assessments than otherwise.

First Application: Luther's Alleged Endorsement of the Classical Theory

A central claim in Aulén's *Christus Victor* is that Luther endorsed the Classical theory. As was mentioned above, this claim should in part be seen as having been developed in response to Ritschl's claim that Luther endorsed a Latin theory in line with that of Lutheran Orthodoxy. In what follows I will seek to show that by recognizing the multiplicity of distinct characterizations of the Classical theory in Aulén's work, we can make some progress in assessing the adequacy of Aulén's Luther-interpretation.

Aulén recognizes that there are statements in Luther's vast corpus that could be used to support either the Classical theory or the Latin theory, but he believes that there are at least three considerations that make it plain that Luther sided with the Classical theory.

The first such consideration is that in those places in Luther's corpus where it is necessary for Luther to express himself with the greatest possible care and precision, as in the *Small Catechism* and *Large Catechism*, Luther favors the position of the Classical theory.²² Thus in explicating the Second Article of the Apostle's Creed in the *Small Catechism*, Luther describes the work of Christ with the words: «He has delivered, purchased, and won me, a lost and doomed man, from all sins, from death and the devil's power». And in the *Large Catechism* he says similarly that for Jesus Christ to be «Lord» means that «He has redeemed me from sin, from

²¹ Aulén, *Christus Victor*, 154.

²² Aulén, *Christus Victor*, 105.

the devil, from death and from all woe...» (*das er mich erlöset hat von sunde, vom Teuffel, vom tode und allem unglück*).²³ Aulén says that it is “plain as daylight” (*det ligger i öppen dag*) that these explications accord with the Classical theory rather than with the Latin theory.²⁴

The second consideration is that Luther expressly says – for example in his commentaries to the Epistle to the Galatians – that Christianity’s essence (*capitalia nostrae theologiae*) is that Christ “overcomes and carries away these monsters, sin, death, and the curse.”²⁵

The third consideration is that the Classical theory is said to stand in «organic relation» (*organiskt sammanhang*) with Luther’s theological outlook as a whole. Aulén does not offer any independent argument for this third consideration, but seems to regard it as being supported by the textual evidence cited in support of the second consideration.

Aulén takes the thrust of the above considerations to amount to an endorsement by Luther of the Classical theory. He says:

Luther’s interpretation of Christ’s work has all the typical characteristics of the classical idea of the Atonement. [...] [T]here is here a continuity of Divine operation. Time after time Luther returns to this theme and emphasises it with all his might: the one power which is able to overcome the tyrants is God’s omnipotence.²⁶

Do Aulén’s above considerations succeed in showing that Luther endorsed the Classical theory? As can be seen, this depends on what

²³ Aulén, *Christus Victor*, 104. The quotation from Luther is left untranslated in the Swedish version; see Aulén, *Den kristna försoningstanken*, 179.

²⁴ Aulén, *Christus Victor*, 104; Aulén, *Den kristna försoningstanken*, 178.

²⁵ Aulén, *Christus Victor*, 106. Luther’s remark about Christ’s conquering monsters occurs in the *Longer Commentary on Galatians* in connection with an explication of Gal 3:13. The claim that we here have a statement of «*capitalia nostrae theologiae*» occurs in the *Shorter Commentary on Galatians*, however. Since the latter statement is concerned with the same theme in the Epistle to the Galatians as the former statement, Aulén apparently thinks it justified to transfer it also to the explication in the *Longer Commentary on Galatians*.

²⁶ Aulén, *Christus Victor*, 107.

characterization of the Classical theory we have in view.

If we have the Classical theory as characterized in CT-1 in view, then I believe Aulén has done a good job of supporting his case. For CT-1 claims simply that the act of reconciliation was brought about entirely by God, and this seems to accord well with, say, Luther’s explication of the Second Article of the Apostle’s Creed in the *Small Catechism*, where Christ’s triumph over death, sin and hell is clearly assumed by Luther to be a work done by God alone.

Things are not as plain when it comes to CT-2, CT-3 or CT-4, however. According to CT-2, the act of reconciliation is brought about by God alone in such a way as to leave the requirements of retributive justice unmet. None of Aulén’s considerations suffice to support this further claim, however. Indeed, the considerations make no mention at all of whether the requirements of retributive justice are met in the act of reconciliation or not. Similar remarks pertain with regard to CT-3 and CT-4. CT-3 and CT-4 add to the Classical theory claims about the relation between the met or unmet requirements of distributive justice and human rationality, and the relation between divine love and divine wrath in God, but neither of these issues are commented on in Aulén’s above considerations.

My conclusion, then, will be that Luther’s alleged endorsement of the Classical theory is correct insofar as we have CT-1 in mind, but is unsubstantiated insofar as we have CT-2, CT-3 or CT-4 in mind.

Second Application: Engeström’s Objection to Aulén’s Claim that Luther Rejected the Latin Theory

A famous objection to Aulén’s *Christus Victor* was adduced by the Luther-scholar Sigfrid von Engeström in his book *Luthers trosbegrepp* (1933).²⁷ The target of Engeström’s objection is

²⁷ Sigfrid von Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 95–105. Essentially the same objection is urged by Jaroslav Pelikan in his *The Christian Tradition 4, Reformation of Church and Dogma (1300-1700)* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984), 163.

Aulén's claim that Luther rejected the Latin theory. According to Engeström, Aulén erroneously assumes that the Classical and Latin theories are incompatible with each other, such that if one accepts the Classical Theory then one must reject the Latin theory, and vice versa. On Engeström's view, Luther coherently endorses *both* theories. He says:

It is obvious that Luther without sensing any opposition uses anselmian expressions in connection with the idea of Christ's struggle and victory [...] Anselmian thoughts are interwoven with claims about Christ as victor.²⁸

And again:

Since a survey of Luther's sermons [...] makes it clear that Luther knows no opposition at all between these two theories, one does not have sufficient ground to conclude from Luther's words about God's act in Christ that Luther did not endorse a doctrine of the atonement colored by anselmianism, which is furthermore reinforced by the fact that already in Anselm one finds *both* the idea that the work of Christ is given as satisfaction to God *and* that it is a work of God's mercy.²⁹

The main feature of the Latin theory that Engeström has in mind in claiming that this theory is compatible with the Classical theory, is that Christ «has brought about reconciliation with

God and satisfied God's wrath»³⁰ or «has made satisfaction for the sins of mankind through his suffering and death»,³¹ or that «Christ's sacrifice [...] is necessary for the satisfaction of the wrath of God».³² Engeström provides thorough documentation for the presence of these sorts of claims in Luther's writings.³³ For example, he points out that in the very passage in the *Large Catechism* which Aulén cites to show that Luther endorses the Classical theory, it is expressly said that Christ's suffering and death brought about satisfaction for man's sin.³⁴ I will not here assess Engeström's attempted documentation of these sorts of claims in Luther's writings. Instead I will raise the question whether the alleged presence of these claims in Luther's thought would suffice to show that Luther endorses the Latin theory.

As can be seen, this depends entirely on what characterization of the Latin theory one has in mind. If one understands the Latin theory in accordance with LT-1, then Engeström's claim will not hold, for LT-1 comprises the idea that the act of reconciliation is in part the result of human agency, and none of the passages adduced by Engeström from Luther support this idea. Since LT-2, LT-3 and LT-4 all comprise this same claim, the same will go for them.

We could, however, imagine a version of the Latin theory which rejects the claim made in (i) in LT-2, but maintains the claim made in (ii), i.e. a theory that comprises the idea that the act of reconciliation is such that the requirements of retributive justice are met in it. We can call this theory LT-2*. It is plain that LT-2* would be a version of the Latin theory that *is* supported by the Luther-passages Engeström adduces.

²⁸ Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 96-97 (my translation). The original Swedish is: «Det är uppenbart, att Luther själv utan känsla av någon motsats använder anselmska uttryck i omedelbart samband med tankarna på Kristi kamp och seger», «Anselmskt präglade tankar äro sammanflätade med ord om Kristus såsom frihetskämpen», «Det är uppenbart, att Luther själv utan känsla av någon motsats använder anselmska uttryck i omedelbart samband med tankarna på Kristi kamp och seger».

²⁹ Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 103 (my translation). The original Swedish is: «Då en genomläsning av Luthers predikningar [...] visar, att Luther icke alls känner någon motsats mellan dessa två betraktelsesätt, har man knappast tillräcklig grund att av Luthers ord om Guds gärning i Kristus dra slutsatsen, att han icke kan ha omfattat en anselmskt färgad försoningslära, så mycket mindre som redan hos Anselm finnes *både* tanken, att Kristi gärning är en åt Gud given satisfaktion *och* att Kristi gärning är ett verk av Guds barmhärtighet».

³⁰ Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 94 (my translation). The original Swedish is: «vilken försonat Gud och blickat hans vrede».

³¹ Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 97 (my translation). The original Swedish is: «tillfyllestgjort för människornas synd genom sitt lidande och sin död».

³² Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 103 (my translation). The original Swedish is: «[att] Kristi offer är [...] [en] nödvändighet för blickande[t] av Guds vrede».

³³ See Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 95-105.

³⁴ Engeström, *Luthers trosbegrepp*, 97.

Given that Engeström has succeeded in showing that Luther endorses a version of the Latin theory along lines of LT-2*, the next question that arises is whether LT-2* is compatible with the Classical Theory; that is, whether it is such that it could be taken to co-exist with the Classical theory in Luther's thought.

Once again, the answer to this question depends entirely on what characterization of the Classical theory one has in mind. If one understands the Classical theory along lines of CT-1, then it will be compatible with LT-2*, for there does not appear to be any inconsistency between the two claims «the act of reconciliation was brought about entirely by God» and «the act of reconciliation is such that the requirements of retributive justice are met in it». If, however, we were to understand the Classical theory as articulated in CT-2, then Engeström's claim as to a mutual consistency between the two theories would have to be rejected, for CT-2 involves the claim that the act of reconciliation is such that the requirements of retributive justice are *not* met in it, which of course is inconsistent with LT-2*.

So we see then that the adequacy of Engeström's objection to Aulén's Lutheran interpretation is entirely dependent on which of the possible characterizations of the Classical and Latin theories one has in mind. On some characterizations Engeström's objection will be warranted; on others it will not.

Third Application: The Alleged Lutheran/Lutheran Orthodoxy Dichotomy

As was mentioned earlier, an important aspect of Aulén's response to Ritschl consists in driving a wedge between Luther and Lutheran Orthodoxy with regard to the doctrine of reconciliation.

According to Aulén, Luther's contemporaries largely failed to understand Luther's doctrine of reconciliation. Aulén says: «Perhaps there is no single point at which the men of that age showed such complete incapacity to grasp his meaning»,³⁵ «Luther's contemporaries failed to understand his teaching on this subject, and they never

grasped his deeper thoughts»,³⁶ and «in so far as they had some inkling of it [i.e. Luther's doctrine], they did their best to cover it up».³⁷

Luther's contemporaries are instead represented as having endorsed the Latin Theory, which was then passed on to the Lutheran Orthodoxy of the Seventeenth century. Lutheran Orthodoxy is treated at some length by Aulén, although no specific theologians are mentioned or referenced. Lutheran Orthodoxy is said to «follow» Anselm «closely» on the doctrine of reconciliation, but at the same time to have worked out the doctrine in greater detail, and laid stronger emphasis on the claim that Jesus Christ endured the punishment of sin «in the place of» sinners.³⁸ Lutheran Orthodoxy is indeed taken by Aulén as comprising the most elaborate version of the Latin theory in the Christian tradition.³⁹

In arguing that Lutheran Orthodoxy endorses the Latin theory, Aulén seeks to show that it comprises the idea that the act of reconciliation is effectuated in part by human agency, and hence is not entirely the work of God. Aulén argues for this point as follows:

[I]t is clear that God's work in the Atonement is to be represented, not by a continuous line [...] but [...] by a broken line; for the compensation is paid by Christ as man, from man's side, in man's stead. [...] [T]he Atonement is regarded [...] as having its origin in God's will, springing, as was so often said, out of the Divine mercy as well as of the Divine justice. Nevertheless, it remains true that the Divine operation in the Atonement was regarded as interrupted by the compensation paid from the human side, from below. [...] [T]he work [was] effected by the human nature as the «agent».⁴⁰

As the above passage makes clear, crucial to Aulén's attempt to show that Lutheran Orthodoxy endorses the Latin theory is the claim that Christ effectuated the act of reconciliation *qua* man, not *qua* God. Given this, Aulén thinks it plain that Lutheran Orthodoxy sides with the

³⁵ Aulén, *Christus Victor*, 123.

³⁶ Aulén, *Christus Victor*, 123.

³⁷ Aulén, *Christus Victor*, 124.

³⁸ Aulén, *Christus Victor*, 129.

³⁹ Aulén, *Christus Victor*, 84-85.

⁴⁰ Aulén, *Christus Victor*, 131-132.

Latin theory rather than with the Classical theory. Moreover, given Aulén's earlier contention that Luther endorses the Classical theory (which we have in part conceded), Aulén's Luther/Lutheran Orthodoxy dichotomy would seem justified.

Is Aulén's argument convincing? This depends on at least three things. First, it depends on what characterization of the Latin theory one has in mind in saying that Lutheran Orthodoxy endorses this theory. Second, it depends on the just mentioned characterization being incompatible with the version of the Classical theory that one is justified in attributing to Luther. And third, it depends on the cogency of Aulén's above quoted argument in support of the claim that Lutheran Orthodoxy took Christ to effectuate the act of reconciliation qua human being.

As regards the first and second factors, it seems proper to settle on the characterization of the Latin theory that is known to be incompatible with the version of the Classical Theory that one is justified in ascribing to Luther. As we saw earlier, the only version of the Classical theory that Aulén can be said to have shown to be endorsed by Luther is CT-1, i.e. the version according to which the act of reconciliation is effectuated by God alone without the interference of human agency. Accordingly, the version of the Latin theory that we should have in view is the one that conflicts with CT-1, and the simplest such version is of course LT-1, according to which the act of reconciliation is brought about partly by God and partly by human agency.

The question that remains to be answered, then, concerns the cogency of Aulén's above quoted argument in support of the idea that Lutheran Orthodoxy took Christ to effectuate the act of reconciliation qua human being. This question can of course not be settled via a consideration of the various characterizations of the Classical and Latin theories found in Aulén's work; but these various characterizations have nevertheless helped us to locate the main question to be discussed. That question is whether it is true that Lutheran Orthodoxy took Christ to effectuate the act of reconciliation qua human being.

I am unable to see that Aulén is right on this point. An obvious objection to him is that Lutheran Orthodoxy endorsed a Christology – put forth in great detail in the *Formula of Concord's* Article VIII – according to which the divine and human natures of Christ participate in each others' respective essential properties such that one can properly say that Jesus suffered on the cross and brought about reconciliation as both God and man.⁴¹ This Orthodox Lutheran Christology seems to militate against Aulén's claim that Lutheran Orthodoxy takes the act of reconciliation to be effectuated by the human nature of Christ to the exclusion of the divine nature.

Aulén is well aware of this objection. He responds to it as follows:

The Lutheran theologians did indeed hold that the satisfaction was made by «both natures» of Christ, and pointed to this difference between their doctrine and that of «the papists». But in reality this was little more than a verbal difference [*detta får i själva verket icke någon större betydelse*], a theological refinement: the doctrine of the *communicatio idiomatum*, which was elaborated in opposition to the Calvinists, demanded that both natures should co-operate in the work of atonement.⁴²

Aulén's point is that the Orthodox Lutherans' doctrine of *communicatio idiomatum* was merely the logical outcome of a Christology they had adopted in the context of polemics with Calvinists; it had no deeper effect on the Orthodox Lutheran understanding of the nature of the act of reconciliation. To reinforce this point, Aulén goes on to say:

It was argued [within Lutheran Orthodoxy] that the human nature is the «agent» [in the act of reconciliation] – the divine nature has only a part in it on account of the hypostatic union. As regards

⁴¹ See the *Formula of Concord*, Epitome, Article VIII, Negative Theses 8-9 (they can be found e.g. in *Svenska kyrkans bekännelseskriter* [Stockholm: Verbum, 1985], 526-527). For extensive comments on these theses, see Hjalmar Lindroth's notes in *Konkordieformeln i svensk översättning med inledning och kommentar* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistrelses Förlag, 1953), 342-332.

⁴² Aulén, *Christus Victor*, 131; Aulén, *Den kristna försoningstanken*, 221.

the question of what the divine nature contributed to the act, the standard answer was that it confers an infinite value on the work that the human nature effectuates.⁴³

Aulén adduces no textual evidence in support of the above claim. And indeed, such evidence would be hard to find, for what the Orthodox Lutherans actually held was something quite different. They typically held, in line with the Christology of the *Formula of Concord*, that the act of reconciliation was effectuated by the person Christ according to *both* natures, *not* that it was effectuated by the human nature of Christ as primary or sole agent.

To support this claim I will provide some quotations from Leonard Hutter's classic dogmatics textbook *Compendium Locorum Theologicorum* (1609). In his study of Lutheran Orthodoxy Robert Preus describes Hutter as «most effective in establishing confessional Lutheran orthodoxy», and says that Hutter's *Compendium* «became popular in all quarters of the church and was used for generations in Germany».⁴⁴ There is thus good reason to take what Hutter says in his *Compendium* as representative of Lutheran Orthodoxy at large.

Hutter offers the following concise explication of the Christological doctrine of Lutheran Orthodoxy in his *Compendium*:

The divine and human natures of Christ are united in an intimate union so as to participate in one another; and from this union and communion

proceeds all that we say and believe concerning God as man and the man Christ as God.⁴⁵

That the Christological doctrine endorsed in this passage had a real effect on the Orthodox Lutheran understanding of the act of reconciliation is made clear by Hutter further on in his compendium, where he in the context of discourse on the reconciliation of Christ says:

Christ's human nature alone, without the divine nature, could not by its obedience or suffering have made satisfaction to an eternal and almighty God for the transgressions of the whole world, and therewith have appeased the infinite wrath of God. Nor could the divine nature alone, without the human nature, have fulfilled the office of a mediator between man and God.⁴⁶

In this passage it is clear that Lutheran Orthodoxy took the act of reconciliation to be effectuated by Christ according to both his divine and his human natures. There is no hint here that the act of reconciliation is effectuated by a human agency distinct from the divine agency. If we take this passage seriously, then, we are led to think that Aulén is wrong in claiming that Lutheran Orthodoxy holds the act of reconciliation to be effectuated in part by God and in part by a human agency distinct from God.

⁴³ Aulén, *Den kristna försoningstanken*, 221 (my translation). The English translation of this passage is very free (see *Christus Victor*, 132), and so I have translated it anew. The original Swedish text is: «Bevisföringen [i den lutherska ortodoxin] går ut på att det är den mänskliga naturen, som är 'agens' [i försoningsakten] – den gudomliga har del i detta verk tack vare unio hypostatica. På frågan om den gudomliga naturens insats svarar man regelbundet på det gamla välkända viset: denna ger ett oändligt värde åt det verk, som närmast utföres av den mänskliga naturen».

⁴⁴ Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, vol. 1 (St Louis and London: Concordia Publishing House, 1970), 51.

⁴⁵ Leonard Hutter, *Compendium Locorum Theologicorum*, ed. W. Trillhaas (Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1961), 11 (my translation). The original Latin text is: «Est summa communio, qua divina et humana naturae, in una persona Christi, ita sunt unitae, ut veram inter se communicationem habeant: ex qua totum illud promanat, quicquid humani de DEO, et quicquid divini de homine Christo dicitur et creditur».

⁴⁶ Leonard Hutter, *Compendium Locorum Theologicorum*, 54 (my translation). The original Latin is: «Humana enim natura sola, sine divinitate aeterno et omnipotenti DEO, neque obedientia, neque passione, pro TOTIUS MUNDI peccatis satisfacere, et infinitam iram DEI placare valuisse. Divinitas vero sola, sine humanitate, inter DEUM et nos, Mediatore partes implere non potuisset».

Conclusion

In this paper I have argued that Aulén's *Christus Victor* contains several distinct characterizations of the Classical and Latin theories of reconciliation. By heeding this fact, I have sought to show that considerable clarity and facility can be brought to some of the controversial topics surrounding Aulén's book. The controversial topics I have taken up for discussion concern whether Luther endorses the Classical Theory, whether Luther rejects the Latin Theory, and whether

Luther's doctrine of reconciliation differs in any essential way from that of Lutheran Orthodoxy.

The outcome of our study has not been that Aulén is either right or wrong, but rather that this question is ill put if we are not first clear as to which of his multiple characterizations we have in mind. If I am right in this, then it seems that there can be no such thing as a one-size-fits-all response to the question of the cogency of Aulén's *Christus Victor*. Instead one must offer specific responses to specific claims.

More than Justice

The Impact of Christus Victor on the South African Truth and Reconciliation Commission

HANS ENGDAHL

Hans Engdahl is Extra Ordinary Professor of Theology at the University of the Western Cape, Cape Town. His research interests include ecclesiology in Africa and interdisciplinary research in the Truth and Reconciliation Commission processes, as reflected not least by his doctoral thesis "Theology in Conflict. Readings in Afrikaner Theology" (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006).

Introduction

This article seeks to investigate the correlation between Gustaf Aulén's book *Christus Victor* and the South African Truth and Reconciliation Commission (TRC) which took place between 1996 – 1998.¹ There are many good reasons why the South African TRC has become well known around the world: the conspicuous crimes of apartheid that had to be sorted out, the absolute public and media friendly nature of the hearings, also the fact that the Christian presence was so striking.

The question is: What role does theology (and the church) have in relation to society? And also, in a country where the majority is Christian, what role do theological models of reconciliation and atonement have in the formation of a reconciled community and nation?²

If not before, this question was constantly in the air during the years the hearings of the TRC were on. The commission, which was set up by the newly elected and first democratic govern-

ment in the country, focused on three areas: hearings of victims and perpetrators, amnesty proceedings and assessments of reparations for victims.

Victims, those who had suffered under the apartheid regime for example through torture, and next of kin of those who had died, were encouraged to come forward publicly and give their story. Perpetrators, who were also asked to come forward into the public arena, were promised amnesty on the condition that they made a whole, coherent and trustworthy confession. However, being a state commission at work, they were not asked to show remorse.

The number of Christian leaders and personalities were striking in this commission, appointed only after a lengthy and public selection procedure. Archbishop Desmond Tutu was elected chairperson. The Chilean ambassador at the time made the following comment:

The powers and resources are much more significant than those of the Chilean commission... Yet, ironically for a body with such strong statutory powers, the South African Commission stands out for the relative absence of lawyers (except the amnesty committee) and an extraordinary religious component. Sitting at the hearings..., watching Archbishop Desmond Tutu say a prayer..., I could not help but reflect that this would have been unthinkable in many countries... Yet it seems to have worked in South Africa, where there is a great religious diversity but where the strongly Christian subtext of repentance and forgiveness that pervades the Commission's pro-

¹ See the *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report* (Cape Town: TRC 1998).

² In 2001 John de Gruchy was writing his book on reconciliation, *Reconciliation, Restoring Justice* (London: SCM Press, 2002); one day he asked me, what about Aulén's *Christus Victor*, did it have any impact on Swedish society at the time? Perhaps slightly mischievously I promised to ask a scholar and friend in Lund. So I wrote an e-mail to Göran Bexell who answered quickly without much hesitation: I don't think so.

ceedings conveys both the right message as to what reconciliation is all about.³

A state commission which was so theologically charged has intrigued and inspired me as a scholar.⁴

Basically I am here only going to try two things: first look at *Christus Victor* with my South African perspective, to evaluate what is promising and appreciated and what is problematic, second, look at the South African Truth and Reconciliation Commission with *Christus Victor* as a guide, in order to find out whether there is a correlation, and even an impact.

Christus Victor in my South African Perspective

An 80 year old text, written for the Olaus Petri Lectures in Uppsala, does it have a life today and does it relate to events like the South African TRC? While his self-description as strictly descriptive and historical seems dated the main message in the book remains remarkably fresh.⁵

In my comments I am going to fuse my own understanding of Aulén with what also seems to me to be a South African reading. These will be about the Biblical and early church world view, the granting of grace in relation to the demand for justice, the indivisibility of the Father and the Son, the dualistic drama where sin, death, and

the devil figure prominently, troubles with, as I would call it, God's 'split' personality, problems with Aulén's reading of Luther and problems with Luther, especially regarding 'law' and 'wrath'. Finally I will also try to elaborate on the sometimes thin line between the Classic and Latin type of atonement and the passiveness of the classic type.

There is no doubt in my mind that the dualistic, dramatic world view is quite easy to accept here. Personalisation of evil also makes sense. We must talk about God in dramatic terms as God is the creator and in charge of the universe, a place full of drama.⁶ It is also fully justifiable to imagine that God has to act in relation to evil powers, i.e. the devil. It is God's initiative, not that of humans. It seems to me also fully defensible to maintain the Biblical understanding of a dualist world view as Aulén explains it, where evil is portrayed as a power that ensnares humans but does not have an absolute, eternal character of Evil as opposed to Good.⁷ It is not difficult to tune into the views of the Bible and the early church. Aulén's dealing with Irenaeus is to the point. Few here would worry about him being too naturalistic;⁸ on the contrary. Irenaeus makes sense today in his ability to keep incarnation and atonement together as one whole. The same goes for his ability to keep creation and redemption together through his concept of *recapitulatio*, which takes us far beyond the mere conquering of the powers of evil, as "it continues in the work of the Spirit in the church".⁹ A lasting impression is that Aulén manages to uphold the theological convictions of Irenaeus as a common denominator of what is the classic model of the atonement. His text bears the hallmark of Irenaeus.

In Aulén's presentation it is clear that the Latin idea of atonement developed especially by Anselm of Canterbury is to be associated with God's justice in the first place, while the Classic idea of atonement first of all would speak to

³ Piet Meiring, "The *baruti* versus the lawyers: the role of religion in the TRC process", 123-131 in *Looking Back Reaching Forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa* (eds. C. Villa-Vicencio & W. Verwoerd, Cape Town: UCT Press, 2000), 131.

⁴ I have, together with Antjie Krog, author, run a postgraduate course for the 5th consecutive year on "The South African TRC and its Theological Perspectives". Aulén's text has become a standard text.

⁵ "My aim in this book has been throughout an historical, not an apologetic aim... I have not had any intention of writing an *apologia* for the classic idea, and if my exposition has shaped itself into something like a vindication of it, I would plead that it is because the facts themselves point that way", Gustaf Aulén, *Christus Victor, An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement* (London: SPCK, 1931), 175f.

⁶ An Easter sermon in KwaZulu, South Africa, illustrates this well, see Bengt Sundkler, *The Christian Ministry in Africa* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1960), 282ff.

⁷ Aulén, 20f.

⁸ Aulén, 34.

⁹ Aulén, 37f.

God's grace. If Aulén is correct the Latin version is characterized by a legalistic framework and speaks of the necessity of seeing justice to be done and avoid any tendency towards laxity.

The legal understanding of atonement has roots in the thinking of Tertullian, who was influential in developing the penitential system in the Western church. Terms like penance, satisfaction and merit were getting currency already here. "This point of view, of a legal relationship between two parties, is now used to interpret the work of Christ;"¹⁰ and the argument is according to Aulén that God demands justice for the damage done by the fall of sin of humanity; there is a debt to be paid; it must be done through the human, but due to continued sinning, no one is eligible to do this, except one, Christ, who is without sin; the point of the whole action is then that in order to satisfy God's demand for justice the debt has to be paid by Christ, as the human Christ. It is vital to see the alternatives to Anselm clearly: "either a forgiveness of sins by God, which would mean that sin is not treated seriously and so would amount to a toleration of laxity, or satisfaction." The latter is the only one possible. "[M]oral earnestness" and the need to weigh "the gravity of sin" have pushed "the doctrine of the Atonement into a juridical scheme".¹¹

Anselm felt indeed justified to exclaim "*nihil rationabilius*, nothing can be more reasonable than the demand for satisfaction, and the way in which the demand is met". It is about *lex et ratio*.¹² Aulén summarizes the two first models of atonement thus: "The classic idea shows a continuity in the Divine action and a discontinuity in the order of justice; the Latin type, a legal consistency and a discontinuity in Divine operation."¹³

As Aulén contends, the first kind of atoning action is more than anything characterized by grace. "It is God's Love, the Divine agape, that removes the sentence that rested upon mankind, and creates a new relation between the human race and Himself, a relation which is altogether different from any sort of justification by legal

righteousness."¹⁴ This whole arrangement, this whole "dispensation is the work of grace". One cannot but accept here that Aulén's words seem to be a very true reflection of what Irenaeus has in mind: "Mankind, that had fallen into captivity, is now by God's mercy delivered out of the power of them that held them in bondage. God had mercy upon His creation, and bestowed upon them a new salvation through His Word, that is, Christ, so that men might learn by experience that they cannot attain to incorruption of themselves, but by God's grace only."¹⁵

It is also evident that to Irenaeus this is a real cosmic drama, as real as the fact that the Incarnation had taken place, and also a drama with a necessary double sidedness; incarnation and atonement understood in such a way may indeed be rejected on rational grounds. The sovereign act of God is here well captured by Aulén: "The work of atonement is therefore depicted in dramatic terms, as a conflict with the powers of evil and a triumph over them. This involves a necessary double sidedness in that God is at once the Reconciler and the Reconciled. His enmity is taken away in the very act in which He reconciles the world unto Himself."¹⁶

Furthermore it is of utmost importance to be able to address the indivisibility of the Father and the Son in the act of redemption. If there is anything that speaks directly in favour of the classic version of the atonement, it is God's unified act in redeeming humanity from all sin. Here the Anselmian model could rather easily lend itself to severe abuse. The fact that the Father demands justice from humanity and that in the end the only one who can effectuate this justice is God's own Son is, to say the least, highly problematic. In talking in terms of 'demand' in the name of absolute justice, one has already created, if not a division, at least a severe tension in the Godhead. One cannot use human images to create the impression that the Father leaves out his Son in the cold and in the darkness of death without being involved or being part of this action in any sense. Even a kenosis theology

¹⁰ Aulén, 97f.

¹¹ Aulén, 105f.

¹² Aulén, 107.

¹³ Aulén, 107.

¹⁴ Aulén, 51.

¹⁵ Aulén, 51, Irenaeus, *Adversus Haereses.*, V., 21.3, see also 2 Cor. 5: 19.

¹⁶ Aulén, 51.

here seems to be able to take care of this problem (see below in next section).

This one-line action of God in terms of the atonement also takes care of another aspect of God's wider salvific act that is easily forgotten, which could also be seen as an integral part of atonement: "Christ became man that we might be made divine", or in Irenaeus' words: "we could not otherwise attain to incorruption and immortality except we had been united with incorruption and immortality."¹⁷

Despite one long convincing argument throughout the book regarding the Classic model, I also see disturbing problems. It starts well and good with the dualistic drama that also makes sense in African Christianity today. The keeping together of three enemies of God and humankind, namely sin, death and the devil is a virtue of the early church but also of Martin Luther. So far, so good; Luther elaborates on what it means that Christ is our Lord: "It is this, that He has redeemed me from sin, from the devil, from death and all woe... He has snatched us poor lost men from the jaws of hell, won us, made us free, and brought us back to the Father's goodness and grace."¹⁸ My contention here is thus that the objectification and personification of evil and sin are not out of the way.

Persuasively it is shown that Luther has clear connections with the early fathers and has taken in the dualistic perspective as well as the classic view of atonement. But Luther goes further than the early fathers and Aulén gives him company without hesitation. Even though there is some support to gain from Paul and the epistle to the Galatians, Luther goes too far and is in my opinion close to creating what could amount to the split personality of God. To him it was not enough to see sin, death and the devil as express enemies to contend with. The Law and God's wrath are also sworn enemies to deal with. Seen from the point of view of the gospel one may understand part of the reasoning: the law can achieve nothing in terms of salvation, on the contrary, it will bring humans to the ground and make them failures. Likewise, God's wrath no-

body can endure and it will certainly destroy all of us unless there is some mercy around. However the dialectic that Luther develops very forcefully in his understanding and description of God is not necessary to accept. He creates an unbearable internal conflict in the Godhead that is simply not convincing. What is not mentioned by Aulén and as is exemplified in the TRC process, is Luther's conviction that the law also has a salvific effect: it can drive a person closer to God and to the Gospel (see next section).

What is alleviating part of the unbearable tension in God between love and law, between blessing and wrath (curse) is the fact that the love and the blessing are the ones that prevail, which come out victorious.¹⁹ And yet, in view of the above, Aulén's words sound like an understatement: "[I]t would seem almost as if the conflict were carried back within the Divine Being itself."²⁰

In an attempt at discerning what Luther is after, one should thus bear in mind his overarching concern for the Gospel. His fear of an early return of the Latin piety built on merits, satisfaction and other human efforts to attain acceptance in the eyes of God was real. Aulén adds: "With regard to Satisfaction, it is well known that Luther spoke very severely about the use of this word: we will not allow it, he says, in our schools or on the lips of our preachers, but we would rather send it back to the judges, advocates and hangmen, from whom the Pope stole it."²¹ Here a barrier is created between those who believe in Christ as their only Saviour and the fulfilment of the law in society; this is not all. While a TRC process by definition would move away from retributive justice, to Luther it is alive: "[I]n Luther the Wrath of God takes the place of the retributive justice (*justitia retributiva*) of the mediaeval scheme."²²

It is significant that Aulén fully supports Luther the whole way and even suggests that his understanding of the classic type atonement is

¹⁷ Aulén, 34, Irenaeus, *Adversus Haereses*, IV., 33.4.

¹⁸ Aulén, 121, *Martin Luther's Works* (Weimar Edition), XXX., i. 186.

¹⁹ The tension between Matthew 5:17 and Paul/Luther is obvious.

²⁰ Aulén, 130.

²¹ Aulén, 134.

²² Aulén, 130.

the most powerful and impressive in its history.²³

Despite of what is said there is also evidence of only a thin line between the classic and the Latin type of atonement. Aulén quotes Irenaeus to the effect that one at least has to acknowledge that Christ needs to exercise both natures in order to defeat the enemy (death, sin etc.): “If man had not defeated the enemy of man, the enemy would not have been fairly (juste) overcome. Again, if God had not bestowed salvation, we should not possess it securely. And if man had not been united with God, he would not have been able to become partaker of immortality.”²⁴ Aulén may be correct in saying that Irenaeus does not necessarily lend support to the Latin view.

However, the quote clearly shows the thin line between the two types of atonement. The overarching principle, namely that there is a divine intervention in a consistent way, in the form of a persistent line of action, is clear. That must not be broken. The forensic view that God’s justice has to be satisfied in order that salvation will become available seems to break that line. However, Irenaeus’ quote also shows that the human element in this salvific act is as essential as the divine.²⁵ We are here served with Aulén’s interpretation of the Latin version. God’s presence in Christ’s work in his human nature may be too little stressed by Aulén. It is hardly conceivable that Anselm would see Christ’s only role as paying the debt of humankind alone, without God the Father’s assistance. It is possible that Aulén here is taking this type to its extreme. It should also be born in mind that Anselm indeed saw atonement as also an act of God in the first place, initiated by God self.

Secondly, could God the Father not have been with the Son Christ in his humanity, when he paid the ultimate price? And could humans be inspired by Christ’s sacrifice so as to offer themselves to others? Or rather, could they, as part of the body of Christ, become part of this sacrifice, this atonement, this satisfaction, so as to over-

come the passiveness that characterizes the classic type when it comes to the role of humanity? Could this human activity with Christ, the human, be seen as an act of grace, God’s grace? Or is it just a severe payment, a punishment for sin?

Thirdly, then, the passiveness of God’s created humanity and the whole creation for that matter, is a matter for concern. It is a weakness, but of course has to do with basic views regarding salvation and the humans’ role in that process. Augustine’s conflict with Pelagius springs to mind. The classic model may give a sense of detachment and it may well be that the other models do have a role to play as well.

The South African TRC with *Christus Victor* in Mind

All three types of atonement may well have some value and relevance in the TRC process. One should here also comment on the fact that ‘atonement’ and ‘reconciliation’ often are used interchangeably. Traditionally the English word ‘at-one-ment’ has been confined to the actual theological ideas about God’s ways of overcoming enmity between God self and humanity.²⁶

In this section there will be reason to open a discussion on forgiveness in relation to theology and culture, and then identify the thin line between theology and politics. There will be reason to widen the scope into political reconciliation without giving up on grace. We will then, finally, look at Desmond Tutu’s theology and comment on how he undoubtedly even though in a general sense subscribes to the classic model of atonement and reconciliation.

One should not forget that South Africa is part of a tremendous world historical shift; the downfall of the Berlin wall and the collapse of the Soviet Empire created an unforeseen vacuum of post conflict scenarios; South Africa is one of them. The end of the cold war opened for constitutive, democratic initiatives. To some, this expansion of democracy was best described as reconcilia-

²³ Aulén, 160.

²⁴ Aulén, 49.

²⁵ See also Aulén, 147f, where it is said that Lutheran theologians also hold that the satisfaction was made by ‘both natures’ of Christ.

²⁶ de Gruchy, 45.

tion.²⁷ Of fundamental importance is also to see that before 1990 the term reconciliation was of little currency, neither in theology nor politics.²⁸

The need to forgive is apparent in all reconciliation processes, but is it a matter of theology or culture? According to Antjie Krog the readiness to forgive (especially among some African women) in all likelihood has far more to do with African culture than with Christian faith convictions. One victim saw his pain as above all “a loss of wholeness”. One woman could testify to the following:

After a meeting in which the killer of her son asked forgiveness, Mrs Ngewu formulated her understanding of reconciliation as follows: ‘This thing called reconciliation ... if I am understanding it correctly ... if it means this perpetrator, this man who has killed Christopher Piet, if it means he becomes human again, this man, so that I, so that all of us, get our humanity back ... then I agree, then I support it all.’²⁹

Cultural and Christian elements may be intertwined. On the other hand here is also a great tension. Krog tends to say that these forgiving attitudes and this craving for wholeness and the maintaining of a common humanity are thoroughly African. One could also say that there is a sharp line between two understandings of forgiveness: Christian and human. My reflection has been: “We have thus a most intriguing question before us. Is there a human dimension of forgiveness that has wholeness as spiritual resource? What is Christian forgiveness in relation to this? Is Christ’s sacrifice making the unforgivable forgivable?”³⁰

²⁷ Göran Hydén, “Post-war reconciliation and democratization”, (conference paper, Oslo: Chr. Michelsen Institute, 2000), 2, 19.

²⁸ See for example Robert Schreiter, “Reconciliation as a new Paradigm of Mission”, 1-5 (Conference for World Mission and Evangelism, Athens, 2005).

²⁹ See Antjie Krog, “This thing called reconciliation: forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness”, 140-147 in *In the Balance. South Africans Debate Reconciliation* (eds F. du Toit & E. Doxtader; Auckland Park, South Africa: Jacana Media, 2010), 141.

³⁰ Hans Engdahl, “Reconciliation as Unfinished Business – the Church and the TRC”, 1-24 (paper deliv-

It may seem as if African culture could assist in forgiving what to many seems unforgivable. Is this so, or is it merely a way of condoning a crime for the sake of wholeness?³¹ One could also add that there is a level here where theology would play no role at all.

The TRC process has reminded the keen observer that there also is a thin line between theology and politics. Ralph Wüstenberg has made a very compelling analysis in this regard. Adopting Dietrich Bonhoeffer’s distinction, rather than Luther’s two kingdoms or Calvin’s lordship of Christ, between the pen-ultimate and the ultimate, he is from the start able to keep theology and politics closely together.³²

Using the interrogation of a Mr Benzien at one of the TRC hearings, who had been a torturer, as an example, he is able to identify an essential shift in the ensuing conversation between him and two of his victims. The TRC requirement was to confess what had happened, if possible in a straightforward way, so that the truth was told, without asking for remorse. During the interrogation of Mr Benzien exactly this happened, but then two additional questions from the victims paved the way for a real shift: did he have talent for torturing as such and, secondly, what kind of person was he, who could carry on with such torture year after year?

Here Mr Benzien appears completely defenceless and readily admits that he has asked himself this question so many times, even to the point of seeking psychiatric treatment. Using Luther’s distinctions *usus legis* and *usus secundus legis* as well as *coram hominibus* and *coram Deo*, Wüstenberg draws the following conclusions. It is quite clear that from the first to the second question there is a shift from a legal to a moral and then to a theological perspective. In asking himself, fully agreeing with the tortured victim’s

ered as the Desmond Tutu Peace Lecture at the Western Cape Province Council of Churches, 11 October 2007), 18.

³¹ See Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London and New York: Routledge, 2002), 27-60.

³² See Ralf Wüstenberg, “Reconstructing the Doctrine of Reconciliation within Politics”, 257-270 in *Theology in Dialogue* (eds L. Holness & R. Wüstenberg; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 257ff.

rhetorical question (today by the way, one of the articulate and well off ANC leaders in the country), what kind of person he was who could conduct such things on a regular basis, he has moved quickly to a position *coram Deo*. This is TRC South Africa at work. The theological work can begin. "The law has worked on him in its second use so that he must do something drastic. The law cannot save him, but the law can urge him to respond to the call of the gospel, the gospel of forgiveness."³³ Here no doubt "the political context became saturated with theological meaning. This does not mean that politics can save; no, 'there is no direct link between political and theological language'. Instead there is 'an ontological breach at the point where we enter the theological understanding of the process'"³⁴

What we find is that theology is neither dissolved into politics, nor politics into theology; yet, politics and theology are here very close. Luther has also come to good use and we see a different picture from the one where he comments on satisfaction as only belonging to the lawyers and advocates, having been stolen from them by the Pope.³⁵

One of the main questions in relation to the South African TRC has indeed been what place theology might have in a government appointed commission. One can also see here the severe shortcoming of any theory of the atonement or reconciliation that is confined to a theological understanding only. Is there perhaps some force field that might keep the two together?

There may well be. The research director of the TRC, Charles Villa Vicencio has certainly grappled with this issue, himself a theologian. In a well known essay on reconciliation as a metaphor he has tried to make himself clear on this matter. A tentative but very cautious definition is to say that reconciliation is a process and a goal and that "to the extent that a word is what it produces, it has something to do with the engaging of people in an attempt to overcome enmity".³⁶

³³ Engdahl, 15.

³⁴ Engdahl, 15, Wüstenberg, 269.

³⁵ See Aulén, 134.

³⁶ Charles Villa Vicencio, "Reconciliation as Metaphor", 224-244 in *Theology in Dialogue* (eds L. Hol-

An ambition of Villa Vicencio over the years has been to develop a notion of political reconciliation and the question is how such a notion would fare in a theological landscape.³⁷ In his 'Reconciliation as Metaphor' there is an underlying current of a theology of grace, which seems to give free reign to also a political understanding of reconciliation. It is the quest for a "viable political ethic that seeks not revenge that may well provide short-term relief, but satisfaction of the kind that results from enduring peace which is dedicated to the restoration of human dignity and the beginning of a more equitable society".³⁸

To Villa Vicencio the way forward is not to preach 'the big four': confession, repentance, forgiveness and reconciliation. Inevitably something else has to come in before.

Indeed some would argue they are only authentically possible in the wake of a reconciling process that has at least been initiated. There must be a context of grace or acceptance... for individuals or communities to make themselves vulnerable in confession (acknowledgment) and repentance (transformation).³⁹

In short Villa Vicencio's theological framework for a politics of reconciliation should be shaped accordingly: "[W]hat has to precede actual repentance and restitution is a situation of grace, hope or assurance of being forgiven... What we easily forget is that 'the only sin we know is sin that has already been forgiven. We do not see the problem until we have seen the solution'".⁴⁰

ness & R. Wüstenberg; Grand Rapids: Eerdmans,, 2002), 239.

³⁷ See also his *Political Reconciliation in Africa* (Cape Town: UCT Press, 2009).

³⁸ Villa Vicencio, 226, Engdahl, 16, 23. Villa Vicencio could also be seen as advocating a political compromise, that amounts to little new and has been criticized for taking justice too lightly, see for example Edwin Arrison, "Kairos/prophetic theology's view of reconciliation in a post TRC environment" (unpublished MA paper, University of the Western Cape, November 2009).

³⁹ Villa Vicencio, 227, Engdahl, 23.

⁴⁰ Engdahl, 23, Villa Vicencio, 232, see also Dirkie Smit, "The Truth and Reconciliation Commission – Tentative Religious and Theological Perspectives" in *Journal of Theology for Southern Africa* 90 (1995), 6.

Tensions remain between the political and the theological but maybe this is exactly the point: What we do need is “a friendly, reconciling, and potentially forgiving context... Implicit... is a theology of grace. It is not a theology of cheap grace. Its end is restitution and justice. What distinguishes it from a more rigid theology of law is process. It is about how to reach the agreed end. It is pastoral. It is pragmatic. It is also goal oriented. The latter means that any neat distinction between the pastoral and the prophetic cannot in practice be sustained.”⁴¹

A towering figure in the TRC process is no doubt Desmond Tutu. Important to note is that Tutu did not hold back his theological convictions in chairing the TRC; on the contrary. It gives us then ample opportunity to investigate what his theological impact was and in how far that impact went on par with a particular view of reconciliation and atonement.

Tutu has drawn inspiration from various quarters. As an African he has at an early stage articulated his understanding of African culture and religion. He has appropriated the notion of ‘ubuntu’ to underline the inherent qualities of togetherness and communal sharing in African societies. He is an exponent of African theology in various ways as well as one of Black Theology, drawing from Black Consciousness philosophy. In addition, he has also integrated the ecclesial and theological traditions from the Anglo Catholic movement and he is indeed influenced by the Ecumenical movement, especially the World Council of Churches.

The following three traditions are to me significant in Tutu’s theology: Black and African theology, Kenosis theology and a theology of Transfiguration. I will here deal with the second and the third.

Tutu’s theology may be summed up in this quote close to 2nd century theology but also to *Christus Victor*: “We believe that when our Lord..., assumed our humanity, he did so not as a temporary measure. He became a human being forever so that our flesh has been united permanently with divinity, meaning that we have the capacity to be deified. He became as we are, so

said St Irenaeus, so that we could become as he is.”⁴²

Kenosis theology draws its inspiration from Paul’s text in Philippians 2:6-11; in Tutu’s case one can see a recurring feature in that it is God who empties God self and the impression is created that the very outpouring is not confined to the man Christ but is a constant interaction between the divine and the human. The impression is further that we have moved a long way away from talking about the almighty God as being impassible.

This God... is a blazing furnace of holy love in which the Father pours forth all... being to the Son who, coequal and co-eternal with the Father, pours back in equal measure his entire being in an eternal self-emptying to be filled without ceasing – with the Holy Spirit, binding the Father and the Son together for ever.”⁴³

Kenosis helps define who God is: “This kenosis, this self-emptying, this self-giving is an abiding characteristic of our God.”⁴⁴ Also, such a theology soon enough leads to a situation of atonement or reconciliation due to human failure and sin: “God created this world because God loves and when things went wrong, because of sin, God redeemed it. God, in Christ, emptied God’s being of divine glory and God paid the price for our sin.”⁴⁵

God’s self-giving in the death and resurrection paradigm seems to have a bearing on politics: “God... can neither tolerate aggressive schemes of power nor allow deterministic cosmologies to fix human identity.”⁴⁶ When he comes at his closest to the kenotic text in Phil 2:6-11 he does that while at the same time defending his allegiance to Liberation theology: “Liberation theology is not just an aberration thought up by those who have a predilection for that sort of thing. It

⁴¹ Villa Vicencio, 232f.

⁴² Michael Battle, *Reconciliation. The Ubuntu Theology of Desmond Tutu* (Cleveland: The Pilgrim Press, 1997), 62, Tutu, “Suffering and Witness”, (undated address), Irenaeus, *Adversus Haereses*, 33.4.

⁴³ Battle, 77, Tutu, “Sermon, printed after October 7, 1989”.

⁴⁴ Battle, 77.

⁴⁵ Battle, 77.

⁴⁶ Battle, 135f.

is biblical through and through, and utterly consistent with the God who is revealed to Moses. Jesus Christ has such a remarkable identification with those he came to save to the extent that for them and the world he was prepared to empty himself of his divine glory, to take on the form of a slave, and become obedient unto death, yes even the death on the cross.”⁴⁷

A “retributive God accords with our understanding of goodness.” But God is not a retributive God. “God is, rather, looking for ways to redeem us from the prison of our errors. Instead of being the chief prosecutor, God is the lead defence attorney, if not the doting mother of the miscreant.”⁴⁸

Tutu’s stress on the emptying action of God as a divine action comes close to notions of transformation. The new life in Christ is able to transform evils in this world. In a sense we are able to make world history through our actions: “We must work to bring the time when history is ready for all people to be free, to be fed, and to live in peace, because as God’s partners, we help to determine the time frame in which God’s plan unfolds and God’s dream is realized.”⁴⁹

My conviction is that an important key, and that is so far little understood, to Tutu’s theology is his firm emphasis on transfiguration.⁵⁰ Here, the physical is transformed and therefore accepted as God’s good creation: “It was this revelation of Jesus’ divinity, of this luminosity, that the disciples saw on the mountaintop.”⁵¹

It sets forth a paradigm of detachment and attachment: “The Spirit of God sends us into the fray, as it sent Jesus, but we must observe the sequence in his life and we will see that disengagement, waiting on God, always precedes engagement. He waited to be anointed with God’s Spirit, which made him preach the Good News to the poor and the setting free of captives. He went into retreat in the wilderness. He had experience of the transfiguration and then went into

the valley of crass misunderstanding and insistent demand. If it was so vital for the Son of God, it can’t be otherwise for us. Our level of spiritual and moral growth is really all we can give the world.”⁵²

God wants us to reflect his character to the world as the transfiguration experience is becoming authentic only through engagement in this same world: “The authenticity of the transfiguration experience would be attested by how it fitted us to be God’s presence, healing, restoring, forgiving, reconciling, admonishing, comforting in the world.”⁵³

So, from the point of view of having a glimpse of a transfigured world Tutu is compelled to say and he said it at a meeting in Belfast: “(You are) part of the cosmic movement toward unity, toward reconciliation, that has existed from the beginning of time.”⁵⁴

In the South African TRC process the same has to be asserted: “Theology helped us in the TRC to recognise that we inhabit a moral universe, (and) that good and evil are real and that they matter... For us who are Christians, the death and resurrection of Jesus Christ is proof

⁴⁷ Battle, 142f.

⁴⁸ Desmond Tutu & Mpho Tutu, *Made for Goodness* (London: Rider, 2010), 131.

⁴⁹ Desmond Tutu, *God has a Dream* (London: Rider, 2004), 126.

⁵⁰ Centred on the Transfiguration story in Matthew 17.

⁵¹ Tutu, 93.

⁵² Tutu, 109. One is here reminded of A. M. Ramsey who published a monograph titled *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (London: Longmans, 1949). He also says that the transfiguration does not seem to belong to the central part of the gospel tradition. However in a unique way this event has the ability to draw together all that could be contained in Christian faith: “[I]t stands as a gateway to the saving events of the Gospel, and is as a mirror in which the Christian mystery is seen in its unity. Here we perceive that the living and the dead are one in Christ, that the old covenant and the new are inseparable, that the Cross and the glory are of one, that the age to come is already here, that our human nature has a destiny of glory, that in Christ the final word is uttered and in Him alone the Father is well pleased”, p. 144; one comes remarkably close to what Tutu says about such theology in a TRC process. It is not about accepting things as they are, nor a flight from them. It is an attitude “which is rooted in detachment...but which so practises detachment as to return and perceive the divine sovereignty in the very things from which the detachment has had to be”, 145f.

⁵³ Tutu, 111.

⁵⁴ Tutu, *No Future Without Forgiveness* (New York: Doubleday, 1999), 263.

positive that love is stronger than darkness.”⁵⁵ Finally he states unequivocally: “It was theology that enabled me to assert that this was a moral universe. That theology undergirded my work in the TRC.”⁵⁶

The fear of laxity vis-à-vis sin unless one has a strict forensic understanding of atonement (Aulén on Anselm) is uncalled for.⁵⁷

[W]hen I realize the deep love God has for me, I will strive for love’s sake to do what pleases my Lover. Those who think this opens the door for moral laxity have obviously never been in love, for love is much more demanding than law. An exhausted mother, ready to drop dead into bed, will think nothing of sitting the whole night through by the bed of her sick child.⁵⁸

What brings Tutu close to the classic view is no doubt that grace and love take preference to justice in his argument.⁵⁹

Conclusions

As is evident, no comment is as yet made on the subjective type of atonement. It could be done and there are many ways in which a more individually based type would attract those who were part of the TRC process, pious or secular; but here the focus has been on those types with a cosmological reach.

I will end off with three points, which to me are most essential; they can merely be stated as drawn from the material presented, but not elaborated upon.

First, one must ask, confronted with Aulén’s fear of coming close to any forensic understanding of justice, was God not incarnated enough so as to reach those levels of human activity? Is it really not possible that Christ would be able to act within the juridical system as well? The dire

need to somehow calculate the damage done during the apartheid years in quantifiable terms, speaks for itself, on individual as well as on collective basis. The discussion around forgiveness as culturally conditioned has clear elements of the need for wholeness. There is also an ongoing discussion on reparations, which could be said to be *aporia*; they have to be concrete and somehow measure up to the damage done, at the same time they can never be paid or properly calculated.⁶⁰ There is in the end metaphysical guilt.⁶¹ All such considerations have more of a bearing on the Latin type of atonement.

Secondly one would be just as entitled to ask, was God not enough incarnated into this world, so as to also tackle the political sphere of life, or does it belong to another domain of godly activity? I will here give an example, not to make Luther the culprit in the first place, but probably rather to state that we have come a (long) way since the Reformation era. He spoke powerfully of God’s wrath, in effect God’s retribution. If one imagines that Luther overheard the interrogation of Mr Benzien, it would not be unreasonable to expect the following remarks. When Benzien confessed that he was questioning his own existence as a human because of his life as torturer, i.e. Benzien *coram Deo*, he would have said, ‘receive Christ in faith and you are a forgiven and redeemed person’; but the law would still have to take its course; in a 16th century context, Benzien should be hanged. In the TRC process on the other hand, God’s mercy seems to have reached deeply into the juridical.

Thirdly, and this has already been stated repeatedly in this article, the classic type of atonement is needed as an overarching model to safeguard the essentials in God’s atoning work: it is God’s initiative from beginning to end, it is one unbroken line of divine outpouring love, redeeming humankind and creation and also in a great Irenaean way, bringing God’s creation back to God. I mean we have two striking examples in the text of how the TRC process articu-

⁵⁵ Tutu, 86.

⁵⁶ Tutu, 87.

⁵⁷ See Aulén, 145.

⁵⁸ Tutu, 85.

⁵⁹ It is not as if justice is overlooked, but retributive justice is challenged, restorative justice advocated, by Tutu and others in the TRC process, Tutu, *No future without forgiveness*, chapter 4.

⁶⁰ Mark Sanders, *Ambiguities of Witnessing. Law and Literature in the Time of a Truth Commission* (Johannesburg: Wits UP, 2007), 114-116.

⁶¹ Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* (Westport: Greenwood Press, 1978), 32, Engdahl, 10.

lates just this: it is a matter of grace from beginning to end.

Utdelning av Anders Nygren-priset

*Anders Nygren-priset har av
Teologiska fakulteten vid Lunds universitet
tilldelats*

professor emeritus Carl-Gustaf Andrén

och

docent Per Beskow.

Pristagarna kommer att föreläsa i samband med den
högtidliga prisutdelningen
den 18 mars kl 13.15 i sal 118

Centrum för Teologi och Religionsvetenskap
Allhelgona kyrkogata 8, Lund

Välkomna!

En segrande Christus victor?

Auléns analys av ett försoningsmotiv i backspegeln.

STEN HIDAL

Sten Hidal är professor emeritus i Gamla testamentet vid Lunds Universitet. Han har skrivit om människosynen i Gamla testamentet, bibelkritikens genombrott i Sverige, den äldsta syriska kyrkan och översatt en lång rad texter av syriska och grekiska kyrkofäder. Sten Hidal har dessutom gett ut flera essäsamlingar.

Till de viktigaste skrifterna inom svensk teologi under 1900-talet hör utan tvivel Gustaf Auléns *Den kristna försoningstanken. Huvudtankar och brytningar* (1930). Ursprunget till denna bok ligger i de Olaus Petri-föreläsningar som Aulén höll i Uppsala 1925. Internationellt känd har denna skrift blivit med titeln *Christus victor* – den engelska översättningen (av A. G. Hebert) kom redan året efter och skulle följas av en rad upplagor och översättningar till andra språk.¹ I fortsättningen sker hänvisningar till det svenska arbetet i originalversionen, där tankarna framträder med nyhetens klarhet och skärpa.

Redan i inledningen markerar Aulén att det rör sig om en revision av den kristna försoningstankens *historia*. Hans avsikt är alltså inte att lämna ett nytt bidrag till försoningens teologi, han vill i stället påvisa hur denna läropunkt har blivit framställd på ett missvisande sätt i dogmhistorien. Skriften skall därför betraktas som en korrigerande marginalnotis till verk som Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1910) och kanske än mer Albert Ritschls *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1889 – 1895). Men Auléns verk skulle givetvis inte ha fått sin stora genomslagskraft om det hade lästs enbart på det sättet. Det har – och med rätta – uppfattats som ett energiskt framlytande av en sida i den kristna traditionen som blivit mer eller mindre bortglömd. Men Aulén

har större ambition än så. Han vill i verkligheten inte endast revidera en historik, han vill lägga grunden för en kristen teologi om försoningen:

Denna bok... var onekligen starkt tillspetsad i sina formuleringar och i själva verket en playdoyer [sic] för vad jag då kallade den klassiska typen.²

Uppläggningsen av boken är dock historisk. Stort utrymme ägnas åt fornkyrkan och Luther, de båda epoker som inom lundensisk systematik särskilt brukar fokuseras. Redan efter några sidor etableras som en avgörande sanning, att det klassiska försoningsmotivet dominerar inom fornkyrkan. Härmed menas en åskådning som präglas av tanken på Guds kamp- och segergärning mot de fientliga makterna, ett dramatiskt skeende mot en dualistisk bakgrund. ”Det klassiska försoningsmotivet råder *enväldigt* på grekisk mark.”³ Man tycker att det då hade bort kallas det grekiska motivet, men bortsett från att Aulén finner det företrätt även hos de latinska fäderna (inte minst Gregorius den store) är det värt att erinra sig, att adjektivet ”klassisk” vid denna tid ännu hade en positiv laddning. Det ligger alltså en värdering redan i benämningen.

Givetvis finns det klassiska motivet företrätt även i Nya testamentet och dominerar hos Paulus, hos vilken det klarast uttrycks i 2 Kor 5:18 (”Men alltsammans kommer från Gud, som har försonat oss med sig själv genom Kristus och givit åt oss försoningens ämbete”, 1917). Den gammalkyrkliga försoningstanken har en bety-

¹ För Auléns bibliografi, se Krister Gierow and Per Ekström, *The Published Writings of Gustaf Aulén* (Scripta minora societatis humaniorum litterarum lundensis 1978 – 1979:2, Lund: CWK Gleerup, 1979). I fortsättningen refereras till denna skrift endast som *Försoningstanken*.

² G. Aulén, *Från mina nittiosex år. Hänt och tänkt* (Stockholm: Verbum, 1975), s 221.

³ *Försoningstanken*, s 72.

delse som sträcker sig längre än så; den innehåller kristologins motivering och har sin djupaste orsak i den gudomliga kärlekens nödvändighet. Den präglas av en obruten gudshandling, medan däremot rättsordningen (lagen) genombryts.

Mycket tidigt fick denna tanke konkurrens från ett annat håll. Den latinska försoningstanken kan även kallas för den juridiska eller den objektiva, men ”latinsk” är lämpligt därför att den fick sin klaraste framställning i den medeltida teologin. Grunden lades av Tertullianus, och än mer av Cyprianus, och den grundläggande tanken är satisfaktion. Här är gudsgärningen bruten, men rättsordningen obruten. Gud måste försonas och det sker genom att Kristus frambär offret i människornas ställe, varefter en tillräkning sker. Aulén påpekar att den latinska teorin vuxit fram ur botläran: det gudomliga rättskravet måste tillfredsställas. Viktigt är också, att Kristus här verkar såsom människa. Denna teori överlevde reformationen och snarast förstärktes under ortodoxin. De bibliska beläggstillena eller *dicta probantia* hämtades som regel från Gamla testamentet, en textsamling utan större teologisk relevans för Aulén.

Det subjektiva försoningsmotivet, slutligen, introducerades av Abélard och förnyades av socinianerna. Från upplysningstiden och framåt företräds det i olika varianter, som alla förenas av att ansatsen är antropologisk: det är hos människan försoningen inträffar, varvid den gudomliga gärningen ofta uppfattas som en förebild. Man reducerar Kristusgärningens betydelse, och vill inte gärna tala om försoningen som någon en gång för alla utförd gudsgärning. Det är påfallande att den store företrädaren för detta motiv på svensk mark under tiden närmast före Aulén, P. P. Waldenström, över huvud inte nämns. Ändå har Waldenströms ljusa och harmoniska gudsbild en stor affinitet med Auléns. Det är som om Aulén medvetet ville distansera sig från den teologiska kontroversen i Sverige.

Efter denna med nödvändighet kortfattade rekapitulation av den idéhistoriska framställningen skall några iakttagelser göras. Först skall det observeras, att Aulén inte talar om läror utan om motiv. Att göra så förefaller riktigt, inte minst därför att mera än ett motiv kan finnas i en genomtänkt lära och då vara mer eller mindre starka. Det andra är, att det subjektiva försonings-

motivet inte tas riktigt på allvar. Detta inte endast så, att framställningen där är mera kortfattad än annars, utan även så att det inte uppfattas som en ens någorlunda likvärdig konkurrent till de båda andra. Förklaringen till denna värdering ligger måhända däri, att Aulén medvetet koncentrerat sig på teologiska arbeten, medan den subjektiva teorin ofta har sina mest värtaliga och tänkvärda företrädare bland skönlitterära författare. På svenskt område finns här åtskilligt av intresse hos Esaias Tegnér, som för övrigt var ungefär samtida med den av Aulén i avhandlingsform studerade Henrik Reuterdaahl.⁴

För det tredje – och viktigast – är bilden av fornkyrkan minst sagt förenklad. Aulén säger inte endast att det klassiska motivet ofta möter i fornkyrkan, det *är* den fornkyrkliga försoningstanken. Redan en ganska ytlig bekantskap med fornkyrkliga texter gör, att man blir förundrad inför ett sådant uttalande. Ty meningen är inte endast att det mest värdefulla i fornkyrkan är det klassiska motivet, det dominerar också totalt med antalet belägg. Vilka bevis lämnas för detta?

Aulén inleder den lundateologiska traditionen med Ireneus som kyrkofadern framför andra. Han går visserligen inte så långt som Wingren, för vilken Ireneus helt enkelt *är* fornkyrkan (i bestämd form), men han låter sin bild av fornkyrkan i hög grad vara präglad av Ireneus – rättare sagt: en tolkning av Ireneus. Det är nämligen uppenbart att allt hos Ireneus inte kan utnyttjas, framför allt inte inkarnationsmotivet. Aulén förnekar ingalunda att detta intar en betydande plats hos vår kyrkofader. Det är förutsättningen för att segerverket skall förverkligas, men kampmotivet är det helt avgörande. För Aulén har Kristus som människa inte alls samma betydelse som hos Wingren – jämför titeln *Människan och inkarnationen enligt Ireneus*, 1947 – och frälsningsverket utförs av Logos men i människovärlden, genom människan som redskap.⁵

Det är något överraskande att se en teolog, som ställt hela sitt till oss bevarade författarskap

⁴ G. Aulén, *H. Reuterdahls teologiska åskådning med särskild hänsyn till Schleiermacher* (Uppsala, 1907). Om Tegnér, se Sten Hidal, *Fredrika Bremer hos påven och andra essäer* (Skellefteå: Artos, 2007), s 19–30.

⁵ *Försoningstanken*, s 67.

i tjänst hos kampen mot doketism och gnosticism, bli presenterad på detta sätt. Aulén varnar uttryckligen för att låta inkarnationsteologi kontrasteras mot försoningsteologin. Det är svårt att värja sig mot tanken, att en monofysitisk tendens präglar denna bild. Kristi gudom blir det enda avgörande, den är den slutliga garanten för att segern vinnas. Det har hävdats att det finns en monofysitisk eller åtminstone kyrillisk tendens i äldre luthersk kristologi, och utan att ta ställning till riktigheten i detta kan det konstateras, att den finns hos Aulén.

Också den latinska teorin kritiserar för att betona Kristus som människa alltför starkt. Även denna teori är antropocentriskt orienterad. Anselm citeras: ”Människan måste lämna satisfaktion – och det är just detta som sker i och med Kristi satisfaktionsverk.”⁶ I och med att rättsordningen introduceras, förflyktigas också dualismen och den var den nödvändiga bakgrunden till segermotivets restlösa förverkligande.

Aulén medger att den latinska teorin har ett etiskt allvar, det är dess speciella styrka, men den är samtidigt moraliserande. Också ur en annan aspekt är denna teori diskutabel. Särskilt i den utformning den fått inom den evangeliska ortodoxin är den förbunden med ett resonemang om hur Kristi satisfaktion tillräknas den troende människan i en forensisk akt. Även om Auléns kritik här inte är så uttalad är det tydligt, att även detta för honom är något problematiskt. Det kan här erinras om att Aulén just vid denna tid gav en av sina doktorander i uppgift att undersöka hur det juridiska tänkandet kom att trängas tillbaka i evangelisk teologi efter ortodoxin. Gunnar Rosendals avhandling heter *Upplösningen av det juridiska föreställningskomplexet i evangelisk teologi* (1930).

Saken kan också formuleras på följande sätt. För en teolog som fått sin utbildning i Uppsala omkring 1900 är ett inflytande från Pontus Wikner närmast ofrånkomligt. Och för Wikner – ”en självständig och djupsinnig filosof” (Aulén) – är just detta tillräknande av en *justitia aliena* den svaga punkten i den ortodoxa satisfaktionsmodellen. Wikner anser att denna teori rymmer en hädisk uppfattning om Gud och en flack uppfattning om det religiösa förhållandet.

⁶ *Försoningstanken*, s 150.

Det hädiska ligger däri, att din (Kristi) Fader, som är själva sanningen, skulle räkna ett verk, vilket icke är av mig utfört, såsom om det vore av mig utfört, och sålunda lägga en osanning till grund för sitt betraktelse- och handlingssätt.⁷

Genom att uppmärksamheten koncentreras till Guds handling i Kristus bortfaller i stor utsträckning behovet av att utbilda en teori för hur detta kommer människan till godo.

Nej, den latinska teorin håller inte måttet. Inte oväntat visar det sig att det är Luther som återfinns, förnyar och fördjupar den klassiska teorin. Varje tal om att Anselms satisfaktionsteori skulle rymmas inom Luthers teologi är falsk. Nu avslöjar sig den latinska teorin som en sidolinje inom den kristna idéhistorien. Detta får en annan konsekvens, som man måhända inte tillräckligt har observerat. Den är att den samtida romersk-katolska (och nyskolastiska) teologin här faller under samma omdöme som gäller för den evangeliska ortodoxin.

Från den här anlagda synpunkten sett ter sig den latinska kristendomstypen såsom en sidolinje inom den kristna idéhistorien... Den romerska teologiens stolta anspråk på att representera kontinuiteten inom den kristna idéhistorien kunna icke verifieras.⁸

Lutherrenässansen vid denna tid är också ett utslag av konfessionspolemik. Här är den annars så ekumeniske Aulén inget undantag.

Det är dock inte endast så att Luther faktiskt företräder det klassiska försoningsmotivet. Den latinska teorin *kan* helt enkelt inte rymmas i Luthers teologi, eftersom den bygger på en moralistisk botlära, och ingenting var Luther mera främmande. Den traditionella sammankopplingen av Luther med medeltidsskolastikens teori är en uppenbar misstolkning. Nu kan det inte gärna förnekas att Luther inte minst i sina kateketiska arbeten ibland tycks framställa den latinska teorin, men då *betyder* orden något helt annat. Inför denna och liknande ”tolkningar” av Luther är det

⁷ Pontus Wikner, *Tänkar och frågor inför Menniskenes son* (tredje uppl., Stockholm: Z. Haeggströms förlagsexpedition, 1889), s 89.

⁸ *Försoningstanken*, s 37.

svårt att komma undan riktigheten i ett omdöme av von Engeström:

På den mest centrala punkten i sin teologi skulle Luther sålunda genom hela sitt reformatoriska författarskap ha använt uttryck, som voro hans samtid väl förtrogna och av dem på visst sätt uppfattades men utan att han någonsin gav tillkänna, att han menade något helt annat, än orden hittills betydtt.⁹

Om vi nu bortser från det klassiska motivets lutherska förankring, så återstår frågan om dess ställning i den kristna försoningsteologin som sådan. Här är först att märka, att det rimligen är en självklarhet att i ett sådant sammanhang tala om Kristi seger. Det är svårt att tänka sig en utformning av försoningstanken som utgår från att Kristus har lidit nederlag, detta hur kenotisk utgångspunkten än må vara. En annan självklarhet i sammanhanget är, att varje tal om seger i sig är något positivt, medan termer som satisfaktion och subjektiv inte på samma sätt inbjuder till en motsvarande värdering.

Varje tal om seger förutsätter ett antal frågor som bör besvaras. 1) Vilka är motståndarna? 2) Vad gäller striden? 3) Hur vinnns segern? 4) Vilka följder får segern? 5) Vad händer med de besegrade? På de flesta av dessa frågor har vad som av Aulén kallas den latinska teorin svar, medan de båda andra – mest den subjektiva – mera sällan är så tydliga. För anhängare till den klassiska teorin är det ofta ett bekymmer, att de fornkyrkliga och medeltida utformningarna förutsätter en mer eller mindre rikt utvecklad demonologi. I regel förbigås detta med en generad tystnad – i den mån den tas upp till behandling brukar det ske med ett bestridande av att tron på demoner är en nödvändig del av det klassiska motivet. Frågan är dock om man så lättvindigt kan dispensera sig från denna del av bakgrunden till det ett skeende präglad av dramatik och dualism.

Att den klassiska teorin har många och stora fördelar kan knappast bestridas. I den kristna fromhetslivet, inte minst hymndiktningen, är den fast förankrad, och för den liturgiskt intresserade

Aulén har detta säkert varit en viktig del av återupptäckten. Jag ser det inte som min uppgift att här söka analysera bakgrunden till Auléns arbete med vad han kallar det klassiska motivet. En del är tydligt nog, förutom erfarenheter från liturgik och hymnologi, t ex Einar Billings framhävande av det dualistisk-dramatiska draget i kristendomsförståelsen. Kamp- och segermotivets har aldrig varit helt bortglömt, inte ens under de tider då andra sidor i soteriologin har ställts i förgrunden. Så har det uppvisats att det spelar en central roll hos uppsalateologen och Skaradomprosten Andreas Knös under 1700-talet.¹⁰

Problemen uppstår då man försöker sig på en periodisering av hela den kristna idéhistorien utifrån detta motiv. Redan fornkyrkan bjuder motstånd mot att få sin tolkning av Kristi försoning bestämd helt och hållet utifrån kampen och segern. Jaroslav Pelikan ger i sitt stora arbete *The Emergence of the Catholic Tradition* under rubriken ”The meaning of salvation” en god sammanfattning av de olika sätt varpå man i fornkyrkan såg på försoningen.¹¹ Kristus som förebild, lärare och läkare är endast några av dem, och de låter sig inte utan vidare inordnas under bilden av Kristus segraren.

Ytterligare en komplicerande faktor när det gäller fornkyrkan är, att Aulén över huvud inte behandlar den syrisktalande delen av kyrkan. Till hans försvar kan anföras, att bristen på kritiska textutgåvor vid den tiden försvårade bekantskapen. Där skulle han annars ha mött en mängd av bilder för att åskådliggöra försoningsverket. Bland dessa är Kristus segraren förvisso en, men endast en av flera och inte den dominerande.

Även om segermotivets alltså inte räcker för att periodisera soteriologins historia, så fungerar det utmärkt för att karakterisera enskilda teologer. Säkert kan även den teologiska och än mer den liturgiska traditionen i vissa kyrkor beskrivas på så sätt. Att den ortodoxa fromhetstypen och teologin i hög grad präglas av tron på Kristi uppståndelse och därmed vunna seger över för-

⁹ Sigfrid von Engeström, *Luthers trosbegrepp. Med särskild hänsyn till församlingens betydelse* (Uppsala universitets årsskrift 1933, Uppsala 1933), s 99f.

¹⁰ Se Ruben Josefson, *Andreas Knös teologiska åskådning med särskild hänsyn till försoningsläran* (Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1937).

¹¹ Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971)154.

därvmakterna, är uppenbart. Men just den ortodoxa traditionen visar på en svaghet i den aulénska konceptionen. Koncentrationen på segermotivet leder med nödvändighet tanken till att uppfatta frälsningen som något momentant. Den föregående striden kan vara utdragen i tiden, men själva segern vinnas i ett ögonblick. Här ligger onekligen en styrka, den plötsliga övergången från mörker till ljus, från ovisshet till strålande visshet åskådliggörs dramatiskt i påsknatten. ”Den oväntade glädjen” är ett centralt tema inte minst i den rysk-ortodoxa traditionen.¹²

Men redan i fornkyrkan finns ett motiv som balanserar detta momentana: *theosis*. Människans gudomliggörelse är en utdragen, mer än livslång process. Att detta motiv är väl belagt i fornkyrkan – inte minst hos Ireneus – och där ingalunda kan tillskrivas ett ”grekiskt” inflytande, har de senaste årens patristiska forskning uppvisat. Än mer: den finländska lutherforskningen har gjort troligt att människans gudomliggörelse är ett teologiskt motiv som åtminstone inte varit främmande för Luther – även om det kan diskuteras vilken plats det intar hos honom.¹³

Tanken på *theosis* kan inte så väl förenas med den monofysitiska tendens som vi ovan funnit i Auléns kristologi. Både segerns momentana karaktär och den ensidiga betoningen av Kristi gudom försvårar den ansats i inkarnationsteologi som är en utgångspunkt för varje tal om *theosis*. Givetvis är Kristi seger en förutsättning för att *theosis* över huvud är möjlig, men det gradvisa växande som ligger i talet om gudomliggörelse underlättas inte av segermotivets ensidiga herravälde. Även om Aulén är en uttalad fiende till vid början av 1900-talet vanliga tankar om den

grekiska andens verkningar på evangeliets mark, så har han ändå inte velat eller kunnat se *theosis*-motivet. Han erkänner att det finns hos Ireneus, men det sägs inte vara centralt, i varje fall inte jämfört med segermotivet.

Härmed hänger samman en annan svaghet i den aulénska soteriologin: bristen på samband mellan Kristi segerverk och människan. Den svaga betoningen av Kristi mänsklighet får här ännu en konsekvens. Det är nog bra med Kristi seger, men hur får vi del av den? *Quid haec ad nos?* På denna fråga hade den latinska teorin ett klart svar, medan Aulén är mera otydlig. Rimligen är det tron som förmedlar frälsningsverkets frukter till människan, men ordet ”tro” (både verbet och substantivet) är sällsynta i *Den kristna försoningstanken*. Anknytningspunkten mellan gudsgärningen och den mänskliga världen är svag. Tillräknelsetanken avvisas inte helt, men utnyttjas knappast heller.¹⁴

Det klassiska försoningsmotivet är nog inte så klassiskt som Aulén vill göra gällande. Det ger uttryck för centrala tankar i Nya testamentet, men för att kunna ge en fullständig bild av försoningstankens rikedom behöver det kompletteras. Framför allt behöver kristologin ge ett klarare uttryck för tvånatursläran. Vidare behövs *theosis*-motivet som en balans mot segermotivets momentana prägel och den sanativa aspekten behöver lyftas fram. Men Auléns ovanskliga förtjänst är att ha lyft fram i ljuset en bortglömd sida av försoningstanken. Som typologisk utgångspunkt fungerar de tre motiven alltså, men knappast för att karakterisera hela perioder. Upptäckarglädje och ensidighet förenas ibland men är ändå bättre än glömska och okunnighet.

¹² Se Per-Arne Bodin, *Den oväntade glädjen. Sju studier i den rysk-ortodoxa andliga traditionen* (Skellefteå: Artos, 1991).

¹³ Se Tomas Appelqvist, ”Den nya finska tolkningen av Luther”, s 59 – 69 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2010.

¹⁴ Se för kritik av Auléns framhävande av segermotivet även Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), spec. 54-59.

Summary

Among Gustav Aulén's (1879-1977) numerous publications *Christus victor* (1931) is justly famous. The author distinguishes three motifs in the history of Christian soteriology: Christ seen as a conqueror of the Devil and death ("the classical motif"), the Latin or legalistic motif and the subjective motif. The classical motif dominates in the ancient Church, especially among the Greek Fathers, but Aulén's picture is very one-sided. Christ's redemptive work is viewed in a much more varied way in the ancient Church, and a certain monophysist tendency can be seen in Aulén's christology. The three motifs can hardly be used as tools for dividing the history of Christian theology into periods. The important idea of *theosis* is neglected. But *Christus Victor* is still an important book reminding of a neglected aspect of the redemption when it was written.

Frälsningen: En fråga om framtid

PATRIK LJUNGH

Patrik Ljungh har genomgått pastorsutbildning vid SALT: Skandinavisk Akademi för Ledarskap och Teologi i Malmö åren 1994-1996 och har tjänstgjort som församlingspastor i Tollarp i Kristianstads kommun, och i Skene i Marks kommun, Västergötland. Sedan 2007 studerar han teologi med systematisk inriktning vid Lunds Universitet.

I avslutningen av sin bok *Christus Victor*, eller som den heter på svenska *Den kristna försoningstanken*, reflekterar Gustaf Aulén över hur det klassiska försoningsmotivet skulle kunna göra sig gällande idag, ett idag som för honom var 1930-talet. Han uttrycker sin önskan, ja till och med sin övertygelse, om att detta motiv, utan dess gamla tidsbundna former, ska få en ny och avgörande betydelse i samtiden.¹ Idag, åttio år senare, blir detta till en utmaning för oss. Mycket har förändrats sedan 1930-talet: Både vår syn på kunskap och historia, och vår uppfattning om språket och dess relation till och plats i verkligheten. Kan det som Aulén kom att mynta som det klassiska försoningsmotivet hitta ett fäste i nutida teologi? Kan det klassiska motivet i Auléns tappning klara av de nya utmaningar som det nutida tankeklimatet ställer? Dessa frågor är utgångspunkten för den här uppsatsen.

Jag vill redan från början förklara hur jag menar att Auléns försoningsteori kan bli betydelsefull idag. Det är brukligt att skilja mellan frälsning och försoning, och att uppfatta försoningen som ett delmoment i det större skeende som frälsningen utgör. Utan att allt för mycket gå in på frågan om frälsningen vill jag utgå ifrån att frälsning handlar om framtid. I en värld där miljöhot och överbefolkning, vattenbrist och aids-katastrof hotar vårt famtidshopp, är det viktigt att se frälsningen som något som berör och handlar om skapelsen som helhet. Frälsning bör därför inte förstås som en flyktmöjlighet, eller

ett andligt rike bortom eller efter det jordiska, utan som en framtid för vår värld och för allt som lever däri.² Själva grunddragen i Auléns kamp- och segermotiv ger, som jag kommer att försöka att visa nedan, en utomordentlig grund för att kunna beskriva frälsningen och försoningen i ljuset av framtiden, och jag är överens med Aulén i mycket, vilket också kommer att bli tydligt längre fram i uppsatsen. Däremot finner jag ett stort problem i Auléns inställning till människans medverkan i frälsningen. Aulén verkar nämligen vilja utesluta möjligheten av att Jesus försonar oss med Gud i egenskap av människa, *qua homo*. Detta uttrycks hos Aulén med åtskillnaden mellan den brutna respektive obrutna gudshandlingen. Aulén vill i försoningen se Jesus som Guds agent, genom vilken frälsningen och försoningen förverkligas. Jesus tycks agera från Guds sida och inte som människa. Jag ser ett stort problem med detta, nämligen att det är svårt att låta frälsningen innebära en ny framtid för vår värld, en framtid som inkluderar människans djupa engagemang i och för skapelsen. Om frälsningen inte förverkligas av Jesus som människa är det risk att människan inte blir annat än en passiv, om än tacksam och förundrad, åskådare till frälsningsdramat och inte en aktiv deltagare i skapelsens väg mot en ny och god framtid.

Aulén ägnar stort utrymme åt sin tolkning av Irenaeus, den författare bland kyrkofäderna som

¹ Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar. Olaus-Petri föreläsningar hållna vid Uppsala universitet* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1930), 266-268.

² För vidare diskussion om frälsningen som framtid för vår värld se exempelvis Erling Utne, *En gång blir jorden ny* (Uppsala: EFS-förlaget, 1990 (1987)), eller Jürgen Moltmann, *God in creation* (Minneapolis: Fortress Press, 1993 (1985)).

enligt honom mer än andra driver det klassiska försoningsmotivet. Jag kommer först att kritisera denna tolkning av Irenaeus, och försöka visa att Auléns uppdelning mellan bruten och obruten gudshandling inte med enkelhet går att förena med Irenaeus tänkande. Därefter kommer jag att lite närmare undersöka Auléns betoning av den obrutna gudshandlingen.

I den postmoderna diskussionen har en förskjutning skett från betoning av substanser och från uppdelningen mellan subjekt och objekt. Istället betonas alltmer begrepp som relation och nätverk. Dessa begrepp kommer jag därför att försöka använda för att med hjälp av dem om möjligt lyckas komma förbi uppdelningen mellan distinktionen bruten och obruten gudshandling. Avslutningsvis kommer jag att låta denna justering av Auléns tänkande komma till uttryck i en ny tillämpning av det klassiska försoningsmotivet som grund för en beskrivning av frälsningen som framtid.

Mänskligt och gudomligt hos Irenaeus

Aulén ägnar ett helt kapitel åt Irenaeus och dennes teologi. Han låter Irenaeus stå som urtypen för det som i Auléns efterföljd har kommit att kallas ”det klassiska försoningsmotivet”, ett begrepp som, trots att det har problematiserats och kritiserats av många, ändå så att säga satt sig så tydligt i det teologiska tänkandet att ingen kan undvika det helt. Betoningen i Irenaeus frälsningssyn ska enligt Aulén inte, som han verkar förstå den vanliga Irenaeustolkningen vid hans tid, ligga på gudomliggörandet av människan, även om han medger att detta motiv hos Irenaeus är starkt representerat i dennes skrift *Adversus Haereses*, utan i kampen mot och segern över de makter som hotar skapelsen. ”Varför har Kristus kommit, stigit ned till jorden?”, frågar Aulén. Han citerar: ”...för att han skulle döda synden, nedslå döden och levandegöra människan.”³ Det som verkar vara huvudpunkten i Auléns behandling av Irenaeus är att visa att frälsningen hos denne inte handlar om någon prestation av Jesus som människa, utan är vad Aulén kallar en obru-

ten gudshandling. Det är alltså Gud som, med Jesu mänsklighet som redskap, kämpar och vinner seger över fördärvmakterna. Detta ställer Aulén i stark kontrast till vad han kallar den latinska försoningsläran, främst representerad av Tertullianus, Cyprianus och Anselm av Canterbury, i vilken Jesu verk innebär, enligt Aulén, en prestation just som människa, vilket han menar resultera i en bruten gudshandling, ett legalistiskt schema där Jesus ger den *satisfactio* som människan är skyldig Gud och därmed ställer människan fri inför Gud. Av denna anledning försöker han visa att det hos Irenaeus hela tiden är Logos som handlar, och att det är genom den gudomliga närvaron i Jesus som segern kan vinnas.⁴

Frågan är dock om inte Aulén betonar det gudomliga på bekostnad av det mänskliga i Irenaeus syn på frälsningen. Irenaeus verkar snarare se det gudomliga och det mänskliga som två nödvändiga komponenter som i lika hög grad är aktiva i människans frälsning. Rekapitulationsmotivet hos Irenaeus visar på att det är just i egenskap av människa som Jesus kan återföra människan på livets väg.⁵ Det som kännetecknar Irenaeus tänkande är alltså att Jesus måste vara både Gud och människa för att kunna frälsa människan. Gudomliggörandet, livgivandet och gemenskapen med Gud åstadkommer Jesus genom att han är Gud och därigenom kan förena människan med Gud. Men frälsningen och kampen, i vilken Jesus segrar genom sin lydnad, sker hos Irenaeus just genom Jesu mänsklighet.⁶

En annan svensk teolog som ägnat sig mycket åt Irenaeus teologi är Gustaf Wingren. I sin bok från 1947 hävdar han att just rekapitulationen är Irenaeus huvudbegrepp, och att det därigenom är just Jesu mänsklighet som är utgångsläget i frälsningen.⁷ Om Aulén å sin sida betonar den obrutna gudshandlingen, och Wingren å sin be-

⁴ Aulén, 65-67.

⁵ *Adversus Haereses*, 3: XVIII: 7, Philip Shaff, (övers) ”Against Heresies” av Irenaeus i *Ante-Nicene Fathers*, vol 1 (Edinburg: 1867, reprint: Eerdmans 2001, digitaliserad utgåva på <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>).

⁶ Se exempelvis *Adversus Haereses*, 3: XIX: 1 och 3: XXI: 10.

⁷ Gustaf Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, (Lund: Gleerups, 1947), se bland annat 140, 146-147, 164.

³ Aulén, 39 och 40.

tonar rekapitulationen av människan, placerar sig Irenaeus tryggt mitt emellan. Det råder inte någon stark motsats mellan gudomligt och mänskligt i Irenaeus teologi, snarare går de båda sidorna in i varandra och kompletterar varandra. Min synpunkt är alltså när det gäller Auléns Irenaeustolkning, att det är omöjligt att renodla frälsningshandlingen som antingen en obruten gudshandling eller en handling som människa, *qua homo*. Att försöka finna en sådan uppdelning hos Irenaeus är att applicera senare tiders dikotomier på ett teologiskt tänkande som i sig själv inte ger någon grund för detta. Men hur ser alternativet ut? Jag kommer att återkomma till det längre fram, efter att först ha reflekterat vidare över Auléns obrutna gudshandling.

Varför en obruten gudshandling?

Som en röd tråd genom Auléns bok går tanken på den obrutna gudshandlingen. Vi har redan sett att trots att Aulén försöker finna belägg för denna hos Irenaeus, och att dennes teologi inte ger någon god grund för en sådan tanke, eftersom framför allt *recapitulatio* - motivet tvärtom styrker frälsningens *qua homo* - perspektiv. Vad ligger bakom Auléns iver att finna stöd för denna tanke? Sett utifrån *Den kristna försoningstanken* är det tydligt att åtminstone ett delsvår på den frågan handlar om Auléns inställning till begreppet ”prestation”. Redan i sin inledning beskriver Aulén skillnaden mellan den brutna och den obrutna gudshandlingen. Det han menar kännetecknar den förstnämnda är att den innefattar en ”prestation” som Jesus i egenskap av människa tänks utföra å mänsklighetens vägnar.⁸ Här finner vi en viktig del av grunden för Auléns synsätt. När han sammanfattar Irenaeus teologi och frälsningssyn tycks han mena att den obrutna gudshandlingen är en förutsättning för att det ska kunna vara den gudomliga kärleken själv som handlar. Denna handling beskrivs som en rörelse uppifrån och ned.⁹ Det finns alltså hos Aulén en motsättning mellan mänsklig prestation och gudomlig kärlek, mellan en gudsrörelse uppifrån och ned, och en människorörelse nedifrån

och upp. Här är det nästan omöjligt att inte uppmärksamma relationen mellan Auléns tänkande och tanken om motsättningen mellan eros och agape i Anders Nygrens teologi. Vi möter här samma avståndstagande från varje mänsklig prestation och all rörelse så att säga nedifrån.¹⁰

Att Aulén avvisar all mänsklig prestation, och därmed också att Jesu frälsningshandling skulle vara *qua homo*, blir tydligt i hans behandling av det som han kallar den latinska försoningstypen. Här vänder han sig mot tanken på en *satisfactio* som människan är skyldig Gud, men också mot *meritum*-begreppet, som han menar ligger till grund för förståelsen av frälsningen i den latinska försoningstypen. Han stryker gång på gång under att detta resonemang håller sig inom ett obrutet rättsschema och innebär en brutna Gudshandling, vilket han förkastar. Istället är det gudshandlingen som är obruten och rättsschemat som blir brutet, vilket för Aulén är kännetecknande för Guds nåd.¹¹

Aulén framhåller alltså det klassiska försoningsmotivet, vilket jag ser som en god intention, men han placerar in detta i en dikotomi mellan gudomlig och mänsklig handling på ett sätt som kan sägas skada hans framställning i stort. Kanske kan detta förklaras med den speciella luthertolkning som präglar Auléns framställning. Föreställningen om att exempelvis *meritum*-begreppet måste ses som en mänsklig prestation, eller att en handling av Jesus *qua homo* skulle utesluta Guds kärlek, är idag högst tvivelaktig. Frågan är alltså om det går att bevara det klassiska, dynamiskt dualistiska försoningsmotivet, men införa en annan syn på relationen mellan gudomlig handling och mänsklig handling, och därmed göra försoningsmotivet större rättvisa idag.

Relation istället för prestation

Min främsta invändning mot föreställningen om den obrutna gudshandlingen bygger på att denna inte ger ett tillräckligt stort utrymme för männi-

⁸ Aulén, 11-12.

⁹ Aulén 67-69.

¹⁰ Anders Nygren, *Eros och agape* (Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag/Bokförlaget Aldus, 1966), se exempelvis 132-133.

¹¹ Aulén, 141-145.

skans engagemang. Auléns idé, som har sitt ursprung i hans luthertolkning, framhåller människan som en åskådare. En häpen sådan, som förstummad inför nåden ser Gud bekämpa synden, döden och djävulen, och skänka livets gåva till den helt prestationslösa människan. Tanken kan tyckas god, men den har vissa problematiska konsekvenser. Om människans frälsning inte innebär ett engagemang från människans egen sida, hamnar livet och etiken så att säga på en vagn längre bak i tåget. Etiken och det kristna livet blir inte en naturlig del av processen, utan kommer först senare, som en sekundär följd av frälsningens gåva.

I modern tid har den kristna etiken alltmer utmanats av andra etiska aktörer. Kristen teologi har inte alltid intagit främsta positionen i samtalet om miljön eller social rättvisa. Istället har teologin mer eller mindre tvingats vakna upp och bekänna färg inför exempelvis de feministiska rörelserna och miljörörelserna. Jag tror att Auléns försoningsteori kan ge ett starkt och engagerat bidrag i kampen mot de makter som vi upplever som hot mot skapelsen idag, men inte med hans betoning av den obrutna gudshandlingen. Denna ger istället människan en mer passiv roll och bidrar inte till ett aktivt engagemang i skapelsen. Det är därför viktigt att göra upp med rädslan för prestation, och om möjligt forma en teologi och en frälsningssyn som möjliggör människans engagemang utan att denna förstås som en prestation eller ett *meritum* i den negativa bemärkelse som Aulén förstår ordet.

Men om vi nu istället för att förstå mänsklig prestation, vare sig av människan själv eller av Kristus *qua homo*, och Guds prestation och agerande som varandras motsatser, föreställer oss relationen mellan dem båda som det avgörande, så att försoningen består av att Gud i världen ställer fram den relation som besestrar ondskan, då kommer frågan i en ny dager. Jag menar att vi kan förstå Irenaeus så att det är just i lydningen i relationen till Fadern som Jesus vinner seger och inkluderar människan i den relation som bryter alla destruktiva makters bojor och band. I så fall innebär inte *qua homo*-perspektivet nödvändigtvis ett legalistiskt juridiskt försoningsschema. Istället för att utföra en prestation å människans vägnar, inkluderar Jesus människan i, och för henne in i, den relation som endast Gud själv

kan skapa. Därmed bevaras frälsningen som en gudshandling, samtidigt som denna innebär en relation mellan gudomligt och mänskligt som inte lämnar människan vid sidan om som åskådare, utan på ett djupt, och för frälsningsbegreppet avgörande sätt, involverar människan i något nytt: En relation som innebär det djupaste engagemang från människans sida, som nu också är Guds sida. Det är alltså inte, som Aulén verkar förstå det, fråga om antingen Jesus som Gud eller Jesus som människa, utan om Jesus som relationen mellan Gud och människa. Så upphävs skillnaden mellan gudshandling och människohandling, men också mellan en subjektiv och objektiv försoningsyn. Frälsningen är inte något som sker liksom över huvudet på människan, vare sig i sin juridiska eller klassiska skepnad, utan något som involverar, engagerar och förvandlar. Här ryms alltså även kärnan i det subjektiva försoningsmotivet, som Aulén inte ägnar så mycket uppmärksamhet i sin bok. Men om försoningen förverkligas och sker i den ultimata relationen som Gud ställer fram i världen, och om den relationen besestrar det onda, måste vi ställa oss frågan vad detta onda består i. Till den frågan riktar vi nu vårt intresse.

Ett dubbelt perspektiv

Hos Irenaeus möter tanken att olydnad leder till synd och att synden leder till död.¹² Aulén menar att vi hos Irenaeus kan se hur fördärvmakterna så att säga flyter in i varandra och hur det ena begreppet kan bytas ut mot det andra. Han visar att dessa makter hos Irenaeus kan ses ur ett dubbelt perspektiv. Å ena sidan är det fråga om fiendliga makter som hotar människan, samtidigt är dessa en följd av människans olydnad varför de medför skuld i förhållande till Gud. Därför kan man se en växling mellan vad Aulén kallar en aktiv och en passiv syn på försoningen. Denna ses på en och samma gång som ett försonande med Gud och som en befrielse från fördärvmakterna.¹³

Aulén menar att detta dubbla perspektiv går igen hos Luther, då denne räknar också lagen

¹² *Adversus Haereses*, 3: XXI: 10.

¹³ Aulén, 1930, 61-63.

och vreden bland fördärvmakterna. Detta visar, menar Aulén, att kampen mot fördärvmakterna går tillbaka ända till Guds eget väsen. Inte så att Gud i grunden förändras eller stäms om, utan så att vår fångenskap under fördärvmakternas tyranni ställer oss på kollisionkurs med Gud själv. Genom Kristi verk försonar Gud människan samtidigt som han försonas med densamma. Men allt är, enligt Aulén, från början till slut Guds eget verk.¹⁴

Det klassiska försoningsmotivet, som bygger på dualismen mellan det onda och Guds goda, kan på ett relevant sätt beskriva också de utmaningar som nutidsmänniskan står inför. Jag har redan beskrivit hur frälsning kan, och kanske även bör, uppfattas som framtid, som ny möjlighet och hopp. De fördärvmakter som lyfts fram hos Irenaeus, Luther och andra, kan också utsträckas till att gälla ekologisk kris, social orättvisa, överbefolkning, etnisk utrensning och så vidare. Dubbelperspektivet som Aulén lyfter fram hjälper oss att se dessa problem och makter på ett realistiskt sätt. Å ena sidan representerar de det onda, faktorer som människan och den övriga skapelsen är offer för och slavar under. Vi kan inför detta faktum därför frimodigt säga att Jesus kommit för att lyfta av oss bojorna och banden, och att en god framtid är möjlig. Å andra sidan visar dubbelperspektivet att offren också är föröware. Vi deltar alla i den nedåtgående spiralen i vår värld, och är skyldiga till det som sker på jorden. Försoningen kan i det klassiska försoningsmotivets skepnad förenat med den betoning av relation som överbryggat frågan om gudomlig eller mänsklig handling, dra med människan i en engagerad, övertygad och hoppfull rörelse mot en ny framtid, en framtid som är en frukt av Guds eget handlande genom Jesus Kristus, men som samtidigt för oss in i själva kärnan av den relation som besejrar fördärvmakterna.

Framtidsrelationen

Sett ur relationens perspektiv kan fördärvmakterna skrivas om till destruktionen av den goda relationen. Som jag beskrivit ovan kan skapelse

uppfattas som relation snarare än som substans, eftersom nätverket av ting och varelser enligt denna princip är i högre grad konstitutivt för vad skapelsen är, än tingen i sig. Helheten ges alltså företräde före den enskilda delen. Att beskriva det onda som en destruktion av den goda relationen är därför samma sak som att beskriva det onda som död eller som synd. I ett relationsbaserat tänkande är både synd och död motsatser till den goda relationen. Precis som vi sett ovan kan vi växla begrepp, men ändå bevara det dynamiska och dualistiska utgångsläget.

Helt i enlighet med Auléns synsätt menar jag att Gud genom Kristus besejrar och omintetgör de onda makterna i världen. Och i enlighet med Irenaeus menar jag att han gör det genom att förverkliga deras totala motsats. Destruktionen av den goda relationen motsvaras av den totala självutgivande relationen: Gud ställer fram den ultimata relationen i världen, en relation som onskans makter inte kan rå på och som därför innebär seger över dessa. Denna segerrika relation är långt ifrån någon prestation, men innebär helande av en trasig skapelse och en ny framtid för allt levande.

I högre grad än vad som framkommer hos Aulén menar jag att människan inte står som åskådare till detta skeende, utan dras med i denna relation, som innebär en ny skapelse. Men frågan uppkommer då genast huruvida frälsningen är något inomvärldsligt som förverkligas i tiden, eller något som sker i ett liv efter detta. Aulén verkar inte problematisera denna fråga i någon större utsträckning i *Den kristna försoningstanken*, utan tycks utgå ifrån att det är vår objektiva ställning inför Gud och inför evigheten som är det avgörande. Kan vi bevara det klassiska försoningsmotivet med dess dualism mellan ont och gott och samtidigt redogöra för frälsningen som något närvarande, jordiskt och konkret?

Här kan Irenaeus bild av människan som ett barn som växer mot sin fullkomning med fördel föras samman med bilden av frälsningen som framtid. Om, som Irenaeus tycks mena, människan var tänkt att växa till Guds likhet, men avbröts i sitt växande av synden, och om människan genom frälsningen åter börjar växa i Kristus, då kan ett samband mellan nuet och framtiden anas, genom vilket frälsningen som framtid kan sägas börja här och nu, för att full-

¹⁴ Aulén, 185, 189, 191, 192-196

bordas i framtiden.¹⁵ Frälsning som framtid innebär då den slutliga segern över fördärvmakterna, oavsett om dessa är formulerade på hundratalet, på femtonhundratalet eller idag. Samtidigt innebär frälsningen för människan i Kristus ett engagemang för och en hoppets rörelse mot denna framtid, som blir en ny gudsinspirerad motor till förändring, socialt, ekonomiskt, miljömässigt och så vidare, redan här och nu.

Det klassiska försoningsmotivet visar här sin styrka. I stället för att tänka oss ett eventuellt skuldkonto som behöver nollställas för att män-

niskan ska kunna uppnå en himmelsk tillvaro efter jordelivet, kan vi relatera frågorna om skuld och förlåtelse direkt till vårt handlande i förhållande till de goda och de onda makter som konfronterar varandra inom vår värld. Utifrån det aulénska tänkandet har vi inte att göra med en Gud som kräver gottgörelse för våra mänskliga felsteg, utan en Gud som inbjuder oss och engagerar oss i sin kamp mot och seger över de destruktiva makter och krafter som hotar vår skapelse.

Summary

The author argues that Aulén's classic view of the atonement indeed can be a positive force in the contemporary struggle. While Aulén doesn't seem to promote a *qua homo* perspective on the atonement, the author, in contrast, argues that this perspective is important. Without it man is left passive. If, instead of Jesus making an achievement on behalf of man, the latter is getting involved in the ultimate relation, put forward in the world by God himself, and through which perfect love defeats evil, then man can be seen as actively involved in a movement towards the good future promised by God. Relation as an ontological concept opens a way to go beyond Aulén's dichotomy between God's sovereignty and human achievement. If the atonement is a matter of getting involved in the perfect relation, the sovereign action of God is preserved at the same time as man can be seen as taking on an active and cooperative role. This new direction makes Aulén's classic view of the atonement a strong contribution to contemporary global and regional issues, in helping to find creative, new routes to a better tomorrow. Salvation is a matter of future!

¹⁵ Se *Adversus Haereses* 4: XXXVIII:1-3, där Irenaeus presenterar sin bild av människan som ett växande barn, som successivt efter lång tid kan ta emot det eviga livets gåva av Gud.

LITTERATUR

Jörgen Magnusson: *Judasevangeliet: Text, budskap och historisk bakgrund* (Lund: Arcus, 2008). 159 sid.

”Den första skandal som urkyrkan brottades med var att Jesus hade dött ung, nesligt avrättad. Den andra var att han blivit angiven av någon som tillhörde den inre kretsen” (Jean Paillard, *Broder Judas: En ny syn på förrädaren* [Örebro: Libris, 1995], sid. 202). Paillards tankeväckande påstående tydliggör hur central Judasgestalten har varit – och faktiskt fortfarande är – i den kristna trostraditionen; enligt Paillard är tolkningarna av Judas nästan i paritet med korsfästelsens *kerygma*. Alla är medvetna om att långfredagens händelser spelar en viktig roll i kristen teologi, liturgi och konst, men inser vi hur mycket våra framställningar av karaktären Judas säger om oss själva?

Ett exempel på hur olika vi tolkar Judasgestalten är det apokryfa Judasevangelium som har översatts till svenska, kommenterats och försetts med en introduktion av Jörgen Magnusson. I den religionshistoriska avhandlingen *Rethinking the Gospel of Truth: A Study of Its Eastern Valentinian Setting* (Uppsala 2006) studerade han Nag Hammadi-texten ”Sanningens evangelium” (NHC I,3 och XII,2), men denna gång är det Judasevangeliet som uppmärksammas. Detta apokryfa evangelium finns i en handskrift som kallas *Codex Tchacos*, uppkallad efter Frieda Tchacos Nussberger, en antikhandlare i Zürich.

Nära nog alla böcker om Qumran- och Nag Hammadi-texterna inleds med ett kapitel om textfyndet. Även Magnussons bok om Judasevangeliet har en sådan redogörelse för textens fascinerande historia, från textfyndet i en ökengrav 1978, via sexton års vistelse i ett bankfack där ”ett fuktens dödsur” började ”ticka för Judasevangeliet och de andra textskatterna” (sid. 25) och en frysbox (!) till de första utgåvorna, översättningarna och kommentarerna knappt trettio år senare.

Magnusson är givetvis medveten om att Judas i den kristna kultursfären har varit sinnebilden för svek och trolöshet, men i sin framställning begränsar han sig till att diskutera hur Judasgestalten utvecklats från den historiske Judas till Judasevangeliet (se sid. 142). Den som är intresserad av senare tiders tolkningar av Judas kan därför läsa även Paillards ovan nämnda bok. Magnussons och Paillards böcker kompletterar varandra.

De flesta böcker jag har i min bokhylla om Judasevangeliet är publicerade 2006–2007. Debatten präglades då i hög grad av att det varit *National Geographic* som publicerade denna handskrift, först på nätet 2006 och året därpå som en bok: *The Gospel of Judas ... Introduction, Translations, and Notes by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst, and François Gaudard* (Washington: National Geographic, 2007). *National Geographic* spelade sålunda en avgörande roll i Judasevangeliets moderna receptionshistoria, vilket har varit en fördel med tanke på publiciteten, men det finns även nackdelar. En sådan

är att fotografierna är starkt förminskade; *National Geographic*-utgåvan är bara 235 mm hög. Dessutom är de glansiga, vilket gör att det är svårt att använda dessa fotografier för att studera handskriften. (Jfr Brill's faksimilutgåvor av *Nag Hammadi Codices* som är 340 mm höga med matta sidor och därför betydligt mer lättlästa för den som vill studera handskrifterna.)

Att *National Geographic*-utgåvan är uppseendeväckande liten till formatet är dock ett mindre bekymmer. Ett större problem är att de första uttolkarna av handskriften menade att detta var en text som återupprättade Judas eftersom de ansåg att den visade att Judas handlade på Jesu uppdrag: han var således inte en förrädare utan faktiskt Jesu närmaste man. En av de första att reagera mot denna nya historieskrivning var April D. DeConick (se t.ex. *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says* [London / New York: Continuum, 2007]). Hon hävdar att den som författade Judasevangeliet var starkt kritisk till huvudfären inom den framväxande kristendomen. Hon menar att texten vill visa att Judas visst utlämnar Jesus; huvudpoängen är att detta utlämnande inte sker till den högste guden utan till demonerna. Judasevangeliet tycks vända sig mot det slags försoningsteorier som ser något gott i Jesu död. Även Magnusson är kritisk till ”Kassers forskarlag” som gjort gällande att Jesus ”upphöjer Judas för att sedan göra upp en plan tillsammans med honom” (sid. 133).

Tack vare Magnussons gedigna arbete har vi nu en svensk utgåva av Judasevangeliet. Detta är emellertid betydligt mer än bara en bok om själva texten, vilket framgår redan av boks titeln; där anges att syftet dessutom är att förse läsaren med en ”historisk bakgrund” – och det gör verkligen författaren. Hans översättning och kommentar ryms på sid. 106–136, det vill säga, på drygt trettio sidor. Vad utgör då resten av bokens innehåll? Fotnoterna börjar på sid. 149; brödtexten slutar alltså på sid. 148 – och Judasgestalten diskuteras från och med sid. 73; det vill säga, först efter halva boken kommer författaren in på huvudpersonen. Det som föregår kapitlet om Judas är en utförlig diskussion om ”Den inre kretsen kring Jesus” (sid. 45–73). Kort sagt, detta är i nästan lika hög grad en bok om den historiske *Jesus* som den historiske *Judas*.

I Magnussons framställning spelar tolkningarna av verben *paradidonai* (”att utlämna”, ”att förråda”) och *afienai* (”att förlåta”, ”att efterskänka”) en viktig roll. Många läsare håller säkert med om hans tolkning av det grekiska verbet *paradidonai*. Ordet kan, som sagt, översättas med ”att förråda”, men frågan är om inte ”att utlämna” är att föredra i ett antal fall i NT, exempelvis i instiftelseorden (1 Kor 11:23: ”Den natt då Herren Jesus blev utlämnad ...”), och att det därför kan vara lämpligt att bevara tvetydigheten i den grekiska texten, eftersom avsnittet har tolkats så olika av olika teologiska skolor: är Jesus utlämnad av Gud, utlämnad av Judas (med andra ord förrådd), eller utlämnade han kanske sig själv (eftersom även en svensk reflexiv-

form är möjlig)? Detta har utretts tidigare, se exempelvis William Klassens bok *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress, 1996).

Däremot är det troligen färre läsare som följer Magnusson hela vägen i utläggningen av verbet *afienai*, som alltså kan översättas med såväl ”att förlåta” som ”att efterskänka”. Denna tvetydighet föranleder nämligen Magnusson att teckna ett porträtt av evangeliernas huvudperson enligt vilket Jesu budskap primärt handlar om att efterskänka *ekonomiska* skulder (sid. 69): ”Jag hävdar alltså att Judas Iskariot och hans apostlakollegor tillsammans med Jesus skulle spela en roll i utropandet av ett jubelår då Guds ordning skulle återställas och de utblottade skulle upprättas och befrias.” Dessvärre övertygar inte detta resonemang recensenten. Det finns fler frågor att ställa – och fler svar att förvänta.

Ett exempel på detta är de matteiska och lukanska versionerna av *Pater noster*-bönen: I Matt 6:12 står det *afes hêmîn ta ofeilêmata hêmôn* (”förlåt oss våra skulder”) men i Luk 11:4 finner vi *afes hêmîn tas hamartias hêmôn* (”förlåt oss våra synder”). Om Jesu huvudbudskap var ”skuldernas efterskänkande”, varför är det då just i den lukanska versionen – Lukas anses ju varna för rikedomens lockelser långt mer än de andra evangelisterna – som den teologiska termen ”synder” förekommer? Borde det inte rimligen i så fall återfinnas i Matteus som tenderar att i jämförelse med Lukas presentera ett, så att säga, förändligt evangelium? (Jfr t.ex. saligprisningarna i Matt 5:3 [”fattiga i anden”] och Luk 6:20 [”fattiga”] samt Matt 5:6 [”hungrar och törstar efter rättfärdigheten”] och Luk 6:21 [”hungrar”].)

I några avseenden hade recensenten önskat en utförligare argumentation: (a) på sid. 67f. hänvisar Magnusson till den rabbiniska *prosbol*-debatten (uttrycket kommer från grek. *pros boulêi*), men gör beklagligtvis inte diskussionen rättvisa. Eftersom förberedelserna inför och firandet av jubelåret är så viktiga för hans huvudtes hade en noggrannare redogörelse varit en fördel.

(b) När han på sid. 87 diskuterar ränteförbudet och liknelsen om den ohederlige förvaltaren i Luk 16 hade en referens till J. Duncan M. Derretts inflytelserika artikel varit på sin plats (”Fresh Light on St. Luke XVI: The Parable of the Unjust Steward”, *New Testament Studies* 7 [1960–61], sid. 198–219). Derrett hävdade att det som förvaltaren faktiskt gjorde var att stryka förtäckt och otillåten ränta som långgivaren inte hade rätt till och som låntagaren därför inte var skyldig att betala.

(c) Magnusson presenterar en genuint antinomistisk tolkning av Paulus (sid. 93): ”Med aposteln Paulus inleddes ett nytt stadium för de tidigaste kristna. Jesus ansågs av Paulus vara slutet på lagen”. Magnusson tycks även anse att Pauli primära målgrupp var judar (sid. 97): ”Aposteln Paulus hade emellertid startat en kristendomsgren som snabbt visade sig mycket attrak-

tiv för judar. Den innebar nämligen att man inte behövde följa den judiska lagen, eftersom Kristus hade uppfyllt den en gång för alla. För judar vars livssituation försvårades genom att de var tvungna att följa lagen borde en sådan judendom ha varit mycket tilltalande. Paulus kristendom verkar ha spritt sig mycket snabbt genom romarriket, och det var sannolikt först och främst judar utanför Palestina som tilltalades av hans skrifttolkningar.” Historiskt sett är detta förvisso en långt ifrån ovanlig porträttering av paulinsk teologi, men med tanke på att Magnussons bok ägnas åt jakten på såväl den *historiske* Jesus som den *historiske* Judas hade det varit både lägligt och lämpligt att redogöra för jakten på den *historiske* Paulus, och att då hänvisa till betydelsefulla artiklar och böcker av exempelvis Albert Schweitzer, Krister Stendahl, E. P. Sanders, Stanley Stowers och Mark Nanos. Idag tenderar vi ju att i betydligt högre grad uppfatta Paulus som *hedningarnas* apostel, det vill säga, en person som vände sig till *icke*-judar.

(d) Låt mig även nämna att det förvånar mig att vi fortfarande använder uttryck som ”Kärleksgärningar var dessutom centrala inom judendomen” (sid. 46; kursiv. tillagd). Det skulle nog vara bra om vi bestämde oss att en gång för alla överge detta sätt att beskriva judendomen. Är det inte dags att skriva antingen ”inom den dåtida judendomen var ...” eller ”inom judendomen är ...”? Inte vill vi väl förstärka uppfattningen att judendomen är ett fenomen som enbart hör det förflutna till?

Detta var fyra kritiska noteringar som inte på något sätt påverkar huvudintrycket: Magnussons publikation är ett värdefullt bidrag till studiet av de apokryfa evangelierna. Bokens främsta styrka är översättningen och utläggningen av Judasevangeliet – och det är ju precis som det ska vara, med tanke på att boken ska handla om texten, budskapet och den historiska bakgrunden.

Judasevangeliet har avhandlats flitigt på sistone; även under de första århundradena efter vår tideräkning debatterades det. En av dessa debattörer var Ireneus av Lyon, som kände till texten men knappast hade läst den. Jag kan inte låta bli att citera den avslutande uppmaningen i epilogen (sid. 148): ”... låt oss också tillåta Judasevangeliet att tala ostört, utan att behöva försvara sitt existensberättigande utifrån institutionernas auktoritet. Allt annat vore att ge det en Ireneuskyss.”

Jesper Svartvik
Professor, Lund

Eckhard J. Schnabel: *Early Christian Mission: Volume One – Jesus and the Twelve, Volume Two – Paul and the Early Church* (Downers Grove, USA & Leicester, England: InterVarsity Press, 2004). Tysk original *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brock-

haus Verlag, 2002). Omsett til engelsk, revidert og utvidd av forfatternen.

Early Christian Mission er eit omfattande og innhaldsrikt verk på 1928 bok-sider. Det er delt i to bind. Første bindet handlar om bakgrunnen for og gjennomføringa av misjonen hos Jesus og dei tolv apostlane. Det neste framstiller pionermisjonen hos Paulus og urkyrkja og avsluttar med resultatet av denne misjonen. Forfatternen ser på kristen misjon som ein omfattande prosess med bakgrunn i "The Reality and the Work of Yahweh the Creator". Misjon er med andre ord ein guddommeleg aktivitet i verda.

Idehistorisk spring misjonsprosessen ut av eit "løfte" som primært er definert av to idekompleks: Israels eskatologiske forventningar og sein-jødisk førestillingsverd. Israels eskatologiske forventningar kjem til uttrykk i tekster frå Gamle Testamentet og i litteratur frå jødedommen i Palestina og diasporaen. Forfatternen ser imidlertid noe meir enn forventningar i desse tekster; tekstene formidlar "løfte". Syntesen av eit gamlestamentleg og eit sein-jødisk "løfte" (promise) blir "oppfylt" (fulfillment) gjennom Jesu og hans tolv apostlars misjon. Deretter følgjer misjonens "byrjing" (beginnings) og "utferd", exodus, det vil seie apostolsk misjon utanfor Israel.

Eg gjentar og presiserer: Etter forfatternen oppfyller Jesu treårige verksemd Guds løfte. Men denne oppfyling er preliminær. Først etter Jesu oppstode ser Schnabel misjonsprosessens eigentlege "beginnings" innanfor Israels land. Den oppstadne frelsarens befaling i Matt 28:18-20: "Gå derfor ut ..." aktiviserer imidlertid urkyrkja til ein *exodus* utanfor dei israelske landområde. Etter forstadia "løfte" og "oppfyling" og "byrjing" startar hermed den verkelege misjonen. I den tidlege Jerusalem-forsamlinga vaknar visjonar, strategi og metodar. Med breie teologiske, tidshistoriske, geografiske og sosiologiske pennestrøk teiknar Schnabel dei tolv apostlars "exodus" frå "Jerusalem til verdsens endar". Uttrykket "verdsens endar" står for utkantane av det apostolske verdsbilde. Kappadokia, Bithynia, India, Roma, Spania, Egypt og Nordafrika er noen av mangfaldige adressatar for misjon i den jersalemske verdas periferi.

I andre bind skifter aksenten i den apostolske exodus til paulinsk misjon. På grunnlag av tekster i Korintarbrev, Romarbrevet og Kolossarbrevet teiknar forfatternen misjonæren Paulus. Hans sjølvforståing, forholdet til Peter, apostlane og apostelmøtet i Jerusalem blir utførleg omtalte. Så rullar forfatternen ut eit geografisk-sosialt ekspose over paulinsk misjon i Asia Minor, Hellas og Spania, etterfølgt av ein omfattande diskusjon om misjonsteologi og misjonsstrategi. Avslutningsvis skodar forfatternen tilbake og samanfattar urkristendommens teologiske og kyrkjelege situasjon. Eit firfaldig kapittel om tidlege misjonærar summerer *sjølvforståing, praksis og bodskap*. I fjerde kapittel-delen knytter så Schnabel liner mellom den tidlege misjon og dagens. Sist i boka følgjer omfattande re-

gister og illustrasjonar: kart, teikningar, bibliografi og indeksar. Tillegget omfattar heile 340 av bokverkets 1928 sider.

Knytta til nytestamentleg eksegese og tidshistorie diskuterer Eckhard Schnabel sentrale problem i tidleg urkristen misjon. Eg kjenner meg ikkje kompetent til å ta opp den faglege, nytestamentlege diskusjonen, men nærmar meg arbeidet som misjonsvitar. Her må eg legge til: med ein helt annan teologi og eit heilt anna misjonssyn enn det Schnabel representerer. Sjølv står eg for ein nordisk, grundtvig-inspirert teologisk tradisjon med engasjement for frigjeringssteologi, religionsdialog og ekumenikk. Eit kvinneperspektiv i misjonen er for meg naturleg. Forfattarens evangelikale bibel-perspektiv fører til andre missiologiske vurderingar og andre engasjement enn mine!

Først kommenterer eg behandlinga av Jesu misjonsperspektiv, som framstår i to diskursar. Den første gjeld Jesu eiga verksemd i Galilea. Den andre diskursen gjeld Jesu befaling om ein global misjon. Den siste diskusjonen er knytta til autentisitetsproblemet: Har Jesus personleg sendt apostlane ut i all verda – med oppdrag om å vinne disiplar og om dåp?

Som sagt, først tar Schnabel for seg Jesu misjon i Galilea-området. Her ligg Jesu barndomsby Nazareth omgitt av byar som Kapernaum, Korazin, Nain, Kana, Sepphoris og Tiberias. Missiologisk interesserte bibel-tolkarar har tenkt seg eit sosialt perspektiv over denne Jesu tidlege verksemd i bygdene kring Genesaretsjøen. Men Jesus forkynte ikkje i alle desse bygdene og byane. Schnabel undrast kvifor Jesus ikkje synest å ha besøkt dei betydelege galileiske sentra Sepphoris og Tiberias. Enkelte har brukt dette sakforholdet til å understreke eit sosialt engasjement: Jesus neglisjerte desse sentra fordi han heller identifiserte seg med økonomisk undertrykte bønder enn med den rike urbane eliten frå desse by-sentra. Men Schnabel avviser at Jesus aksjonerte for sosial reform eller for ein revolusjonær agenda. Han finn det rimeleg, med Gerd Theissen, at Jesus heldt seg borte frå Sepphoris og Tiberias for å unngå konfrontasjon med den lokale administrator, Herodes Antipas. Sistnemnde hadde nemleg halshogge Johannes og stod også Jesus etter livet. (Jfr side 237-239).

Primært ser Schnabel Jesu galileiske verksemd som eit uttrykk for ei symbolsk, messiansk handling. (Jfr Matteus 4:14-16 som uttrykker at Jesus gjorde Kapernaum til sentrum for si verksemd med referanse til den messianske visjonen i Es 9:1-2. Sjå også "Q-community", s 753.) Ein nærliggande, sosial problematikknytter seg til den såkalla Q-tradisjonen. Enkelte forskarar har nemleg førestilt seg at forsamlingar i Galilea har formidla hovuddelen av Jesus-ord til ord-samlinga "Q" som teksthistorikarar tenker seg som ein viktig bakgrunn for Jesus-utsegnene i Matteus- og Lukas evangelia. Misjons-befalinga til dei 70 disiplane i Lukas 10:1-16 kunne såleis vere redigert av ei forsamling med galileiske Q-misjonærar. Kan hende

hadde desse misjonæran eit sosialt program? Schnabel referer viktige deler av debatten om dette, og viser til ein artikkel av Gerd Theissen om tidlege kristne vandrane radikalarar, "Wanderradikalismus":

The ethical radicalism of the sayings transmitted to us is the radicalism of itinerants. It can be practiced and passed on only under extreme living conditions. It is only the person who has severed his everyday ties with the world – the person who has left home and possessions, wife and child, who lets the dead bury their dead and takes the birds and the lilies of the field as his model – it is only a person like this who can consistently preach renunciation of a settled home, a family, possessions, the protection of the law and his own defense. It is only in this context that the ethical precepts which match this way of life can be passed on without being unconvincing. This ethic only has a chance on the fringes of society. This is the only real life situation it can have. Or to be more exact: It does not have a situation in real life at all. It has to put up with an existence on the fringes of normal life, an existence that from the outsiders' point of view is undoubtedly unquestionable. It is only here that Jesus' words were saved from being reduced to allegory, from reinterpretation, from softening or repression – simply because they were taken seriously and put into practices. And that was possible only for homeless charismatics. (Gerd Theissen: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: Mohr-Siebeck 1989, 3rd ed), ref av Schnabel s 754).

Med referense til forskarar som briten Michael Goulder, tviler Schabel imidlertid på om ordsamlinga Q i det heile har eksistert, han problematiserer også med John Kloppenborg Verbin eksistensen av "Q-forsamlingar" i Galilea. Schnabel avviser ikkje muligheten for tidlege kristne kyrkjer i Galilea, men dempar tradisjonen ned og framheld at eventuelle tidlege kyrkjemiljø i Galilea rimelegvis bukka under i tidlege kristen-forfølgingsperiodar. Gjennom eksegese, tekst-historie og kjelder til tidleg kyrkjhistorie, tilskriv han såleis eventuelle, sosialt radikale kristenmiljø ei perifer eller irrelevant rolle for utviklinga av urkristen misjon.

Schnabel uttrykker heller ingen særskilte preferansar for kvinners frigjerings gjennom Jesu verksemd. Ut frå ein eksegese av Lukasevangeliet (sjå særleg Lk 8.1-3) påpeikar han at kvinner var "med Jesus" på same måte som dei tolv apostlar og at kvinnes rolle er skildra med termen "diakonein" (tene; støtte; hjelpe til). (Jfr avsnittet "Women" i Bind I, ss 284-87.) Jesus var, etter Schnabels bibeltolking, ingen sosial aktivist. Schnabel nedvurderer og nedtonar med andre ord mange sider ved ein "befriande" Galieamisjon. Om Schnabels holdning også er basert på historisk kritikk,

synest den djupast sett henge saman med skepsis mot å tolke Jesus som sosial reformator.

Men Schnabel har ein diskurs til om Jesu misjon, og den knytter seg Den Oppstadnes påbod om misjon til folkeslaga. Hovudvekta på Jesus som misjonens protagonist ligg altså ikkje etter Schnabel i Jesu aktivitet, men i hans misjonsordre, "The Great Commission", Matteus 28:18-20. Verdsmissjonens tyngdepunkt var ikkje i Galilea men i Jerusalem, held Schnabel fram. Kritiske røyster har problematisert autentisiteten av denne misjonsordren og sett den som uttrykk for seinare epokars misjonsteologi og dåpspraksis. Bibelforskarar flest tviler på at Jesus førestilte seg ein misjon til folkeslaga og på at Jesu samtid hadde ei misjonsmotivering med ein trinitarisk formulert dåpsrite. Schnabel diskuterer autentisiteten av Matteus 28:18-20 på sidene 348-367. Han fører her ein omfattande debatt med tradisjonskritiske teologar som Albert Schweitzer, Günther Bornkamm, Ulrich Luz, Hans-Werner Bartsch og andre. Sjølv finn Schnabel ingen vanskar med tanken om Jesu ordre om misjon blant folkeslaga:

Dispensing with such theories and placing Mt 28:16-20 at the beginning of the early Christian mission results in a twofold benefit: first the astonishing fact that the legitimacy of the Gentile mission is never questioned in the New Testament becomes intelligible; second that missionary work of Peter, of Stephen, of Philip and of Paul, as well as the missionary theology that James presented at the Apostolic Council (Acts 15), makes sense. (Bind I s 352.)

Den triadiske gudsformelen finn han bekrefte i syrisk religion, der ein finn fleire referansar til ein guddommeleg trinitet med ein overordna Gud, ei moder gudinne og ein gudsson. Han finn det rimeleg at Jesus kan ha brukt parallelle uttrykksett.

Schnabel gir imidlertid rom for motførestillingar til si eiga framstilling. Opponentar mot hans autentisitetforsvar for misjonsbefalinga i Matteus 28 og mot hans avvising av Galilea-tradisjonen kjem til orde. Men Schnabel sjølv forstår Jesu misjonsbefaling som uttalt av Jesus. Frelsaren hadde ei verdsvid misjonsadresse og nytta ein trinitarisk dåpsformular.

Med ei positiv tilslutning til Jesu autentiske misjonsbefaling går så Schnabel over til å dei tolv misjon både innanfor og utanfor det romerske imperium. Peters misjon har stor plass og misjonen frå Jerusalem til Judea og til område både i og utanfor israelsk land er detaljert og kunnskapsrik. Det er verdt å legge merke til at thomasmisjonen til India får ein omfattande plass og ei positiv vurdering. Personleg synest at det er i desse avsnitta at Schnabels kombinasjon av tidshistorie, religionshistorie og tradisjonsgransking kjem best fram. Han får nye informasjonar fram i lyset og misjonsprosessen får konkret og veldokumentert form.

Frå avsnitta om løfte, oppfyljing, byrjing, og exodus kan vi gå vidare til paulinsk misjon. Den detaljerte, tidshistoriske og tradisjonshistoriske gransking av paulinsk verksemd gir det same solide og veldokumenterte inntrykk som misjonen frå Jerusalem ved dei tolv. Men kva så med paulinsk misjonsteologi? På sidene 1392-1404 diskuterer han Paulus' misjonsteologi og dialogteologi ut frå talen på Areopagos. (Jfr Acta 17, 16-34. For å forstå Schnabels vurdering av talen på Areopagos bør lesarane ha Acta-perikopen framfor seg.)

Schnabel forstår Areopagos-talen som Paulus' forsøk på å etablere ein felles grunn med tilhøyrarane, som er prega av stoisk og epikureisk filosofi. Schnabel ser med andre ord eit kontekstualiseringsprinsipp i Paulus' atenske tale. (Sjå s 1398.) Men primært framhevar han konflikten med heidensk religion, og finn at Paulus i Areopagos-talen kritiserer heidensk religion på minst sju måtar. (1) Den "ukjende Gud" frå v 23 er eit begrep som står i kontrast til den kristne Gud som åpenbarer seg. (2) Paulus meiner etter v 27 at "heidningane søker Gud", men han understrekar at dei vanskeleg vil finne han. (3) Setninga frå v 27 om at "Gud er ikkje langt borte frå noen av oss" ser Schnabel primært som eit kritisk synspunkt på andre religionar ut i frå skapartanken. (4) Sitatet av Aratus i v 28, "Vi er også hans (Guds) ætt", er også for Schnabel eit uttrykk for skapartanken, og følgjeleg fjernt frå tankegangar i heidensk religion. (5) Kritikken av dei heidenske templa er gamaltestamentleg, sjå v 24: "Gud bur ikkje tempel bygde av menneskehender." (6) Det same gjeld kritikken av ofringar, i følgje v 25 behøver ikkje Gud ofringar. (7) Kritikken av "gudebilde", v 29, er også etter Schnabel ein jødisk, gamaltestamentleg basert kritikk (s 1399-1400).

It is on the basis of this critique of contemporary religiosity, particularly the Greco-Roman pluralism of gods and cults, of temples and mysteries, that Paul calls his audience to repent and to turn to the one true God. (s 1400).

Etter mitt skjønn er ikkje Paulus ein einseitig diskontinuitetsteolog. Dette gir seg tydelege utslag i Areopagos talen, slik den er referert i Acta 17. Paulus strekar her under det felles grunnlag alle menneske har i deira gudsrelasjon. Eg tykkjer derfor Schnabel i den dualistiske tolkinga av Acta 17 fullstendig overser Paulus' syn på kontinuiteten mellom kristendom og heidendom.

Eg håper at ovanståande innblikk i Schnabels verk tilstrekkeleg illustrerer hovudpunkt i hans missiologi. Min missiologiske kritikk vil eg samle i følgjande punkt.

Kjelder og sekundærlitteratur er omfattande. Schnabel framviser ei imponerende liste av kjelder, både skriftlege kjelder og inskripsjonar. Desse kjeldene er både kristne, jødiske (særleg frå det Gamle Tes-

tamente og frå seinjødisk tradisjon) og hellenistiske. Likeeins har han nytta eit breitt utval av kommentarar til nytestamentlege skrifter, hovudsakeleg frå tysk- og engelskspråkleg tradisjon. Enkelte franskspråklege kommentarar er også konsulterte. Sekundærlitteraturen utviser på enkelte område ei omfattande og seriøs orientering. Forfattaren fører såleis ein mangesidig debatt med den bultmannske tradisjonen, både den eksistensialistiske tolking og den tradisjons- og form-kritiske tradisjonen. Forutan Bultmann, gjenkjenner eg debatten med Bultmann-tradisjonen i behandlinga av t.eks Günther Bornkamm og Hans-Werner Bartsch – i meir moderat form i behandlinga av Jacob Jervell, CH Dodd og CK Barrett. Han debatterer jødisk tenking med kvalifiserte forskarar som Pinchas Lapide, Ulrich Luz og ikkje minst den lundensiske teologen Anders Runesson. Diskusjonen om apostolatets karakter spelar ei sentral rolle, der underskrivne som missiolog vil vere varsam med å uttale seg. Eg ønskjer bare å seie at debatten her er omfattande, Jesper Svartviks doktorarbeid om Mark and Mission (publisert 2000) inngår i debatten, det same gjer Bengt Sundklers bidrag om nytestamentleg basis for misjon.

Moderne missiologi-debatt er selektivt behandla. Det som saknast frå ein missiologs synspunkt er heilt særleg den frigjeringssteologiske posisjon. Eg er ikkje istand til å finne eit kvalifisert oppgjær verken med frigjeringssteologi eller dialogteologi. Desse to trendane sprang ut av "Christian presence" frå femtitalet, der mellom anna Dietrich Bonhoeffer's innsats er uvurderleg. Bonhoeffer er nemnd hos Schnabel. Ein annan pioner for Christian presence tenking, Yves Congar er tatt med, men gjennom eit arbeid om urkristen misjon. Den engelske generalsekretæren i CMS, Max Warren er sitert som belegg for at det kan ha vore 53 millionar kristne på keisar Konstantins tid (s 4). Men Warrens viktigaste bidrag i misjonstenking, Christian presence-perspektivet, er ikkje nemnt. Den leiande Heidelberg-missiologen Theo Sundermeier er kjend både som ekumenisk missiolog, frigjeringssteolog og dialogmissiolog. Han er referert på s 56 som ein av dei mange som også har nytta GT-studier innan missiologien – eit perifert emne i Sundermeiers missiologi.

Det same gjeld den frigjeringssteologisk engasjerte missiologen Volker Küster – heller ikkje han er sitert med dei mest missiologisk relevante tekstene. Trass i omfattande eksegetiske bidrag, er betydelege frigjeringssteologar som Gustav Gutierrez, Leonardo Boff og koreanske minjungteologar ikkje med. Koreanske minjungteologar som Ahn Byung Mu (jfr Kim Yong Bock: *Minjung Theology*, CCA Singapore, 1981) har eksempelvis lagt sentral vekt på det nytestamentlege begrepet folket eller massen, "ochlos". Dette viktige bidraget er oversett. Trass i eit lite avsnitt om kvinner i NT er emnet kjønnet nærast irrelevant for forfattaren. Personar som Anne Marie Aagaard, Rosemary Rad-

ford Ruether og Elizabeth Schüssler Fiorenza er ikkje med i samtalen.

Boka saknar medveten sjølvoppfatning. Eit betydeleg perspektiv av misjonshistorie og verdshistorie blir rulla opp. Forfattaren gjer bruk av ein prosess i ei rekke fasar: løfte, oppfylting, byrjing, exodus, paulinsk misjon. Ein burde ha venta eit oppgjer med premissane for denne oppdelinga; heilt særleg er oppfyllingsperspektivet diffust. Oppfylte Jesus det gammaltestamentleg/jødiske "løftet" eller oppfylte den tidlege apostelmisjonen dette løftet? Prosesstenkinga er uklar. Ein kan knapt kalle boka konservativ, heller ikkje konservativ evangelikal. Det mest dekkande begrepet synest vere biblistisk. Misjonssynet er nemleg bygd på bokstavtru lydnamn mot ordet slik det førekjem i Bibelen, men med ei før-forståing av Guds mysteriøse nærvær i jødedommen.

Schnabels teologiske kritikk er unyansert og mas-siv. I siste avsnitt polemiserer Schnabel mot ei rekke moderne missiologar, av ulik teologisk profil. Såleis finn han begrepet "incarnational" problematisk. Heller enn på "incarnation" er misjonen i følge Schnabel bygd på "obedience": "unconditional commitment and robust activity in the service of God, and in the power of the Holy Spirit" (s 1575). Den betydelege, ekumeniske sørafrikanske missiologen David Bosch blir også problematisk for Schnabel. "He defines salvation as a reality that encompasses or influences all dimensions of human life, including social, economic, personal relational psychological and spiritual aspects" (s 15756 ff). Liberation theology, "options for the poor", er etter Schnabel misforstått mission. Etter Schnabel har også kyrkjevekst-teologane (sjå omtale av Ralph Winter, s 1578) tapt den enkle motivering for misjon: lydnamn mot Jesu befaling.

Schnabels teologiske dualisme kjennest problematisk. Ut frå visse biblistiske premisser er boka eit godt gjennomført arbeid; grundig, omfattande og vel-dokumentert. Språkleg er verket strålende. Eg har hatt stor glede av dei tidshistoriske analysane og den konkrete behandling av tidleg misjon i den verda der apostlane levde. På ein fruktbar måte relaterer boka urkyrkjeleg vøreform og tidleg kristen ekspansjon. Her er boka informativ og spennande. Men ut frå eit misjonssyn der frelse oppfyller skaparmotivet blir boka problematisk. Schnabel meiner nemleg at frelse er i konflikt med innomverdsleg liv. Dualismen mellom frelse og menneskeleg liv kan rettnok i visst mon relaterast til apokalyptiske gudsriketankar og dermed til eit bibelsk grunnkonsept. Dette poenget har Schnabel viss dekning for. Men Bibelen framstiller også andre tankemønster. Tanken om Gud som skapar og kjærleg opphaldar av kosmos blir diffus. For Schnabel ein blir verda ein Satans arena og domene.

Arbeidet saknar kvalifisert debatt med moderne missiologi. Det er først og fremst det teologiske konsept i boka som kjennest fjernt for ein missiolog i dagens ekumeniske tradisjon. Misjonstenkinga i den ka-

tolske kyrkje er til eksempel forsømt og oversett. Ein dominerande katolsk missiolog som Robert Schreiter er unemnt. Dei siste femti års misjonstenking i vid ekumenisk forstand – med teologien om kristent nærvær, dialogteologi, humanisering og kontekstualisering ligg som nemnt utanfor Schnabels interesse og teologiske synsvinkel. Viktige delar av "Guds misjon" som befrielse, humanisering, kamp for menneskerett og fred blir liggande i skuggen av eit apokalyptisk og biblistisk misjonsperspektiv.

Schnabels bok er boren av eit bibelsk engasjement for Guds inngrep i verda. Hans styrke i framstillinga er tidshistorisk konkretisering av dette. Her er han informativ og spennande. Hans tidshistoriske informasjon i all ære, og med aksept av hans nytestamentlege fagprofil; kontakt med samtidas missiologiske trender ville styrkt arbeidet hans betrakteleg. Ein open og representativ debatt hadde gitt materialet appell og relevans i aktuell missiologi og misjonshistorisk forskning.

Aasulv Lande
Gjesteprofessor, Nagoya, Japan

Carl Henrik Martling: *Kyrkligt documentarium: Kyrkans historia i dokument* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2007), 480 sid.

Carl Henrik Martling har under flera års tid genom ett flertal lättillgängliga böcker bidragit till att popularisera den svenska och internationella kyrko- och liturgi-historien. Som ett viktigt komplement till dessa böcker har han givit ut en samling med texter från den kristna kyrkans historia försedda med inledande kommentarer. Det rör sig om omkring 320 texter från fornkyrkan till vår egen tid (den nyaste texten är *Charta Oecumenica* från 2001) från skilda konfessioner, folkgrupper och fromhetsformer.

Hur tidigare källutgåvor och översättningar har använts i sammanställandet av boken framgår inte på något tydligt sätt. Det finns ingen källförteckning eller någon angivelse om vilken översättning eller förlaga som har använts i varje enskilt fall. Inledningsvis uppräknas åtta verk (varav de flesta har utkommit före 1970-talet) som anges ligga till grund för samlingen. I en del fall tycks det röra sig om utgivarens egna översättningar eller revideringar av tidigare översättningar. Man blir som läsare nyfiken på principerna bakom detta tillvägagångssätt, i all synnerhet då utgivaren inte alltid använt sig av de nyare översättningar till svenska som under de senaste decennierna har gjorts av exempelvis fornkyrkliga texter. I några enstaka fall tycks översättningarna också ha gått lite för fort. I översättningen av *De Haeretico Comburendo* från 1401 används vid två tillfällen ordet "dominions" (s. 191, 192), som med fördel kunde ha översatts med "besittningar" eller något liknande.

I samlingen finns också en text som egentligen är ett referat. Det brev som kanslern Laurentius Andreae år 1524 skrev till munkarna i Vadstena kloster har tidigare ofta citerats, även av Martling själv. Problemet är att alla dessa så kallade citat egentligen är ett textnära refererat som ytterst härrör från Lars Anton Anjous *Svenska kyrkoreformationens historia* I (s. 127-129) från 1850 som av någon anledning har försetts med citationstecken vilket har medfört att många sentida författare har utgått från att det rört sig om en översättning.

Texturvalet är relativt allsidigt. Utgivaren gör en viktig insats då han tar med olika fornkyrkliga versioner av *Apostolicum* och därvid tar upp textkritiska anmärkningar. Positivt är också att urvalet inte är alltför evangelisk-lutherskt orienterat utan att texter som belyser den katolska kyrkans ansatser till reform före 1517 finns med samt att även många viktiga katolska och anglikanska dokument från 1600- och 1700-talen har infogats. Det råder även en viss allsidighet när det gäller texter som berör folkligt fromhetsliv. Detta blir påtagligt då Gustav II Adolfs kungaförsäkran från 1611 direkt följs av en källa från Växjö domkapitel rörande en småländsk skilsmässa från 1613. Betydelsefullt är också att folkliga källor som himmelsbrev och förskrivningar till Djävulen finns med.

Trots den breda ansatsen kan man emellertid sakna några enstaka grupper av texter. Det finns inga texter som belyser kyrkorna i Grekland och Ryssland och inte heller några källor från 1800- och 1900-talets svenska frikyrkorörelse. Texter författade av exempelvis Catherine Booth eller Nelly Hall hade kunnat belysa både viktiga kvinnoinitiativ och frikyrkostraditioner från denna period. Noteras kan också att inga gnostiska texter (exempelvis från det nyöversatta Thomasevangeliet) finns med och inte heller några texter från det tidiga eremit- och klosterväsendets historia. Mer förvånande är att det inte finns med en enda text från andra Vatikanconciliet eller från Svenska kyrkan efter 1929.

De kommentarer som inleder varje text är väl genomarbetade, sakliga och dessutom lagom långa. De fyller också funktionen att skapa intresse för den beskrivna texten. I några fall går det att fundera över ord- och rubrikval. Det går visserligen att hävda att det efter Västerås riksdag 1544 växer fram en territorial- eller landskyrka i det svenska riket, men att använda sig av uttrycket ”den svenska nationalkyrkans födelse” känns i detta sammanhang lite anakronistiskt. På samma sätt blir det lite märkligt att tala om ”Church of England” redan i Gregorius den stores brev till Augustinus av Canterbury från år 601. Frågan är också vad en skånsk translation (skrinläggning) från 1383 gör under rubriken ”Sveriges kyrka” (Skåne var vid denna tid en del av det danska riket). I några enstaka fall hade jag också önskat lite mer källkritisk diskussion. Det är exempelvis diskutabelt om det av Eusebios refererade brevet från Pontius Pilatus till

kejsar Tiberius skall befinna sig under rubriken ”Ut-omkristna dokument” då det snarast bör hänföras till kyrklig legendbildning.

Den i kyrkohistorien inte insatte läsaren kan också riskera att missförstå faktauppgiften på s. 136, där det anges att påven i Avignon på 1300-talet ”satt som den franske kungens fänge”. Detta bildspråk kan få läsaren att tro att påven verkligen hade blivit inspärrad i ett fängelse i Avignon!

Enbart ett fåtal faktafel har noterats. Det sista svenska avlatsbrevet, som utfärdades av Skarabiskopen Magnus Haraldsson, dateras på två ställen (båda på s. 282) till 1548, men det är egentligen utfärdat 1528. Ett annat tryckfel finns på s. 398 där den av Paulus VI år 1968 utfärdade encyklikan *Humanae vitae* dateras till 1986.

Boken utgör frukten av ett omfattande arbete och kan fungera väl för den kyrkohistoriskt intresserade läsare som behöver få en omedelbar överblick över en viss text utan att behöva konsultera universitets- eller folkbibliotek. Visserligen begränsas möjligheterna att fördjupa sig i texterna av att det inte finns någon angivelse om var texterna kommer från eller vilka som har översatt dem, men genom sitt breda anslag kommer boken säkerligen att inspirera många till ett fortsatt studium av denna typ av texter.

Martin Berntson
FD, Jönköping

P. Kuhn (red.): *Gespräch über Jesus: Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo* 2008 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 137 sid.

Varje år i början av juli lämnar påven Roms larm och jäkt för att tillbringa några månader i den friska bergsluften i Castel Gandolfo. Där kopplar han av med promenader, andlig läsning och författandet av en och annan encyklika eller bok. På programmet står också den årliga studiedag till vilken Joseph Ratzinger samlar sin ”Schülerkreis” av gamla doktorander, habilitanter och vetenskapliga assistenter kring något teologiskt tema. När ämnet 2008 var evangeliernas och historiens Jesus, inbjöds två professores emeriti från den evangeliska teologiska fakulteten i Tübingen, Martin Hengel och Peter Stuhlmacher, att hålla varsitt anförande. Peter Kuhn, som var Ratzingers assistent i Regensburg och som sedermera blivit professor i judaistik, har redigerat denna lilla bok, som innehåller de båda exegeternas föredrag, de åtföljande diskussionerna i polerad form och den predikan som ärkebiskopen av Wien, kardinal Christoph Schönborn, höll i påvens närvaro under söndagsmässan dagen efter seminariet. Boken fungerar som en aptitretare inför den åstundade andra volymen av påvens *Jesus från Nasaret*.

Hengel reflekterar i sitt föredrag över grundläggande frågor i anslutning till boken *Jesus und das Judentum*, som han och Anna Maria Schwemer utgav 2007. Hengel (som avled sommaren 2009) var en av vår tids giganter i sitt ämne, och han lyckas här på några få sidor sammanfatta sin syn på Jesusforskningen. Han slår fast att all historieskrivning består i hypoteser, att källmaterialet om Jesus är så fragmentariskt att det inte tillåter några absoluta slutsatser och att varken radikal reduktionism eller konservativa harmoniseringsförsök gör traditionsstoffet rättvisa. Han redogör så för sin syn på evangeliernas tillkomst och historiska värde. Den klassiska formkritiken vill Hengel inte förkasta i dess helhet, men han avvisar tanken på att evangelierna skulle vara kreativa skapelser av anonyma kollektiv. Slutligen kommer Hengel till sin hjärtefråga: Jesu messianitet. Mot 1900-talets dominerande tyska forskningstradition hävdar han emfatiskt att den historiske Jesus gjorde anspråk på att vara just Messias. Det är till och med plausibelt, menar Hengel, att Jesus gick sin död till mötes med en självförståelse som Herrens tjänare i Jesaja 53 – även om vi här har nått gränsen för vad vi historiskt kan mena oss veta om Jesus.

Där Hengel drar gränsen för vetandet tar Stuhlmacher vid och ägnar sitt anförande åt Jesu lidande och död. Stuhlmacher ser inga skäl att frånerkänna Jesus de ord med vilka han enligt evangelierna har uttytt sin egen förestående död. Tanken på martyrdöden som ett ställföreträdande offer finns i den tidiga judendomen, och Jesu lidandesförutsägelser har sina rötter i Deuteronomiboken. Jesus ger sig själv som ”lösen” för sitt folk Israel, som ett ”skuldoffer”. Denna självförståelse bekräftas enligt Stuhlmacher av två avgörande händelser: tempelrensningen, då Jesus symboliskt avskaffar den offerkult som han redan betraktar som verkningslös, och den sista måltiden, vid vilken han talar om sitt blod som ett sonande offer.

Det här är en bok som för mig är givande på åtminstone tre olika sätt. Till att börja med är det exegetiska perspektivet intressant. Påven har valt att bjuda in två bibelvetare som brukar betecknas som ”konservativa”; det man finner i dessa föredrag speglar knappast bredden i aktuell Jesusforskning. Ändå anar man en skillnad i framtoning hos de två exegeterna. Hengel positionerar sig noggsamt som en kritisk forskare och får i den efterföljande diskussionen ibland markera mot deltagarnas väl naiva tillnärmning till texterna (38, 51, 56). Stuhlmacher intar medvetet en minoritetsuppfattning och ifrågasätter mer genomgripande den historisk-kritiska exegetikens vetenskapsteoretiska grundvalar. Tonen blir ibland apologetisk (93), ja närmast självömkande (108). Jag sympatiserar mer med Hengels förståelse av exegetens uppdrag som en balansakt än med Stuhlmachers teologiska förpliktelser och menar dessutom att man måste ta invändningarna mot lidandesförutsägelsernas autenticitet på större allvar än den senare gör.

För det andra är det spännande att följa interaktionen mellan de inbjudna exegeterna och Ratzingerlärjungarna i bokens diskussionsdelar. Av konfessionella skillnader märks inte så mycket. Skiljelinjen går snarare mellan de exegetiska frågeställningarna å ena sidan och det systematisk-teologiska perspektivet hos ”Schülerkreis” å den andra: deltagarna visar ett stort intresse för frågor som änglarnas existens, miraklers fakticitet och försoningens teknikaliteter.

Den tredje och mest intresseväckande punkten är påvens egna ställningstaganden. Med glädje noterar den helige fadern Hengels betänkligheter kring den hypotetiska evangeliekällan ”Q” och ansluter sig till Stuhlmachers tes att Jesus satte punkt för den israelitiska offergudstjänsten. För påven är emellertid den allra mest grundläggande frågan också den mest brännande: vad innebär det att bedriva historisk forskning om Jesus och hur skall denna forskning förhålla sig till kyrkans tro? Påven drar sig inte för att ifrågasätta det sekulära, agnostiska paradigmet, och för att formulera ett alternativt program enligt vilket ”först tron låter oss se och förstå vad som verkligen har hänt” (111). Bortsett från att detta ideal inte låter sig förverkligas annat än i rent konfessionella miljöer innebär det också, enligt min mening, en olycklig försvärning av det exegetiska samtalet. Om tron skall utgöra ett postulat går det inte längre att nå resultat som är giltiga utanför den egna tolkningsgemenskapen, och frågan är om kyrkan i längden vinner på ett sådant förhållningssätt.

Det fina med det akademiska samtalet är till sist ändå att var och en har rätt att framföra och argumentera för sin uppfattning. Man behöver alltså inte hålla med påven i hans slutsatser för att glädjas åt att Benedikt XVI tar initiativ till och själv engagerat deltar i sådana meningsutbyten.

Tobias Hägerland
TD, Lund

Einar Thomassen (red): *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture* (Köpenhamn: Museum Tusulanum Press, 2010). 232 sid.

Frågan om kanon tycks högaktuell inte bara när det gäller modern litteratur utan även antik sådan. Samlingsverket *Canon and Canonicity* är en ganska spretig volym om kanon i historia och nutid. Det är också en norsk bok på engelska utgiven i Danmark. Men jag vet inte riktigt vad den iakttagelsen innebär. Det är hur som helst en vacker volym, en behaglig bok att hålla i och en spännande skrift att läsa.

Efter ett kort förord där bokens redaktör redogör för bakgrunden till skriften, som är en samlingsvolym framvuxen ur ett forskningsprojekt i Norge, följer en artikel där samme författare redovisar några utvecklingslinjer när det gäller kristna tankar om kanon. Artikeln är översiktlig. Och jag saknar en problematisering

ring av gammaltestamentlig kanon och begrepp som ”inspiration” och ”Guds ord”.

En del av detta kommer med i den följande artikeln av Dimitris Kyrtatas. Han resonerar i sitt bidrag kring historiska aspekter på forrådet av den nytestamentliga kanon och har delvis egna idéer om kanoniseringens processen i den tidiga kyrkan. Hans betoning av kanon som ett led i kampen mot heresierna är övertygande även om tanken ingalunda är ny eller unik.

George Aicheles artikel handlar om kanon och ideologi. Det är en kunnig artikel med många trådar som bara delvis nystas upp. Författaren talar om hur begreppet ”kanon” förutsätter skrifter, hur kanonisering av vissa böcker är en del av kyrkans konsolidering, om skillnaden mellan judisk och kristen kanon och så vidare. Inte minst intressant är tankarna om kanons försvinnande när klassikerna tar över. Artikeln utmanar till vidare tänkande.

Efter dessa tre artiklar följer fyra bidrag som delvis drar åt annat håll rent innehållsligt. Hugo Lundhaug skriver i en tämligen teoretisk artikel om kanon och tolkning utifrån framför allt Efraim Syriern. Ingvild Sælid Gilhus bearbetar kanonfrågan med hjälp av texterna från Nag Hammadi. Tomas Hägg skildrar kanonisering i grekisk litteratur och Polymnia Athanassiadi skriver om Platon. Detta sista kapitel är nog det som förefaller falla mest utanför bokens ramar.

Då ligger de avslutande fyra artiklarna närmare volymens tema. Avsnittet om kanon i den lutherska reformationen av Tarald Rasmussen handlar visserligen mer om bibelsyn i allmänhet än om kanon, men det är intressant och illustrativt. Lisbeth Mikaelssons bidrag skildrar utifrån norsk missionärskorrespondens synen på Bibeln. Här framträder ett slags funktion av kanon i vår egen tid som anknyter till andra delen av volymens undertitel. Också artikeln om Ole Hallebys bibelbruk anknyter till detta. Bidraget – som är författat av Karstein Hopland – är visserligen onödigt polemiskt i sitt bruk av ordet ”fundamentalism”, men det är ändå klargörande som exempel på en person som i sin forskning och förkunnselse arbetade med kanonfrågan.

Bokens sista kapitel har den övergripande rubriken ”Formering och tolkning av kanon” och är författat av Jostein Børtnes. Det behandlar den grundläggande frågan om förhållandet mellan Gamla och Nya testamentet och återger några skillnader mellan olika kristna traditioner när det gäller tolkningen av ett antal viktiga texter.

Sammantaget är *Canon and Canonicity* en brett anlagd bok som behandlar både uppkomsten av kanon, framför allt i den kristna kyrkan, och kanons påverkan på tolkning i olika sammanhang. De historiska delarna är de kanske minst intressanta; det som framkommer där är föga nytt. De delar som visar hur kanon brukas, förstås och rent faktiskt påverkar tolkning är betydligt

mer intressanta. Det är ju också i bruket av Bibeln som bibelsynen – inklusive synen på kanon – blir tydlig.

LarsOlov Eriksson

Docent, Uppsala

Yvonne Maria Werner (red.): *Kristen manlighet – Ideal och verklighet 1830–1940*. (Lund: Nordic Academic Press, 2008), 303 sid.

Mot bakgrund av de senaste decenniernas stora intresse för kvinnors roll inom kyrkan har forskningsprojektet *Kristen manlighet – en modernitetens paradox* haft till syfte att studera synen på kristen manlighet inom moderniteten. I boken, som var det första konkreta resultatet inom projektet, medverkar totalt nio olika forskare.

I det inledande kapitlet redogör Yvonne Maria Werner för hur ”mansforskning” har blivit ett stort forskningsfält på senare tid och att den forskargrupp som ligger bakom boken har eftersträvat ”en mer nyanserad bild av modern manlighet än den som tonar fram i mansforskningen och som också präglar dagens genusdebatt”. Frågan om kristen manlighet mellan åren 1830–1940 är särskilt intressant, eftersom religionen vid denna tid börjar förlora sin ställning i samhället och ses som en privatsak.

Olaf Blaschke medverkar med uppsatsen ”Fältmarskalk Jesus Kristus”. Som rubriken antyder hävdar Blaschke att viktiga sidor i den kristna tron ofta skildrades i militära termer under 1800-talet, i syfte att göra tron attraktiv för män. Samtidigt redovisar Blaschke ett gediget statistiskt material (som dock är begränsat till Tyskland), vilket antyder att tanken om ”religionens feminisering” under 1800-talet inte har lika starkt stöd som tidigare har hävdats. Blaschke argumenterar också övertygande för att 1800-talet innebar en andra konfessionaliseringsperiod, som står i ett dialektiskt samband med den sekularisering som äger rum under denna tid.

”Treståndsläran och den lutherske prästmannen” är rubriken på nästa uppsats, skriven av Alexander Maurits. I fokus står biskopen i Lund, Wilhelm Flensburg, som var en av de viktigaste företrädarna för den lundensiska högkyrkligheten. Treståndsläran kommer till klart uttryck i Martin Luthers katekeser, närmare bestämt i de Bibelord som Luther förde samman under benämningen ”hustavlan”, och de lundensiska högkyrkomännen kämpade för att bevara en samhällsordning som stod i samklang med hustavlans ordningar. Hos Flensburg är det tydligt att den begynnande frikyrkligheten av dessa teologer sågs som ett lika stort problem som samhällets rent sekulära liberalisering.

Erik Sidenvall talar om ”Gap men”, där manlighet och kristen (frikyrko-)mission i Kina står i fokus. Uttrycket ”Gap men” syftar på den mellanposition, mellan präster/pastorer och lekmän, som manliga misso-

närer hamnade i. Därefter följer David Tjeders uppsats "Det manliggörande tvivlet", i vilken biskopen J. A. Eklund skildras som "manlig" eftersom han har kämpat med intellektuella tvivel och gått segrande ur sin strid. Tjeder redovisar ett antal viktiga punkter där den kristna tron utmanades av nya forskningsresultat inom såväl teologi (exegetik) som naturvetenskap (i synnerhet biologi).

Anders Jarlert medverkar med en uppsats om "Lekmannens plats i kyrkan", där den schartauanska traditionens syn på manlighet diskuteras. Det verkar som om schartauanismen i högre grad än andra riktningar inom Svenska kyrkan förmådde gestalta ett mansideal som rymde vårdande och omhändertagande drag. Just utifrån förhållandet mellan könen är det särskilt värdefullt att Jarlert lyfter fram den stora betydelse som individers olika andliga tillstånd tillmättes inom den schartauanska traditionen. Yvonne Maria Werner skriver därefter om "Feminin manlighet? – Katolska missionärer i Norden". Inte minst detta bidrag illustrerar tydligt den teologiska och konfessionsmässiga bredden i boken.

Anna Prestjan skriver om "En korsfäst främling på jorden? – Prästmanlighet som problem". I fokus står prästen Erik E:son Hammar, som värnade om en handlingskraftig kristendom, inriktad huvudsakligen på alkoholistvård. Elin Malmers "Guds ord till lägerplatsen – Missionsrörelsen och soldathemmen" handlar om motiven för olika väckelserörelser att engagera sig i kristen verksamhet inom försvaret. Just frikyrkligheten hade ett klart underskott av aktiva män i slutet av 1800-talet. Boken avslutas med Inger Littbergers "Almqvists Tintomara – Den utopiska gränsöverskridaren".

Bokens uppsatser ger sammantaget en fördjupad förståelse av de förändringar som ägde rum inom kristendomen för hundra år sedan. När den kristna tron började betraktas som omodern reagerade kyrkan genom att professionalisera de viktigaste aspekterna av religionsutövningen. Prästernas utbildning blev mer fixerad, diakoner och diakonissor började utbildas. Motsvarande tendens fanns inom väckelserörelserna och den framväxande frikyrkligheten i form av vikten att organisera den kristna trosutövningen. Samtidigt flyttas fokus från det kollektivt kulturella till den individuellt gestaltade tron. Dessa omvälvningar fick omfattande konsekvenser för alla medlemmar i kyrkan.

Läsningen ger verkligen en detaljerad inblick i stora delar av 1800-talets och det tidiga 1900-talets kyrkoliv. Såväl romersk-katolsk som frikyrklig praxis studeras. Därutöver skildras en rad ganska olika grenar inom Svenska kyrkan, vilket gör att läsaren får en klar bild av hur ett fenomen kan ta sig ganska olika uttryck, trots att den granskade tidsperioden är densamma. Den nya infallsvinkeln, där fokus riktas mot den kristna manligheten, innebär också att annars ofta förbisedda fakta och samband ges stor uppmärksam-

het. Läsaren stimuleras därigenom till fortsatt reflektion över mer nutida fenomen.

I boken läggs stor vikt vid prästers självbild. Även om det aldrig sägs rakt ut får man som läsare intrycket att flera uppsatsförfattare tänker sig att prästers manlighetsideal med nödvändighet är mycket likt lekmäns manlighetsideal. Tyvärr tas inte den potentiella diskrepansen mellan dessa ideal upp till explicit diskussion, vilket gör att boken måste sägas ge en något ofullständig bild av manlighetsidealen. Dessutom diskuteras inte det faktum att frågan om manlighet sällan var ett explicit problem för 1800-talets människor, åtminstone inte i den mening som den kom att få under 1900-talet.

Boken utger sig inte för att vara teologisk, i betydelsen av att vilja undersöka teologiska aspekter av de problem som uppstod då hustavlans tänkande konfronterades med moderniteten. Samtidigt bör detta problem ha varit en viktig aspekt för flera av de skildrade personerna. Mannens principiella överordning över kvinnan var en självklar förutsättning för de i boken skildrade personerna, även om den detaljerade utformningen av denna princip såg olika ut i de olika konfessionerna. Trots att denna antagna överordning bör ha varit en viktig del av bakgrunden till männens självförståelse tas den tyvärr aldrig upp till diskussion. Dessutom saknas en mer övergripande jämförelse med andra manlighetsideal än specifikt kristna, exempelvis från nykterhetsrörelsen och arbetarrörelsen.

Genom de konkreta och flerfaldiga exemplen boken igenom kan läsaren ta del av olika prövningar som kristna män ställdes inför under den aktuella tiden. Även män kunde tvingas till ödmjukhet och självförsakelse som en konsekvens av sin tro. Samtidigt är avståndet mellan det empiriska materialet och den teorbildning som används i uppsatserna ofta stort, vilket gör att frågan om det specifikt manliga, i ljuset av förhållandet mellan könen, trots allt förblir tämligen obehandlad. Bokens titel, "Kristen manlighet", ger läsaren intrycket att syftet är att skildra ett manlighetsideal som dels är specifikt kristet, dels är just ett manlighetsideal och inte endast ett människoideal. Den förväntan som titeln i detta avseende föder hos läsaren blir tyvärr inte uppfylld.

Sammantaget är det alltså empirin och bokens teologisk-konfessionsmässiga bredd som är dess stora fördelar. De teoretiska svagheterna som påtalats får väl anses vara typiska för pionjärarbeten av det slag som boken är ett exempel på. Förhoppningsvis kan fler forskare inspireras till manlighetsforskning inom andra epoker och kontexter utifrån denna bok.

Tomas Appelqvist
TD, Lund

Mark S. Smith: *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2010), 382 sid.

Mark S. Smith, ansedd exeget och forskare kring de "kanaaneiska" texterna från Ugarit i Syrien, ger sig i denna bok i kast med ett enormt område: frågan om gudomligheters tänkta "översättbarhet" (*translatability*) i Gamla Testamentets och den antika Främre Orientens värld. Boken är en nyutgåva – den ursprungliga, inbundna volymen kom 2008 – och den försöker göra ett helhetsgrepp kring frågorna om hur och när den bibliska världens människor (både i och utanför det gamla Israel – i ett kapitel sträcker sig Smith ända till den grekisk-romerska världen) kunde föreställa sig att olika gudomliga makter på något sätt "motsvarade" varandra och kunde "översättas" till varandra. Boken håller sig till stora delar till ett traditionellt historisk-kritiskt exegetiskt och religionshistoriskt angreppssätt, men här och var framskymtar en nutidstillvänd diskussion, där Smith frågar sig vad hans slutsatser och diskussioner har att säga om dagens religionsdialog och religionsmöten.

Ibland kan man förstå böckers bakgrund genom att ana vad de tar spjörn mot, och i detta fall är svaret helt uttalat redan från början: Smith ser sin bok som en utveckling – och en kritik – av de tankar som egyptologen Jan Assmann framlagt i dessa frågor. Smith vill utbygga och föra vidare, men samtidigt också korrigera, Assmanns arbete, som han ser som alltför ensidigt och ahistoriskt i framställningen av den gammaltestamentliga religionens förhållande till denna översättbarhet. Assmann drar en skarp linje mellan de polyteistiska religionernas öppenhet för identifikationer och kopplingar mellan olika kulturers gudar och de mono-teistiska religionernas förment exklusivistiska förnekande av sådana möjligheter, och Smith går helt explicit in för att problematisera denna frågeställning – och till och med den därmed förknippade och ytterligt kontroversiella diskussionen om huruvida monoteism har en tendens att underblåsa religiöst våld. Boken blir därmed mer än en rent historisk exposé – den har också vissa drag av apologi för monoteism som religiös inriktning.

Smith angriper sitt material med klassisk textforskningsmetod. Han börjar med att diskutera hur olika främreorientiska kulturer (Egypten, hettiter, Mitanni, Ugarit etc.) använder jämförande och jämförande mellan sina gudar som ett sätt att skapa en gemensam bakgrund t.ex. i utarbetandet av fördrag. Överhuvudtaget är det politiska och sociala ett ständigt återkommande analysverktyg: något abstrakt "filosofierande" kring gudomligheters likheter och olikheter är det inte Smith ägnar sig åt. Det är ofta relationen mellan stater och politiska makter som står i fokus, och hur de många olika typerna av gudomlig "översättbarhet" figurerar där. Smith visar att det långt ifrån alltid handlar om en enkel identifikation mellan t.ex. en het-

titisk och en egyptisk gudom: det kan lika gärna vara funktionella kriterier som avgör hur de förekommer tillsammans: vilka gudar från de olika sidorna i en politisk situation kan t.ex. bäst garantera ett avtals hållande? Denna funktionalistiska syn på gudomligheter jämförs träffande av Smith med vissa typer av modern religionshistoria: han ser nästan de antika tänkarna och skrivarna som gjorde dessa jämförelser som de första religionshistorikerna, i och med att de applicerar ett slags konsekvent analys av olika gudomligheters typologi över kulturgränserna. Åtminstone jag finner denna identifikation av protoreligionshistoria mycket trevlig – och den bidrar också till att göra antikens lärde till mer av intellektuella subjekt och mindre av helt främmande "prelogiker".

I ett kapitel tar Smith upp ett antal texter som diskuterar Jahve och andra gudar i ett "översättbart" perspektiv. Han nämner bland annat Dom 11:24, som ställer upp Jahve och moabiternas Kemosh som jämförbara storheter. Smith anser sig genom sina olika exempel ha motbevisat Assmanns tes om att den israelitiska religionen är översättningsmässigt tondöv – framför allt sätter han texterna i perspektiv och utgår från den helt riktiga föreställningen att monoteismen är en ganska sen utveckling i israelitiska sammanhang och inte kan förutsättas i texter från tidiga perioder. Smith ser istället grunden till GT:s senare avståndstagande från "andra gudar" som en stegvis konsekvens av ett antal utvecklingar, bland annat identifikationen mellan gudomligheterna El och Jahve (i sig ett slags "översättning"!) som gjorde att övertygelsen om att man bara hade en enda gud kunde växa sig starkare. Han ser också det nästan dialektiska samspelet mellan den assyriska (och babyloniska) världsmaktens religion och den israelitiska som central: också i Mesopotamien börjar man efterhand koncentrera sig kring enstaka gudar (utan att förneka övrigas existens – Smith använder här uttrycket *summodeism*), och det fokus man efter hand ser t.ex. i Deuteronomium på Jahve som den ende gud man bör dyrka uppfattas av Smith som ett undertryckt folks motdiskurs i ett svårt politiskt läge. Medan de mesopotamiska härskarna lät sina gudar (Assur, Marduk) bli uttryck för alla gudar kom den israelitiska religionen undan denna "uppsugningseffekt" genom att hårt hävda Jahves "översättlighet" och unikhet.

Boken fortsätter med diskussioner om "översatta gudar" i grekisk-romersk, tidigjudisk och -kristen miljö (bland annat diskuteras den grekiskromerska receptionen av gudanamnet Iao i magiska texter), och avslutas med en noggrann och genomgående kritik av Assmann, den som på många sätt motiverat bokens existens.

Volymen är på många sätt mycket välargumenterad, och författarens textkunskap är imponerande. Själv hade jag kanske föredragit om Smith hållit sig mer renodlat till den historiska uppgiften att undersöka sitt valda fenomen i texterna och inte här och där

klivit över i diskussioner om modern religionssyn. Smith avfärdar till exempel (den i och för sig grovt förenklade) tesen om monoteistiska religioners våldsamhet genom att peka på att den israelitiska monoteismen uppstod i ett undertryckt läge (se t.ex. not 182) – men detta säger ju inget om hur en sådan religion typologiskt tenderar att fungera utan handlar bara om hur den uppstod i en situation där ingen större

”våldsmakt” kunde utövas. Men detta är ett val Smith har gjort, och som författare är det ens rätt att blanda genrer. Boken är mycket lärd, läsvärd och intellektuellt stimulerande.

Ola Wikander
Doktorand, Lunds universitet

Teologiska fakulteten vid Lunds universitet anordnar symposiet

”Religion som konstart”

Den 26:e april 2011

Föreläsningar och panelsamtal om:

*konsten, litteraturen och musiken
som teologiska kunskapskällor,
släktskapen mellan konst och religion
samt religion som poesi*

Moderator och symposieledare: KG Hammar

Medverkande:

*Ylva Eggehorn, Christina Grenholm, Ann Heberlein, Anders Jeffner,
Helle Klein, Bo Larsson, Jonas Lundblad, Maria Schottenius,
Marcia Sá Cavalcante Schuback, Eric Schüldt, Ozan Sunar.*

Hörsalen, Språk- och litteraturcentrum (SOL), Helgonabacken 12.

För detaljerad information se www.teol.lu.se eller kontakta
jonas.lundblad@teol.lu.se

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

AARHUS UNIVERSITETSFÖRLAG, ÅRHUS

Lars Albinus: *Religion, makt og kommunikation: Filosofiske overvejelser over religionens betydning i moderniteten, set i krydsfeltet mellem Foucault og Habermas*. 712 sid. 2010.

BIBELSELSKAPETS FÖRLAG, KÖPENHAMN

3. tekstrække: *Udvalgte bibeltekster till lejligheds gudstjenester*. 165 sid. 2010.

CARLSSONS BOKFÖRLAG, STOCKHOLM

Stellan Ottosson: *Jesus, Paulus och kärleken*. 299 sid. 2010.

GLÄNTA PRODUKTION, GÖTEBORG

Ola Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. 456 sid. 2010.

LUNDS UNIVERSITET, LUND

Pernilla Gardeberg: *Mirakel, mysterier och moraliteter: Från puritanism till New Age – en religionshistorisk studie av Helen Shucman och A Course in Miracles*. 385 sid. 2010.

MOHR SIEBECK, TÜBINGEN

Timothy D. Barnes: *Early Christian Hagiography and Roman History*. 437 sid. 2010.

MUSEUM TUSCULANUMS FÖRLAG,
KÖPENHAMN

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrifi (Forum for bibelsk eksegesi 16). 169 sid. 2010.

NORDIC ACADEMIC PRESS, LUND

Marie Lindstedt Cronberg och Catharina Stenqvist (red.): *Förmoderna livshållningar: Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*. 349 sid. 2008.

NORDIC ACADEMIC PRESS, LUND

Catharina Stenqvist och Marie Lindstedt Cronberg (red.): *Dygder och laster: Förmoderna perspektiv på tillvaron*. 384 sid. 2010.

NORDSTEDTS, STOCKHOLM

Jonas Gardell: *Om Jesus*. 360 sid. 2009.

STUDENTLITTERATUR, LUND

Göran Collste: *Inledning till Etiken*. 151 sid. 2010.

SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA, HUDDINGE

Jonna Bornemark: *Kunskapens gräns, gränsens vetande: En fenomenologisk undersökning av transcendens och kroppslighet* (Philosophical Studies 6). 426 sid. 2009.

SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA, HUDDINGE

Jonna Bornemark och Hans Ruin (red.): *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (Philosophical Studies 8). 426 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Anders Kraal: *First-Order Logic and Classical Theism: Toward Logical Reorientation*. 264 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Carin Åblad Lundström: *När livet oväntat förändras: Föräldrars erfarenheter efter spädbarnsdöd, med särskild hänsyn till ritualers funktion. En religionspsykologisk studie*. 297 sid. 2010.

UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA

Cecilia Melder: *Vilsenhetens epidemiologi: En religionspsykologisk studie i existentiell folkhälsa* (Acta universitatis Upsaliensis: Psychologia et Sociologia Religionum 25). 305 sid. 2011.

VOTUM FÖRLAG, KARLSTAD

Gunnar Granberg (red.): *Dopfundar i ny design: konstnärer och teologer i dialog*. 80 sid. 2010.

<i>Redaktör:</i>	Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Anna Davidsson Bremborg, KG Hammar, Martin Lembke (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 90 49, e-mail <Martin.Lembke@teol.lu.se>), Catharina Stenqvist, Lund.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Fredrik Lindström, Lund
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	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.
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2011:</i>	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.	