

Magnus Zetterholm (red.): *The Messiah in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 188 sid.

Denna bok belyser en tidsperiod då kristendom och judendom tog sin teologiska form och då ingen dialog i modern betydelse mellan religioner var möjlig. Det fanns bara en sanning om verkligheten, som de religiösa texterna ansågs reflektera. När två olika religiösa grupper läste en och samma skriftsamling – Gamla testamentet – uppkom också två olika tolkningar av verkligheten, och man kunde inte undvika konfrontation. Kristendomen var tvungen att kämpa och finna sin egen identitet i sitt förhållande till judendomen. Judendomen i sin tur var tvungen att leva igenom två svåra politiska katastrofer: år 70 (Jerusalems förstörelse) och år 132-5 (Bar Kochba-kriget). Den sökte nya former genom uppkomsten av rabbiniska traditioner. Den som läser tidiga kristna texter kan inte förbigå det faktum att de ofta beskyller judar för att förfölja Jesus och hans anhängare, dvs. de kristna. Om man å andra sidan läser vissa judiska texter – dock litet sena (*Toledot Jeshu*, Maimonides brev till judar i Jemen) – får man en bild av att judarna var stolta över att deras förfäder hade lyckats döda Jesus. Men tiden har förändrats. I dagens läge vill man se historien kritiskt och lyfta fram allt det som sist och slutligen förklarar dessa två systemreligioner med varandra. Ett bra sätt är att behandla centrala teologiska teman som förhåller sig till bådadera. Denna bok är ett gott exempel på detta. Skribenterna är välkända experter. Helheten har blivit en fin översikt av hur messianska förväntningar tog sig uttryck i tidig judendom och kristendom.

John Collins inleder med en översikt av förkristna messianska föreställningar i judendom. Han presenterar inga nya forskningsresultat utan sammanfattar sina många tidigare och viktiga undersökningar i kompakt form. Han hävdar att messianska förväntningar var ett resultat av kognitiv dissonans mellan gudomliga löften till Davids dynasti och exilens kris då dynastin inte längre kunde regera i Jerusalem. Kännetecknande för nutida forskning är att judiska messianska förväntningar inte antas ha spelat någon central roll under den postexiliska perioden efter Serubbabel fram till ca 200 f. Kr. Då började olika former av messianska idéer att uppkomma inom judendomen men de erbjöd inget monolitiskt ramverk. ”Jewish messianic expectation was never uniform”, skriver John Collins (s. 19). I stället fanns det många olika tolkningar av Messias; John Collins diskuterar framför allt Qumrans messianska förväntningar och visar att det inte heller där fanns någon enhetlig bild av Messias. Läsaren inser redan här varför det inte är att undra på att systemreligionerna judendom och kristendom kunde forma två rätt så olika uppfattningar om Messias.

Adela Yarbro Collins behandlar synoptiska evangelier och deras ”Guds Son”-kristologi. Hon hävdar att Markus är ambivalent. Man kan läsa hans evangelium så att Jesus var en vanlig människa som i dopet blev delaktig av Guds Ande och kunde göra under och undervisa människor med makt och auktoritet. Efter sin död blev Jesus gudomlig och delade Guds makt. Å andra sidan kan man också läsa Markusevangeliet så att Jesus var en preexisterande Herre som hade blivit människa (jfr. s. 31). Matteus och Lukas tar några steg framåt i sin teologi och presenterar Jesus som Guds Son som inte har någon mänsklig fader utan blev avlad av den Helige Ande och född av jungfru Maria.

Yarbro Collins artikel är intressant att läsa men jag måste erkänna att jag har litet svårt att följa hennes argumentation. Det är nämligen konstigt om man ur Markusevangeliet kan utläsa två olika (motstridiga) kristologiska modeller. Huvudargumentet för Yarbro Collins tycks vara att Jesu dop i Markus innebär att han i denna ritual blev adopterad som son: ”The allusion to Ps. 2 implies that God thus appoints Jesus as Messiah at the time of his baptism by John” (s. 22). Mot en sådan adoptiansk tolkning kan man notera att Psalm 2 är en kröningsritual som är öppen för olika kristologiska tolkningar. T.ex. i Apg. 13:33 används den som en hänvisning till Jesu uppståndelse. Man måste alltså läsa Markusevangeliet noggrant innan man drar slutsatser om användningen av Psalm 2 i Jesu dop. Intressant är att Yarbro Collins påpekar att berättelsen om härlighetens berg (Mark. 9:2-8) lätt kunde komma i konflikt med berättelsen om Jesu dop eftersom den förra berättelsen kunde tolkas så att Jesus var preexisterande. ”This tension is resolved for later Christian readers by the assumption that Mark presupposed the preexistence and incarnation of Jesus, even though he does not mention such things” (ss. 25-6). Här hävdar Yarbro Collins att Markus inte skulle tala om Jesu preexistens. Men Markus presenterar Jesus som Människosonen som har kommit för att offra sitt liv till lösen för många (Mark 10:45). Människosonen i Markus har klara allusioner till Dan 7 (se t.ex. Mark. 14:62) och måste alltså vara en preexisterande gestalt som dessutom är identisk med Guds Son (såsom Markus presenterar stoffet i sitt evangelium). Mot allt detta är det svårt att läsa scenen om Jesu dop så att han blir adopterad till Guds son. Snarare är det fråga om Jesu installation till sin uppgift. Han är Människosonen, identisk med Guds Son, som har kommit till världen, och i dopet blir hans uppgift synlig och hans verksamhet tar sin början.

Magnus Zetterholm diskuterar Pauli brev och Messiasfrågan i dem. Han menar att Jesus för Paulus framför allt är Herre, emedan Petri bekännelse att Jesus är Messias inte tycks vara viktig för honom. Detta blir tydligt framför allt i de texter där Paulus citerar gammal kristen tradition. Dessa texter är 1 Kor 6:14 (”Gud har uppväckt

Herren, och genom sin makt skall han uppväcka oss”), 2 Kor 4:14 (”han som uppväckt herren Jesus skall uppväcka mig med Jesus och låta mig träda fram tillsammans med er”) och Rom 4:24 (”vi tror på honom som från de döda har uppväckt vår herre Jesus”). När man jämför dessa traditioner med 1 Kor 15:3-5 där Paulus talar om Kristus/Messias blir det klart att Paulus har förändrat den ursprungliga Messias titeln till Herretiteln. Zetterholm relaterar denna kyriologi till Pauli sätt att kritisera Toran som hednakristnas väg till Gud. Paulus undviker att tala om Jesus som den typiskt judiske frälsargestalten Messias (som ofta hade konnotationer till partikularistiskt tänkande). På detta sätt ville han visa att hedningarna har en direkt väg till Gud via Herren Jesus och inte via Toran (jfr. s. 40).

Artikeln ger ett mycket fint perspektiv på Pauli teologi. Två saker kunde ha tagits med i diskussionen. För det första är det klart att Kristus/Messias för Paulus är Jesu andra namn. Han talar ofta om Jesus Kristus eller Kristus Jesus och menar då att Jesus är den Messias som har utlovats i skrifterna. Mot denna bakgrund blir det svårt för mig att tala om ”Paul’s de-emphasizing of Jesus’ messiahship” (s. 40). För det andra kunde Ordspr. 8:22-31 och dess roll i Pauli kristologi, framför allt kyriologi, ha lyfts fram. Denna teologi blir tydlig i 1 Kor. 8:6 och framför allt i Kol. 1:15-20 (under förutsättning att det senare är skrivet av Paulus). Såvitt jag kan se är det just vishetsteologin (sofiologin) som präglade kristologin så att den kom att avvika från judisk messianologi. Sofioligin spelade en central roll i det andra templetsteologi och det finns mycket som talar för att den också lätt kunde integreras till messianska förväntningar. När de kristna började presentera Jesus som Guds Vishet genom vilken världen har blivit skapad började man i den rabbiniska traditionen ta avstånd från alla former av messianska förväntningar som påminde om idén att två gudomliga makter finns i himmelen. (För vidare läsning rekommenderas A. Segals arbete, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977), och D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).)

Med hjälp av sofiologin kunde judar redan före Jesu tid argumentera t.ex. att pluralformen i Gen. 1:26 syftar till Gud och hans Vishet (som i Ords. 8 kallas *reshit*). Av allt att döma läste de Gen. 1:1 så att Gud med sin Första (*reshit*) eller Vishet skapade himmel och jord. Visheten fick sedan i uppgift att ta hand om skapelsen av människan såsom det står t.ex. i Vish. 9:1-2; 10:1-2: ”Mina faders Gud, barmhärtighetens herre, du som har skapat allt med ditt ord, och som genom din vishet gjorde människan för att hon skulle härskas över allt du skapat ... Det var hon som beskyddade den första människan, allas far, alltifrån det han skapades. Hon räddade honom efter det felsteg han begick och gav honom kraft

att härskas över allt.” I kristologin kunde man sedan utnyttja olika uttrycksformer som vishetsteologin hade använt för att beskriva Vishetens mystiska förhållande till Gud. (Jfr. Vish. 7:25-26: ”Hon är ett utflöde från Guds makt, hon strömmar kristallklar fram ur allhärskarens härlighet. Därför kan ingenting örent komma henne nära. Hon är ett återsken av det eviga ljuset, en klar spegling av Guds verksamhet och en avbild av hans godhet.”)

Karin Hedner-Zetterholm bidrar med en mycket lärorik artikel om Elia i rabbiniska dokument. Hon menar att det rabbiniska systemet integrerade messianska förväntningar för att upphöja Torans ställning i förhållande till frälsningsvägen. Sist och slutligen kan varken Elia eller Messias – inte ens Gud själv – svara på frågan om när alla stora löften om den messianska tidsåldern skall förverkligas. Allt beror på huruvida människorna är villiga att leva enligt Torans bestämmelser: ”God, the Messiah, and Elijah are all powerless; only the Jewish people are capable of bringing the Messiah through repentance and proper behavior” (s. 73).

Det skulle ha varit intressant att få läsa mera om hur dels Bar Kochba-krisen och dels kristologins inflytande eventuellt har påverkat hur man i rabbiniska dokument började betona Messias och Elia. Den första frågan diskuteras i Neusners bok *Messiah in Context* och den andra bl.a. i Segal, *Two Powers in Heaven*. Dessa två frågor väcker ofta stort intresse bland dem som studerar rabbiniska åsikter om Messias.

Jan-Eric Steppa avslutar boken med att behandla receptionen av kristna messianska föreställningar och kristologin i den efterapostoliska kyrkan och dess romersk-hellenistiska omgivning. Tidiga apologeter var tvungna att försvara kristendomen och visa att dess andliga och teologiska rötter, speciellt kristologin, återfinns i Gamla testamentet. Steppa menar att det var just tolkningen av Gamla testamentet som ledde till att kristendomen hamnade i konflikt med judendomen. Denna konflikt återspeglas bl.a. hos Justinus – ”Even though he does not mention Christian aggression against Jews, Justin’s charges of Jewish harassment and persecution of Christians may well give accurate and trustworthy information of deep mutual hostility prevailing between Christianity and Judaism in the ante-Constantine era” (s. 89-90) – och när Celsus använder judiska argument mot kristendom. Ett annat viktigt tema i Steppas artikel är det messianska kungadömet, närmare sagt tusenårsriket i den tidiga kristendomen. Han visar att under den prekonstantinska tiden framlades denna lära i skrifter av många ortodoxa teologer (Papias, Justinus, Irenaeus) såsom också av Cerinthus. Likheterna med 4 Esra och 2 Baruk är märkvärdiga – något som visar att judisk apokalyptik hade stort inflytande på denna detalj i det kristna budskapet.

Steppa omnämner Eusebios och hans sätt att kritisera millenarismen. Det kunde ha gjorts utförligare, speciellt beträffande Eusebios tidiga verk, såsom *Demonstratio Evangelica*, och deras förhållande till senare verk skrivna efter den konstantinska vändningen. Intressant är att Jes. 2:2-4 tolkas på två olika sätt i Eusebios verk. Före den konstantinska vändningen återspeglar texten enligt Eusebios den eskatologiska framtiden men i Jesaja-kommentaren tolkas denna text som en hänvisning till Konstantins ständiga byggnadsprojekt i det heliga landet. (För mer om detta se t.ex. M. J. Hollreich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah* (1999).)

Var och en som vill ha en kort och begriplig inledning till Messiasmatiken i tidig judendom och kristendom har stor nytta av detta verk. Boken innehåller också en utförlig litteraturlista och förklaringar till centrala begrepp. Just därför är boken också ett fint läromaterial. Jag rekommenderar boken till var och en och önskar att den kommer att användas just som undervisningsmaterial.

Antti Laato
Professor, Åbo

Francesca Murphy & Christopher Asprey (red.): *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century* (Hampshire: Ashgate, 2008), 222 sid.

Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century är en antologi som leder sina läsare rakt in i den samtida ekumeniska debatten. På ett färgstarkt och realistiskt sätt illustrerar antologins essäer det ekumeniska samtalets komplexitet. Samtidigt lämnar de konkreta bidrag till den fortsatta dialogen. I sina bidrag ger författarna på intet sätt uttryck för någon samstämmighet. Snarare är boken ett forum för rättfram konversation mellan företrädare för olika kristna traditioner. Skilda övertygelser lämnas inte utanför debatten, utan läggs fram för att undersökas och dryftas. Med övertygelsen om att konfessionella lojaliteter inte missgynnar ekumeniken utan snarare bildar ramverket för en uppriktig ekumenisk dialog, framhåller varje författare sin konfessionella identitet. De olika konfessionella perspektiven lyfts fram som resurser i sökandet efter lösningar på de svårigheter som den ekumeniska rörelsen står inför idag. Den ”vinter” som den ekumeniska rörelsen sägs befinna sig i tas på största allvar av bokens författare. I en vilja att bidra till ett förnyat engagemang och intresse för ekumenik belyser de ekumeniska möjligheter och dilemman både utifrån praktiska och teoretiska perspektiv. Boken, som innehåller tretton essäer, är således uppdelad i två delar: en praktiskt orienterad del kring ”teologisk ekumenik” och en teoretiskt betonad del kring ”ekumenisk teologi”. I epilogen beskrivs den religiösa

förföljelsens ekumeniska implikationer. Det ekumeniskt teologiska avsnittet är indelat i tre sektioner där frågor kring nattvard, auktoritet, enhet och schism behandlas. Det är kyrkornas interna, konkreta verklighet som står i centrum för analysen. Abstrakta enhetskoncept ges där emot inte mycket uppmärksamhet. Inte heller de externa, sociopolitiska frågor som länge intagit en viktig plats i det ekumeniska arbetet. Istället ger sig författarna i kast med just sådana interna frågor som ofta åsidosatts för att de röjt kyrkornas splittring.

En återkommande tes är att roten till kyrkornas splittring står att finna i ecklesiologin. Denna tes utvecklas i olika riktningar. Å ena sidan befaras de skilda ecklesiologiska synsätten tyda på en allvarlig och djup splittring i föreställningen om Gud, då ecklesiologin kan förstås som en reflektion av relationen mellan Gud och människa. Den ecklesiologiska splittringen har, utifrån detta perspektiv, fört den ekumeniska rörelsen in i en återvändsgränd. Å andra sidan ifrågasätts vikten av ecklesiologisk enhet för den framtida ekumeniska rörelsen. Till och med själva existensen av en splittring ifrågasätts och kriterierna för vad som fastställer splittringen läggs fram för granskning. Enheten söks bortom ecklesiologin, i den familjegemenskap där Gud är förälder och varje kristen Guds barn. Med utgångspunkt från detta synsätt är de kristna alltid enade, oavsett ecklesiologiska splittringar. Emellertid är behovet av ecklesiologiska perspektiv i det ekumeniska samtalet den centrala utgångspunkten för antologin. En ecklesiologisk modell som särskilt lyfts fram är *communio*-ecklesiologin. Den finner sin puls i nattvarden och kyrkornas konkreta verklighet, samtidigt som den hämtar inspiration i läran om treenigheten. Den ställer den trinitariska relationaliteten som modell för människors relationer till varandra och till Gud. Det konstateras att nattvarden kunde ha varit det starkaste uttrycket för kristen enhet, men att diskussionerna kring nattvardsfrågan snarast för tankarna till kristen oenighet. Nattvardsfrågan ägnas stor uppmärksamhet i antologin och författarna försöker, stundom genom tålmodiga resonemang och stundom genom provokation, att finna nya vägar framåt. Likaså ger frågan om auktoritet upphov till livliga och rakt motsatta resonemang. Den ekumeniska rörelsens behov av enade principer och inre samling bejakas, men om vägen dit råder delade meningar. De ekumeniska dokumentens auktoritet framhålls. Samtidigt debatteras påvens roll och bidrag till den ekumeniska rörelsens liv. Encyklikan *Ut Unum Sint* bildar utgångspunkt för flera av antologins essäer och den katolska kyrkans ökade intresse för ekumeniken understryks, men för flera av antologins författare är påveämbetet likväl en stöttesten.

De olika konfessionella perspektiven genomsyrar antologin. Meningarna går dock isär i frågan om hanteringen av olikheterna. Skillnader betraktas å ena sidan som hinder och betoningen läggs vid de gemensamma