

# När gamla texter talar

## Om att tolka det förgångna<sup>1</sup>

SAMUEL BYRSKOG

*Samuel Byrskog är sedan 2007 professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han har tidigare varit professor vid Göteborgs universitet och teologiska högskolan i Rüscliikon, Schweiz, samt gästforskare vid universitetet i Tübingen, Tyskland. Bland hans publikationer märks monografierna Jesus the Only Teacher (1994) och Story as History – History as Story (2000).*

### A. Det gudomliga Minnet — att leva är att minnas, att dö att glömma

*En av de främsta bland gudar*

Hon blev till i skapelsens morgon. I sin berättelse om de gamla gudarnas födelse skisserar Hesiodos hur Minnet, *Mnēmosynē*, sprang fram när Jord (Gaia) och Himmel (Uranos) förenades (Theogonin 53–63, 133–36). Hon var en av de främsta. När Hermes upptäckte sången, berättas det, sjöng han berättelsen om de odödliga gudarna och upphöjde Minnet som den största bland dem (Hymnen till Hermes 429–30).<sup>2</sup>

I en svunnen tid, då skrivna texter knappast fanns och allt berodde på tal och sång, hade minnet gudomlig status och var källan till liv.<sup>3</sup> Avsaknaden av skrift medförde att kvinnor och män i minnet förhandlade mellan det som de uppfattade som förgångna tid, närvarande tid och framtid. Minne och tradition hade ett när-

mast symbiotiskt förhållande. Minnet var den kanske allra viktigaste tillgången för att förstå och bemästra tillvaron.

I esoteriska kretsar, avskilda från stadens kult, var minnet livet och glömskan döden. Så berättar till exempel den bereste Pausanias i sina reseskildringar mycket senare — någon gång vid mitten av 100-talet v.t. — om hur man i det gamla Grekland besökte oraklet Trofonios vid Lebadeia (i västra Boetien, Grekland) och där, i underjorden, ställdes inför Minnets och Glömskans flod. Tillbaka från underjorden placerade prästerna besökaren på Minnets tron, så att de kunde fråga besökaren om allt hon eller han hade sett och hört i underjorden (9.39.8–13). Andra berättelser antyder att liknande föreställningar florerade i flera mystiska samman slutningar. De döda, berättas det, längtade efter att få dricka från Minnets flod och återvända till livet.<sup>4</sup> Att leva var att minnas, att dö var att glömma livet och sedan börja om från början igen.

<sup>1</sup> Artikelnen utgör en något bearbetad version av min installationsföreläsning vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, fredag 19 oktober 2007.

<sup>2</sup> Mitt intresse för den vördade gudinnan väcktes under arbetet med boken *Story as History — History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, och Leiden: Brill 2002). Se särskilt sid 160–61. Jäg har sedan dess utvecklat det i ett flertal artiklar.

<sup>3</sup> För betydelsen av *Mnēmosynē* i helt muntliga kulturer se den gamla men inflytelserika artikelnen av James A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», *Transactions of the American Philological Association* 69 (1938), 465–93.

### *Historieskrivningens musa — en dotter till Minnet*

Efter nio nätter tillsammans med Zeus födde *Mnēmosynē* muserna. Bland dem fanns Clio, historieskrivningens musa. Hennes betydelse för de antika historieskrivarna kan inte överskattas.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Günther Zuntz, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford: Clarendon Press), 378–81.

<sup>5</sup> Jfr Michèle Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant*

Föga överraskande börjar historieskrivningens fader Herodotos på 400-talet f.v.t sin delvis legendartade beskrivning av perserkrigen och resorna i Grekland, Egypten, Babylonien och Svartahavsområdet med att ange sin ambition: «så att det förgångna inte genom tidens gång skall utplånas bland människor» (1.1). Från den något äldre Herakleitos kände han kanske till den gamla och sedermera ofta citerade sentensen «ögon är säkrare vittnen än öron» och lät minnet av såväl egna som andras iakttagelser bli avgörande för hur det förgångna levde vidare genom sitt verk.<sup>6</sup>

Det var vid den här tiden som Platon klagade över alfabetets uppfinning och såg en fara i att människor förlitade sig på bokstäver utanför sig själva i stället för det minne som fanns inuti dem. Verklig sanning finns inuti oss, i vårt minne, menade han (Faidros 275a).

Aristoteles skiljer några år senare i sin lilla skrift *De Memoria et Reminiscentia* mellan *mnēmē* som minnet av något som hänt — *hē de mnēmē tou genomenou* (449b.15) — och *anamnēsis* som den process då man genom associationer söker efter något i minnet. I minnet finns bilder av det förgångna. Verklig hägkomst arrangerar historien enligt bilder av det som skett och en uppfattning om hur bilderna förhåller sig till varandra.<sup>7</sup> Det var detta som Augustinus långt mycket senare, i bok tio av sina Bekännelser, förundrades så mycket över.<sup>8</sup>

J.-C. (Paris: Société d'édition «Les Belles Lettres», 1982), 259: «la Muse homérique est vraiment la Muse de l'histoire».

<sup>6</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (ed. Hermann Diels och Walther Kranz; 2 volymer och register; 6 uppl.; Zürich: Weidmann, 1992 [=1951–1952]), 22B frg. 101a. Även i *The Art and Thought of Heraclitus* (ed. Charles H. Kahn; Cambridge: Cambridge University Press, 1979), frg. 15. Se för diskussion Giuseppe Nenci, «Il motivo dell' autopsia nella storiografia greca», *Studio Classici e Orientali* 3 (1955), 22–46.

<sup>7</sup> Richard Sorabji, *Aristotle on Memory* (Providence: Brown University Press, 1972), 31–34. Jfr även den nya utgåvan av David Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism* (Leiden: Brill, 2007).

Vi kommer ihåg och glömmer inte det förgångna, utan föreställningar om det. Minnet gör bruk av tolkande metaforer och bilder.<sup>9</sup> Det är en *tolkningskategori* där historia och nutid möts, där det frånvarande blir närvarande — «the presence of the absent», som Paul Ricœur uttryckte det.<sup>10</sup> Historiens musa var Minnets dotter. Utan minne är historien stum; utan minne blir tillvaron tidlös och oförståelig och det förgångna för alltid utplånat.

### *Retorikens och musikens musa — en dotter till Minnet*

Bland Minnets döttrar fanns också Polyhymnia, retorikens och musikens musa. Även för vältarlarna var minnet viktigt. Quintilianus berättar under det första århundradet v.t. att han inte skrev något som han inte lärde sig utantill (10.7.32). De utvecklade mnemotekniska hjälpmedel och skryter över förmågan att minnas. Seneca den äldre menade på ålderns höst — han dog omkring år 39 v.t. — att han i sin ungdom kunde repetera 2000 namn som lästes upp för honom och likaså recitera i bakvänd ordning mer än 200 verser som hans studenter gav honom (*Controversiae* 1 pref. 2). Minne och glömska hade blivit en fråga om ära och skam. Den vetgirige Plinius den äldre prisar ungefär vid samma tid minnet som naturens största gåva och ger flera anekdoter om personer som fått sin ära från «denna allra mest nödvändiga tillgång i livet» (*Naturalis Historia* 7.24.88). Han fortsätter, i sin diskussion om antropologi och fysiologi, att illustrera hur skamligt det kunde vara att ha ett dåligt minne.

Histeskrivningen och retoriken hade ett komplext förhållande. Redan tidigt uppfattade man ibland vältaligheten som ett hot mot san-

<sup>8</sup> För utförligare diskussion se min artikel «From Memory to Memoirs: Tracing the Background of a Literary Genre», i *Remembering Jesus: FS James D. G. Dunn* (ed. Scot McKnight och Terence C. Mournet; New York: Clark/Continuum, att publiceras).

<sup>9</sup> Jfr Douwe Draaisma, *Metaphors of Memory: The History of Ideas about the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

<sup>10</sup> *Memory, History, Forgetting* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 19.

ningen. Lögner kunde användas som ett retoriskt övertalningsmedel, särskilt den lögn som var sannolik. Flera författare reagerade. En överdriven ambition att övertyga innebar för dem en kompromiss med sanningen.<sup>11</sup>

Sedan gammalt fanns en skepsis hos en del sanningsälskande filosofer gentemot sofistikerade värtalare. Berömda är Sokrates (och Platons) funderingar kring Lysias tal och hans dialog med vännen Faidros över talekonstens principer. «En sann talandets konst, säger spartanen, finns inte och kommer aldrig att finnas i framtiden om den inte fattar sanningen», utbrister Sokrates. Faidros vill ha argument. «Fram med dem», uppmanar han sin vän. Sokrates utmanar då Faidros att själv svara och kallar på argumenten: «Träd fram, ädla djur! Övertyga Faidros om att han aldrig kommer att kunna tala ordentligt om någonting om han inte filosoferar ordentligt» (Platon, Faidros 260e–261a).<sup>12</sup> En del andra värtalare försvarade sig ivrigt — den inflytelserike Isokrates gjorde tidigt tappra försök i sina skrifter *Mot Sofisterna* och den självbiografiska *Antidosis*. Men spänningen fortsatte och blev alltmer intensiv ju starkare inflytande retoriken fick på gemene man.<sup>13</sup>

Denna spänning fortsatte ned genom sekulerna och berörde också det som man uppfattade som historisk sanning.<sup>14</sup> Tydligast är Polybios, en grekisk historiker aktiv på 100-talet f.v.t. Upprepade gånger klagar han över alla populariserade och genomretoriserade historieverk. De fördunklar sanningen om det förgångna, menar han. Den historiska sanningen håller Polybios

högt. Historieskrivning utan sanning är inget annat än fåfäng saga, säger han sarkastiskt (2.14.6; 12.12.3).

Cicero, en av de främsta retorikerna på 100-talet f.v.t, införde särskilda regler för historieskrivningen och ville därigenom bevara känslan för historisk sanning mitt i all värtalighet (*De Oratore* 2.15.62). Men det satt långt inne. I en annan skrift, några månader senare, rekommenderar han vännen Lucceius att se bort från dessa regler när denne skall skriva om Cicero själv (*Ad Familiares* 5.12.3). Retoriken hade historieskrivningen i ett fast grepp. Med Livius arbete om Roms historia nådde retoriseringen en höjdpunkt. Vi är framme vid första århundradet v.t. Det viktiga var inte att utröna något nytt, att göra nya efterforskningar, utan att bättre säga det som redan sagts.

## B. Från minne till talande text

### *Texten som väv*

I det här spänningsfältet, mellan minnet som historia och minnet som övertygelse, skapades och framfördes de nytestamentliga texterna. Den gamla gudinnan vördades inte mer på samma sätt som i gamla tider, men texterna i Nya testamentet är omringade av allehanda minnesprocesser som förhandlar med historien i syfte att övertyga läsare och åhörare.

Ändå är de skrivna texter. I den mån vi betraktar Nya testamentets exegetik som en texttolkande disciplin bör vi försöka formulera en uppfattning om vad text var vid den tid vi är intresserade av. I stället för att betrakta texterna utifrån västerländsk skriftkultur och dess höga aktning för det tryckta ordet — och därmed skärma av dem från deras eget sammanhang — kan vi utifrån den här snabbt skisserade bakgrunden ana att de texter vi sysslar med i Nya testamentets exegetik har ett mycket mer dynamiskt och nära förhållande till det talade ordet som man hade i minnet och framförde. Att betrakta den skrivna texten som ett eget slutet semantiskt universum innebär en vördnad för det skrivna ordet som bara kan uppstå i moderna västerländska skriftkulturer. Det skrivna ordet var i antiken underordnat det talade.

<sup>11</sup> För mer utförlig diskussion, och ett försök att placera in evangelierna i fältet mellan övertygelse och sanning, se min artikel «Performing the Past: Gospel Genre and Identity Formation in the Context of Ancient History Writing», i *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His Eightieth Birthday* (ed. Sang-Won Son; New York: Clark, 2006), 28–44.

<sup>12</sup> Jag har följt översättningen av Jan Stolpe, *Platon* (4 volymer; Stockholm: Atlantis, 2000–2006), 2:351.

<sup>13</sup> Se Konrad Heldmann, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst* (München: Beck, 1982).

<sup>14</sup> För mer utförlig diskussion se Byrskog, *Story as History*, 176–86.

En text — från latinets *texere*, som bland annat betyder att väva — var en väv sammansatt av det skrivna ordet och uppläsarens röst. När Quintilianus för första gången använder termen *textus/textum* jämför han verbala yttranden med musik och dess rytmiska, påträngande kraft och menar att de syntaktiska sambanden mellan orden kan liknas vid en väv. Det är väven som ger orden mening, deras plats in *textu* (9.4.13). På grekisk mark, lite tidigare, antyder Platon detta vävande och denna förening mellan det skrivna och det talade ordet när han berättar om hur Faidros, Lysias älskare, muntligt vill framföra Lysias skrift som han bär «under manteln» och hur Sokrates uppfattar detta som att «Lysias faktiskt är med» (Faidros 228d–e). Författare och uppläsare var intimt förenade under samma väv. John Scheid och Jesper Svenbro summerar: «Once the reading is over, the fabric will unravel into the written warp and the vocal woof — so that the warp can be used in other weavings, in other readings».<sup>15</sup> Det skrivna ordet är inte text; det blir text. Texten är något som händer. Den utgör symbiosen mellan skriften och läsaren och är del av uppläsningens dramatiska sammanhang.

### *Den muntliga texten är bättre än skrift*

Vi kunde ge många exempel på hur det talade ordet värderades högre än det skrivna, i såväl historikernas efterforskningar som retorikernas ivriga övertalningsstrategier. Polybios var den kanske mest teoretiskt medvetne av historikerna. I sin hätska diskussion med ärkerivalen Timaeos klagar han över att denne bara bygger på källor som han hittar i bibliotek. Information från

skrivna källor, säger Polybios, är underordnad den kunskap man får genom iakttagelser och ögonvittnesskildringar baserade på personlig erfarenhet (12.27.1–3). Historien är inte ett distanserat objekt för honom. Den är något som måste upplevas och visualiseras.

Från kristet håll påminner vi oss om att Papias, någon gång i början eller mitten av 100-talet v.t., föredrog att söka information från den levande och förblivande rösten i stället för böcker (Eusebios, *Historia Ecclesiastica* 3.39.4). Kanske mindre känt men mer avslöjande är Klemens av Alexandrias påpekande i *Stromata* några årtionden senare att skrivna anteckningar är bleka i jämförelse med det muntliga samtalet och fungerar mest som stöd för minnet (1.1.14). Texter skall upplevas vid ett muntligt framförande.

Det finns många fler exempel.<sup>16</sup> Tillsammans utgör de en utmaning till befrielse från det skrivna ordets herravälde och erövring av insikten för Nya testamentets texter går bortom det skrivna och är sådana att de skall talas och framföras med tonfall, gester, blickar, konspausser, etc. — dramatiseras.<sup>17</sup> Skriften blir i det här sammanhanget inte en egen storhet utan ett slags minnets hjälp och manifestation vid det muntliga framförandet.

<sup>15</sup> *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Fabric* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 126. Jfr även Jesper Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 189–98. Jag har utvecklat och använt Scheids och Svenbros undersökning i ett studium av Apostlagärningarnas s.k. «vi-passager». Se «History or Story in Acts — A Middle Way? The «We» Passages, Historical Intertexture, and Oral History», i *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (ed. Todd Penner och Caroline Vander Stichele; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 257–83.

<sup>16</sup> För samspelet mellan skriftlighet och muntlighet i judiska, grekiska och romerska miljöer se Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994), 155–71, 331–49; dens., *Story as History*, 92–144.

<sup>17</sup> Betydelsen av texternas framförande får allt större uppmärksamhet inom den nytestamentliga forskningen. Se Whitney Shiner, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003); William David Shiell, *Reading Acts: The Lector and the Early Christian Audience* (Leiden: Brill, 2004); David Rhoads, «Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies», *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006), 118–33, 164–84. För en utvärdering av denna trend se Birger Gerhardsson, ««Performance Criticism» — en ny exegetisk disciplin?», *Svensk Exegetisk Årsbok* 72 (2007), 95–108.

### *Texten som en uttrycksfull tolkning av religiös erfarenhet*

Vi börjar ana en komplex, dynamisk bakgrund för de skrifter vi studerar i Nya testamentets exegetik. De är inte bara omringade av minnesprocesser och lokaliserade i spänningsfältet mellan sanning och övertygelse. Genom sin inbäddning i allehanda muntliga former av framförande och dramatisering blir de till texter som kommer ur och riktar sig till såväl tanke som känsla och vilja i en symbios av mänsklig erfarenhet. Vi kan bli mer precisa: genom sina anspråk på att tala om det transcendenta framstår de som uttrycksfulla tolkningar av mänsklig religiös erfarenhet ämnade att framföras och upplevas av andra.

Den spänning mellan att tala sant och tala övertygande är en spänning mellan historien och nuet. Den avgörande religiösa erfarenhet som finns i botten av samtliga nytestamentliga texter är den överväldigande upplevelsen att historiens Jesus möter de troende som den uppståndne Kristus. Paulus snåriga diskussioner, Markus-evangeliets karga berättelse, Apostlagärningarnas schematiserade historik, för att ta några exempel, är textuella uttryck för djupliggande religiösa erfarenheter av historiens Jesus som den uppståndne Kristus och vill påverka dem som lyssnar till tanke, känsla och vilja. Texterna, med deras litterära spänning mellan historiskrivning och retorik, utgör dynamiska koder för denna erfarenhet. I dem framträder en minnets förhandling, där historien talar till nuet och där nuet ger perspektiv på historien. Gamla texter talar. De är inte stillatigande objekt utan sammanflätade vävar som när de framförs berättar om mänsklig erfarenhet av att leva med historien i nuet.

En sådan textförståelse får konsekvenser för hur vi betraktar den disciplin som jag företräder. Exegeter är, på ett sätt, dagens tolkande uppläsare av skrift, de som väver en text av de gamla tecknen. De förväntas att utifrån 2000-åriga bokstäver, som bildar ord som bildar meningar, skapa genomarbetade minnesbilder av det förgångna. Texterna är gamla texter, de kommer till oss från en svunnen tid. Men deras karaktär av att vara talande subjekt gör att vårt eget förhållningssätt till dem på oväntade sätt anknuter

till den hermeneutiska medvetenhet som vi idag kan skönja inom delar av historievetenskapen.

## C. Från talande text till historia

*Historien — «... bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen»*

Under en lång tid dominerades historievetenskapen av ett uttryck från 1824. Den 29-åriga gymnasieläraren i Frankfurt hade disputerat på den grekiske historieskrivaren Thukydidens. I sitt andra arbete, om de romanska och germanska folkens historia, uttrycker han i förordet, lite i förbigående, sin ambition att inte döma den tid som han undersöker för att därmed lära något till nytta för framtiden utan bara visa hur det egentligen förhöll sig, «bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen».<sup>18</sup>

Kanske ville den unge och sedermera legendariske Leopold von Ranke ge en fyndig allusion till sitt avhandlingsämne.<sup>19</sup> Få uttryck har emellertid citerats så ofta som hans gammaltyska formulering. Det var framför allt Ernst Bernheim, den yngre kollegan i Greifswald, som systematiserade von Rankes fragmentariska metodhänvisningar och gjorde dem kända i vida kretsar.<sup>20</sup> Objektivitetens fana hålls högt. Historien är ett objekt som skall rekonstrueras.

<sup>18</sup> «Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen». Leopold von Ranke. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (2 uppl.; Leipzig: Dunder, 1874), vii.

<sup>19</sup> Jfr Thukydidens uttryck i 2.483: «Men jag skall berätta så som det verkligen var». Thukydidens tänker på en smittsam sjukdom.

<sup>20</sup> Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte* (5 och 6 uppl.; Leipzig: Dunder, 1908).

*Historien — «... ein geistiges Gegenbild des Geschehenen»*

Von Ranke blev professor i Berlin. Vid hans arbetsplats fanns från 1859 Johann Gustav Droysen, också han skolad i de gamla grekiska författarna. Han utvecklade en egen kognitionsteori och historiehermeneutik. Historien är, säger han, en andlig motbild till det som hänt i enlighet med den betydelse det har («ein geistiges Gegenbild des Geschehenen nach seiner Bedeutung».<sup>21</sup> Data och fakta måste förstås, tolkas. De måste få en betydelse. Historien existerar som en sinnets bild av det förgångna. Vi påminns om minnet som en tolkande och bildskapande kategori.

Droysens kunskapsteoretiska och hermeneutiska överväganden fick inget genomslag under hans livstid. Han dog 1884, två år före sin inflytelserike kollega i Berlin.

*Historien — «... als Beziehung zwischen Verganem und Gegenwärtigem»*

Ungefär ett sekel senare hade diskussionen inom såväl historieforskning som nytestamentlig exegetik närmast sig Droysens synsätt och fjärrmat sig från von Rankes optimistiska rekonstruktionsmodell. Hans-Jürgen Goertz, historieprofessor i Hamburg, påpekar i sin inledning till historievetenskapen att historien är tillgänglig inte som objekt, «nicht als eine <gegenständliche> Wirklichkeit», utan bara som en relation mellan det förgångna och det närvarande. «nur als Beziehung zwischen Verganem und Gegenwärtigem».<sup>22</sup> I den engelskspråkiga världen talar historiker om «practical realism» och syftar därmed på «an interactive relationship between an inquiring subject and an external object».<sup>23</sup>

Historien förstår vi genom analogier.<sup>24</sup> När analogier inte finns undandrar den sig rationell reflektion. Vi finns i historien, är en del av den, och möter den inifrån. Läser vi skrifter som berättar om det förgångna, speciellt sådana som gör anspråk på tilltal och uppenbarelse, befinner vi oss i en relation där vi utifrån tillgängliga associationsramar och vetenskapliga spelregler skapar «ein geistiges Gegenbild des Geschehenen».

Historien, även historien om Jesus och urkristendomen, kommer till oss tolkad av ögonvittnen och tradition. I nytestamentlig forskning fortsätter denna tolkningshistoria. Våra försök att ur gamla skrifter rekonstruera historiska personer och skeenden mynnar ut i perspektivbundna hypoteser. Vi relaterar till historien, den är en relation, men vi kan inte helt och fullt åter skapa den så som den verkligen var. Vi rekonfigurerar snarare än rekonstruerar. Den postmoderna diskursen gör oss, om inget annat, medvetna om vår bundenhet i vårt eget sammanhang, i våra egna konceptuella västerländska ramar och vetenskapliga bekännelser.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Det påpekade redan Ernst Troeltsch i sin klassiska artikel «Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie», i *Gesammelte Schriften*. Band 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: Mohr, 1913), 729–53. Därmed förnekade han inte att historien kunde vara annorlunda. Jfr hans formulering på sid 732: «Diese Allmacht der Analogie schließt aber die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum lässt, im übrigen aber jedes Mal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem aus die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können».

<sup>25</sup> Jag utvecklar resonemanget i avseende på jesusforskningen i artikeln «The Historicity of Jesus: How Do We Know that Jesus Existed?», i *The Handbook of the Study of the Historical Jesus* (4 volymer; ed. Tom Holmén och Stanley E. Porter; Leiden: Brill, att publiceras).

<sup>21</sup> *Historik* (red. av Peter Leyh; Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog, 1977), 148.

<sup>22</sup> *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie* (Reinbek: Rohwohlt, 1995), 103. Jfr även Goertz, *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität* (Stuttgart: Reclam, 2001).

<sup>23</sup> Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994), 251, 254, 259, 285.

## D. Från historia till teologi

### *Textens teologiska horisont*

Vid mitt förra lärosäte i Göteborg hette min tjänst Nya testamentets exegetik och hermeneutik. Tjänstebeskrivningen gav en utmaning till att tänka hermeneutiskt om texter och historia. Det har jag gjort. Den lärostol jag har fått arva i Lund innehöll en gång i tiden uttrycket «exegetisk teologi». Under några år har jag varit adjungerad professor i detta ämne vid Teologiska Högskolan i Stockholm.

Det teologiska perspektivet är ett bland många perspektiv, men det är möjligt att hävda att det har företrädde i det exegetiska arbetet med Nya testamentet, utan att därför bli styrande och kontrollerande.<sup>26</sup> De skrifter som vi tolkar har en horisont av teologisk karaktär, något som är inkodat före alla läsningar och perspektivbundna tolkningar och som stretar emot alla försök till avteologisering. Som vi sett blir Nya testamentets skrifter genom sina anspråk på att berätta om något som går utöver det inomvärldsliga textuella uttryck för religiös erfarenhet och kommunikativa budskap till tanke, känsla och handling. Denna religiösa erfarenhet har att göra med den teologiskt bestämda guds- eller uppståndelsestron.

Ett studium av detta innebär inte en konfessionell försnävning. Vi kan studera Bibeln som om Gud inte fanns, med hjälp av analogier till hur historien vanligtvis utspelar sig. Vad vi tar fasta på är emellertid att Gud finns i texternas värld. Erfarenheten är i texterna *tolkad som om* Gud fanns. Dessa teologiska moment av tolkad religiös erfarenhet finns där inkodade i skrifterna och utgör den allra mest färgrika tråden i de texter vi väver samman i tolkningsprocessen.

Texternas karaktär av att vara ett speciellt slags religiös erfarenhetskommunikation ställer

således teologin i förgrunden. I den mån tolkningsperspektiven vill ta på allvar texternas egen horisont och inte landa i ett nytt slags läsarorienterad relativism är den teologiska förståelsehorisonten därför prioriterad.

### *Teologi i dialog med historien*

Denna prioritet innebär ingen isolering från andra perspektiv. Tvärtom, den ger ett centrum för meningsfull dialog. Till tanken på historien som relation hör tanken på dialog med historiens texter. Så som redan Droysen betonade måste resterna från det förgångna tolkas, ställas in i ett sammanhang.

Historiska fakta talar inte, lika lite som historiska data. De är stumma och har ingen inneboende normativitet. De kan förmedlas genom att de blir del av ett flöde som kommer till oss genom historiens många röster. Deras tystnad innebär inte att vi inte vet något — vi har en hel del data som ger oss fakta — men att det vi vet inte kan relateras på ett meningsfullt sätt till något annat om vi inte ger det en röst genom att ställa oss i verkningshistoriens strömfåra. Svaret på frågan vad som egentligen hände kan bara rekonstrueras som sannolik abstraktion. Det kan vara nog så, men kanske vill vi något mer med vårt arbete.

Den ofta polemiska slogan som jag mer än en gång träffade på under min uppväxt i fri- och lågkyrkhetsens Norrbotten hette «så sa Jesus» eller «så var det bland de första kristna». Välmenande predikanter och andra förbisåg att det som sades och det som hände en gång i tiden uppfattas idag i relation till det som sägs och händer. Det kontextlösa, och förment objektiva, ger en bedräglig illusion av meningsfullhet. Historien kommer i stället till oss i en kritisk korrelation mellan då och nu. Även de rankeinspirerade idealen om objektiv och distanserad forskning bekänner sig till sammanhang där vissa givna spelregler råder. Nytestamentlig exegetik, i den mån den vill vara teologisk, låter tänkandet och samtalet om Gud vara ett forum för en hermeneutiskt medveten dialog med andra perspektivbundna läsningar av de gamla skrifterna och tolkningar av den bibliska historien, utan att exegeten med normativa anspråk påstår «Skriften

<sup>26</sup> Jag har utvecklat den här diskussionen i flera artiklar. Se t ex «Räisänen through Theissen: A Program and a Theory», i *Moving Beyond New Testament Theology? Essays in Conversation with Heikki Räisänen* (ed. Todd Penner och Caroline Vander Stichele; Helsingfors: Finnish Exegetical Society och Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 197–220.

säger», «det är ett historiskt faktum», «i urkristendomen brukade man», osv.

Inom nytestamentlig exegetik öppnar sig därmed forskningsområden som ligger i skärningspunkten mellan teologins och religionsvetenskapens olika delämnar. Frågor radar upp sig om möjligheter att tolka texterna genom ett samspel av olika perspektiv. Vad medför det när vi tänker om Gud att evangelierna ur litteraturvetenskapligt perspektiv kan ses som berättelser med en egen narrativ dynamik eller att breven är retoriskt genomarbetade skapelser där ambitionen att övertyga var lika viktig som att tala sanning? Vad innebär det när vi tänker på Guds och vår rättfärdighet att ur andra perspektiv manifesteras rättfärdighet som gruppidentitet? Vad innebär det när vi tänker på Guds vilja att ur andra perspektiv var handlingsmönster i den antika grekisk-romerska omvärlden och Nya testamentet delvis baserade på faktorer där gruppens eller individens ära respektive skam var avgörande? Vad innebär det när vi tänker på Guds närvaro i dop och nattvard eller vid alltings slut att upplevelsen av sådan närvaro var en kulturbetingad upplevelse där förgången tid, närvarande tid och framtid inte placerades på någon endimensionell tidsaxel? Eller vad innebär det när vi tänker på gudsmedveten livsföring att ur andra perspektiv var nog Jesus och Paulus — de som säger «gör som jag» — utrustade med en ovanligt stark självkänsla och ett orealistiskt högpLeistationsideal? Osv., osv.

Det behövs fördjupad reflektion kring hur en sådan samverkande tolkningsprocess skall utgestaltas och formuleras. Här har den nytestamentliga exegetiken en uppgift. Såpass mycket tycks vara klart, att nytestamentlig exegetik är exegetisk inte i den bemärkelsen att den kritiskt prövar teologin för att säga vad som är rätt eller fel utan just i den bemärkelsen att den ger teologin möjligheter till samtal med andra perspektiv på de bibliska skrifterna och den bibliska historien.

### *Kyrkan som bärare av text och teologi*

Kyrkan är bärare av teologi. Här har man, i dess olika fromhetsinriktningar, tänkt och talat om Gud som på ingen annan plats. Nytestamentlig exegetik är inte kyrkligt bestämd. Eftersom kyrkan emellertid är bärare av dessa texter och av

teologi blir dess funktion som skrifttolkande grupp, som textskapare, av exegetiskt intresse. Den skapar sin egen väv, eller med Droysens uttryck, sin egen «geistiges Gegenbild des Vergangenen». Den är bärare av ett dynamiskt kollektivt minne och en maktfaktor som genom sofistikerade sociala processer låter sitt tolkande minne påverka tusentals människors sätt att komma ihåg den bibliska historien.<sup>27</sup> Exegetik kan tjäna kyrkan i denna tolkningsprocess genom att hjälpa menigheten till dialog med texternas historiska, sociala, kulturella och litterära sammanhang, med den bibliska historien.

Därmed blir åter dialogen riktmärket, dialogen med de gamla skrifterna, dialogen med historien, och också dialogen med oss själva och med andra. Därmed talar de gamla texterna fortfarande i skärningspunkten mellan minnet som historia och minnet som övertygelse — trosövertygelse, om vi så vill. Den gamla gudinnan och hennes döttrar lever! Då, när vi bärs av denna fascination över vad de gamla texterna var och är, över gamla texter som talar, blir det akademiska studiet av dem spännande och meningsfullt. Och då öppnas måhända framtiden för en disciplin som är i uppbrott och söker sig själv och sin meningsfullhet.

<sup>27</sup> För en teoretisk diskussion om det sociala och kollektiva minnet se min artikel «A New Quest for the *Sitz im Leben*: Social Memory, the Jesus Tradition and the Gospel of Matthew», *New Testament Studies* 52 (2006), 319–336.



*Summary:*

This article is based on the author's inaugural lecture as professor of New Testament studies at Lund University and articulates his view of the hermeneutics of text and history by reference to the notion of memory. The old veneration of *Mnēmosynē* and her daughters Clio and Polyhymnia indicates the close and yet complex relationship between historical truth and persuasion and points to the decisive mnemonic negotiation between the past and the present imbedded in the New Testament texts. These texts have two further important characteristics: they reflect a web of the written word and the oral performance and they interpret profound religious experiences of the Christological past in order to communicate them to and persuade others. Such texts drive us towards a scholarly activity that is in line with their mnemonic dimension and special character, becoming a part of an interactive relationship between the scholar and the Biblical past and of a continued mnemonic negotiation of reconfiguration and dialogue. Since the texts are theologically loaded and the church cherishes and strongly influences the collective memory of the Biblical history, the interaction with theology and the church is an inevitable and an integrated part of the scholarly work in that it opens the texts anew from different perspectives and brings the memory of the past into a meaningful dialogue with the concerns and convictions of the present.



**Den 29 juli–2 augusti 2008**

är teologiska fakulteten vid Lunds universitet värd för

**den årliga konferensen för medlemmar i det internationella  
nytestamentliga sällskapet  
Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS).**

Flertalet välkända forskare i ämnet Nya testamentets exegetik närvarar vid konferensen. Möjlighet finns att besöka föreläsningar och seminarier.

För ytterligare information se hemsidan <http://www.snts2008.org/>  
eller kontakta professor Samuel Byrskog [Samuel.Byrskog@teol.lu.se](mailto:Samuel.Byrskog@teol.lu.se).

# Att läsa bibeln som om Gud inte fanns

BENGT HOLMBERG

*Bengt Holmberg var professor i Nya testamentets exegetik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet juni 2000–augusti 2007. Nedanstående är den avskedsföreläsning han höll på CTR den 17 oktober 2007. I sin forskning har han tillämpat teoretiska perspektiv från sociologin på Nya testamentet, särskilt i avh. Paul and Power (Lund 1978), och Sociology and the New Testament: An Appraisal (Minneapolis 1990). Intresset för forskningen om Jesus resulterade i den populärvetenskapliga Människa och mer: Jesus i forskningens ljus (Lund 2001, och 2005). Han ledde 2003–7 Riksbanksprojektet «Kristen identitet — de första 100 åren», och utgav dess sammanfattningsbok Exploring Early Christian Identity (Tübingen 2008).*

På den teologiska institutionen vid Lunds universitet läste mellan 1969 och 2007 ungefär 5 000 människor den grundkurs i Religionsvetenskap, som omfattar ett års studier. Utmärkande för den var att studenterna som läste den kursen var både blivande präster, blivande lärare och blivande allt möjligt. Där fanns både troende och icke-troende, kristna och icke-kristna. När de ungefär i mitten av denna stora kurs kom fram till bibelvetenskapen (Gamla och Nya testamentets exegetik), såg deras förkunskaper och engagemang i den ganska olika ut: somliga hade läst mycket i bibeln och ansåg den i hög grad normativ för hela deras tro och liv, medan andra nästan inte hade någon kunskap alls om den och ganska litet intresse för den också. Efter några års erfarenhet som lärare för dessa nybörjare i bibelvetenskap (NT-delen) tog jag därför för vana att säga ungefär så här vid första mötet:

Jag vet att den här kursen hos många av er kommer att skapa missnöje och väcka kritik av två slag. De av er som har en kristen tro med sig och vant sig att läsa och höra bibeltexter som Guds eget tilltal och vägledning kommer att uppleva det vi gör på den här kursen som ett fientligt och närmast ateistiskt sätt att läsa bibeln, alltså ett obehagligt ifrågasättande av er tro. Å andra sidan: de av er som har en annan religion eller ingen religion alls uppfattar ofta denna kurs som obehagligt kristen och from, ett slags söndagsskola på universitetsnivå, eftersom vi ideligen läser bibeln och på lektionerna ständigt diskuterar Jesus och den kristna tron på honom.

Men att undervisa om den historiske Jesus, de första kristna och deras skrifter är inte ett religiöst ställningstagande för eller emot kristen tro, lika litet som det har en religiös innebörd att vår institution undervisar om Buddha eller Muhammed. Våra kurser är kurser om tro, inte i tro. Den kristna religionen och dess heliga skrifter kan och förtjänar att studeras som en del av uppgiften att begripa den historiska och kulturella verkligheten omkring oss, och då finns det ingen väg vid sidan om att läsa och analysera originaldokumenten — med vetenskapliga metoder.

Ja, ungefär så brukade jag säga för att mildra stöten. Men det är klart att de där veckornas inledande studier i bibelvetenskap ändå utmanade studenterna och väckte kritik — och säkert fortfarande gör det. Kanske man kan sammanfatta det så: de troende kristna studenterna tycker att universitetet vill få dem att läsa bibeln som om Gud inte fanns (men det gör han ju), medan de icke troende studenterna tycker att universitetet vill få dem att läsa bibeln som om Gud fanns (och det gör han ju inte). Studenters spontana obehag signalerar att det här finns en underliggande konflikt mellan olika verklighetsuppfattningar som är värd att fundera på.

Hur ställer jag mig själv till den konflikten, alltså konflikten mellan en teistisk uppfattning av tillvaron (det finns en levande Gud som vill något med hela sin skapelse) och en a-teistisk (att Gud bara är ett tankefoster utan någon motsvarighet i verkligheten)? Jag är ju en troende kristen, dessutom präst i Svenska kyrkan — vilket jag brukade tala om för mina studenter, så att

de visste var de hade mig. Men frågan till mig är då: Kan *du* forska objektivt om bibeltexter som spelar en roll i ditt andaktsliv och som du kanske nästa söndag använder för kristen trosundervisning? Historieprofessorn Arne Jarrick, som är Vetenskapsrådets huvudsekreterare för humaniora och samhällsvetenskap, intervjuades i september 2007 i tidskriften *Fokus* och sa då så här:

Jag tycker det är ett generellt problem med teologisk forskning att det är så många troende som är aktiva. Forskningen skulle vinna på om forskaren kan ställa sig vid sidan av sitt personliga engagemang (*Fokus*, nr 30/2007, 23).

## Akademisk exegetik = att läsa bibeln som om Gud inte fanns

Jag skall komma tillbaka till den utsagan och det problematiska med troende forskare, men nu vill jag först ta upp de troendes kritik av den akademiska exegetiken, som också är rubriken för denna föreläsning. Består akademisk exegetik i att läsa bibeln som om Gud inte fanns? Ja, det gör den. I akademisk undervisning och forskning om bibelns texter är Gud *inte* med som historisk aktör, impulsgivare, orsak eller påverkande faktor, och han kan inte användas som del av förklaringar till det som sägs där eller det som bibeln berättar om. Det beror inte på någon generell trosfientlighet hos vetenskapen, någon bakomliggande uppfattning om att religiösa föreställningar bara är illusioner och oförnuftigt önsketänkande av äldre modell, utan det beror på att vetenskap av alla slag bygger på data som är åtkomliga för alla.

Med «åtkomlig» menas det som vanlig observation (även via ovanliga instrument) kan konstatera av företeelser, händelser, samband, konflikter, utveckling inom det mänskliga fältet, det som människor säger och gör. Det man undersöker och analyserar skall vara i princip möjligt att se och pröva för vilken människa som helst, som har tillräckliga kunskaper och träning inom ämnet, oberoende av den människans kön, etnicitet, religiösa och politiska åskådning.

Detta med allmän tillgänglighet och prövbarhet kallas med ett annat ord för *intersubjektivitet*, och innebär att kunskapen inte bara finns hos

*ett* subjekt och alltså är subjektiv, utan finns mellan (*inter*) flera subjekt och är tillgänglig för andra, som också kan pröva om den stämmer. Det råder full insyn i den gemensamma kunskapen. Kravet på intersubjektivitet och prövbarhet måste uppfyllas av allt det material, alla de data man gör sina hypoteser utifrån, liksom av alla argument och slutsatser man drar av dessa data. Ett påstående som inte i princip kan prövas och motbevisas hör inte till den vetenskapliga arenan, utan måste placeras utanför rummet för det vetenskapligt vetbara.

## Gud är inte åtkomlig för vetenskaplig undersökning

Gud är inte gripbar och kontrollerbar på det sättet. Han kan inte ses eller höras av vilken människa som helst (eller av någon människa när och hur som helst) och kan därför inte heller infogas i historiska förklaringar. Också den som tror att Gud finns och att han ingriper i vår värld måste medge att Guds tankar och avsikter är så mycket större och mer omfattande än våra att vi inte kan begripa dem annat än i den lilla mån som han har uppenbart det. Som det står i Predikarens bok: «Gud låter människor urskilja ett sammanhang, men aldrig kan de fatta Guds verk från början till slut» (Pred. 3:11). Gud finns utanför vetenskapens rum och kan inte infogas i det.

Gud kan inte heller fungera som givare av historiska upplysningar vid sidan om allmänt tillgänglig empirisk erfarenhet. Den heliga Birgitta har i sina Himmelska uppenbarelser gett detaljrika skildringar av Jesu födelse och av hans lidande och död på korset, och det har andra med, t.ex. nunnan och visionären Angela av Foligno (1248–1309). Hennes utomordentligt ingående och blodiga beskrivningar av varje steg i Jesu lidande låg till grund för en del scener i Mel Gibsons omdiskuterade film för några år sedan, *The Passion of the Christ* (2004). Kunde det inte vara möjligt att Birgitta och Angela verkligen fick historisk information i en vision från Gud och att de i en mening alltså är ögonvittnen? Jo, det är tänkbart — men inte vetbart. Vi kan inte *veta* att det var Gud som gav dem dessa visioner, för vi andra kan inte öppna ett

«visionsfönster» och se samma sak som Birgitta eller Angela. Således klarar deras berättelser inte kravet på intersubjektiv information. Deras berättelser om sina visioner är ingen historisk information om Jesus, dvs. tillgänglig och prövbar för andra. Vi kan inte använda dem i vetenskaplig forskning om Jesus, som vi kan göra med vanliga ögonvittnesberättelser.

Det är alltså kravet på intersubjektivitet och prövbarhet som gör att bibelvetenskapen arbetar på ett agnostiskt sätt. Agnosticisism är inte samma sak som ateism, uppfattningen att det inte finns och inte kan finnas en Gud och gudomlig verklighet. Agnostikern varken bejakar eller förnekar Guds existens, utan påpekar bara att den inte kan vetenskapligt beläggas eller motbevisas, och att Gud därför inte kan tas med som en faktor i vetenskapliga resonemang. Agnostisk forskning om religion väljer denna metodologiska försiktighet att avstå från att ha någon mening om den yttersta verkligheten och om vad som verkligen finns. Det är en självvald begränsning som är praktiskt nödvändig för att möjliggöra ett intersubjektivt vetande om religion.

## En sociologisk läsning av Stefanos

Låt oss gå över till ett exempel på hur det här fungerar i praktiken. Jag har i min forskning använt en av exegetikens hjälpvetenskaper som också många annars historiskt arbetande exegeter anser krass i överkant, nämligen sociologin. Typiskt för det sociologiska perspektivet är att forskaren överallt ser efter och hittar strukturer av makt och konflikt i mänskliga gemenskaper (*societas*) över tid. Ett vanligt sociologiskt synsätt är att mänskliga gemenskaper följer sina egna, oftast latenta lagar, alltså lagar som är dolda, ofta även för dem som hör till den gemenskapen. Det sociala livets latenta lagar är inte desamma som deltagarnas egna idéer om sig själva och sin egen gemenskap, utan har att göra med de krassare realiteter som brukar styra mänskligt liv: pengar, status, maktfördelning, socialisation och grupstryck. Den religiösa gruppens ord om sig själv och sin egen sociala existens — t.ex. «vi är Guds barn, Kristi kropp» — får uppfattas som en legitimerande teori, en

förklarande tankeöverbyggnad ovanpå denna basala mänskliga verklighet.

Låt oss ta ett exempel: mannen Stefanos i Korinth. Han nämns två gånger i 1 Kor: i 1:16 skriver Paulus att han har döpt väldigt få i Korinth, utöver Crispus och Gaius «jag har döpt Stefanos *oikos*» (och hans familj: NT 1981). I slutet av samma brev, 16:15–18, står det litet mer:

Ni vet att Stefanos och hans hushåll var Achaiais första gåva till Kristus och att de har tagit på sig att tjäna de heliga. Jag vill att ni i er tur skall underordna er sådana människor och alla andra som delar arbetet och mödan. Jag är glad över att Stefanos, Fortunatus och Achaikos har kommit hit. De gör saknaden efter er mindre, de har varit till glädje för mig liksom för er. Sådana män skall ni sätta värde på.

Av det här får vi veta att Stefanos med hans hushåll var de allra första i Korinth och hela provinsen Achaia som blev kristna och som Paulus själv döpte, ungefär fem år tidigare. Paulus döpte inte många, som han själv påpekar, men de han döpte var personer med viss social tyngd: Crispus var en judisk synagogföreståndare (enl. Apg 18), och vi vet att till det ämbetet valde man socialt prominenta judar, med viss status och inflytande. Gaius, får vi veta i slutet på Romarbrevet (16:23), har fungerat som hela Korinthförsamlingens värd; hans hem är förmodligen då ingen tvårumslägenhet, utan ett ganska stort hus. Stefanos har också ett hus och en familj, som han ställer till förfogande för de andra kristna i Korinth. Dessutom har han tid och råd att företa en resa över det Egeiska havet till Efesos, där Paulus sannolikt befinner sig när han skriver det brev vi kallar det Första Korinthierbrevet. Han kan t.o.m. ta med sig två andra på resan; kanske är det hans söner, eller klienter, det vet vi inte. När Paulus beskriver korinthierna i 1 Kor 1:26 som att «inte många var visa i världslig mening, inte många var mäktiga, inte många förnäma», så hör allt Stefanos till de där «inte många» som hade bildning, makt och social status.

Vad var det då som fick Stefanos, denne socialt kapable och i viss mån framstående korinthier, att som den allra förste i hela stan blir så tagen av det Paulus förkunnade att han trodde på det, genomgick en religiös initiationsrit och där efter ställde hela sin person och arbetskraft till

den kristna rörelsens förfogande? Det kan man ha olika svar på, men låt mig redogöra för det svar som Yale-professorn Wayne Meeks gav i en bok som kom för snart 25 år sedan och är «a minor classic»: *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale UP, New Haven, 1983). I den boken gör Meeks en grundlig analys av de första kristnas sociala status i Korinth. Han konstaterar med Gerd Theissens prosopografiska (personbeskrivande) analys i botten att några kristna i den staden på 50-talet e. Kr. tillhörde socialt högre skikt. Men i detta antika samhälle var den sociala statusen hårt bunden till den mycket lilla överklass, som genom nobel börd och generationer av förbindelser till de mäktiga fick delta i samhällets styrelse. I staden Rom var det senaten som levererade de flesta styrande, ute i provinserna var det bara män ur vissa familjer som kunde bli *dekurioner*, dvs. ingå i stadens råd. Det fanns åtskilliga framgångsrika affärsmän, redare, industriägare utanför den kretsen, som nog med sina pengar kunde köpa stora hus och skaffa bildning åt sig och sina söner. Men det fanns mycket litet av social rörlighet, mycket små chanser för dugliga människor att stiga uppåt till positioner av inflytande och verklig makt. Detta skapade, enligt Meeks, hos detta skikt en *statusinkonsistens*, en skorrande brist på överensstämmelse mellan den status de upplevde på olika områden (att vara en jätte i banken, men en dvärg i stadens styrelse), som pockade på förändring. Det här var en typ av kapabla människor som ville få betyda något, som var villiga att ta på sig ansvar, och som gärna skulle bli med i ett sammanhang som gav mer mening och betydelse åt deras liv.

Så när Paulus kommer och predikar sitt budskap om en Jesus som verkligen inte gör någon social succé utan tvärtom, men som paradoxalt nog därigenom vinner seger över döden och all ondska, blir världsalltets framtida Herre, och dessutom ger ett heligt, nytt liv till den som förenar sig med hans död och liv i dopet, då faller sådana som Stefanus som ett moget äpple som man knappt behöver ta i för att det ska falla ner i ens hand.

## Båda förklaringstyperna är inklusiva, innefattar den andra

Som synes är förklaringen helt inomvärldslig, psykologisk och sociologisk: Stefanus led brist på socialt erkännande och personlig meningsfullhet, men hans febriga känsla av statusinkonsistens lindrades av Paulus predikan om Jesus, och därför blev han en Kristustroende. Religion och religiös förändring förstås här alltså som något slags kompensationsbeteende för upplevda brister — brist på trygghet eller mening eller personligt värde. Den sortens förklaring arbetar med vanliga mänskliga faktorer, och det är inget fel i det. Om det är en bra eller dålig förklaring beror på hur väl den är byggd på ett lödligt vetande om människan och hennes psyke och sociala existens. Själv tror jag inte så mycket på idén om statusinkonsistens som omvändelseorsak, därför att den psykologi om individen som används verkar höra till vår egen tids mentalitetsmönster mer än antikens.

Hur förhåller sig denna psykologiskt-sociologiska förklaring av tidiga kristna omvändelser till de troendes uppfattning? Jo, den åtar sig utan vidare att inom sitt system förklara och infoga den religiösa och teologiska tolkning av omvändelsen som Stefanus eller Paulus skulle ha använt. Den ser inte någon religiös verklighet som en reell orsak till Stefanus omvändelse, utan uppfattar deras idéer som en sekundär efterhandstolkning av en psykologisk process i religiösa termer. Sociologer vet kort sagt bättre än de troende varför de kom till tro.

Å andra sidan står inte den kristna teologin handfallen inför den typen av historisk, psykologisk och sociologisk förklaring. Teologin är lika kapabel att i sin tur innefatta den sociologiska förklaringen inom *sitt* perspektiv på verkligheten. En troende kan mycket väl bejaka att Meeks har rätt i sin idé om upplevd statusinkonsistens som orsak till religiös omvändelse, samtidigt som han/hon ser denna socialpsykologiska process som ett instrument i Guds hand som länkar alla mänskliga öden, och säga: den Helige Ande använde Stefanus' känslor av statusinkonsistens för att öppna hans innersta för evangeliet om frälsning genom Jesus Kristus. Att ett visst skeende kan göras begripligt utifrån mänskliga faktorer innebär inte att Guds påverkan och ledning

av detta skeende därigenom skulle vara utesluten. Guds och människors handlande utesluter inte varandra enligt kristen tro, för Gud kan handla i, med och under det mänskliga.

Om vi tar ett annat exempel: Den historiska utforskningen av bibeln har visat att den skriftsamlingen har kommit till genom en lång rad, ofta komplexa mänskliga processer av varseblivning, minne, formulering, urval, nedtecknande, mottagande, fortsatt bearbetning, slutlig text. Man kunde nämna en rad klassiska hypoteser av det slaget: (1) att de fem Moseböckerna är en hoparbetning av fyra olika källor eller traditions-skikt, som växer fram under flera hundra år, (2) att Jesaja-boken består av material från tre olika perioder i Israels historia som är bevarat och sammanredigerat inom det man kan kalla en profetskola, verksam genom sekler, (3) att de tre första evangelierna är delvis litterärt beroende av varandra, (4) att vissa brev i NT inte är skrivna av Paulus eller Petrus utan av deras efterföljare (pseudepigrifi).

Vi måste inte bejaka alla eller några av dessa hypoteser, även om de har rätt god historisk sannolikhet. Men vi kan både som historiker och som kristna teologer bejaka att bibeln är en mänsklig produkt, utan att för den skull behöva utesluta att dessa skrifter i, med och under sina mänskliga författare också har en gudomlig författare som kommunicerar med oss genom de mänskliga texterna. Enligt den kristna, närmast sakramentala verklighetsförståelsen använder sig Gud av människor och deras olika kapaciteter och produkter för att få det sagt och gjort i världen som han vill. För en kristen tro är tolkningen av sociologiska och psykologiska, ekonomiska och historiska insikter som «det vi ser här är ingenting annat än mänskligt, det är bara en ekonomisk–psykologisk–sociologisk verklighet», otillräcklig som förklaring av allt som finns. Den typen av förklaring förutsätter nämligen en alltför enkel, reducerad världsbild. Eller med andra ord: om Gud finns — en enorm levande, skapande kraft som har frambringat hela vårt universum och är mycket större, intelligentare och godare än vi, och som har en personlig vilja och avsikter med allt som finns — då finns det ingen möjlighet att utesluta hans närvaro och handling inuti sin egen skapelse, hur svårt vi än har att föreställa oss hur det skulle gå till.

## Verkligheten fortsätter utanför det vetenskapligt konstaterbaras rum

Men även för den som inte tror på en gudomlig verklighet högre än den mänskliga finns det väldigt mycket kvar att veta och relatera till utanför det vetenskapliga rummet. Verkligheten utanför det vetenskapligt mät- och beskrivbara är enligt många människors erfarenhet och övertygelse mycket större och viktigare. Bara vi tänker på ett vardagligt mänskligt men högst verkligt mysterium som kärleken mellan två människor inser vi det. Man kan säga mycket om den fysiologiska processen som orsakar känslorna av fascination och gränsöverskridande, hur smekningar och kyssar frigör oxytocin och vasopressin och adrenalin i den mänskliga organismen och åstadkommer intensivt välbefinnande och glödande längtan. Den vetenskapligt kontrollerbara informationen greppar ändå inte kärlekens realitet, eftersom den inte låter sig reduceras till aldrig så korrekt endokrinologi. Ingen av oss tror väl heller riktigt på en så reducerad världsbild, som går ut på att endast det vetenskapligt hanterbara och förklarliga är verkligt och viktigt. Det finns en verklighet utanför det rummet som inte är fysisk men existentiellt betydelsefull och därför mer avgörande för människor. Den handlar om vem varje mänsklig individ djupast sett är, om det finns gott och ont, om mänskligt liv har en mening, vad som är förblivande sant och värdefullt och varar i evighet, om det finns en Gud.

Kulturdebattören Lars Westerberg kom in på detta med den större verkligheten i en artikel om förnuftet i *Sydsvenskan* («Förnuftet att tro på förnuftet», 8 oktober 2007), där han menar att ateister och kristna mycket väl kan vara överens om allt som kan avgöras förnuftet och empiriskt, medan deras oenighet gäller de grundläggande frågorna, själva grundtolkningen av tillvaron: Skall vi tro på något som vi kallar Gud bakom alltihop? Där, säger han, är inte förnuftsresonemang så lätta att tillämpa — eller som jag skulle säga: de går inte alls att använda. Det är därför som många kloka hellre kallar sig agnostiker än ateister, enligt Westerberg.

Men kristendomen är å andra sidan inte förnuftet. «Vad man på sin höjd kan säga från kristet håll är att tron kanske inte är orimligare än mycket annat. Förnuftet tillåter — till nöds

— tron, men skälen för tron är inte förnufts­mäs­liga utan existentiella. Det är såvitt jag förstår den enda intelligenta och hederliga kristna hållningen.» I viss mån kan jag hålla med Westerberg om detta; den kristna tron är inte orimligare än t.ex. ateism, som ju också är en sorts grundtolkning av tillvaron, och därför lika oåtkomlig för förnuftsargument som gudstron är. Varken ateismen eller den kristna tron är ytterst en del av det vetenskapligt grundade vetandet, utan snarare ett slags ställningstagande till det, ett infogande av detta vetande i en tankemått som själv inte är vetenskaplig utan existentiell. Det är inte värre att vara kristen än att vara ateist, om man ska uttrycka det filosofiskt.

## Problemet med troende forskare

Avslutningsvis vill jag gå tillbaka till frågan om bibelvetenskapens nytta och värde och dess relation till universitet och till kyrka. Jag citerade ovan Arne Jarricks yttrande om att det är ett generellt problem med teologisk forskning att det är så många troende som är aktiva i den. Forskningen skulle vinna på, sa han, om forskaren kan ställa sig vid sidan av sitt personliga engagemang. Och det kan alltså inte de troende teologerna? Är det inte fler än dessa troende teologer som är hett engagerade i det de forskar och skriver om — marxister, feminister, eller för den delen ateister som Michel Onfray och Richard Dawkins? Är det ett generellt problem med exempelvis feministisk forskning att så många av dess utövare är personligt berörda av det de forskar om och lidelsefullt intresserade av att inte bara beskriva världen utan också förändra den?

Ett starkt engagemang i det man skriver om kan medföra både problem och fördelar. Problemet ligger i att det är svårt att behålla objektiviteten och det opartiska bedömandet och börja plädera och propagera i stället för att argumentera vetenskapligt. Men fördelen är att man känner saken inifrån, ofta med erfarenhetens färgrika dagrar och nyanser och en levande kontakt med och förståelse för vad saken handlar om.

En illustration: Kjell Härenstam, professor i Karlstad i religionsvetenskap med didaktisk inriktning, berättade nyligen att han hade under-

sökt ett antal läroböcker för gymnasiet för att se vad de sa om islam. Enligt hans första uppfattning gav böckerna en ganska objektiv och saklig skildring av denna religion i enlighet med läroplanens anvisningar. När han sedan gick vidare i sitt projekt och frågade ett antal muslimska elever vad de tyckte om samma böcker, fick han höra att de över huvud taget inte kände igen sin egen religion i dessa framställningar. Det som författarna och först även professorn själv uppfattade som modern saklighet och objektivitet av bästa svenska märke såg de som en ignorans och tråkigt okänslighet för vad islam verkligen är för dem som praktiserar och lever denna religion. Det kanske rentav är just i relation till religion som man i vårt land har omhuldat idén att den kyliga utifrånbeskrivningen är högsta grad av objektivitet, utan att märka vilket mått av avståndstagande för att inte säga ifrågasättande av religiös tro och dess sanning som ligger i den attityden.

Jag tycker alltså att Jarricks bedömning av troende religionsforskare är klichéartad och inte tillräckligt nyanserad. Man kan nog säga att både den som älskar sitt studieobjekt och den som hatar det har fått sin syn skärpt och ser saker och ställer frågor som mer oengagerade inte ens kommit att tänka på. Det finns både hemmablindhet och bortablindhet i religionsforskning, men graden av objektivitet och vetenskaplighet i religionsforskning är inte detsamma som graden av personlig distans och personligt utanförskap till det man undersöker. Däremot är det viktigt att alla religionsforskare mer öppet redovisar sina personliga förutsättningar, eftersom religion är ett så existentiellt känsligt och engagerande område. Sedan är det argumentationens egen vetenskapliga kvalitet som avgör ifall det är bra forskning eller inte.

## Nyttan av agnostisk forskning

Sist skulle jag vilja hävda att teologin, även i meningen det trobaserade tänkandet om det man tror på, har nytta av att bedrivas på universitet, med deras intellektuella krav och agnostiska hållning till religionens sanning. Agnostisk forskning (eller «historiskt-kritisk» forskning som man sa förr, när adjektivet «historisk» var

en synonym till «vetenskaplig») är till nytta för en teistisk teologi på flera sätt.

För det första innebär den att man spelar på en neutral plan, där kristna eller konfessionella självklarheter inte kan fungera som axiom, utan måste formuleras som hypoteser, vilka står under samma verifikationskrav som alla andra hypoteser. Ett konkret exempel på nyttan av mera förutsättningslös exegetisk forskning kan man se i den ekumeniska rörelsens landvinningar under 1900-talet. När den schweiziske protestanten Oscar Cullmann år 1952 i en bok om Petrus kom fram till att den klippa som Jesus enligt Matt. 16:18 f skall bygga sin *ekkesia* på sannolikt är Petrus själv och inte hans bekän-nelse, då bröt han med en 400-årig protestantisk tolkningstradition. Romerska katoliker kan å andra sidan inte utgå från axiomet att det finns ett särskilt Petrusämbete med permanent uppgift inom kyrkans ledning, utan måste argumentera för att det är så. Det exegetiskt historiska arbetet har faktiskt inneburit steg mot en ökad kristen enhet.

Jag nämnde tidigare den komplexa bild av de bibliska skrifternas tillkomst som de senaste 150 årens bibelforskning har resulterat i, och menar att den inte behöver uppfattas som en attack på kristen tro på bibeln som Guds ord. Däremot nödgas de resultaten kristna tänkare till en större realism i våra föreställningar om hur Gud verkar inne i vår mänskliga realitet. Vi måste vidga våra snäva tankar om hur Gud gör och inse att han kan verka genom mycket komplexa kedjor av orsaker och processer.

Inom Jesusforskningen, som jag har sysslat en del med på senare år, kan man förstås bara undersöka människan Jesus på vanligt historiskt

sätt, och resultatet av det är inte tillräckligt för trons uppfattning om honom. Men även om den historiska utforskningen av Jesus inte bestämmer innehållet i kyrkans kristologi, så fungerar den ändå som en eftertänksamhetens kritiska instans för tron. Den motverkar orealistiska fantasier av doketiskt slag, t.ex. att Jesus i sitt mänskliga psyke innefattade det gudomliga allvetandet. Det finns en konstaterbar skillnad mellan Jesu självförståelse och senare nytestamentliga och fornkyrkliga utsagor om honom, som man inte behöver försöka jämka ihop på vare sig trons eller historievetenskapens bekostnad. Men den skillnaden tar inte heller bort det faktum att den senare kristologin står i direkt kontinuitet med Jesu egen «kristologi», alltså hans syn på sig själv och sin uppgift, vilket återigen tvingar oss att tänka mer nyanserat och djupt om hur Gud verkar i människan Jesus.

När allt kommer omkring finns det bara en enda verklighet, även om jag har talat om små och stora rum av verklighet. Sanningen kan ju bara vara **en**, vad man än har för tro, även om sanningen är så enormt omfattande och invecklad att vi inte förmår se den annat än i delar. Den agnostiska forskningens funktion inom teologin är ju *hjälp*vetenskapens, och dess verkliga berättigande i den kristna trons sammanhang är att den drar oss till och hjälper oss att integrera allt vi vet, alla olika diskurser eller språkvärldar vi deltar i, allt det vi och andra har erfärut i en enda, sammanhängande, meningsfull och till slut god verklighet.



### Summary

This retirement lecture at Centre for Theology and Religious Studies at Lund University is a methodological discussion of biblical exegesis in an academic setting, «reading the bible as if God did not exist». As God cannot be made a factor in historical or other research directed at biblical texts, academic exegesis must be agnostic, i.e., leave out ontological questions concerning God. Sociology claims the ability to explain religious phenomena better than the believers do; W. Meeks' hypothesis of status inconsistency as a cause for the conversion of socially prominent men in Pauline Christianity is an example. Theology, or reasoned faith, in its turn can easily fit sociological results into its theistic world-view. This operates with a «larger» reality, one where, for example, human love cannot be reduced to correct endocrinology and where God is seen as acting in, through and under ordinary human causality. The wider perspectives of believing scholars, even if working agnostically, add valuable perspectives to academic knowledge, and agnostic biblical research is of advantage also to the theology of faith communities.



# An Ancient Buddhist Representation of Psalm 82

J. DUNCAN M. DERRETT

*J. Duncan M. Derrett, doctor of laws and doctor of theology, taught Hindu law in the University of London till his retirement in 1982. He now pursues the significance of Jewish and Judaeo-Christian material inside Buddhist texts.*

The exegesis of Ps 82:1, where Yahweh stands (Is 3:13–15) amongst the gods, presents difficulties. Now, unafraid of a polytheistic «survival»,<sup>1</sup> one takes the words <sup>a</sup>*dat-’el* to mean «assembly of gods»: v. 6 *’elohim* determines this.<sup>2</sup> Previously it was hesitantly rendered «judges».<sup>3</sup> The psalm is a diatribe (cf. Dt 1:17) against corrupt judges and ignorance (v. 5b). Earlier «gods» (v. 6) *could* mean the Israelites of Ex 19:8; 24:3,<sup>7</sup> or prophets (Jn 10:35), hardly hominids (Gen 6:2–6). A Buddhist version may help. Found in a text of the fourth to fifth century,<sup>5</sup>

the story probably goes back further. First we study the background.

## Buddha and the gods

The Buddha is «teacher of gods and men», both being impermanent, as at Ps 82:7. He lectured gods in a heavenly sphere (see below).<sup>6</sup> His discovery of the origin and end of suffering was unknown at his Enlightenment. The gods Brahmā and Indra, later his supporters,<sup>7</sup> wished him to preach.<sup>8</sup> From the second century BCE onwards Buddhists understood that pre-Enlightenment gods must hear the Law (*dhamma*). These included the Buddha’s mother, now a goddess.<sup>9</sup> The picture of the Buddha’s going to heaven to teach the gods developed into the

<sup>1</sup> Ex 18:11; 1 Chr 16:22; Ps 95:3, 96:4–5, 97:7,9, 135:5.

<sup>2</sup> Dt 6:14, 10:7, 32:16. Arthur Weiser, *The Psalms* (Philadelphia: Westminster, 1962) 556–559 at 558 n.1. Hans-Joachim Kraus, *Theology of the Psalms* (Minneapolis: Fortress P., 1992), 48. the «gods» are Yahweh’s attendants. See Ps 81:1,6 LXX. The Syr. says «angels», «gods».

<sup>3</sup> Targum of Psalms agrees (rabbinic). Marvin E. Tate, *Psalms 51–100* (Dallas: Word books, 1990), 328–347, esp. 340–1. The old «human» interpretations are unsound. Some compromise is possible (p. 341). It is not a synagogue (*contra* Mekilta de R. Ishmael, *Bahōdeš* 11,48–50, trans. Jacob Z. Lauterbach (Philadelphia: Jewish Publication Soc. of America, 1976, original edn. 1933), vol. 2, 287).

<sup>4</sup> Sifre on Deuteronomy §§306, 320, trans. Reuven Hammer (New Haven & London: Yale UP., 1986) 307, 329.

<sup>5</sup> Hajime Nakamura, *Indian Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1989), 52.

<sup>6</sup> Milinda-pañha, 20, trans. Isobel B. Horner, *Milinda’s Questions* (London: Luzac, 1969), vol. 1, 26. Saddharma-puṇḍarīka XVIII.21, trans. Hendrik Kern, *Saddharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law* (SBE 21; Oxford: Clarendon P. 1884, reprinted New York: Dover Publications, 1963), 342. Did the king of the gods, Indra, do the same: *Saddharma-puṇḍarīka* XVIII, trans. Kern, *ibid.*?

<sup>7</sup> David L. Snellgrove, *The Image of the Buddha* (Paris & Tokyo: Unesco, 1978), reliquaries at 62–3.

<sup>8</sup> Saddharma-puṇḍarīka II.114, trans. Kern, 55.

<sup>9</sup> Divyāvadāna (ed. Edward B. Cowell and Robert A. Neil, Cambridge UP., 1886, reprinted Amsterdam: Oriental P., 1970), 394, 401. The lecture to *devatās* is at Milinda-pañha 349, 350, trans. Horner, vol. 2, 204 n.1.

popular and widespread<sup>10</sup> idea that when he was pressed to return to earth, Indra made and planted three attached ladders for him to do so, ceremoniously attended by grateful gods. So he descended with Brahmā carrying a fly-whisk on the Buddha's right and Indra a parasol on his left (both insignia of royalty). Whence came the ladder?

Gen 28:12–17 offers an answer.<sup>11</sup> Jacob's ladder fixed in the soil — a ladder with rungs,<sup>12</sup> not apparently a ramp — with Yahweh standing firmly (*niṣṣāv*) upon it,<sup>13</sup> provides, as dream-and-response, proof of a new beginning for Jewry.<sup>14</sup> One need not be distracted by folk-

lore.<sup>15</sup> Jacob discovered the gate of heaven (v. 17g),<sup>16</sup> while Yahweh pronounced his fate. The picture of the moving angels (in Buddhist style *devatās*, «gods» or «godlings») while Yahweh stands still symbolises the only route between men and God (Philo. *Somn. I*, 3.141–142) offering a sight of heaven (Jn 1:51, cf. 3:13, 14:6). Experts explaining bible to Buddhists, the Buddha's ladder produced a literary,<sup>17</sup> sculptural and pictorial<sup>18</sup> efflorescence in all Buddhist lands. The ladder was said to have been kept beneath the ground at the grove, or gate, of Sankisa (Skt. *Sāṃkāśya*)<sup>19</sup> where, when it perished, patrons of tourism<sup>20</sup> built a substitute.<sup>21</sup>

<sup>10</sup> Buddhaghosa, *Visuddhi-magga* XII.77–79, trans. Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, 3rd edn. (Kandy: Buddhist Publication Soc., 1995), 429–430. Dhammapada Commentary. text (ed. Harry C. Norman) iii. 219–266, trans. Eugene W. Burlingame, *Buddhist Legends: Dhammapada Commentary* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1921, reprinted London: Pali Text Society, 1979), pt.3 (Harvard Oriental Series 30), 49–54. Jampa Losang Panglung, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-vinaya analysiert auf Grund der Tibetischen Überlieferung* (Tokyo: Reiyukai Library, 1981), 192–3. Snellgrove, *Image*, p11.9, 227, 238, pp. 30, 303, 310. Robert E. Fisher, *Buddhist Art and Architecture* (London: Thames & Hudson, 1996), ill. 160, p. 180 (18th century?). Kevin Trainor (ed.) *Buddhism* (London: Duncan Baird, 2004), 122. J. Duncan M. Derrett, «The Buddhist dimension of John», 182–210 in *Numen* 51/2 (2004), 189–190. The subject is (for our purposes) exhaustively and perfectly covered in Dieter Schlingloff, *Ajanta. Handbuch der Malereien. Erzählende Wandmalereien*, vol. 1. *Interpretation* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), nos. 84–85 *Devāvatāra*, pp. 476–487; vol. 2. *Supplement* (drawings), 95–99 (eighteen examples!).

<sup>11</sup> Cf. Wisd 10:10–11; Targums to Gen 28:12; Pirke de Rabbi Eliezer 35, trans. Gerald Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer* (London, 1916, reprinted New York: Sepher-Hermon P. 1981), 265.

<sup>12</sup> Babylonian Talmud, Mishnah. *Baba Bathra* III.6 (two kinds of rungged ladders).

<sup>13</sup> LXX; Philo, *Somn. I*, 3 (*epēstērikto*); Targ. Onqelos; Samaritan; Syr.; Vulg. (*innixum scalae*). 'Alayw is ambiguous, since *sullām* is masculine. Some translators render 'alayw «by him», as some thought the Buddha, descended, preached to the people near the ladder (Bandaranayeke cited by Schlingloff, *Ajanta* p. 483.

## Ps 82 and the Mūlasarvāstivāda-vinaya (MSV)

For gods to be convened (Is 48:14, Jl 3:11; Zeph. 3:8), as Zeus, overseer of justice, convened the Olympians (Homer, *Il.* 20, 4–20, 142), the cooperation of Brahmā and Indra was needful. According to a passage in the MSV cited by Lindtner,<sup>22</sup> the Buddha convened the gods in the heaven of the Thirty-three in a special hall, from which, with exceptions, humans were exclu-

<sup>14</sup> On the interpretation of dreams: Bert J. Koet, «Trustworthy dreams?» in *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism and Hellenism* (ed. Pieter van der Horst *et al.* (Leuven: Peeters, 2003), 87–107.

<sup>15</sup> James G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, Abridged edn. (London: Macmillan, 1923), 223, 228–230. Cf. Homer, *Od.* I. 330–1.

<sup>16</sup> The sanctuary, the place of prayer, founded beneath the throne of glory: Targ. Jon., Gen 28:17.

<sup>17</sup> Schlingloff, *Ajanta*, vol. 1 (above, n.10).

<sup>18</sup> See notes 7 and 10 above.

<sup>19</sup> Fa-hian, *Fo-kwō-ki* (400 CE), ch. 17, trans. Samuel Beal, *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner; reprinted New York: Paragon, 1968), xix–xli; Hiuen Tsiang, *Ta-T'ang Si-yu-ki* (646 CE), book 4 (Kie-pitha [Kapitha]), trans. Beal, 202–203. Compare Home, *Odyssey* I, 330–331.

<sup>20</sup> Cunningham cited by Schlingloff, *Ajanta*, vol. 1, 483.

<sup>21</sup> Beal, *Si-yu-ki*, 203.

ded.<sup>23</sup> Royal applications to attend were rejected. The lecture may have contained (cf. Ps 82:1 *yīšpot*) the Buddha's Law entire. The scenario of Ps 82 reveals Yahweh (cf. Ps 68:5) lecturing «gods» (the «gods many» of 1 Cor 8:5), whose influence could not be denied, in spite of their ignorance (cf. Ps 82:5; 1 Kgs 3:9). *Devatās* confirm human understanding of the Buddha's teaching. And they are not «gods of nations» in the Jewish sense<sup>24</sup> nor the Seleucid or Ptolomaic *theoi*.

## Conclusion

Jewish and Judaeo-Christian works may contain Buddhist material.<sup>25</sup> Evidence for biblical and non-biblical Jewish material in Buddhist texts accumulates.<sup>26</sup> Greeks found Greek names for Indian gods.<sup>27</sup> So Buddhists found Buddhist truths hiding in Jewish ethnic propositions. Heracles lurks behind Indra or Vajrapāṇi, and Yahweh cannot outdo the Buddha.

<sup>22</sup> Christian Lindtner, *Geheimnisse um Jesus Christus. Das Neue Testament ist Buddhas Testament* (Süderbrarup: Lühe Verlag, 2005), 138–9. Note *devaparišadi* equals 'adat-'ēl. I do not refer to Lindtner's work for its argument.

<sup>23</sup> MSV, *Sanghabheda-vastu*, Gilgit MS (ed. Raniero Gnoli, Rome 1977–78), vol. 1, 187–196. Lindtner, *Geheimnisse*, 138; Panglung, *Erzählstoffe*, 90–1.

<sup>24</sup> Dt 32:8LXX; Dan 10:13, 20:20; Job 4:18; Sir 17:17.

<sup>25</sup> J. Duncan M. Derrett, *The Bible and the Buddhists* (Bornato in Franciacorta: Sardini, 2000), 45–57.

There was biblical apparatus to explain Ps 82.<sup>28</sup> Even gods needed to be re-trained, and their gratitude is no less than human students'.

It may be we have a spiralling movement here. The ladder dreamed of by Jacob inspired Buddhists: they developed a heavenly conference, itself no stranger to Jewish ideas of the «heavenly court», then the marvellous triple ladder appears, as in the MSV, an icon of the Buddha's power to convince, a theme prominent in Buddhist texts of all ages.

Could Christians have learned nothing from such confabulations?

<sup>26</sup> Cf. Derrett, *Bible*, 57–67. the same, «Angels Jewish and angels Buddhist.» 73–92 in *Indologica Taurinensia* 26 (2000); the same, «Mishnah, 'Avôt 5.13 in early Buddhism.» 79–87 in *B.S.O.A.S.* 67/1 (2004); the same, «Versatility, angels and space: the meaning of Buddhist and non-Buddhist parallels.» 231–242 in *J.R.A.S.*, 3rd ser., 16/3 (2006), 232–233, 237–239. The psalms were known by heart; for recent proof see Yigael Yadin, *Bar-Kokhba* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1971), 113–114.

<sup>27</sup> Strabo, *Geog.* 15.7–9 (C.687–8); Acts 14:11–12; Arrian, *Anab.* IV.28, 2–4; V.1.1,5; V.26.5; *Ind.* 1.4–7; 5.8–9; 7.4–9; 8.7–10. Cf. Ausonius, 48.4.

<sup>28</sup> Dt 1:16–17; Ps 58(57); Ps 72; Mic 7:3; Ps 14.



# Speakers' Intentions and the Meanings of Religious Statements

ANDERS KRAAL

*Anders Kraal holds a Masters degree in Theology and Philosophy and pursues doctoral studies in Philosophy of Religion at Uppsala University. As a Fulbright Scholar, he spent the Academic year at the University of Notre Dame, Indiana, USA.*

Do the meanings of religious statements coincide with the *intentions* of the speakers that communicate by means of such statements? A number of philosophers of religion assume that this is the case. For example, in his recent defence of religious realism in *God and Realism*, Peter Byrne suggests that religious realism should be understood as consisting in an answer to the question whether the «*governing intent* behind the concept of God is to refer to an extra-mundane, extra-mundane, transcendent entity». <sup>1</sup> Religious realism, he holds, answers this question positively, whereas religious anti-realism answers it negatively.

Although I agree with Byrne that (theistic) religion should be interpreted realistically, I find his suggestion that religious realism should be understood as an answer to a question about «the governing intent» of theistic discourse problematic. What is problematic with this suggestion is that it seems to involve the assumption that the meaning of a linguistic symbol (e.g. a word type), or complex of linguistic symbols (e.g. a sentence type), somehow *coincides with speakers' intentions*. The primary purpose of this paper is to seek to show just how problematic this assumption really is.

In saying that Byrne's suggestion «involves» the just mentioned assumption, I am not implying that this is more than *implicit* in his work. There are indeed passages in which Byrne seems to endorse this assumption explicitly; for

example, he speaks repeatedly of «the intent (the meaning)» behind theistic discourse, which strongly suggests that «the intent» and «the meaning» are held to be one and the same thing. <sup>2</sup> On the other hand, Byrne elsewhere explicitly rejects the idea that religious realists need be committed to any particular «theory of meaning», <sup>3</sup> and since the above assumption could be regarded as constitutive of such a theory, it would seem that he does not regard his suggestion as committed to a theory of meaning either. Be this as it may, the presently made claim that Byrne's suggestion that religious realism be understood as a claim about «the governing intent» behind theistic discourse obviously involves at least an *implicit* assumption about linguistic meaning of the kind mentioned above, and that is all that need interest us at present.

In arguing against the assumption that the meaning of a linguistic symbol or complex of linguistic symbols somehow coincides with speakers' intentions, my first task shall be to make this assumption sufficiently clear so as to enable fruitful assessment. Drawing on some well-known work in the philosophy of language, I shall present two different ways of developing the assumption. The first way — the Gricean way — draws on some basic ideas of Paul Grice, and the second way — the Strawsonian way — draws on some basic ideas of Peter F. Strawson. These two ways of developing the assumption shall be treated as *types* of meaning-theories,

<sup>1</sup> Peter Byrne, *God and Realism* (Aldershot: Ashgate, 2003), 7.

<sup>2</sup> Byrne, 4.

<sup>3</sup> Byrne, 99.

and our focus shall be on the fundamental characteristics of these meaning-theories rather than on their particular details. After having argued that both types of meaning-theories face serious difficulties, I shall go on to suggest and recommend an alternative way of understanding the role of speakers' intentions in theistic discourse.

## Intention in Gricean Meaning-Theories

Perhaps the most well-known way of elaborating the idea that speakers' intentions coincide with linguistic meaning is that of Paul Grice. In his seminal paper «Meaning» Grice sketched an intention-based meaning-theory which has become prototypical for meaning-theories of this sort, and in what follows I shall outline the main ideas of this paper.

Grice's starting-point is a distinction between *natural* and *non-natural* meaning. The word «means» is used in the natural sense in sentences like «Those spots mean measles», and is used in the non-natural sense in sentences like «The remark 'Smith couldn't get on without trouble' means that Smith finds his wife indispensable». <sup>4</sup> One way in which Grice seeks to elucidate the difference between natural and non-natural meanings is by observing that whereas in the former case a phrase of the form «*x* means *p*» entails «*p*» (where «*x*» is an expression and «*p*» a proposition), this is not so in the latter case.

The kind of meaning which Grice seeks to elucidate in terms of speakers' intentions, is of course the non-natural kind of meaning. Grice seeks to indicate that he is discussing this kind of meaning by adding the index «<sub>NN</sub>» to the word «means» when it is used in the non-natural sense, as is done in the sentence «The remark «Smith couldn't get on without trouble» means<sub>NN</sub> that Smith finds his wife indispensable».

Grice's basic idea can now be introduced by correlating the notion of the non-natural meaning of an expression with the three notions of (1) a speaker *A*, (2) the speaker *A*'s intentions, and

(3) the speaker *A*'s audience. An arbitrary expression *x* (or complex expression *p*) is said to have a non-natural meaning insofar as the speaker *A* intends (or intended) it to produce some effect in an audience by means of their recognition of *A*'s intention to produce this effect. Grice says:

«*A* meant<sub>NN</sub> something by *x*» is (roughly) equivalent to «*A* intended the utterance of *x* to produce some effect in an audience by means of the recognition of this intention». <sup>5</sup>

In the case of complex expressions that have the form of indicative sentences, which are typically used to make statements (including religious statements like «God is almighty», «God is creator of heaven and earth», «God is gracious», and so on), the effect that the speaker *A* typically intends to produce in his audience is that of «inducing a belief», the character of the belief differing from case to case depending upon the particular intention of the speaker. <sup>6</sup>

Grice's theory, as formulated above, faces two immediate difficulties, which Grice sought to accommodate in his paper «Utterer's Meaning and Intentions». The first difficulty is how to account for the obvious meaningfulness of speech in the absence of any audience toward which a speaker's intentions are directed (this is the so-called argument from solitary discourse <sup>7</sup>). If a speaker *A* utters, in the absence of an audience, the phrase «God is almighty», then, obviously, this phrase has a meaning *in spite of* the absence of an audience toward which the speaker's intentions are directed.

Grice concedes the above point, but seeks to accommodate for it within the framework of his theory primarily by introducing a notion of *possible audience*. An expression *x* is now said to mean<sub>NN</sub> something if it at least is intended to produce some effect *had there been* an audience present. <sup>8</sup>

<sup>5</sup> Grice, *Studies*, 120.

<sup>6</sup> Grice, *Studies*, 219.

<sup>7</sup> Cf. Max Black, «Meaning and Intention: An Examination of Grice's Views», 257–279 in *New Literary History* 4 (1973), 264.

<sup>4</sup> Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge: Harvard UP, 1989), 213–214.

In spite of the above modification, Grice's meaning-theory still seems to face a serious difficulty. What gives rise to the difficulty is the absence of any explicit acknowledgment of the important role that syntactical and semantic conventions play in linguistic meaning. For sure, the above Gricean theory does not logically exclude the possibility of acknowledging the importance of such conventions, as Grice himself has pointed out<sup>9</sup>), but on the other hand there is no noteworthy integration of such conventions into the actual account.

That the absence of syntactical and semantic conventions in Grice's account gives rise to a serious difficulty has been argued convincingly by John Searle. In his classic paper «What is a Speech Act?» Searle developed a surprisingly simple objection to Gricean meaning-theories, which can perhaps most cogently be put in the form of an example. Suppose that I as a philosophy teacher intend to make my students believe that I can speak Latin, whereas in fact I can't. In order to make them believe this I quote a Latin phrase that I happen to know, namely René Descartes' well-known phrase «cogito ergo sum» (I think, therefore I am). In uttering this phrase to my students I *intend* to make them believe that I can speak Latin; is this, therefore, what the phrase «cogito ergo sum» actually means? *Of course* not, for it means (in English translation) «I think, therefore I am».<sup>10</sup> Hence it is clear that the absence of any noteworthy role played by syntactic and semantic conventions in Grice's meaning-theory is more than intuitively unsatisfactory: it flies in the face of clear examples derived from ordinary speech-act situations.

<sup>8</sup> Grice, «Utterer's Meaning and Intentions», 147–177 in *The Philosophical Review* 78 (1969), 175–176.

<sup>9</sup> Grice, «Utterer's Meaning and Intentions», 161.

<sup>10</sup> Searle's famous example is of an American soldier in World War II who, after having been taken captive by the Italians, utters the German phrase »Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?« (i.e. «Knowest thou the land where the lemon trees blossom?»), intending hereby to say «I am a German officer». See John Searle, «What Is a Speech-Act?», 115–125 in *The Philosophy of Language* (ed. A.P. Martinich; Oxford: Oxford UP, 1990), 120.

The lesson to be learnt from Searle's objection is, as Searle notes, that an account of the meaning of an expression can't rely on speakers' intentions to the exclusion of syntactic and semantic conventions, instead such conventions must be *integrated* into such an account.<sup>11</sup> An integration of this kind can be achieved in various ways. In the next section we shall take a look at the Strawsonian way of achieving such an integration.

## Intention in Strawsonian Meaning-Theories

Strawson's attempt to account for linguistic meaning in terms of both speakers' intentions and syntactic and semantic conventions is put forth with admirable elegance in his programmatic paper «Meaning and Truth». In what follows I shall outline the fundamental ideas of this attempt and then seek to show why I find these ideas problematic.

Strawson makes important use of the well-known token/type distinction as applied to sentences, where a type sentence is understood as a repeatable linguistic word-unit and a token sentence as a particular use on a particular occasion of a type sentence. One way in which a token sentence can occur is as a «statement», which Strawson understands as a speaker's particular use on a particular occasion of a sentence type in order to make an audience know or think «that the speaker has a certain belief».<sup>12</sup> The same sentence type can be used by the same or by different speakers on different occasions to make different statements. For example, the sentence type «I hid the money in the bank» can be used to state that I hid the money in the river bank and also to state that I hid the money in the financial bank.

Now in developing the idea that intentions together with syntactic and semantic conventions play a significant role in an account of linguistic meaning, Strawson makes use of the

<sup>11</sup> Searle, «What Is a Speech-Act?», 120.

<sup>12</sup> Peter F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers* (London: Methuen, 1971), 181.

notion of a sentence type and of the notion of a sentence token. One of his basic ideas is that the primary context of linguistic meaning are particular occasions in which word or sentence tokens — rather than word or sentence types — are used, for example to make statements. In such contexts speakers use sentence or word types for specific purposes, for example to get an audience to think that they have a certain belief. If the use of a word or sentence type is successful, speakers are in effect — Strawson holds — establishing and upholding word and sentence types, for word and sentence types supervene on such successful uses of word and sentence tokens.<sup>13</sup> The word and sentence types that successful uses of word and sentence tokens tend to establish and uphold, yield the kind of syntactical and semantic conventions that we have spoken of above as needed in an account of linguistic meaning.

The above point enables Strawson to locate the primary context of linguistic meaning to particular uses of words or sentences, for it is here that linguistic conventions are generated and it is from here that they are ultimately upheld. Having located the primary context of linguistic meaning thus, Strawson proceeds to integrate intentions into his account. The way in which this is done is as follows.

If we limit our inquiry to the particular use of sentence types in which statements are made, the question arises as to what elements are present in such speech acts. That syntactic and semantic conventions are present is already granted — they determine the sentence types used to make the statements in question. But a more basic element is involved, according to Strawson, namely the presence of audience-directed intentions. As Strawson puts it:

[...] we cannot, the [intention] theorists maintain, elucidate the notion of stating or asserting except in terms of audience-directed intention. For the fundamental case of stating or asserting... is that of uttering a sentence with a certain intention — an intention wholly overt in the sense required by the analysis of utterer's meaning — which can be incompletely described as that of letting an audience know, or getting it to think, that the

speaker has a certain belief; as a result of which there may, or may not, be activated or produced in the audience that same belief.<sup>14</sup>

An immediate objection to Strawson's above claim that we «cannot» elucidate the notion of stating or asserting other than by invoking audience-directed intentions, is the same objection discussed in connection with Grice's theory: how can we reconcile this claim with the possibility of meaningful discourse in the absence of any audience. Strawson resolves this problem in Gricean fashion by saying that there must at least be a possible audience, an audience which would have understood the speaker's intention in a certain way had it been present.

Note that Searle's further objection to Grice's theory — i.e. the example of speech in which a speaker's intention doesn't coincide with the meaning of what the speaker says — doesn't bite as effectively against Strawson's theory, since the presence of sentence types with conventionally established syntactic and semantic features is regarded as an essential ingredient of the particular speech act in question. For example, if one sought to object to the theory by appealing to a philosophy teacher who utters the Latin phrase «cogito ergo sum» to his students intending hereby to make them believe that he or she knows Latin but in fact meaning something quite different, one could quite easily reply by saying that the speech act in question didn't employ the normal conventionally governed word types in order to make such a claim and hence failed for that precise reason.

There is a further objection to Strawson's theory, however, and this objection seems to be more difficult to circumvent. The objection concerns explanatory circularity. Suppose that Strawson's theory is correct and that the meaning of a statement involves grasping a speaker's intentions and the syntactic and semantic conventions that govern the sentence type used by the speaker to make the statement in question. Suppose furthermore that sentence types supervene on sentence tokens as explained above.

The question that now arises is how sentence types can supervene on sentence tokens when

<sup>13</sup> Strawson, 174.

<sup>14</sup> Strawson, 181.

according to the theory sentence tokens are made by means of sentence types? If sentence types are established and upheld by means of successful uses of sentence tokens, then obviously sentence types cannot be presupposed in the notion of sentence tokens without explanatory circularity.

But what would happen if we conceded that sentence types don't supervene on sentence tokens, but that the relation is instead of the reverse kind, i.e. such that sentence tokens supervene on sentence types, would we then circumvent the objection? It would seem so, but such a concession can be seen to come at a price: we would have to radically alter the present account of the role that intentions should be recognized as having in an account of linguistic meaning. For suppose that (1) sentence types are granted as primary vis-à-vis sentence tokens, and that (2) statements are made by particular uses of sentence types on particular occasions, and, as seems reasonable, that (3) grasping a sentence type is equivalent to knowing the sentence type's meaning. From these three suppositions it follows that sentences have meanings prior to statemental speech-acts. And this conclusion tells against Strawson's account, for according to that account intentions occur in speech acts, and this — in conjunction with the conclusion just made — would imply that intentions occur in contexts that *presuppose* linguistic meaning.<sup>15</sup> Hence it seems that if sentence types are admitted as primary vis-à-vis sentence tokens, one can't account for linguistic meaning in terms of intentions on the one hand and syntactic and semantic conventions on the other hand, for linguistic meaning will then have been granted to exist prior to the communicative situations in which intentions occur.

## The Primacy of Sentence Types vis-à-vis Sentence Tokens

It was maintained above that Strawson's theory can be objected to on grounds of explanatory

circularity, and that the obvious way of overcoming this objection — namely, by conceding the primacy of sentence types over sentence tokens — must lead to an account of the role of intentions in linguistic meaning which differs radically from the account advocated by Strawson.

The question that I shall now consider is whether there is any support for the claim that sentence types are primary vis-à-vis sentence tokens in addition to the circumstance that this doesn't involve explanatory circularity. In his book *Meaning* Paul Horwich claims that this is the case, and produces an interesting argument to this effect. In what follows I shall give a brief outline of the argument.

Horwich starts by asking the questions:

Which is more fundamental, the meaning of a word *token* or the meaning of the *type* to which it belongs? Should we first give an account of how a specific utterance, made at a definite place and time, means what it does, and then proceed to explain, in terms of that account, how it comes about that the general type that the utterance exemplifies has a certain meaning in the language?<sup>16</sup>

He then notes that it is tempting to think that the answer to these questions is that token sentences in fact are primary, on the ground that «a person can mean whatever he wants by a given utterance token»,<sup>17</sup> an answer which seems to be reinforced by the phenomenon of ambiguity (for if the same word or sentence type is ambiguous and hence can have different meanings in different contexts, doesn't that mean that a word or sentence type doesn't have any one meaning at all?). But this line of thought is misguided, Horwich argues. And the reason why is that:

[...] although ambiguity indeed exists, it is strikingly *limited*: there are billions of more word tokens than there are word types. And this suggests that the physical character of a token — the type to which it belongs — plays a central role in determining its meaning.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> This sort of objection against intention-based meaning-theories was urged by Max Black in «Meaning and Intention».

<sup>16</sup> Paul Horwich, *Meaning* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 80.

<sup>17</sup> Horwich, 81.



I find this line of thought quite convincing. Indeed, if word types (and, by implication, sentence types) were supposed not to have primary meanings, but only to have meanings by supervening on meaningful word tokens, then it would be strange indeed that there are so few word types in comparison with the enormous numbers of word tokens that exist, and even stranger that such enormous numbers of word tokens could properly be regarded as associated with one and the same word type; indeed, such uniformity in the specific usages of word tokens would appear to be almost miraculous.

But what are we to do with the phenomenon of ambiguity, i.e. how can we account for the fact that so many word and sentence types have different meanings? Horwich suggests that we make a simple distinction between *types* and *subtypes*. A word or sentence type can be thought of as a regularity and a subtype as a regularity which *stems* from the first regularity but which nevertheless is a regularity of its own.<sup>19</sup> This allows us to say that when word and sentence types seem to have different meanings, we are really dealing with different subtypes. For example, the word type «true» can have as one of its subtypes the subtype which can be elucidated as «genuine» (as is the case in the sentence type «everyone wants a true friend»), and as another of its subtypes a subtype that can be elucidated as «can be proved» (as is the case — at least according to mathematical intuitionists in the mathematical sentence type « $2+2=4$  is true»).

We can thus see that the view that word and sentence types have primacy vis-à-vis word and sentence tokens can be supported by an argument in addition to the circumstance that it doesn't involve the kind of explanatory circularity that Strawson's theory involves.

## An Alternative View: Intentions as Ambiguity Eliminators

In the foregoing sections I have argued against two major attempts to integrate speakers' intentions into an account of linguistic meaning. Given that the arguments that have been adduced are convincing, the question arises as to what alternative role intentions should be said to play in an account of linguistic meaning.

The answer to this question which seems to me to be least problematic, is a view urged by Michael Dummett in *The Logical Basis of Metaphysics*, and more recently, in a somewhat different form, by Nicholas Wolterstorff in *Divine discourse*. The two basic ideas of this view are that intentions do not coincide with, or determine, linguistic meaning, but that they nevertheless still play an important — and for linguistic communication necessary — role. And that role consists in *selecting between possible meanings in cases of ambiguity*.

The first of these two basic ideas is supported by the arguments against taking meanings to coincide with intentions which were put forth in connection with our discussion of Gricean and Strawsonian meaning-theories in the foregoing, and shall not be repeated here. The second basic idea may need some spelling out, though.

That the words of a natural language like English may be ambiguous in the sense that they may have multiple meanings, is admitted on all hands and is needless to argue. Examples of ambiguous words are «bank» (which can mean either a financial bank or a water bank), «saw» (which can mean either having perceived something or a hand tool for cutting wood), and «statement» (which may mean either the act of stating, or the content of such an act). An interesting question that arises in cases of ambiguity is whether words are ineluctably, or necessarily, ambiguous, or whether there in fact are ways of eliminating such ambiguity. It seems to me that the answer to this question is, in a large number of cases, quite simple: *of course* ambiguities can be eliminated. If I say to my wife that I'm going to put money in the bank, it is — except perhaps in some extreme cases — simply out of the question that the word «bank» might be taken by

<sup>18</sup> Horwich, 81.

<sup>19</sup> Horwich, 81.

her to mean a river bank instead of a financial bank.

A further question that now arises is *how* ambiguity is eliminated. And it is here that intentions come into the picture. According to theorists such as Dummett and Wolterstorff, the intentions of speakers *select* the sense a word or sentence should be taken to have in a given linguistic context, and those who in turn interpret the word or sentence — i.e. «the audience» — interpret correctly or incorrectly depending upon whether the intention they take the speaker to have is the intention that the speaker in fact has. And what intention they take the speaker to have is often dependent upon many factors, some of which pertain to the immediate linguistic context and others of which pertain to the larger context of life in which that linguistic context is situated.

One way in which Dummett has put the above point is as follows:

When there is an undeniable ambiguity, produced by there being two distinct conventional uses of the linguistic form, what determines the force attached to the utterance is how the speaker intends to be understood: this intention *selects* between two existing linguistic practices but *creates* neither of them.<sup>20</sup>

Similarly, but in terms of a different conceptual apparatus, Wolterstorff says:

What do we do if the sentence has several meanings? We consider the possibilities ... And then, in the light of all we believe, we settle on that one which is the noematic content of the speech act that we judge to have the greatest likelihood of being the one that he intended to perform with this sentence.<sup>21</sup>

Returning to the example of me telling my wife that I'm going to put money in the bank, we can in the light of the above view of intentions explain her taking the word «bank» in the sense of a financial bank by saying that this word was

taken by her to have this sense given her beliefs about my intentions, which become clear against the background of my routines, my actions, and indeed my life at large. My wife knows that I sometimes go to the bank to put money there, she knows that I never go to the river bank to do anything of this sort, and so on, and so she naturally takes me to be intending to use the word «bank» as meaning a financial bank. We can thus see that the present view of intentions can quite naturally be applied to ordinary speech-act situations.

## Concluding remarks

The question that I raised at the beginning of this paper was whether the meanings of religious statements coincide with the intentions of those who communicate by means of them. The answer that I have argued for is largely negative: I have argued that intentions *cannot* be taken to coincide either substantially or even partly with speakers' intentions. Instead I have suggested that the role of intentions in communication, and hence also in religious discourse, consists in selecting between possible senses of words and sentences in cases of ambiguity.

I shall conclude by pointing out three consequences of the view of intentions propounded in this paper which may be of special interest to philosophers of religion, theologians, and others interested in the question of the meaning of religious statements.

A first consequence is that radical individualism about the meanings of religious statements is simply not tenable. It is not tenable to say that religious believers are free to «intend» whatever they want by means of religious statements on the ground that intentions give such statements their meaning. Statements are made by means of sentence types that are governed by syntactic and semantic conventions, and it is against the very nature of syntactic and semantic conventions to suppose that each person is free to make whatever he or she likes of them.

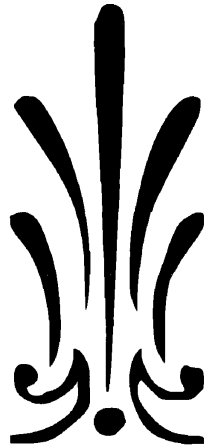
A second consequence is that *in cases of ambiguity* there can be no such thing as understanding or interpreting a speaker without simultaneously having beliefs about the intentions of

<sup>20</sup> Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (London: Duckworth, 1991), 119.

<sup>21</sup> Nicholas Wolterstorff, *Divine discourse: philosophical reflections on the claim that God speaks* (Cambridge: Cambridge UP, 1995), 191.

that speaker. The reason for this is that it is precisely via believing something about the intentions of a speaker that one is enabled to eliminate ambiguities from the speaker's statements. Interpretations of statements which don't involve presuppositions about the intentions of those who communicate by means of them, are simply not possible in cases in which ambiguities are eliminated from statements, for such elimination is enabled by beliefs about speakers' intentions.

A third consequence is that in cases in which there is no apparent ambiguity of words or sentences, there is *no need to appeal to anyone's intentions at all*. For since words and sentences have meanings prior to the speech acts in which speakers' intentions figure, and since intentions are only relevant in communicative contexts in which there are ambiguities, there is simply no need to invoke intentions in such contexts.



# Conversation and Complementarity: Medieval and Postmodern Trajectories

DAVID B. BURRELL, C.S.C.

*David B. Burrell, C.S.C. is Theodore M. Hesburgh Professor Emeritus for Philosophy and Theology at the University of Notre Dame, South Bend, Indiana. He is an expert on Thomas Aquinas and medieval Arabic philosophy. Dr. Burrell has a vast experience from inter-religious dialogue and has lived and taught in Bangladesh, Jerusalem and Uganda. This year, he was awarded a Doctorate in Theology, honoris causa, by the Faculty of Theology in Lund. In that connection he delivered the lecture published below.*

Why is it that those of us who are not content with a merely forensic identity as Christians, but keep trying (as Kierkegaard remarked) «to become Christians», that is, followers of Jesus, find it necessary always to return to «the beginning»? Not those mythic beginnings romanticized in the Acts of the Apostles, where everyone held everything in common, but real beginnings. In his prescient *Myth of Christian Beginnings*, Robert Wilken exposed that romantic mode for what it is, and for the ways it had been employed to further the Reformation project.<sup>1</sup> Yet there is a more archetypal sense in which we all need to make a fresh start on the project of «following Jesus», exemplified in the «spiritual exercises» of that other reformer, Ignatius of Loyola. This way of returning to the beginnings returns one to the Jesus who reveals God to be «our Father». By leading us to encounter him through the scriptures in the midst of a community ever imperfectly transmitting them. Ignatius offers each person a way to undertake that indispensable journey to «the beginning».

In the beginning was the Word; the Word was with God and the Word was God. Through him was made everything that is made, and without him nothing was made. ... And the Word was made flesh and dwelt amongst us (John 1:1–3, 14).

Beginning with the person of Jesus is especially refreshing as it reminds us how the revelation

proper to Christianity is embodied in a person rather than a book. The recognizable inexhaustibility of another person can carry one quite naturally to the utterly inexhaustible person of the Word made human. And once Christians clearly identify their revelation to be in a person, it follows as a matter of course that they will express their faith in that personal source in exchange with those whose faith-journey to God differs from their own. How is that? Because the very personal source will forcibly remind them that revelation ever remains beyond their grasp, always exceeding them by calling them beyond themselves, as friends are wont to do.

Moreover, it is the very person of Jesus which at once links and separates us from those who believe that God revealed His Word to Muhammad in the Qur'an. The linkage as well as the separation can be displayed in parallel formulae expressing similarity-cum-difference. For Christians believe that

Jesus is the Word of God made flesh [or human],  
while Muslims believe that the  
Qur'an is the Word of God made Arabic [or book].

On the other hand, those Christians who locate revelation primarily in the scriptures unwittingly show themselves to have appropriated a Muslim account of our revelation: that the same God who gave Muhammad the Qur'an gave Jesus the gospels. Yet as honorific as it is meant to be, this encomium acknowledging followers of Jesus as «people of the book» falsifies their revelation. Moreover, Christian theologians who are led thereby to compare the revelation in Jesus with

<sup>1</sup> Robert Wilken, *The Myth of Christian Beginnings: History's Impact on Belief* (New York: Doubleday, 1971).

the revelation in the Qur'an by seeking parallels between scripture and Qur'an lead us on a fruitless comparative path, as they quite overlook the pregnant parallel formulae just noted. And what is more, reflecting on the sinuous path which Christianity had to take to explicate that pregnant formula — «Jesus is the Word of God made human» — will help us to appreciate why Islam will deny what Christians came to affirm. Indeed, reminding ourselves why it took four centuries to articulate the central teaching of our faith will help us to see why they must deny it.

My mentor of fifty years ago in Rome, Bernard Lonergan, helped us to see how the Council of Nicaea (325) was constrained to come up with a non-biblical Greek expression, *homoousion*, to gesture toward the ineffable relation of Son to Father, or Word to God. And as the Cappadocians were to insist some decades later, it is *relation* alone which distinguishes these «two»: in God, the malleable term «person» denotes relation only; indeed relations subsisting. Now whoever can fathom that has plumbed the mystery of the triune God; yet since none can claim to do so, Christian teaching remains a mystery at its heart, ineluctably anchored as it is in the *shema*: «hear, O Israel, God our God is one» (Dt 6:4). In short, the very unicity of God, proclaimed by the Torah and renewed in the Qur'an, at once anchors and problematizes any affirmation we can try to make of the divinity of Jesus, as it absolutely forbids «associating anyone with God». No wonder it took four centuries to find a way to Chalcedon (451), and even then, as my Jordanian Catholic friend remarked: «we knew nothing about «Islam» or who those people were who came up from the Arabian peninsula; we just knew they weren't Greeks!» So, the implication was, we welcomed them! Hence we can understand how the Chalcedonian formula, celebrated as it can be among theologians, failed to meet universal acceptance — even after it had so elegantly culminated the dramatic twists and turns tracked by Thomas Weinandy in his *Does God Change?*<sup>2</sup> Given the intellectual gymnastics displayed in that centuries-long quest, as well as the facts on the

ground which often inhibited the entire community's engaging in them, who could blame those not gifted with so personal a revelation if they were to find the person of Jesus utterly baffling — whether they be his contemporary compatriots or followers of Abraham some seven centuries later?

But let us look more closely at this utterly traditional assertion that Christian revelation resides not in words or assertions but in a person, to ask how that startling fact demands that erstwhile followers of Jesus will always find it necessary to return to «the beginning». Consider the exchange following Jesus' arresting finale to the extended discourse of John 6: «unless you eat the flesh of the Son of Man and drink his blood, you have no life in you» ... Many of his disciples ... said: «this teaching is difficult; who can accept it?» ... Because of this many of his disciples turned back and no longer went about with him. So Jesus asked the twelve: «Do you also wish to go away?» Simon Peter answered him: «Lord, to whom shall we go? You have the words of eternal life. We have believed, and have come to know that you are the Holy One of God» (53–68). Yet as revealing as is Peter's confession, we can take it a step further to avow something not yet possible even for John to have asserted: «You are the very Word of God.» As we have noted, four centuries of wrestling with the residue of Jesus' presence separates the confession: «you have the words of eternal life» from the avowal: «you are the very Word of God.» Yet John's way of juxtaposing «you have the words of eternal life» with «you are the Holy One of God» already suggests the direction to be taken: linking «you have» with «you are». For notice how, absent this link, Peter's confession could be taken in the way which Muslims (and many an evangelical Christian) presume: that Jesus brings the revelation enshrined in the New Testament.

To understand why the early church would move to interpret Peter's confession by the yet more startling «you are the very Word of God» will reveal the dynamics of Christian theology as Bernard Lonergan exposed them. We could initially illustrate this dynamic from John's chapter 6, whose startling references to *body* and to *blood* are meant to recall an embodied perso-

<sup>2</sup> Thomas Weinandy, *Does God Change?* (Still River, MA: St. Bede's Publications, 1985).

nal intimacy which only presence can normally convey. Whatever Jesus' reaction to Mary Magdalene's embrace: «do not cling to me, Mary, for I have not yet ascended to the Father» (Jn 20:17) may portend, her spontaneous action presumes an established way of greeting. Yet here, as always, John's gospel distills what the synoptics narrate: people could not help but be taken with the very person of Jesus. While the synoptics emphasize his teaching, we all know that a genuine teacher accomplishes more by presence than by rhetoric: by contrast with the words uttered by accredited teachers, Jesus spoke «with authority». Lonergan locates the work of theology in this way: to address those questions elicited in inquiring minds and hearts as they attempt to make sense of the sayings of revelation, imbedded in its literary structures; after which such constructive efforts to understand would have to be measured against the revelational texts themselves, to allow all to assess whether they were now better able to grasp their import.

Moreover, for this Jesuit, there can be little doubt that the «exercises» of Ignatius guided both ends of this process: the ingathering of those ways scripture narrates Jesus' manifold ways of being present, together with the constructive theological efforts to understand them, whereby recognizing Jesus as «the Holy one of God» could culminate in acknowledging him to be, himself, the very Word of God. So while centuries of reflection, with the help of some philosophical strategies, would be required to complete the shift from «having words» to «being the Word», the community would come to recognize what was being asserted as the very truth of the revelation in Jesus, following the prescient opening to Luke's gospel:

Inasmuch as many have undertaken to compile a narrative of the things that have been accomplished among us, ... it seemed good to me also, having followed all these things closely for some time past, to write an ordered account for you ... that you may know the truth concerning the things of which you have been informed (Lk 1:1-4).

This convoluted introduction to what ensues certainly reveals the intricacies of Greek grammar, but even more, the profoundly theological undertaking represented by the gospels themself-

ves. Yet allowing their import to emerge would require centuries of meditation and probing, with contentious, if not acrimonious, argument. Yet Christians equipped with established «doctrines» — incarnation, trinity, and the rest — can easily overlook the simple fact that it took their community four centuries to formulate them. Yet once we come to an awareness of that, we will find ourselves in a position to acknowledge more readily what «hard sayings» these very doctrines are: «this teaching is difficult; who can accept it?» Yet the quest for understanding on which Lonergan launched us never ceases: some, like Robert Barron,<sup>3</sup> will be inspired to lead one into the heart of doctrinal articulation, to reveal how they can be «food for the soul», while others may be led, by the way these assertions will astonish other-believers, like Jews or Muslims, to better appreciate what they are trying to articulate. For their astonishment becomes our wonder at what it is we claim to believe; yet absent such wonder, we will be worshipping an idol and not the God of Abraham, Isaac, Jacob and Jesus, whose «ways are higher than our ways, and thoughts higher than our thoughts» (Isaiah 55:9, adapted). In short, as both Barron's literary inquiry and our interfaith elaboration remind us: whoever pretends to possess the truth of revelation has already bowdlerized it. Jesus the Christ is no less unknowable than the God who sent Him, though He is (mercifully) more accessible to those who believe in him. Yet *what* they believe remains ever in need of deeper and unsettling understandings — Lonergan's legacy to us all.

So this journey of «returning to the beginning» can lead us to appreciate the transcendence of a God made immanent to Christians in Jesus, and to Muslims in the Qur'an. And as the eminent Catholic Islamicist, Roger Arnaldez, expounds in his engaging *Three Messengers for One God*,<sup>4</sup> it is in the mystery of that one God that Abrahamic believers will be able to meet

<sup>3</sup> See Robert Barron, *And Now I See: A Theology of Transformation* (New York: Crossroad, 1998).

<sup>4</sup> Roger Arnaldez, *Three Messengers for One God* (Notre Dame: Notre Dame UP, 1994); originally published as *Trois Messagers Pour Un Seul Dieu*, Paris, 1983.

without losing their identity; rather, as experience abundantly shows, such encounters will bring each believer to a richer understanding of the gift of their respective revelations. Yet how can I, as a Catholic philosophical theologian, make a statement about the respective revelations of Christians and Muslims? My astute friend and interlocutor in Aberdeen, David Braine, insists that I cannot:

I shall stick through thick and thin to my point, made not as a philosopher, not as a speculative theologian, but as something I understand to be integral to Catholic faith, namely: «I do not think that it is compatible with Christian doctrine that there be any new public revelation after the apostolic era» (private communication, March 26, 2008).

And we would all agree, I am sure, that the one whom David Braine and I both acknowledge currently as Pope Benedict XVI would concur; as indeed the Christian community has consistently maintained since Islam emerged on the world scene. That explains, of course, why the most hospitable place Christians have been able to find for Islam was that of «a Christian heresy». Yet in a probing rather than a defensive spirit, can the initially offensive phrase «respective revelations of Christians and Muslims» be given a respectable theological pedigree?

### First Example: Effect of *Nostra Aetate* on Christian Attitudes Towards Jews

Let me essay two examples which will not meet that challenge directly but may leave the door ajar. The first, and more familiar, notes the sea-change operated by the Vatican II document, *Nostra Aetate*, regarding the status of current Jews in the Christian imaginary. (I use «imaginary» to underscore that the position which the council replaced was never enshrined in church doctrine, however widespread it may have been.) The extent of the official «about-face» can be illustrated by contrasting the Pauline text which the Council endorsed: «the gifts and the call of God are irrevocable» (Romans 11:29), with the assertion of the letter to the Hebrews: «in speak-

ing of a new covenant he treats the first as obsolete; and what is becoming obsolete and growing old is ready to vanish away» (8:13). Here conciliar authority implicitly invokes a strategy not unlike that employed in Qur'an interpretation (whereby later texts «abrogate» earlier ones which appear to contradict them) to valorize the Romans text over that of Hebrews; though historians would doubtless concur that the «supersessionist» image indicated by Hebrews had dominated the Christian imaginary to that point. Debates over whether it remains appropriate to have «missions to the Jews,» once the church acknowledged the integrity of their call from God, were bound to ensue. Yet to contend, as the late Paul Van Buren was wont to do, that it would then be unseemly to claim that Jesus «fulfilled» the Hebrew scriptures, seems to overreact to the old situation rather than respond to the new one inaugurated by *Nostra Aetate*. For however one may interpret the protean term, «fulfill», what it portends is enshrined in the Christian liturgical practice of Advent, underscoring how central to faith in Jesus is the contention that his presence brings the Hebrew scriptures to an unparalleled and unprecedented focus — at least one sense of «fulfill». What the conciliar insistence on the integrity of God's call to Jews in the covenant would seem rather to demand of Christians is a respect for that initial covenant and for Jews currently abiding by it, even while celebrating its «fulfillment» in Jesus, so inviting Jews to give witness to that integrity in their lives and actions.

### Interlude on Assessing Other Faith Traditions (and One's Own)

Such a mutual respect for difference recalls the celebrated verse of the Qur'an:

If God had so willed, He would have made you one community, but He wanted to test you through that which He has given you. So emulate each other in doing good, and God will judge about your differences (5:48).

If our differences show one tradition to be superior to another in certain respects, and others to be superior to one's own in other respects, then

what have we (who are not God!) to say except to learn from one another? In another key, the Qur'an's insistence that only «God will judge about your differences» should remind us that while engaging in dialogue doubtless demands that we respect others' convictions about the truth of their revelation, we can afford to «bracket» the truth-question as we focus on the meaning of what they assert. In fact, neither adherents nor interlocutors are in a position to assess the truth of a revelatory tradition, which is why doubt remains endemic, even to a faith which regards itself as «strong». Indeed, the very notion of a «strong faith» is freighted with paradoxes, as Paul reminds us again and again; and Peter could hardly forget, even in full bombastic stride in the Acts of the Apostles, that fear of the Jewish power structure made him deny even knowing Jesus, so his mentor's darkest hour became his most shameful. The only way we have of discerning the truth (or falsity) of a religious tradition, it seems, is from its fruits. In our own personal lives, growing evidence of a spiritual power at work in us can lead to a progressive corroboration of a faith freely entered into and faithfully adhered to, though always imperfectly. Faith-claims, so-called, are so thoroughly hedged by paradoxes of this sort that it is difficult to speak of ascertaining the *truth* of a religious tradition. So it is only «right and just» for dialogue to bracket such questions, and grant the faith-assertions of another while exploring their meaning, in an effort to probe the coherence and illuminate life-giving character of another tradition, all the while anticipating that the exchange will also help us to better understand and appreciate our own. And that has certainly turned out to be the case in the experience of most who engage in interfaith dialogue.

It may well be that characterizing dialogue in that way also makes one sound non-committal, so confirming a polarity between *dialogue* and *proclamation* that has marked some recent Roman and papal statements. But an act of proclaiming can at best be an act of witnessing; indeed, there is no other way to proclaim the truth of a faith-statement, short of stamping one's foot! (We used to ridicule erstwhile «Thomists» for their efforts not only to expound the

philosophy but to prove that it was true! Again, how do that but stamp one's foot?) These are hardly contentious points; they merely express the very grammar of faith. The truth (or falsity) of a religious tradition, then, is not open to our assessment; the best we can do is to attend to the witness given, and where that results in holy men and women (who are as recognizable to us all as «classics» are to a literary critic), then we have at hand the only evidence we can possibly have for the truth of a tradition. As Wilfrid Cantwell Smith put it, a tradition which produces holy men and women deserves whatever respect we can give it, as being more than a human fabrication. Moreover, the Vatican II document *Lumen Gentium* [«Dogmatic Constitution on the Church»] offers similar animadversions in the context of discussing the church as «the people of God»:

Finally, those who have not yet received the Gospel are related in various ways to the people of God. In the first place we must recall the people to whom the testament and the promises were given and from whom Christ was born according to the flesh. On account of their fathers this people remains most dear to God, for God «does not repent of the gifts He makes nor of the calls He issues». But the plan of salvation also includes those who acknowledge the Creator. In the first place amongst these there are the Mohamedans [sic], who, professing to hold the faith of Abraham, along with us adore the one and merciful God, who on the last day will judge mankind. Nor is God far distant from those who in shadows and images seek the unknown God, for it is He who gives to all men life and breath and all things, and as Saviour wills that all men be saved. Those also can attain to salvation who through no fault of their own do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God and moved by grace strive by their deeds to do His will as it is known to them through the dictates of conscience. Nor does Divine Providence deny the helps necessary for salvation to those who, without blame on their part, have not yet arrived at an explicit knowledge of God and with His grace strive to live a good life. Whatever good or truth is found amongst them is looked upon by the Church as a preparation for the Gospel. She knows that it is given by Him who enlightens all men so that they may finally have life (16).



This positive assessment of ways in which «other-believers» or even non-believers are already related to the Kingdom of God resonates with the Qur'an's insistence that «God will judge about your differences». By that same token, it firmly lays to rest any human query into «who can be saved», strongly implying that salvation (however we may understand it, and whatever it may be) is God's business, not ours! Yet have we not been skirting the vexing question: can the Qur'an be counted among «respective revelations»?

### A Strategic «Answer» to the Question

Indeed, we have, but in the interest of learning how to ask it properly. Yet by insisting (on logical grounds having to do with the nature of faith) that we are not in a position to answer the question one way or the other, it seems prudent to lay it to rest. But note that the question of the truth of Islamic revelation does not run completely parallel with *Nostra Aetate's* adoption of Paul's insistence regarding his own Jewish people that the «gifts and the call of God are irrevocable», for that enjoys scriptural warrant. (We must be careful not to insert «Judaism» here, however, since that social construction is in fact younger than Christianity; what Paul is speaking of, and what Vatican II adopts, is the covenant faith of the people of Israel, as lived out by contemporaries. And some of those believers have today been busy confronting the polemical anti-Christian dimensions of Judaism itself.) With Muslims, it seems the best we can do, doctrinally, is to consider them (as *Lumen Gentium* does) included »in the first place [in] the plan of salvation» by the way they «acknowledge the Creator, ... profess to hold the faith of Abraham, [and] along with us adore the one and merciful God, who on the last day will judge mankind». The fact that these truths, for Muslims, derive from the Qur'an, does not by itself confirm the divine origin of the Qur'an, of course, but we have already insisted that nothing can do that, since adherence to Qur'an or Bible can only be by an act of faith. Yet everything points to extending respect to Muslims' faith in the Holy Qur'an,

and doing so in such a way as to facilitate a radical change of attitude towards Muslims parallel with that effected towards contemporary Jews. To be sure, the grounds will be different, but the logical impossibility of saying either «yes» or «no» to the incisive question — whether the Qur'an can be considered a revelation —, together with the commendations of *Lumen Gentium*, as well as the way «ordinary Muslims» witness to a palpable sense of the presence of God in their lives, should all argue to the rightness (in the sense of a prudential judgment) of extending to them, as a community, respect for their faith in the Qur'an as revelation. This would represent a step beyond both *Lumen Gentium* and *Nostra Aetate*, which urged respect for Muslims but stopped short of acknowledging Islam as an inspired community, or *umma*. Yet the extension could be a quite natural one, for respecting people for their faith certainly entails respecting its source.

### A Second Example: Is the Universe temporal or Everlasting?

The next example borrows from medieval controversies regarding creation of the universe, in which Jews, Christians and Muslims were actively engaged, and (where possible) learned much from one another. From the initial way the question was posed, it seemed that those who relied on revelation — Bible or Qur'an — over against the prevailing philosophical account of the day, inspired by Plotinus but modified by the Muslim philosophers, al-Farabi and Avicenna, were committed to insisting that the universe had to be created along with the initial moment of time — had, in that sense, to be temporal — to square with the agreed import of the revelatory texts. So it seemed as though the entire question of whether the universe is freely created by God turned on its having an original moment. Distinguished Jewish and Muslim contenders, Moses Maimonides and al-Ghazali, insisted on this point. But Thomas Aquinas found the nub of free creation elsewhere. Relying on his predecessor, Moses Maimonides, he argued that the issue of temporal or everlasting origination of the universe was formally undeci-

dable by reason, so believers were free to adopt a philosophically less elegant temporal origin. Yet once Aquinas clearly espoused that option, with his Jewish and Muslim interlocutors, he went on to insist logically, that a free creator would also be free to originate the universe with or without an original point. In other words, an everlasting universe need not automatically spell necessary origination, but could be compatible with a free act of creating on the part of an eternal God. So while Aquinas believed firmly that the universe was originated with an initial moment (and so «temporal»), he regarded that fact as depending on the free will of the creator, who could also have freely acted otherwise. This position also had a benefit of focusing creation on utter dependence on God rather than temporal origination; so reminding us that *creation* and *conservation* are effectively identical.

Following Aquinas' lead, albeit in an analogous way, and concurring with David Braine that a «new public revelation after the apostolic era [would be in]compatible with Christian doctrine.» I could yet ask whether initiating a fresh revelation in the Arabian peninsula in our seventh century would be possible to our God — to the God, that is, whom Muslims adore with Christians. (David Braine has also elaborated an elegant demonstration that Muslims and Christians worship the same God, against some astute critics who contend otherwise, leaving quite to one side those who have never participated in the worship of Arabic-speaking Christians and thus naively can contend that Christians worship God while Muslims worship Allah.) It is difficult to know what the answer to this question could be, since logical possibilities regarding God (unlike those regarding the universe, which Aquinas addressed) are notoriously difficult for us to negotiate. Indeed, no set of questions seems more intractable than those regarding what God would or could do; for unless we confine ourselves to the restricted set of logical impossibilities, which would hardly be relevant here, human reason simply cannot extend that far. Yet nothing, it seems, forbids our entertaining the possibility, without settling it one way or another. That is, we could not rule out a fresh revelation as impossible, even though we would be unable to offer a constructive account of what would

make it possible for God actually to do it. So we would be left, at best, with an «abstract possibility», somewhat like Aquinas could find an everlasting universe compatible with a free creator, but this time on a less firm ground of possibility. So this fancier example cannot add much support to the prudential conclusion already reached: it would behoove us to respect Muslim faith in the Qur'an as divine revelation, substantively from the witness the umma has given in facilitating the holiness of men and women, and now, additionally, because that faith-assertion does not contain a logical impossibility.

## Concluding Reflections

Yet whatever western Christians may *think* about Islam, it is their encounter with Muslims which will matter — to them and to Muslims. It would be difficult to imagine a more deep-seated prejudice than that which lasted for centuries between European Christians and Jews — the «other» in their midst —, to the point of some countries expelling them from their midst. Deadly proof of this prejudice can be found in the ease with which a neo-pagan Nazi regime could carry out its efficient plan of eliminating Jews — simply as Jews — from the very midst of traditionally Christian countries. Moreover, the sea-change effected by Vatican II had to await the shared shame of the *Shoah* to be initiated, for as later Vatican reflections («We Remember») acknowledged, a pervasive anti-Judaism had prevailed in the Christian west, and facilitated the Shoah there. The West was not long in finding another sinister «other» in «Soviet Communism», and when that evaporated in 1989, «Islam» emerged as a proven historical candidate. It seems that Hegel's analysis of the negative dynamics of nation-states was on target: each one needs a counterpart. Berthold Brecht opens *Mother Courage* with a recruiting sergeant announcing: «what we need is a good war!» (George Bush has always played scripted parts!) So analyses like the ones I have attempted can offer little hope to countering something so irrational as the need for an «other», yet as the French love to remind us: «les événements nous dépassent tous!» So yet unexpected or

untoward happenings may well open our hearts to the need for that very «other» to help correct what so many feel to be deeply errant in western society, a drama superbly narrated in Charles Taylor's recent *A Secular Age*.<sup>5</sup> In fact, one of those events — the response of 138 Muslim intellectuals to Pope Benedict and other Christian leaders, «A Common Word» — reminds us that such events are already taking place.<sup>6</sup>

So let us complement our analysis with images designed to illustrate the fundamental rapport between Muslims and Christians, turning on the complementary images of Qur'an and Jesus. We may begin with the image of Jesus as the «good shepherd»:

He calls his own sheep by name and leads them out. When he has brought out all his own, he goes ahead of them, and the sheep follow him because they know his voice; [for he comes] that they may have life, and have it abundantly (John 10: 3,10).

Sheep, of course, are notoriously dumb! Yet their connection with the «good shepherd» is more instinctive than reflective, which I suspect to be the point of the parable. We are all «slow learners» when it comes to essential things, and especially things of God. Yet there is something within us which responds to an authentic voice: «Jesus spoke with authority; not as the scribes and Pharisee» — the gospel stand-in for any accredited religious teacher! And Peter's gloss on this text reminds us: «you were going astray like sheep, but now you have returned to the shepherd and guardian of your souls» (1 Peter 2:25).

Linkages with the role the Qur'an plays in Islamic tradition are uncanny. The «inimitability» of the holy book is characteristically illustrated by the spontaneous effect it is said to have on Arabic speakers, charmed by the rhythmic structure as to be drawn instinctively to its message. This recurrent fact reveals the *fitra* which all human beings share: the residual divine image in our faculties of apperception by which

we can be drawn to the truth, despite countless distractions and self-serving denials. Moreover, to parallel Peter's comments (and echo a recurrent theme in John), Muslims name that «world» [*dunya*], which provides distraction and abets self-serving, the domain of ignorance [*jahiliyya*], recalling the situation which the Prophet encountered in the Hejaz when he began disseminating his revelation. This historical situation serves as a metaphor for the original human condition, in which we are all «going astray» until our hearts can acknowledge the revelation given: for Peter, «the shepherd and guardian of your souls»; for Muslims, the opening sura of the Qur'an, which they frequently pray: «Guide us in the straight path, / The path of those whom you have blessed, / Not of those against whom there is displeasure, / Nor of those who go astray [*al-Fatihah*].»

Now what is required of those who hear the divine voice is to follow it; to obey its prompting (like sheep!), or (in one inadequate rendering of «Islam») to «submit» to its demands. As John puts it in response to a skeptical people asking: «What must we do to perform the works of God?» — «This is the work of God, that you believe in him whom he has sent» (John 6:28–9). Notice once again that the focus is not on what Jesus says, but who Jesus is: from «you have the words of eternal life» to «you are the Word of eternal life». And it is instructive that Muslim tradition, at first distracted by the trenchant «distinction» between creator and creation, held the Qur'an to be created, as indeed everything which is not God must be. Yet before long, the very idea that God could be mute was seen to be unseemly, so it was asserted: the Qur'an itself must be uncreated, even though copies of it that we use will of course be created. So the Qur'an is believed to be that Word «in the beginning with God», through which the universe is created and which, of course, must be God, since no multiplicity is to be tolerated in the One God. Here Christians will recall that same demand, lodged in the *shema* («hear, O Israel, God our God is One»), urging them to return to the «the beginning», there to find the origin of their unique faith in Jesus, as well as discover unsuspected links with that of Muslims.

<sup>5</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007).

<sup>6</sup> Cf. <http://www.acommonword.com>

Richard A. Burridge: *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*. 490 sid. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans 2007.

Gennem hele kirkens historie har det været omstridt, hvordan man skulle bruge Bibelen i etiske spørgsmål. Som påpeget i denne bog af R. Burridge er den ofte blevet anvendt til at legitimere modsatrettede synspunkter. I afhandlingen giver forfatteren en grundig analyse af nytestamentlig etik, desuden viser han, hvordan denne etik fungerer i forbindelse med forskellige emner, specielt apartheid i Sydafrika i det 20. årh.

Bogens første kapitel — «Being «Biblical»: Contexts and Starting Points» — bringer en oversigt over nyere studier inden for området. Desuden redegøres for to forhold, der er karakteristiske for denne udgivelse. For det første: mens de fleste fremstillinger af nytestamentlig etik stort set kun er optaget af det historiske, er indfaldsvinklen i Burridges undersøgelse både historisk og hermeneutisk. For det andet: hvor størsteparten af de gængse undersøgelser lægger vægt på de nytestamentlige forfatteres forståelse af etikken, begynder Burridge med en fremstilling af den historiske Jesus. Derved knytter han også til ved sine egne tidligere arbejder med evangeliegenren og dens biografiske kontekst.

Det andet kapitel bærer overskriften «Jesus of Nazareth: Great Moral Teacher or Friend of Sinners?» Her betones det, at man ikke kan nøjes med at analysere Jesu ord. Det Jesus gjorde var en lige så væsentlig del af etikken. Spørgsmålet, om Jesus skal ses som den store moralske lærer eller «synderes ven», kan ikke besvares med et enten-eller. «Thus, despite his rigorous, all-demanding «strenuous commands», in fact both Jesus' teaching and his example, in biographical terms, his words and his deeds, cohere in an open acceptance of people, especially sinners» (sid. 73).

De følgende fem kapitler handler om henholdsvis Paulus og de fire evangelier. Burridge peger både på de enkelte skrifers særpræg og på en række fælles træk. Det specifikke for de enkelte skrifter fremgår af overskrifterne: «Paul: Follower or Founder?» (kap. 3); «Mark: Suffering for the Kingdom» (kap. 4); «Matthew: Being Truly Righteous» (kap. 5); «Luke-Acts: A Universal Concern» (kap. 6); «John: Teaching the Truth in Love» (kap. 7). Kapitlernes opbygning følger et bestemt mønster. Først behandles kristologien i det pågældende skrift, dernæst skriftets konkrete sammenhæng og eskatologien, det tredje afsnit handler om forholdet mellem loven og kærligheden, det fjerde afsnit belyser forskellige etiske emner, og det femte og sidste fokuserer på «Imitating Jesus, the friend of sinners». De konkrete emner, som tages op, varierer fra skrift til skrift, men også her er der dog en del fælles

træk. Blandt typiske emner kan nævnes: «familieværdier», ægteskab og skilsmisse, børn, penge og ejendom, vold, magt, lederskab og stat.

Det sidste kapitel — «Apartheid: An Ethical and Generic Challenge to Reading the New Testament» — indeholder en række principielle overvejelser over hvordan Ny Testamente kan bruges i dag. I den forbindelse gives også flere kritiske bemærkninger til andre nyere fremstillinger, bl.a. diskuteres Richard Hays fire tilgange i *The Moral Vision of the New Testament* (1996): den deskriptive opgave, den syntetiske opgave, den hermeneutiske opgave og den pragmatiske opgave, (sid. 358–359). Efter Burridges mening er der dog tale om en langt mere dialektisk proces mellem tekst og fortolker, end denne model giver rum for. En anden svaghed ved Hays model er at han ikke tillægger «kærligheden» som nøglebegreb nogen særlig rolle.

En væsentlig del af det sidste kapitel består i Burridges drøftelse af forskellige genrer og typer i det etiske materielle. Interessant er således hans afprøvning af fire karakteristiske typer og hans påpegnings af hvordan de kan bringes i forbindelse med situationen i Sydafrika: (1) regler og præskriptive bud; (2) principper og universelle værdier; (3) eksempler og paradigmer; (4) en overordnet symbolsk verden. Burridge påpeger at alle fire typer blev brugt på begge sider af den politiske kamp, således at man ofte benyttede den samme metode på de samme passager som argument for, at ens egen tilgang var «bibelsk» i modsætning til den anden position. «Perhaps we can learn from the struggles of South Africa for our own debates in the future about what it means to be «biblical». Whenever we are presented with a choice between being biblical and being inclusive, it is a false dichotomy — for to be truly biblical is to be inclusive in any community which wants to follow and imitate Jesus» (sid. 409).

Burridges bog er betydningsfuld, ikke mindst ved sin understregning af at det er en misforståelse at læse de nytestamentlige skrifter som etiske opslagsværker. Etikken skal tværtimod forstås i lyset af teksternes narrative og kristologiske form. Vigtig er også understregningen af det dialogiske forhold mellem tekst og fortolker. Et par svagheder skal dog påpeges. For det første er det næppe helt dækkende at karakterisere bogen som en nytestamentlig etik, idet nogle af de mindre skrifter (f.eks. 1 Petersbrev og Åbenbaringsbogen) ikke behandles. For det andet kunne man have ønsket sig en mere indgående drøftelse af hvad der ligger i udtrykket «imitating Jesus». I den kirkelige tradition har man ofte fokuseret på forholdet mellem efterfølgelse og efterligning, og denne problematik er ikke reflekteret i nærværende undersøgelse (evt. nærmere herom i min egen bog *Bibel og etik. Konkrete og prin-*

*ciipelle problemstillinger*. 2003). Det er imidlertid mindre svagheder, som på ingen måde sætter spørgsmålstegn ved bogens mange øvrige kvaliteter. Vi står her over for en meget velskreven og interessant afhandling, der kaster nyt lys over sammenhængen mellem eksegese, hermeneutik og etik.

Johannes Nissen

G. E. M. de Ste. Croix (Michael Whitby & Joseph Streeter, red.): *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy. XII + 394 sidor. Oxford University Press, Oxford 2006.*

Titeln på denna samling av postumt utgivna artiklar är väl vald av utgivarna som i sina introduktioner och kommentarer till Ste. Croix' tänkande framhäver hur för honom ortodoxi, kanske ur hans perspektiv korrektere kallad intolerans, har varit grogrund för förföljelser både riktade mot och utförda av kristna. Många som sysslar med kyrkans historia har en positiv och ofta personlig relation till kristendomen. För Ste. Croix var situationen närmast den motsatta. Han beskrivs av utgivarna som fiendlig till kristendomen. Ste. Croix skriver själv om hur lätt det är för en historiker som sysslar med det romerska samhället och administrationen att se förföljelserna av de kristna ur ett perspektiv från ovan. För en teolog ger detta ibland en intressant fräschör åt hans texter. När han beskriver en situation som inom kyrka och kyrkohistoria traditionellt gärna setts med ögon sympatiska med den kristne martyren visar Ste. Croix mest intresse och sympati för den romerske ämbetsmannen som tvingas hantera besvärliga kristna som ofta tvingar fram sitt eget martyrium. Ord om Julianus som återhållsam i sin behandling av kristna hör inte heller till de första som vanligen framförs. Dock, Ste. Croix ser själv behovet av att söka det dubbla perspektivet på förföljelserna, både ovanifrån och underifrån. Medvetenheten och ansatsen är två av denna boks många förtjänster.

De sju artiklarna är av olika formell typ. Några exempel: En betydelsefull publicerad text, med delar av den debatt den gav anledning till. Ett bakgrundsarbete till en tänkt men aldrig avslutad bok. En i stort sett färdigställd opublicerad artikel där vissa av Ste. Croix' tänkta utvidgningar genomförts av utgivarna i appendix. En ofta framförd föreläsning utvidgad av Ste. Croix inför en tänkt publicering, men färdigställd av utgivarna.

För den som vill kunna säga: «exakt detta hävdar Geoffrey de Ste. Croix» kan detta orsaka problem, men för den som vill lära känna hans tänkande och få

det insatt i sin kontext fungerar boken väl och de båda utgivarna har utfört ett omfattande arbete.

En text rör konciliet i Kalcedon i vilken den övergripande tesen är det politiska maskineriets effektiva styrning av konciliet och att det präglades av tvång väl så mycket som exempelvis «rövarsynoden» i Efesos. En annan text rör frågor kring den tidiga kristendomens förhållande till egendom och slaveri. Här gör Ste. Croix den intressanta observationen att även om kristendomen snart kom att framträda som en religion med sin tyngdpunkt i den grekisk-romerska världens städer så avviker Jesus kraftigt från den bilden. Ste. Croix menar att Jesus i stort sett synes ha undvikit de hellenistiskt präglade orterna i Palestina. Huvudsakligen, och med Jerusalem som lysande undantag, verkade Jesus på landsbygd och i smärre orter, i de miljöer som antagligen var minst påverkad av hellenistisk kultur, ja, låg utanför den hellenistiska civilisationens gränser.

Det dominerande temat består dock av de övriga fem texterna och rör förföljelser och martyrskap. För Ste. Croix är det en självklarhet att inte begränsa sig till förföljelser riktade mot kristna utan även ha i åtanke de kristnas förföljelser mot sina motståndare. Han ser en stark kontinuitet mellan de båda, inte minst i den knappt förändrade romerska statens underliggande strävan efter det nödvändiga bevarandet av gudarnas eller Guds välvilja. Samtidigt som Ste. Croix noggrant avvisar tanken på att det skulle finnas bara en förklaring återkommer liknande tankar i det mest utvecklade svaret på frågan: varför förföljdes de kristna? En viktig orsak både till detta och till att kristendomen själv utvecklades till att förfölja andra var dess krav på att vara den enda sanna tron. Att inte erkänna de allmänt erkända gudarna och att inte delta i kulturen var att ställa sig utanför och hota samhällets gemenskap. Därför sågs kristna som ateister. Häri finner Ste. Croix också en viktig källa till kristen intolerans. Han noterar även att förföljelse är den drabbades sätt att se på saken medan det motsatta perspektivet är att någon drabbas rättvist.

Rörande det kristna martyriet är en tes Ste. Croix återkommer till och framför med störst emfas den att en betydelsefull beståndsdel av kristendomsförföljelse och martyrier och ett stort antal av de martyrer som källorna berättar om utgörs av det han definierar som frivilliga martyrer, alltså sådana som avsiktligt och onödigt tog en omväg för att söka martyriet. Han räknar också med *quasi-volunteers*, sådana som är onödigt rigida i sitt beteende, i onödan drar uppmärksamhet till sig, eller vid sin rättegång handlar så att de säkert blir martyrer. En mycket stor del av de i martyrakter och andra källor skildrade martyrer gick betydligt längre än kyrkan krävde av dem och i vissa fall

provocerade de fram sitt martyrium, genom exempelvis bildförstörelse. Frivilliga martyrer provocerade fram förföljelser och förvärrade situationen då förföljelser redan pågick. Ste. Croix menar att kyrkan därför så småningom vände sig mot det frivilliga martyrskapet. Han ser Ignatius av Antiokia som en portalfigur för de frivilliga. Även om Ignatius inte själv var en sådan så visar hans brev till romarna på tankar, med hemortsrätt i den dåtida kyrkan, vilka enligt Ste. Croix nästan säkert skulle leda till att människor valde att frivilligt bli martyrer, även då myndigheterna inte gärna ägnade sig åt förföljelse. Innan Ignatius skymtar även andra föregångare, exempelvis martyrer från Mackabeertiden.

Lärd, tankeväckande, provocerande, både i sina teser och, ibland, i sin metod. Denna bok visar tydligt hur mycket forskning är diskussionsinlägg. Dess svar är viktiga och dess frågor lär stå sig. Här går inte att ge mer än glimtar av en spännande bok, vilken anbefalles.

*Martin Bergman*

Stina Fallberg Sundmark & Göran Lundstedt (red.): *Kyrkoliv i 1800-talets Sverige. Festskrift till Oloph Bexell (Bibliotheca Theologiae Practicae 83). 350 sid. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007.*

Svenskt 1800-tal är en intressant och omvälvande period. Det är under detta sekel som enhetssamhällets successiva nedmontering påbörjas. Liberala idéer och reformprogram utmanar rådande ordningar och samhälleliga hierarkier. Ett personhistoriskt perspektiv kan vara en god metod om man vill ge en bild av 1800-talets samhälle och dess förändringar. I festskriften till kyrkohistorikern och prästen Oloph Bexell, *Kyrkoliv i 1800-talets Sverige*, möter läsaren i tolv olika bidrag inte mindre än fjorton skildringar av tongivande personer under 1800-talet. Här porträtteras nio män och fem kvinnor. I det följande diskuteras några bidrag som särskilt väckt mitt intresse.

I det inledande bidraget kan Lars Aldén visa hur den tillfälliga sammansättningen av domkapitlet i Växjö stift 1823 påverkade hanteringen av väckelsepredikanten Pehr Nyman. Det under biskopens och domprostens frånvaro av neologin starkt färgade domkapitlet anklagade Nyman för ämbetsförsummelser samt brott mot konventikelpakatet och beslutade om suspendering. Aldéns redogörelse av förloppet vittnar om domkapitlets beslutsamhet när det gällde separatistiska tendenser och hur Nyman användes som ett korrektiv.

Sven-Erik Brodds uppsats om förhållandet mellan ecklesiologi och kyrkohistoria är tankeväckande. Med utgångspunkt i en av lundateologen Carl Olbers kyrkohistoriska föreläsningar blir det tydligt hur en tidstypisk kyrkosyn får färga den kyrkohistoriska framställningen. Möjligen kan jag tycka att Brodd kunde ha varit tydligare med samspelet mellan Olbers ecklesiologi, hans historiesyn och den omgivande kontexten. På ett antal ställen är det uppenbart att Olbers i sina föreläsningar talar lika mycket om sin samtids aktuella kyrkofrågor som om historia. Det ligger nära till hands att hävda att det är frågan om ett konfessionellt historiebruk. Med det menar jag att Olbers använde historieskrivningen för att driva sin kyrko- och samhällssyn och motverka företeelser i hans egen samtid som hotade denna uppfattning.

Ruth Franzén försöker i sin uppsats om publicisten och pedagogen Betty Ehrenborg-Posse föra samman en spiritualitetshistorisk ansats med ett intersektionellt perspektiv. I sin ursprungliga form syftar intersektionalitetsbegreppet till att utifrån en rad analyskategorier visa hur förtryck uppstår i olika maktrelationer. Om Franzén menar allvar med det intersektionella perspektivet är det därför problematiskt att hon avstår från att gå in på en diskussion om makt i artikeln. Istället för makt vill Franzén tala om inflytande eller påverkan. Men är det egentligen någon skillnad? Vidare frågar jag mig om intersektionalitet såsom teoretiskt analysverktyg inte går miste om sitt emancipatoriska drag om de ontologiska grunderna förändras på det sätt som Franzén önskar göra. Med denna omdefiniering av begreppet i åtanke är det inte heller så underligt, vilket Franzén själv konstaterar, att perspektivet inte resulterar i «några direkt genomgripande nya förklaringar» till Ehrenborg-Posses intressanta liv.

Kjell Peterssons artikel om Växjöbiskopen Johan Anderssons prästideal är mycket intressant. När biskopen i herdabrev och vid prästmöten behandlar den prästerliga praktiken betonar han prästens uppgifter som herde, lärare och själavårdare. Hans prästideal är tydligt format av treståndslärens idé om förhållandet mellan lärare-åhörare, och föga förvånande påminner hans retorik om de idéer som uttrycktes av andra mer tongivande biskopar vid samma tid.

Med Maja Stina Larsdotter och Emilie Petersen som exempel pekar Cecilia Wejryd på husmoderskapets betydelse för kvinnliga aktörer under 1800-talets mitt. Wejryds bidrag är kanske ett av de mer läsvärda i antologin och hon visar hur Petersen och Larsdotter tar hushållstänkandet som utgångspunkt för sin roll som andlig ledare. Att det var frågan om en brytnings-tid där den inträdande moderniteten innebar att vissa av treståndslärens hierarkier åsidosattes är kanske

extra tydligt i exemplet Petersen. Även om Petersen till vissa delar bröt mot den lutherska ordningen var det alltså mycket komplicerat, nästintill omöjligt, för henne att bryta med denna kontext. Treståndsläran var ett grundläggande mönster för allt som Petersen företog sig. Så hade t.ex. den fattigförening som hon startade till sin organisationsform drag av hushållets struktur.

Utöver detta medverkar även Peter Bexell med en intressant artikel om de religiösa aspekterna i Elin Wagners författarskap. Tuulikki Koivunen Bylunds bidrag handlar om diakonissan Hilma Karolina Jansson. Anders Jarlert diskuterar utifrån prästen Josef Bexell självärd under 1800-talet, bl.a. ur ett genusperspektiv. Prästens roll som själasörjare hamnar även i fokus i Harry Lenhammars uppsats om den vidare betydelsen av P. L. Sellergrens utgivna brev. I sitt bidrag om Esaia Tegnér's kyrkosyn kan Thomas Ekstrand konstatera att kyrkan såsom skola är det mest återkommande draget i Tegnér's framställningar av kyrkan. Kjell Blücker undersöker religionskritiken i Alfred Nobels skådespel «Nemesis» och ur ett universitets- och studenthistorisk perspektiv skriver Torgny Nevéus om prästen, författaren och redaktören Carl Julius Lénström.

Många bidrag i antologin håller hög vetenskaplig kvalitet, men den kunde ha varit mer sammanhållen. Med tanke på de omfattande diskussioner om biografien som vetenskaplig genre som förts på senare tid är det t.ex. förvånande att de metodologiska övervägandena när det gäller personhistoria ges så lite utrymme i festskriften. Debatten om personhistoria och biografiskrivande är angelägen ur ett vetenskapligt perspektiv och hade förtjänat att få en framskjuten plats.

För mig har festskriften väckt tankar om hur historia ska skrivas. Några av antologins bidrag ger upphov till intressanta frågor om hur en ecklesiologisk förståelse kan påverka och t.o.m. styra förståelsen av historien. Enligt min mening är en alltför långt gången acceptans för kyrkans självförståelse problematisk. Det finns förvisso ett tydligt beroende mellan kyrkohistoria och kyrkosyn, men detta förhållande ska särskådas och analyseras kritiskt. Det är inte bristen på välvilja gentemot kyrkan och dess företrädare som är bekymret bland kyrkohistoriker. Snarare är det avsaknaden av kritisk analys och redogörelse för såväl ideologiska som teologiska utgångspunkter som är problemet.

*Alexander Maurits*

Elisabeth Gerle (red): *Luther som utmaning — Om frihet och ansvar*. 200 sid. Verbum, Stockholm 2008.

Den i Sverige vanliga negativa bilden av Martin Luther har börjat ifrågasättas. Inte minst tack vare Birgit Stoltz författarskap har denna strävan nått in i flera olika vetenskapliga discipliner. Den bok som nu har getts ut i redaktion av Elisabeth Gerle kan ses som ett försök att föra den här diskussionen vidare och samtidigt bredda den ytterligare. I boken medverkar sju personer, som skriver utifrån olika områden av det teologiska fältet.

Elisabeth Gerle medverkar själv med ett kapitel om «Var dags och varje människas upprättelse». Gerle visar hur den fornkryckliga ambitionen att ge den privata sfären och vardagslivet en ny värdighet fick en förnyad impuls i och med reformationen. Hon konstaterar också att de befriande dragen i den lutherska synen på människans kallelse har haft svårt att tränga in i den sekulära kultur som varit rådande i Sverige under 1900-talet.

Predikans roll i dagens kyrka står i fokus i det följande kapitlet, skrivet av Margareta Brandby-Cöster. Predikan fungerar enligt författaren bättre än liturgi för att övervinna den självcentrering som postmoderna människor präglas av. Hon anser nämligen att en luthersk teologisk livssyn endast kan meddelas i berättelseform. Genom predikan menar författaren att medvetenheten om livssammanhangen kan hjälpa till att bryta den isolering av människor som råder i vår individualistiska tid.

Ann Heberlein medverkar med ett avsnitt om Luthers syn på bönen. Även hon tar sin utgångspunkt i att människor idag ofta upplever svår ensamhet under kortare eller längre perioder i livet. Författaren vill ge teologiska perspektiv som kan ligga till grund för en diskussion kring ensamheten som existentiellt tillstånd. Tesen är att Luthers böneteologi kan fungera konstruktivt som ett sätt att bryta människors ensamhet och stimulera till efterföljelse. Denna mycket allmänt hållna slutsats, i kombination med det ofullständiga och flera gånger rent felaktiga sätt som referenserna är utformade på, gör att uppsatsen knappast ger några vetenskapligt hållbara argument för vad som är det typiska för just Martin Luthers teologi. Exempelvis verkar författaren tro att 1878 års katekesutveckling i sin helhet är skriven av Martin Luther, vilket gör att många «Luthercitater» i verkligheten inte kommer från Luther, utan från 1800-talets katekeskommitté.

Därefter utreder Henry Cöster «Friheten i tvångets katekes». Nutidens betoning av att varje människa bör fylla sig själv med vissa egenhändigt utvalda ideal medför enligt Cöster en risk för kritiklös anpassning till marknadskrafterna. Han hävdar att Luthers stränga

uppmaning att lära katekesen utantill kan ses som ett värn av människans frihet och att det ska råda saklighet i de mellanmännsliga relationerna. Kunskapsmomentet har enligt Cöster förblivande betydelse, eftersom människan därigenom får ett språk som inte kan tas ifrån henne.

Eva-Lotta Grantén tar i sitt bidrag upp en ofta kritiserad aspekt av den lutherska teologin, nämligen arvsyndsläran. Denna kan komma väl till pass i en tid då människor finner att de inte klarar av alla krav som de har på sig. Författaren riktar kritik mot den i modern teologi vanliga synen på arvsynd som något strukturellt, en syn som ofta står nära samtida naturvetenskap och lätt blir alltför deterministisk och pessimistisk. En luthersk människosyn bär istället hela tiden på ett hopp om att människan kan förändra sin situation. Det är djärvt att vilja försvara den lutherska lärans huvudpoängar på det sätt som Grantén gör. Samtidigt skulle det sätt på vilket hon vill ersätta nutidens krav att individen ska vara perfekt och lycklig behöva en starkare teologisk grundläggning, till exempel i form av en reflektion kring hur Luther utlägger de tio budorden utifrån den naturliga lagen.

Folkkyrkotanken är ämnet för Thomas Ekstrands bidrag. Han tar sin utgångspunkt i oklarheterna kring vad det egentligen innebär att vara en «evangelisk-luthersk folkkyrka». För att kunna reflektera kring detta vänder sig författaren till Einar Billing, vars ungdomliga program bland annat innebar att Guds nåd sågs som primär också i förhållande till tron. Denna tanke driver dock Billing ett stycke längre än vad Luther själv gjorde, vilket exempelvis märks i deras skilda uppfattningar om kyrkans nycklamakt. En kyrkosyn baserad på syndernas förlåtelse, det som kan sägas vara kärnpunkten i reformatorens förståelse av evangeliet, i kombination med en antropologi som visar att människan är en syndare inför Gud kan enligt Ekstrand fungera som en utgångspunkt för en luthersk folkkyrkosyn i vår tid.

Urban Claesson frågar avslutningsvis vilken roll Lutherreceptionen har för de lösningsförslag som presenteras i miljödebatten. I jämförelse med Al Gores USA har vi i Sverige ofta vänt oss till statsmakten när vi har stått inför gemensamma problem. Detta ser författaren som en följd av att Sverige har byggts upp av en luthersk människosyn där institutioner av olika slag ansetts som nödvändiga för att avlasta medborgarens personliga ansvar. Samtidigt konstaterar han att det finns en spänning i det svenska samhället, med dess «sekulära metodism» som riktar fokus mot individens ansvar att fatta självständiga beslut.

Till bokens starka sidor hör dess ämnesmässiga bredd samt att den visar hur Martin Luthers tänkande fortfarande har en stor relevans för viktiga problem i

kyrka och samhälle. Till de svaga sidorna hör att den trots sin bredd måste anses ha en relativt smal klangbotten. Även om enstaka tyska teologer refereras är det i stort sett enbart svenska och danska forskare som får komma till tals. Vare sig den viktiga nordamerikanska teologiska debatten eller den realistiska synen på tron hos Luther, som vuxit fram vid universitetet i Helsingfors, uppmärksammas i boken. Dessutom hade det varit intressant om någon av författarna hade relaterat sig till det nyvaknade afrikanska intresset för Luther och luthersk teologi. Med tanke på att så många viktiga akademiska pusselbitar saknas kommer boken kanske bäst till sin rätt i kyrkliga fortbildningar, samtalsgrupper och liknande. Det ska dock understrykas att den även fyller en funktion i den svenska samhällsdebatten, där alla röster som strävar efter att uppvärdera och nyansera arvet efter Martin Luther är välkomna.

Tomas Appelqvist

Hugh Rayment-Pickard: *50 Key Concepts in Theology*. 170 sid. London: Darton • Longman + Todd 2007.

Boken är en flyhänt och beläst skriven överblick för den som vill veta litet om mycket i det teologiska landskapet. Författaren är lekturer i filosofi och församlingspräst i London och har tidigare skrivit om inklusiv teologi och om Derrida — han är således fullt up to date. Hans värld är därmed tydligt igenkännbar också för en teologistuderande i Sverige idag. Detta är nog bokens begränsning.

De 50 nyckelbegreppen är till ungefär en tredjedel fundamentalteologiska begrepp (*Atheism, Doctrine, Faith*, för att börja i den bokstavsordning de står), en tredjedel klassiska loci i teologin (*Atonement, Christology, Creation*) och en tredjedel teologiska skolor eller metoder (*The Death of God, Ecotheology, Feminist Theology*). Möjligen hade det varit bättre om han hade skrivit 50 artiklar i endera av dessa kategorier; som uppslagsbok blir boken otillräcklig, man behöver veta mer än halvannan sida om fler saker än de femtio.

Urvalet av ämnen kan förstås diskuteras. Jag finner det egendomligt att kyrka/ecklesiologi fattas, däremot finns *Sacrament* med, förstås med en mycket vid definition. Inte heller behandlas teman som Bibeln/kanon (däremot diskuteras *Revelation*). Jag saknar också begrepp som transcendens/immanens, religion, symbol och teologi. Det är vidare svårt att förstå varför fem nyckelbegrepp förses med bestämd artikel: det heter *The Soul, The Trinity*, men *Evil* och *Faith*.



Det är intressant att reflektera över avgränsningarna. Vare sig de är medvetna eller omedvetna skulle de kunna bero på tendensen att betrakta teologin som en intellektuell reflektion över religion som fenomen, medan själva religionen som sådan inte tänkes ha någon dimension av intellektuell reflektion. Detta skulle kunna vara ett sätt att förstå resonemanget i avsnittet *Doctrine*, och den alltför entydiga åtskillnaden mellan tro och rationalitet i definitionen *Faith*. En sådan hållning utmanas naturligtvis av sådant som skrift och kyrka; dessa är inte generella begrepp utan historiska företeelser, som har anspråk på att vara konkreta och intellektuella deltagare i teologers samtal om tillvaron.

Ibland får näraliggande ämnen var sin artikel: *Christology* och *Incarnation* har varsin, liksom *Heaven-Hell* och *Eschatology*. Att den sistnämnda blir självständig beror kanske närmast på att den definieras annorlunda än «the rather depressing study of the four last things» — avsnittet handlar om kiliasm och utopier, vilket för mig blir alltför begränsat. När läsaren får aha-upplevelsen att både urval och framställning är så pass personliga författarval, då förstår han/hon den ena efter den andra av de snedbelysningar (ofta spännande, det medges) som finns i en rad artiklar.

Varje artikel har först en kort bestämning av rubriken, en grundtanke eller definition, ofta väl genomtänkt (dock tröttnade författaren när han kom till R: *Religious Language* «definieras» bara som att det har varit ett diskussionsämne sedan teologins begynnelse).

Efter definitionen kommer halvannan sidas framställning av ämnet: var det hämtat sitt material och vart utvecklingen pekar, ofta med lite teologihistoria, som naturligtvis blir fragmentarisk och vald utifrån nyckfulla urvalsprinciper. Det är här det blir som mest uppenbart att det är en ganska postmodern teolog som skriver, i sin egen undflyende diskurs (se *Doctrine, Incarnation, Truth!*).

Efter varje artikel presenteras på ett par, tre rader var ett antal «Thinkers». Här blir också urvalet nyckfullt, och ofta mycket anglosaxiskt. Rent kuriöst blir det när i *Mysticism* nämns fyra «gamla» tänkare: Augustinus, Böhme, Areopagiten och den för mig okände Ficino (men inte Bernhard, Eckhart eller a Kempis — som i och för sig återfinns på annat håll), medan de 1900-talsnamn som nämns är fyra tonsättare (Górecki, Messiaen, Pärt och Taverner), plus Rudolf Otto. Lika förvånad blir man när de namn som nämns efter *Heaven and Hell* är Bultmann, Dostojevski, Marx, Platon och Sartre — det kan rent av ge upphov till opassande skämt om allvarliga ting.

Varje artikel har också en underrubrik «Ideas», sådana som inte fått egna artiklar men tillhör den begreppsapparat man kan stöta på inom området. De

får en mycket kort definition och ibland en hänvisning till en författare. Ibland är anknytningen till artikeln ganska associerande, men det är nog nödvändigt med denna sorts kompletteringar när artiklarna måste vara så korta. Man kan alltid ifrågasätta urvalet, och jag förstår självbevarelsedriften hos Rayment-Pickard när han vid *Christology* undviker att ta med alltför många av de fornkyrkliga heresierna: han skulle nämligen bli tvungen att karaktärisera var och en på två rader. De karaktärstiker som finns — av arianism, doketism och monofysitism — avskräcker: de är knappast användbara annat än för specialister som vill göra lustmord på författaren.

I varje artikel finns slutligen ett par litteraturanvisningar, i allmänhet till engelskspråkiga författare eller textsamlingar från de senaste tjugo åren, eller till någon engelsk översättning av (en generation äldre) tyska eller franska klassiker.

Tar man boken för en habil teologs essäistiska snabbskisser är den elegant gjord. Men är den användbar? Frågan blir ju för vem den skulle vara användbar; den är så kortfattad att det blir mest bara allmångods — plus något kuriosas: jag har faktiskt lärt mig vad «Littlewoods law» är (tanken att en gång i månaden inträffar ett mirakel). En teologistudent reder sig inte med den — det hoppas jag åtminstone. En journalist kanske kan tro att han/hon kan ha den i arbetet, men inte ens som populärvetenskap räcker den.

Om en smålänning kallar det för IKEA-teologi är det både ris och ros: praktisk förpackning, de flesta delar hållbara, genomgående moderna grejor, en mängd lösa delar att raskt själv foga ihop, användbar bara man har rätt nyckel, men man kan bara möblera med den på ett sätt. Och den riktige möbelsnickaren kliar sig i huvudet.

Peter Bexell

*Theologische Realenzyklopädie. Gesamtregister. Band I: Bibelstellen, Orte, Sachen. XI + 693 sid. Band II: Namen. XI + 772 sid. Walter de Gruyter, Berlin–New York 2006–2007.*

Med dessa båda volymer «Gesamtregister» har uppslagsverket *TRE* efter ungefär 30 år nått sin fullbordan. Jämte ett stort antal medarbetare har Albrecht Döhnert och Katrin Ott ansvarat för utgivningen av registerbanden. Men såsom en av huvudredaktörerna för hela verket kvarstår alltsedan första bandet Gerhard Müller, tidigare professor i Erlangen och därefter Landesbischof i Braunschweig. Han har medverkat också i de avslutande volymerna.

Initiativtagare till hela projektet var professorn i Marburg Carl Heinz Ratschow (1911–1999), som också formulerade riktlinjerna för det nya verket. Det skulle efterträda den välkända *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, som utgivits i en tredje upplaga ungefär 60 år tidigare.

Det var bl.a. vid en konferens i Lund 1969, som C. H. Ratschow utvecklade sina synpunkter på det nya uppslagsverket (jfr *STK* 1969, s. 67f.). Även hans föreläsning till första bandet 1977 redovisar principerna för det som verket skulle innehålla. Det skulle inte bara lexikaliskt referera fakta utan också återge den teologiska forskningens läge inom de olika disciplinerna. Bidragen skulle i görligaste mån vara nya självständiga forskningsbidrag till de ämnen som avhandlades. Det tidigare uppslagsverket hade avsett «protestantische Theologie und Kirche». Nu skulle perspektivet vara internationellt och dokumentationen sträcka sig till olika länder och konfessioner. Med «realia» avsåg Ratschow den strikt historiska inriktningen, men också att enskildheterna skulle belysas i deras betydelse för helheten. Man skulle lägga vikt vid de beskrivna händelsernas och idéernas verkningshistoria, deras följdverkningar inom forskningen och inom det kyrkliga skeendet.

Resultatet har blivit, att en huvudvikt kommit att läggas vid större översiktsartiklar mer än på en lexikonartad beskrivning av personer och fakta. Det säger sig självt att med en sådan uppläggning får det helhetsregister, som nu avslutar verket, en särskild betydelse. De personer eller företeelser, som inte har fått ett eget uppslagsord kan nu bekvämt återfinnas i det eller de sammanhang där de finns omnämnda eller beskrivna.

Det finns ibland en nackdel med att använda ett register: Om en person eller sak finns omnämnd på hundratals ställen, hur skall man då finna det viktiga, utan ett tidsödande arbete? Denna svårighet har i dessa Gesamtregister undanröjts på ett utmärkt sätt. Till varje hänvisning finns också ett eller flera stickord, som säger vad det är fråga om. Till ordet Lund t.ex. finns en mängd sådana stickord, alltifrån Ansgar till Pufendorf, VELKD och Wingren. Särskilt viktig blir denna metod, när det gäller namn på personer. De nio spalter, som ordet Luther omfattar, ger sålunda trots allt en lättillgänglig översikt genom alla ledorden i bokstavsordning. Väljer man Luther som exempel kan det också nämnas, att kardinal Ratzinger (Benedikt XVI) med sitt sentida verkningsfält har hunnit få ett antal referenser. Den person i Norden, som har flest omnämnanden, är utan jämförelse Søren Kierkegaard.

Med sina 36 volymer — i stället för de ursprungligen planerade 25 — redovisar TRE en synnerligen omfattande teologisk forskning, inte bara utifrån de allmänt gängse förutsättningarna under det sena 1900-

talet utan också en äldre tradition med möjligheter och resurser att kritiskt bedöma de fram till tiden efter andra världskriget förhärskande ideologierna.

Mycket av denna extensiva forskning, framför allt på tyskt språkområde, har under intryck av de nutida trenderna och den engelskspråkliga dominansen, råkat i glömska, något som ytterligare markerar värdet av detta uppslagsverk, som för framtiden kodifierar denna tradition.

Än en gång förtjänar det också att nämnas, att bibliografierna till de olika artiklarna är mycket omfattande. De bidrar starkt till att göra verket till ett användbart hjälpmedel i forskningens tjänst.

Bengt Hägghund

Antoon Geels: *Religiös besinning och besinningslös religion: Tankar om terror i Guds namn, buddhism och global andlighet*. 215 sid. Nya Doxa, Nora 2007.

I boken *Religiös besinning och besinningslös religion* utmanar religionspsykologiprofessorn Antoon Geels religiös fundamentalism med global andlighet. Här presenteras en buddhistisk grundsyn på tillvaron — *mindfulness* — som ett sätt att tackla meningslöshetens problematik och som ett sätt att råda bot på eskalerande fundamentalism och våldsbenägna trender i dagens samhälle. Det här är en bok som varje religionsvetare borde läsa.

Boken diskuterar andlighet på flera nivåer. Den är pedagogiskt väl uppbyggd och språket är inte allt för invecklat. Geels självbiografiska tillbakablickar är guldkorn för läsaren som bekantat sig med hans tidigare produktion och lyssnat till hans föreläsningar. Här beskrivs hur författaren, från att ha varit ung pilgrim, blir turist och hur han, från att varit turist, blivit en andlig resenär.

I en allt mer individualiserad och narcissistisk värld lider den konsumentglada människan i väst av en låg självuppfattning och för att motverka sin känsla av meningslöshet söker hon en känsla av sammanhang och kontinuitet på olika sätt. Medan en del söker mening i nyandliga rörelser och i auktoritära religiösa samfund, söker andra hitta mening i trädgårdsskötsel, heminredning och matlagning. Enligt Geels är nutidsmänniskan splittrad och i sin kritiska analys av nutids-samhället beskriver han hur postmodern pluralism bidragit till den existentiella osäkerhet som många i dagens samhälle tycks lida av.

Historiska förskjutningar i världsbilden har gett upphov till vad som kunde kallas för en *likgiltighetskultur* där människan mer eller mindre förlorat sin för-

måga att ställa meningsskapande frågor. Självet blir inte till i ett vakuum utan konstrueras snarare genom ett nätverk av samtal, menar Geels. Vi lever i en fragmentiserad värld med följden att många saknar en gemensam meningsskapande värdegrund. Detta leder till *symbolbrist* som ledsagas av en medföljande sammanhängande *normförflackning*, skriver Geels. Det finns med andra ord en marknad, både efterfrågan och utbud, för produkter som menas bota meningslöshet och tomhet och det är här författaren kommer in på frågor som handlar om andlighet. Likgiltigheten har en motpol: fundamentalismen. Fundamentalismen är «ett meningssystem som gör det möjligt för människan att uthärda i en ogästvänlig värld, att skapa mening och en känsla av sammanhang», menar Geels.

När marknaden för produkter som genererar mening och sammanhang är stor finns det också utbud att välja och vraka mellan. Alternativ presenteras och många av dessa har blivit något utav substitut för den traditionella andligheten, skriver Geels. Författaren nöjer sig inte med att enbart skriva om marknadstrender. Geels vill snarare se det stora intresset för andlighet och vårt beroende av den som «medvetenhet om vårt ömsesidiga beroende, behovet av social rättvisa och ekonomiskt godtagbara livsstilar». Därmed finns en beställning på global andlighet. Vad denna globala andlighet går ut på får var och en själv läsa i Geels bok, här avslöjas den inte. Svaren finner läsarna i ett fiktivt FN-forum med trosrepresentanter från judendom, kristendom, islam, hinduism och buddhism där Geels medverkar som observatör.

Ska det heta «andlighet» eller «spiritualitet»? Båda uttrycken förekommer i Geels text, men som bokens titel anger har författaren gjort ett ställningstagande som många läsare säkert välkomnar. Att använda begreppet andlighet som Geels gör, innebär att religionsvetare kommit över ordets konnotationer till det protestantiska arvet som så många i den äldre forskargenerationen opponerat sig mot. Läsaren kan således dra slutsatsen att det numera är rumsrent att tala om *andlighet*. Vi behöver inte längre känna oss manade att använda oss av engelskans *spirituality*.

Global andlighet är kanske en konstruerad utopi som kan fungera bra i en akademisk miljö, men trots det är den kanske inte en helt omöjlig filosofi att omsätta i praktiken. Hursomhelst, här presenteras en positiv syn på framtiden, vilket för läsarens tankar till 1980- och 2000-talets *MeWe* och *Google*-generation som lever i virtuella tider och rum och där skapar sig nya meningssammanhang. Morgondagens ungdomar verkar kanske symbolfattiga i förhållande till det som vi förknippar med traditionella religiösa institutioner och symbolkonstruktioner, men samtidigt skapar de ju sig nya symboler och meningssammanhang. Den globala andligheten, så som Geels presenterar den, kunde

kanske från den traditionella religionsdialogen anpassas vidare till att beröra även dem som inte vill kalla sig religiösa och att beröra folkmassorna utanför högutbildade kretsar.

Maria Leppäkari

Thomas Merton: *Den inre erfarenheten. Anteckningar om kontemplation*. 224 sid. Cordia, Stockholm 2007.

Manuskriptet till denna bok färdigställde Thomas Merton redan 1959, men han reviderade det strax innan sin död 1968. Det dröjde dock ända till 2003 innan det publicerades på engelska. Nu föreligger det också på svenska genom Bernard Durels och Per Tournées fina översättningsarbete. Vi som uppskattar Merton är tacksamma och hoppas på en bredare svensk läsekrets i och med detta initiativ.

Som inledning skriver Merton att boken främst är ämnad för den som i någon mening redan är kontemplativ (för det är om kontemplation och det kontemplativa livet som den handlar):

Om du ... i någon mening redan är kontemplativ ... ska du kanske inte bara läsa boken med ett slags dunkel medvetenhet om att den är avsedd för dig, utan du kanske ska läsa den oberoende av om den stämmer med dina planer eller inte. I händelse av detta, läs den bara! Sök inte efter resultaten, för de är där redan långt innan du är kapabel att se dem. Och be för mig, för från och med nu är vi, på något egendomligt sätt, goda vänner.

Denna inledning bekräftar min känsla sedan lång tid tillbaka: Thomas Merton är en vän. Han är här nu, för mig och för alla andra läsare, existentiellt närvarande. Han är i det han skriver och han förenar liv och budskap på ett gediget och trovärdigt sätt och han låter oss möta honom och Kristus i sina ord och sina tankar, här och nu.

Merton presenterar västerlandets största mystiker men han låter oss också beträda österlandets kontemplativa väg — den väg som Lao Tse talar om och den väg som är som en stilla ocean och samtidigt ett liv i rörelse.

Jag ser honom framför mig en stilla morgon i Gethsemani. Han sitter utanför sitt lilla eremitage med Kentuckys fauna och flora i famnen och med hela världen och kosmos i sin själ. Denna själ som vi som läsare får möta. Det är en svindlande upplevelse. Här möter den klara tanken anden och mötet sker i kärlek. Här kompromissas inte, och Gud behöver inte spela andrafiol. Merton skriver: «Det är verkligen denna totala och kompromisslösa foglighet till Guds vilja som ger människan smak för andliga ting.»

I ett av kapitlen diskuterar Merton några olika texter i förhållande till kontemplativ bön. Vi möter Johannes av Korset, John Ruysbroeck, den anonyme författaren av *Icke-vetandets moln*, Mäster Eckehart och Bernard av Clairvaux. Merton söker finna mystikens väsen, dess essens, som finns i det transcendenta som varje mystiker söker, oavsett tradition. Här finns lika mycket att lära från andra religiösa traditioner som från ens egen och i detta ligger något oerhört. Lyssna till Mäster Eckeharts ord:

Åstundan når längre än allt som man förmår begripa med förnuftet ... men allt som kunskapen förmår begripa och allt som åstundan förmår trakta efter är ändå icke Gud. Där förståndet och åstundan upphör, där är det mörkt, men där lyser Gud.

Insikten om att kontemplation är att leva i Guds fullkomliga verklighet kan få våra föreställningar att skälva, nästan att likna vid förlåtens rämnande vid dödstimman. Den tidpunkt då alla föreställningar om Gud krackelerar och verkligheten, Guds realitet, bryter igenom. I denna verklighet lever den kontemplative sitt liv, hur mondäna hans livsbetingelser än kan te sig. Han gör sitt jobb på jorden, men kräver ingen ersättning för det.

Kontemplation har enligt Merton olika kännetecken. Det innebär ett sökande efter Gud eller detta något annat, något mer, «trots torka, trots strävans påtagliga hopplöshet och förnuftsvidrighet». Det innebär också att man trots känslor av smärta och nederlag inte har någon «önskan att fly från denna torftighet». Den kontemplative lider av världens förströelser och finner ingen mening i andlig tröst och hamnar slutligen i det som Johannes av korset kallar «själens dunkla natt», i icke-vetandets moln. Här kan man ingenting se, ögonen plockas ut ur sina hålor och händerna huggs av. Man är blind och handlingsförlamad och möter den yttersta vanmakten. Det är långfredag. Klockan är tre. Fåglarna tystnar och mörkret faller trots att det är dag och världen väntar. Och, paradoxalt nog, förnuftsvidrigt nog, ur denna väntan, detta mörker, nalkas ett ljus med en lyskraft som ersätter alla andra ljus. En handlingskraft bortom ens egen förmåga, en syn med den andliges ögon, en livgivande existens som uppfyller den kontemplatives själ och lyfter den upp till Gud. Som Bernard av Clairvaux säger: «kärleken drar allt annat till sig och fångslar tillgivenheten».

Jag vet att även *Zen and the Birds of Appetite* föreligger i översatt form. De läsare som i Merton har funnit en vän hoppas säkert, liksom jag, att även denna ska kunna ges ut.

Anna C. L. Leuchars

Michael Martin (red.): *The Cambridge Companion to Atheism*. 331 + xix sid. Cambridge UP, Cambridge 2007.

Bostonfilosofen Michael Martin har i flera arbeten profilerat sig som en av de ledande ateistiska filosoferna. Föreliggande volym är en introducerande antologi till ateismen där han samlat för ändamålet nyskrivna texter, dels från andra filosofer och dels från forskare från andra discipliner. I likhet med övriga volymer i samma serie från bokförlaget, *Cambridge Companions*, är texterna generellt av hög klass och författade av tongivande forskare.

Fokus i antologin ligger på ateistiska motargument till de teologiska filosofernas apologetik, även om urvalet texter är betydligt bredare än vad man kunde ha förväntat. I en inledande kort introduktion definieras begreppen ateism, agnosticism och teism. Den viktigaste distinktionen är mellan negativ och positiv ateism. *Negativ ateism* innebär helt enkelt frånvaro av religiös tro, under det att *positiv ateism* är att tro att det inte finns någon gudomlighet eller annan övernaturlighet. Ateism innebär således inte rätt och slätt en viss tro.

Antologitexterna som följer är indelade i tre huvudavsnitt. Det första avsnittet, «Background», beskriver ateism som ett idéhistoriskt och socialt fenomen, med historiska nedslag i antiken och vidare över moderniteten till samtiden. Kontentan av denna översiktliga och redovisande del är att ateism är ett förhållandevis marginellt fenomen i samhällshistorien, vilket även visas på ett talande sätt genom samtida statistik i en av artiklarna. Värt att notera är att Sverige toppar statistiken vad gäller ateism och agnosticism, märkvärdigt nog följt av Vietnam (!), Danmark och Norge, vilket givetvis får en att undra över det statistiska materialets vetenskapliga värde. Likväl väcker ateismens klart konstaterbara marginella position viktiga frågor. Vad betingar egentligen ateism som fenomen? Är ateismen en historisk produkt, kopplad till välfärd och till nationalstatens utveckling? Av det historiska och statistiska materialet att döma förefaller ateism i viss mån hänga samman med samhällets tekniska och ekonomiska utveckling. Samtidigt är det tydligt att det inte finns en strikt determinism i kopplingen, det vill säga att ekonomisk-teknisk utveckling *orsakar* ateism. Samhällsklimatet i stort, jämte ett givet samhälles unika historia, spelar av allt att döma också en avgörande roll. Detta kan exempelvis illustreras av USA, där ateistisk «bekännelse» är ovanligt trots att landet är världens största ekonomi. Den höga välfärdsnivån i vissa stater i arabvärlden visar inte heller något som helst samband med ateism.

Antologins andra del ägnas «The Case Against Theism», och innehåller de typiska inslagen i modern

ateistisk religionsfilosofi. Avsnittet inleds dock av William Lane Craig, som från det kristna filosofiska lägret bidrar med ett klargörande av den teistiska positionen — dvs. de traditionella gudsbevisen i deras moderna utformning — och även med en kritik av ateismen. Craig avfärdar bland annat vad som kallas «the presumption of atheism» och i nyare teori «divine hiddenness»: argumentet att det saknas evidens för teologiska trossatsers innehåll och att ateismen därmed är motiverad. Vid sidan av den evidens som Craig menar att åtminstone kristna har tillgång till (helig ande, mirakler, naturlig teologi) anför han även argumentet att Gud inte skulle vinna på att göra sig själv mer tydligt framträdande, eftersom Gud framför allt är intresserad av en kärleksrelation med människor och inte enbart en trosrelation, det vill säga det kognitiva accepterandet av faktumet att Gud existerar. Craig hävdar att en mer manifesterad Gud inte nödvändigtvis också är mer älskad. Mot detta argument kan det emellertid anföras att kärlek knappast gynnas av starka tvivel på det älskade subjektets existens.

Resterande artiklar i den andra delen är inriktade på den ateistiska kritiken av teismen och ger en uppdaterad översikt av de centrala argumenten, det vill säga de ateistiska argumenten mot de ontologiska, kosmologiska, mystiska och etiska argumenten för Guds existens. Bland många intressanta artiklar (jag vill här särskilt framhålla Daniel Dennetts artikel om Hume och «intelligent design» samt Keith Parsons genomgripande analys av Alvin Plantingas teori om religiös rationalitet) är det i mitt tycke starkaste bidraget författat av Quentin Smith. I flera arbeten har Smith behandlat teorin om big bang relaterat till vad som kallas Kalams kosmologiska argument. Den första delen av detta klassiska, kosmologiska argument lyder:

1. *Vadhelst som börjar existera har en orsak.*
2. *Universum har en början till sin existens.*
3. *Därför har universum en orsak till sin existens.*

Andra halvan av argumentet går ut på att visa att den första orsaken till universum är Gud. Det är möjligt att förneka detta argument genom att förneka att universum har en början (premiss 2) eller att allt som börjar existerar har en orsak (premiss 1). William Lane Craig har emellertid framträtt som den starkaste försvararen av argumentet, givetvis i dess båda delar, och det är det mest omdiskuterade argumentet i samtida religionsfilosofi. Till skillnad från Craig accepterar Smith argumentets första del (1-3) av empiriska skäl, inte *a priori* som hos Craig, och han argumenterar för att universums begynnelse är självorsakad – i betydelsen internt orsakad, där varje aktuell del av universum är orsakad av dess tidigare delar i begynnelsefasen. Utgångspunkten är att universum måste ha börjat existera senare än den matematiskt omöjliga instansen  $t=0$ ,

dvs. «tidens begynnelse» med vare sig tid eller rum, och då i form av en «halvöppen intervall» som saknar en första instans. Argumentet är för komplext och för långt för att i detalj gås igenom här, men det är intressant att notera att Smith i denna text avviker från den position han tidigare förfäktat, nämligen att universum saknar orsak, samt att det finns en fullständig ateistisk förklaring av universums begynnelse som är konsistent med big bang-teorin.

Den tredje delen av antologin fokuserar på «Implications», vilket innebär vad ateismen har för slags konsekvenser på olika disparata områden, teoretiska såväl som sociala och politiska. Artiklarna tar här upp vad ateismen innebär för religionsteorin, feminismen, religionsfriheten, teologin, antropologin och psykologin. Bland annat ges här en «psykologisk profil» av den typiske ateisten, författad av psykologen Benjamin Beit-Hallami. Denna del av antologin får ses som en teoretisk utvidgning av ateistisk filosofi i snäv mening, så att säga placerad *bortom ateismen* som — för att travestera Wittgenstein — den stege man klättrat upp på.

Sammanfattningsvis är detta en mycket läsvärd artikelsamling, som ger en god och framför allt nyanserad bild av ateism som filosofisk, historisk och social position. Min enda kritik är att Cambridge University Press har slarvat med korrekturläsningen: ett och annat ord är felstavat och felaktigt upprepat.

Johan Modée

Teija Mikkola, Kati Niemelä, Juha Petterson: *The Questioning Mind: Faith and Values of the New Generation*. 154 sid. Church Research Institute (Publ. 58), Tampere 2007.

De finska författarna tar sig an en av de kanske största utmaningarna för kyrkan i västvärlden idag: den åldersgrupp som har kommit att benämnas «unga vuxna». Här utgörs denna grupp av dem som är födda mellan 1964 och 1984. Det stora tidsspännat motiverar författarna med att denna grupp vuxit upp under den tid när Finland haft en snabbt framväxande teknologisk industri och konsumtionskultur. Boken visar att det som kännetecknar gruppen är en specifik attityd till livet. De är öppna för nya innovationer och överväger ständigt nya möjliga alternativ. De drar slutsatser som bäst passar med det egna livsprojektet. Författarna menar att detta blir mest tydligt i det «urbana livet». Storstadslivet har givit förutsättningar för att hela tiden utsättas för valmöjligheter i förhållande till det egna livsprojektet. Boken väljer också att fokusera på en av

Helsingfors förorter, Kallio, där det finns en koncentration av unga vuxna.

Det urbana livet präglas enligt författarna av kritiskt ifrågasättande. Bl.a. ifrågasätts den traditionella religionen och dess institutioner. Kyrkan uppfattas som bakåtsträvande, dogmatisk och konservativ. Snarare än att vara utpräglat negativa till kyrkan uppvisar de flesta respondenterna likgiltighet inför kyrkan som institution. Kyrkan spelar helt enkelt ingen roll för det egna livsprojektet eller andligheten, visar undersökningen.

Det finns enligt författarna en skillnad mellan religion och andlighet i den här gruppen. Religion förknippas med det officiella och institutionella medan andlighet förknippas med det äkta och det som hjälper den enskilde att välja i olika livssituationer. Det verkar som om den andliga livshållningen stämmer väl överens med det urbana livet, menar författarna. Andligheten anses komma inifrån medan religionen kommer utifrån. De personer som i undersökningen håller fast vid en religiös övertygelse har tillgodogjort sig den under sin uppväxt. Den andliga livshållningen är däremot inte beroende av uppväxtförhållanden utan kan mycket väl ha tillkommit utan att den fått stöd från tidiga år. Det faktum att en stor grupp lämnar kyrkan trots stöd från uppväxten kan delvis förklaras, menar författarna, av att dessa människor drar slutsatser med bakgrund i de egna hållningarna och värderingarna istället för i en övertagen tradition. Dessa har ju också vuxit upp i en teknologisk och konsumtionsinriktad kultur. Kyrkan blir i denna kultur betraktad som en vara att välja eller vraka beroende på hur den främjar den enskilda livshållningen.

Boken är intressant eftersom den bekräftar mycket av det som många i kyrkan anar men kanske inte satt ord på. Den ger en bredare och djupare förståelse för den föränderliga situation som religiösa samfund befinner sig i. Undersökningen ligger väl i linje med den forskning som börjar ske både inom de teologiska disciplinerna och inom samhällsvetenskaperna. Den gör inte de stora och nydanande upptäckterna men den förtydligar bilden av unga vuxnas förhållande till samfund och religion i allmänhet. Bilden som framträder verkar vara likartad i de skandinaviska länderna trots historiska skillnader.

Bokens största förtjänst är den grundläggande hållning som författarna arbetar utifrån. De unga vuxna antas inte ha en helt ny uppsättning ideal utan förändringarna beskrivs istället som en ny attityd till livet. Det är alldeles för lätt att betona skillnader mellan generationer, i varje fall i mer populärvetenskaplig litteratur. Samtidigt går det inte att bortse från att den nya teknologin och de nya konsumtionsmöjligheterna förändrar vardagliga livsmönster och därmed också värderingar och attityder. Författarna lyckas visa hur

dessa nya attityder påverkar de unga vuxnas hållning till kyrkan.

Det jag frågar mig är hur deras uppdelning mellan religiositet och andlighet fungerar i nästa led. Jag är medveten om att det är så respondenterna uttryckt sig och ser på livet. Men samtidigt är det problematiskt att dra begreppsliga slutsatser utifrån empiriska resultat. När det andliga och det religiösa frikopplas från varandra, vad händer då med andligheten i kyrkans liv? När respondenterna ger uttryck för sin andlighet framstår det för mig som om det handlar om vanligt självförverkligande — andligt är allt det som ger mening åt den enskilda personens liv. Är då även sport eller trädgårdsodling en form av andlighet? I förlängningen innebär detta en begreppslig uttunning som riskerar att förpassa religionen från det offentliga rummet. Men det är inte alls självklart att religionen spelar roll blott inom de privata värderingarnas sfär.

Fredrik Wenell

Aram I, Catholicos of Cilicia: *For a Church Beyond its Walls*. 339 sid. *Armenian Catholicosate of Cilicia, Antelias, Lebanon 2007*.

Det är som att ta steget in på en ekumenisk konferens att öppna den här boken: man översköls av röster under vandringen mellan föredrag, där t.o.m. en nybörjare snart känner igen diskursen i de termer som återkommer, även när det är oklart vad dessa termer egentligen innebär: globalisering, sekularism och *Mis-sio Dei*. Men som flera säkert känner igen är det inte bara innehållet i appellerna som avgör vem man orkar lyssna på den tredje konferensdagen, utan också engagemanget, retoriken och personen som talar. I den här boken spelar den som talar roll, eftersom han var ordförande i Kyrkornas världsråd mellan 1991 och 2006 och har haft stort inflytande för världsekumeniken i en tid som betecknats som krisartad. Det handlar om Hans Helighet Aram I, en av den armeniska kyrkans två högsta ledare (dock skilda i rang), *katholikos* över Kilikien, med säte i Antelias, en förstad till Beirut. Konferenssupplevelsen bekräftas av att boken är en samling av rapporter och föredrag, bl.a. ifrån Kyrkornas Världsråds två senaste generalförsamlingar i Harare, 1998, och Porto Alegre, 2006.

Det kan låta ovant när denne (orientalistiskt) ortodoxe potentat tar ord som globalisering och pluralism i sin mun, men Aram I gör det ofta och världsvant. Det är kanske inte konstigt när man tänker på att han lever i en kyrka, som på gott och ont har haft tät kontakt med västerlandet under flera sekler, och som nu är spridd över världen. Till detta kommer hans egen historia

som sin kyrkas ekumeniska representant sedan början av 70-talet, något som fick sitt utlopp i den avhandling han skrev vid Fordham University i USA på 80-talet. Den handlade om det ekumeniska samarbetet som en *Conciliar Fellowship*. Redan i titeln uttrycks konvergensen mellan en ortodox kyrkosyn och en i grunden positiv inställning till ekumeniken.

Frågan om kyrkans *esse* följer artiklarna i boken som det grundläggande temat. Men när Aram ska beskriva denna identitet, detta vara, vänder han på det och talar om att *vara kyrka*, «being Church». Han kritiserar ekumeniken för att ha blivit ecklesiocentrisk och vill istället förankra identiteten i uppgiften, vilket han uttrycker på det korta och kärnfulla sätt som präglar artiklarna: «the church has no mission, it is mission». Det är här de ovan nämnda samtidsbeskrivningarna kommer in som en integrerad del av den teologiska grundsynen och ett kapitel heter t.o.m. *The Church: God's Globalisation in Christ!* I den ecklesiologi som Aram presenterar är samtidsanalysen en integrerad del, även om den måste kompletteras med det som kunde kallas framtidsanalysen. Det som kyrkorna idag framför allt förlorat, menar han, är vyn från framtiden, eskatologin, som riktar kyrkan mot den vision och den framtid som gudsriket utgör — och som ger ett nödvändigt perspektiv på visionens arbetsredskap, den kyrkliga institutionen. Enligt Aram behövs det eskatologiska synsättet i en tid när både ekumenik och kyrkor (även de protestantiska!) har institutionaliserats allt mer.

Denna framtidstro ljuder genom artiklarna och har en kritisk potential som riktar sig mot både protestantiskt och ortodoxt håll. Som en respons till dem som menade att den senaste generalförsamlingen för Kyrkornas Världsråd i Porto Alegre skulle bli den sista, en epilog, svarar han det motsatta: den är prologen. Med det menar han att konsensusstanken för beslut, som tillämpades där, kan bli den väg som får de ortodoxa kyrkorna att bli delaktiga på djupet och inte bara som en intressegrupp bland andra, vars åsikter redan är klara från början.

Till den fördjupade dialogen vill Aram bjuda flera andra och nämner inte bara den romersk-katolska kyrkan utan även nya kristna rörelser, som ännu inte tagit institutionell form — och de andra religionerna. En av de hjärtefrågor som en kyrkoledare i Mellanöstern inte kan komma ifrån och som återkommer i flera artiklar är relationen till andra religioner och framför allt till islam. Han varnar västerlandets representanter för att underskatta den roll som religionen kan få i samhället, om den inbjuds att bli delaktig i samtalet. Själv gör han sitt bästa för att bidra i anföranden som står under rubriker om mångfald och försoning, och han försöker i mötet med världssamfundets ledare att inte avgränsa de egna intressena från andras nöd; i samma andetag

som han söker erkännande för folkmordet mot armenierna beskriver han folkmorden i Rwanda och Darfur.

Sammanfattat kan det ibland bli tröttande på konferensens tredje dag, när ord och tankar återkommer ännu en gång, bara uppställda på ett annat sätt. Samtalsämnen, ja, ibland t.o.m. ordvalen, verkar lånade från den större diskursen och det kan vara svårt att höra vad bidraget vill säga. Men i detta fall är det en så engagerad röst som för ordet att det går lätt att lyssna; en van ordförande, som modererar de många spänningsfyllda rösterna i den stora kören till en samklang, och som gör det med en djup ortodox baston.

Andreas Westergren

Mara Einstein: *Brands of Faith — Marketing Religion in a Commercial Age*. 241 sid. Routledge, London & New York 2008.

Mara Einstein, professor i ekonomi vid New Yorks universitet, framhäver i sin nya bok att religiös marknadsföring är oundviklig. I Einsteins omvärld kommer medborgarna i kontakt med olika former av media (TV, radio och Internet) i genomsnitt 11,7 timmar per dygn och under den tiden ser de ungefär 200 reklamfilmer och möter 3000 reklambudskap. För att synas i denna verklighet måste religiösa företrädare också framföra sitt budskap enligt de ramar som modern marknadsföring erbjuder. Einstein menar att detta medför att presentationen av ett religiöst budskap behöver uttryckas som ett märke (brand). Ett märke förstås som summan av en produkts attribut, såsom namn, paketering, pris, historia, rykte och marknadsföringssätt. Ett märkes främsta kännetecken är ofta en stiliserad ikon tillsammans med en kort slogan. Ett känt exempel är snabbmatskedjan McDonalds gula M följt av jingeln «I'm loving it».

I boken *Brands of Faith — Marketing Religion in a Commercial Age* diskuterar Mara Einstein hur marknadsföring appliceras på religiösa budskap och vad det får för konsekvenser. Genom hela boken löper frågan om religiösa budskap bör kommersialiseras som en röd tråd. Einstein analyserar populära produkter såsom bokserierna *Left Behind* och *Chicken Soup for the Soul* vilka ursprungligen har rötter i ett kristet budskap. Med utgångspunkt i ett brett empiriskt material tecknar Einstein en detaljerad bild av hur produkterna togs fram och marknadsförs. Samtidigt ställer Einstein sig frågande inför vad som händer med budskapet i denna typ av kommersialisering då hon frågar sig: Hur mycket andlighet är det kvar i en *Left Behind* t-shirt?

Einstein är alltså professor i ekonomi men har tidigare arbetat som marknadschef på MTV-networks och NBC. Med den bakgrunden bör Einstein vara väl förtrogen med processen att få fram budskap i TV vilket gör hennes analys av de amerikanska tv-profilerna Joel Osteen och Oprah Winfrey extra intressant. Budskapen som förmedlas av dessa tv-profiler följer, enligt Einstein, ett klassiskt problemlösningssupplägg. Uppdelningen i problem (stora obesvarade livsfrågor) och lösning (se på Joel Osteen eller Oprah Winfrey) är en enkel dramaturgi som passar TV. Budskapet anpassas till detta upplägg vilket medför begränsningar samtidigt som det kan antas vara bekant för mottagaren. Upplägget främjar en teologi som bör ge människor positiva och önskvärda effekter här och nu. Fokus blir framgång och lycka. I fallet Osteen och Winfrey frågar sig även Einstein: Hur ska de behålla sin popularitet? Winfrey lyckades i mitten av 1990-talet men eftersom marknaden kräver ständig förnyelse behöver formatet ständigt förändras. Hur påverkar kravet på förnyelse det budskap som förs fram?

New Age är ett tredje exempel på religiös marknadsföring som analyseras i Einsteins bok. Idag antas ofta andlighet som kan kopplas till New Age vara på tillväxt i västvärlden. Bakom denna tillväxt-tes står bland andra de tongivande religionsforskarna Paul Heelas och Linda Woodhead vilka 2005 gav ut boken *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*. I motsats till Heelas och Woodhead anser Einstein att det finns bevis för att New Age är på tillbakagång. Grunden till detta är att hela New Age-rörelsen är uppbyggd som en produkt. Einstein skriver: «Products, like people, have a life cycle. They are launched (born), and if they are successful they grow, mature, and inevitably begin to decline» (sid. 195). New Age är numera en mogen (mature) produkt i behov av förnyelse vilket Einstein tycker bevisas av sviktande besöksantal vid mässor och allt mer desperat ragning av deltagare till föredrag. Delar av New Age försöker förnya sig genom att bli en del av friskvårdsindustrin men Einstein är tveksam till vilket utrymme andligheten ges i det sammanhanget. Hon funderar över om utvecklingen kommer att leda till att all New Age-andlighet inriktas på kroppsligt välbefinnande.

Mara Einsteins bok är lättillgänglig och skriven med ett härligt flyt. Dessa positiva egenskaper medför att boken kan vara en tillgång för alla som funderat över kommersialiseringens närvaro i religiösa organisationer, inte bara i forskningssyfte. Genomgående är författaren generös med detaljer kring marknadsföringen av olika religiösa budskap. Boken bygger på ett stort empiriskt material i form av bland annat marknadsföringsmaterial, tv-shower, programförklaringar, webb-sidor, predikningar, föreläsningar och plats-

observationer men också ett inifrånperspektiv som ger analyserna tyngd.

Slutligen besvarar Einstein sin huvudfråga om religion bör marknadsföras. Hon menar att marknadsföring är nödvändig för att locka deltagare till religiösa arrangemang. Däremot vädjar hon till försiktighet när det kommer till den religiösa läran. Reklam bygger på att något är fel vilket det finns en produkt som kan rätta till. Religion, menar Einstein, har traditionellt erbjudit en motvikt till reklambudskapet att det ständigt är något fel. I sin slutdiskussion frångår hon sin empiriskt undersökande ton och tar personligen ställning utifrån vad som framstår som hennes egen övertygelse. Denna avslutning förstärker min känsla av att Einsteins bok är läsvärd för alla med intresse för religion i vår samtid.

Erika Willander

