

Akademi för teologi

I de flesta europeiska länder finns något slags förening för landets teologer. Syftet med sådana föreningar är att befrämja det akademiska och pedagogiska utbytet mellan yrketeologer och att skaffa en plattform för gemensamma uttalanden och aktioner med teologiskt innehåll. Även i Sverige finns en förening av yrketeologer.

Akademin för teologi i Sverige grundades 1996 för att — enligt stadgarna — «främja och samordna teologisk reflektion och debatt i kontakt med kulturlivet och vetenskapssamhället. Medlemskap i föreningen kan efter ansökan vinnas av disputerade lärare och forskare med tjänst inom högskolan, med inriktning på tros- och livsåskådningsvetenskap (systematisk teologi, etik och religionsfilosofi). Ansökan om medlemskap ställes skriftligen till föreningens styrelse som fattar beslut i frågan och meddelar den sökande.» Styrelsen (1997–99) består av Werner G. Jeanron, preses, Ola Sigurdson, sekreterare och Roland Spjuth, kassör. För närvarande är årsavgiften 150 kronor.

Akademin samlas till årsmöte varje höst. Hittills har årsmöten ägt rum på Stiftsgården Åkersberg i skånska Höör (1996), på Stockholms Teologiska Högskola (1997) och vid Avdelningen för religionsvetenskap vid Linköpings Universitet. I år skall Akademin möta äga rum i Karlstad (på Karlstads Universitet och Dömle Stiftsgård) den 28–29 oktober. Alla behöriga inbjuds hjärtligt till detta möte som organiseras i samarbete med religionsvetenskap vid Karlstads Universitet. Ansökningar om medlemskap och anmälan till årsmöte för Akademin medlemmar sänds till Akademin sekreterare Ola Sigurdson, Ängemarken 1, 413 20 Göteborg, Tel. 031-201616, e-post: <ola.sigurdson@tripnet.se>.



«Han bar de mångas skuld» Profetia och uppfyllelse utifrån Jes. 53¹

FREDRIK LINDSTRÖM

Författaren är docent i Gamla testamentets exegetik och tjänstgör som universitetslektor vid Lunds universitet.

... Liksom ett får som förs till slakt, liksom ett lamm som är tyst inför den som klipper det öppnade han inte sin mun. Genom förödmjukelsen blev hans dom upphävd. Vem kan räkna hans efterkommande, när hans liv nu upphöjs från jorden?

Hovmannen frågade Filippos: «Säg mig, vem talar profeten om — sig själv eller någon annan?» Filippos tog då till orda, och med skriftstället som utgångspunkt förkunnade han budskapet om Jesus för honom. (Apg. 8:32–35)

Vem talar *profeten* om? Detta har man bett *mig* tala om. Och framförallt om hur svaret förhåller sig till Filippos' svar; om spänningen mellan vem profeten *talade* om och vem Filippos talar om. «Profetia och uppfyllelse» är temat. Här antyds både ett sammanhang och en spänning. En spänning som — menar man gärna — ökar genom den nya bibelöversättningen. Denna skulle vidga klyftan mellan en s.k. ursprunglig historisk mening och en kristologisk tolkning. Alltså mellan vem profeten *talade* om och vem Filippos *talade* om. Det anses bli svårare att med den nya bibeln i hand uppträda med Filippos' frimodighet och förkunna budskapet om Jesus.

Denna spänning är förvisso angelägen att *samtala* om. En av anledningarna till den nya översättningen är den ökade kunskapen om

Gamla testamentets tillkomst, språk och miljö. Ju mer vi vet om den kristna trons grunddokument, desto svårare blir det att förkunna evangelium! Detta, måste man säga, är ett väsentligt problem för kyrka och teologi. Men är det den mest intressanta frågan? Själv tycker jag inte det. Samtalet i Apg. 8 och därmed Jes. 53, i vilken språkdräkt profettexten än uppträder, ställer en viktigare fråga till oss teologer och förkunnare: Vem talar profeten *till*? Är det någon som i vår tid känner sig tilltalad av Jes. 53? Är denna text med sitt ställföreträdande lidande som åstadkommer soning över huvudtaget användbar till något i våra dagar?

Den hermeneutiska fråga som Jes. 53 väcker är alltså inte i vilken grad enskilda bibeltexter passar varandra. Inte heller hur bra eller dåligt bibliska författare citerar varandra i olika översättningar. Den intressanta frågan är hur vi, likt Filippos, talar om budskapet om Jesus *och* om ställföreträdande och soning, det profeten talade om. Och eftersom detta är en angelägen fråga, är det också per definition en central exegetisk fråga.

Problemet idag med ett ställföreträdande lidande

Invändningar mot tanken på ett lidande för andra riktas traditionellt mot två mål: (a) Först mot den *gudsbild* som denna föreställning låter framtona. En klassisk kritisk formulering mot soningstanken kommer från Friedrich Nietzsche:

... Den lilla gemenskapens störda förnuft har funnit ett rentut förskräckligt absurt svar: Gud gav

¹ Artikeln är en bearbetning av en föreläsning vid Svenska Bibelsällskapets symposium *Profetia och uppfyllelse* i Lund den 26 november 1998. Med «Jes. 53» avses genomgående Jes. 52:13–53:12 som i Bibelkommissionens preliminära och publicerade nyöversättning avslutar artikeln. Övriga citat från GT är från Svenska Bibelsällskapets revision av 1917 års översättning (1982). Citaten från NT är från Bibelkommissionens översättning 1981.

sin son till syndernas förlåtelse, som offer. Se hur var det med ett slag slut på evangeliet! Skuldoffret, och då i sin mest vidriga, barbariska form, offeret av den oskyldige för de skyldigas synd. Vilken gräslig hedendom!²

Soningstanken är alltså omöjlig att förena med den Gud som förkunnas i evangeliet. Utifrån samtalet i Apg. 8 kan vi formulera kritiken så här: Jes. 53 och budskapet om Jesus kolliderar med varandra. Och detta är inte en kollision mellan löfte och uppfyllelse utan en frontalkrock mellan hedendom och kristendom! Hos Nietzsche och hans efterföljare i våra dagar beror denna motsättning på att en kristen Gud omöjligt kan uppträda på en så *undermännisk* nivå. — Detta är typiskt för denna kritik: soningen *förmänniskligas*, den placeras inom ramen för ett mänskligt beteende där kränkningen av den egna personen kräver hämnd och gottgörelse. Men måste profetorden «han bar de mångas skuld» förstås med dessa förtecken?

Men kritiken riktas också (b) mot *antropologin*. Tanken på ett ställföreträdande leder till — kan vissa hävda — en kränkning av den personliga integriteten. Inte kan man träda in för en annan på det moraliska området utan att begå våld mot den andre som person. Skulle jag med min personliga skuld kunna företrädas av en annan, skulle denne andre kunna ta på sig min personliga skuld? Ingen vettig jurist eller sociolog svarar jakande på sådana frågor. Men teologer gör det. Huvudinvändningen mot ett ställföreträdande på det personliga planet har fått sin klassiska formulering av Immanuel Kant. Hos honom är inget ställföreträdande möjligt och inte heller något önskvärt:

Denna ursprungliga skuld ... kan heller icke, för såvitt vårt förnuft förmår att fatta det, utplånas av någon annan; ty den är icke någon transmissibel

förpliktelse, som, såsom t.ex. en penningsskuld (i fråga om vilken det är likgiltigt för fordringsägaren, om gäldenären eller någon annan betalar den), kan överflyttas på någon annan, utan den allra mest personliga, nämligen en syndaskuld, som blott den straffbare, icke den oskyldige, han må vara hur ädelmodig som helst att vilja övertaga den, kan avbörda.³

Här ligger problemet hos *människan*. Det handlar om vårt personliga ansvar. I fråga om moral finns inget ställföreträdande. Skuld har blivit vår mest personliga beståndsdel: «... den allra mest personliga, nämligen en syndaskuld». Uppfattar man skuld på detta sätt finns det ingen utväg härifrån. Synden har moraliserats till den grad att den enskilde blir helt inlåst i sina gärningar; vi blir onåbara för vår omvärld. Men måste skuld förstås på detta sätt, och måste ett ställföreträdande nödvändigtvis frånta oss det personliga ansvaret? Ja, Kants och hans efterföljares position väcker en rad frågor om individen som utbytbar och möjlig att företräda och ersätta. Här pågår ett levande samtal mellan systematiska teologer.⁴

Från min egen exegetiska horisont vill jag ställa frågan om inte bibeltexterna snarare uppfattar ställföreträdandet som en gåva som ges människan när hennes egna möjligheter har nått vägs ände. För att skissera denna möjlighet vill jag ställa frågan: *Vad svarar ställföreträdandet i Jes. 53 på för problem?* Jag vänder alltså på perspektivet och frågar, inte vad är Jes. 53 ett löfte om, utan vad är ställföreträdandet här ett svar på. Min tes är att Jes. 53 var lösningen på ett speciellt problem som var snarlikt det problem som ställföreträdandet *skapar* idag. Profetian om Herrens lidande Tjänare avsåg alltså en gång att lösa (i det närmaste) samma problem som det idag åstadkommer. Detta perspektiv tvingar oss ner i djupet av bibeltexterna och deras tillkomsthistoria. Vi kan alltså inte slå oss till ro på ytplanet. Men vi måste börja där.

² «Darauf fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als Opfer. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das Schuldopfer und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünde der Schuldigen. Welches schauderhafte Heidentum!» Ur: «Der Antichrist», Nr. 41, i: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, utg. av G. Colli och M. Montinori, 6: 214f., München 1980.

³ Kant, I. *Religionen inom det blotta förnuftets gränser*. Till svenska av A. Ahlberg. Stockholm 1927, s. 59.

⁴ Se t.ex. Breuning, W., «Wie kann man heute von «Sühne» reden?», *Bibel und Kirche* 41/1986: 76–82; Joest, W., *Dogmatik, vol. I: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen 1987, s. 258ff., Pannenberg, W., *Systematische Theologie, vol. II*, Göttingen 1991, s. 475ff.

Filippos' förkunnelse i sin kanoniska kontext

Den etiopiske hovmannen ger sin bibeltolkare Filippos' två alternativ: «Säg mig, vem talar profeten om — sig själv eller någon annan?» Vi får aldrig höra svaret, Lukas berättar bara: «med skriftstället som utgångspunkt förkunnade han budskapet om Jesus för honom». Texten från Jesajaboken är alltså både en utgångspunkt och något som Filippos' förkunnelse lämnar och går utöver. Denna dynamik, där profettextern både är utgångspunkt och något som *måste* lämnas, anknyter direkt till vårt tema. Och detta på tre sätt:

(1) Jesajatexten är ett exempel på en gammaltestamentlig text som lever vidare i Nya testamentet. Men den är *i sig själv meningsfull*. Gamla testamentet är också i ett nytestamentligt perspektiv ett eget Guds ord som behåller sitt egenvärde också i sitt senare kanoniska sammanhang. En text i Gamla testamentet får alltså inte först i och med Nya testamentet sin sanning och status som auktoritativt gudsord. Bibelns Gud talade till folk f.Kr. och då inte bara om Kr. I likhet med de flesta profettextern finns det i Jes. 53 inget som antyder att profeten talar om Tjänarens lidande som ett framtida skeende. Perspektivet är att detta redan har ägt rum, det som hör samtiden och framtiden till är Tjänarens upphøjelse.

Nu möter vi Jes. 53 i ett kanoniskt sammanhang som omfattar Gamla och Nya testamentet. Detta sammanhang lyfter fram en kyrklig tolkning av Tjänaren. För en kristen läsning av Jes. 53 är naturligtvis denna tolkning avgörande. Men detta förhållande upphäver inte den mening som Jes. 53 bär på i sitt eget gammaltestamentliga sammanhang. Den kyrkliga läsningen antikverar inte den gammaltestamentliga betydelsen. Tvärtom förblir den gammaltestamentliga meningen evangeliets nödvändiga förutsättning.⁵ Det är väl därför som Lukas låter Filippos svara som han gör och inte: «Detta ord är uppfyllt i Jesus» eller «Tjänaren i Jes. 53 är Jesus

Kristus». En kristologisk tolkning av Tjänaren i Jes. 53 kan alltså inte ta någon genväg förbi den historiska frågan, formulerad i Apg. 8 så: «Vem talar profeten om?»

(2) Denna fråga bevarar sammanhanget och identifierar härigenom det nya som nytt. — Detta nya som på en gång liknar och överträffar det gamla. Det nya är nytt utan att fördenskill vara något främmande. I denna spänning mellan nytt och gammalt, mellan brott och kontinuitet, möter vi den bibliska gudsbildens dynamik i koncentrerad form.⁶

Dessa erfarenheter av gammalt och nytt i den bibliske Gudens handlande kommer till oss som traditions litteratur som bevarat äldre traditioner tillsammans med nya. Därför kan varken den äldsta eller den yngsta betydelsen av en bibeltext anses vara den enda teologiskt normativa. Det är inte först den kanoniska slutgestalten hos en enskild bibeltext som gör denna värdefull. Att bibeln är traditions litteratur gör den historiska läsningen tvingande. — «Vem talar profeten om?» Frågan vem Gud är och vad Gud gör kan alltså inte besvaras genom någon hänvisning till bibeltextens slutgestalt. Lika lite som till några bibliska teman: skapelse, förbund, messias hopp osv. Den bibliske Guden uppenbaras i stället i hela denna långa traditionsprocess av erfarenheter och nytolkningar.

(3) Denna process är mera komplex än att den skulle kunna låta sig fångas in i schemat löfte —> uppfyllelse. Dessutom är schemat i sig egendomligt eftersom det förutsätter att profetordet var obegripligt för dem som först tog emot det, dvs. att profetordet inget hade att säga *samtiden*. Men vi sentida «schemaläggare» får sitta och bocka av efter hand utan att vi får reda på något annat än det vi redan visste.

Mångfalden i det bibliska vittnesbördet är inte så rätlinjig och målmedveten som vi kan inbilla oss. Komplexiteten i bibelns gudserfarenheter är ett uttryck både för Guds frihet och för de historiska begränsningarna hos dem som gjorde erfarenheterna. Ett centralt tema för dessa erfarenheter — och därmed för Gamla testamentet — är kampen (Israels såväl som den enskil-

⁵ Se vidare Lindström, F., «Härlighetens Gud visade sig för vår fader Abraham»: Gudsbild i Gamla testamentet och i kristen teologi, i: B. Olsson (red.), *Kristna tolkningar av Gamla testamentet*, Stockholm 1997, s. 122–141.

⁶ Se vidare Steck, O.H., *Gottesvolk und Gottesknecht in Jes. 40–66. Jahrbuch für Biblische Theologie* 7, Neukirchen 1992, s. 51–75. spec. 51–53.

des) för att finna ett rätt gudsförhållande.⁷ Denna kamp pågår på många fronter: i den historiografiska reflexionen, i kulten, i profetismen, i visheten, i lagobservansen och i apokalyptiken. Men alltid gäller det ett liv som sann och rättfärdig människa i Guds ögon, som medlem av folket, men också bland folken. Att den enskilde och folket härvidlag är i behov av Guds fräl-sande handlande (hur olika det än kan anges) därom är de gammaltestamentliga tradenterna ense, desto senare skrifter desto tydligare. Guds mångfaldigt omvittnade individuella och nationella frälsningsgärningar leder i slutet av Gamla testamentet fram till en övertygelse om att människan inte av sig själv kan finna vägen till sin sanna existentiella bestämmelse. Den sanna människan kan bara bli verklighet genom en ny-skapande gärning från Guds sida (Jer. 31:31ff.; Hes. 36:26f.; Ps. 51). Enligt det nytestamentliga kerygmat har genom Guds människoblivande denna nya människa kommit. Som jag har på-mint om i ett annat sammanhang finns just här den bredaste och tydligaste anknytningspunkten mellan gudserfarenheten och livsförståelsen i bibelns två delar.⁸

Det finns många sätt att läsa bibeln, men det finns bara ett sätt att teologiskt ta den på allvar. Det är att beakta enskilda bibeltexter utifrån de historiska sammanhang som varit stationer på deras livsväg fram till oss. Att ta fasta på dynamiken i de bibliska vittnesbörden hör till den histo-riska exegesens förnämsta teologiska uppgifter.

Filippos' förkunnelse i sin lukanska kontext

Vår nästa fråga blir: Vilken innebörd har Jes. 53 i den tradition som kallas den lukanska, dvs. i Lukas-Apostlagärningarna? — Vad svarade Filippos hovmannen? Det vet jag inte, bara att han utlägger utsagan om Herrens Tjänare kristologiskt. Sannolikt vill Lukas att hans läsare ska uppfatta Filippos' förkunnelse i linje med hur

Jes. 53 för övrigt uppträder i Lukas-Apostlagärningarna.⁹ Här vill jag uppmärksamma två perspektiv:

(1) Den fulla betydelsen av Jesu lidande, död och uppståndelse uppenbaras först av de him-melska sändebuden vid den tomma graven och av den Uppståndne själv:

Han är inte här, han har uppstått. Kom ihåg vad han sade till er, medan han ännu var i Galileen: att Människosonen måste överlämnas i syndiga män-niskors händer och korsfästas och uppstå på tredje dagen.

Han sade till dem: «Detta är vad jag sade till er, när jag ännu var hos er, att allt måste uppfyllas som står skrivet om mig i Moses lag, hos profeter-na och i psalmerna.» Sedan öppnade han deras sinnen så att de kunde förstå skrifterna. Och han sade till dem: «Detta är alltså vad skriften säger: Messias skall lida och uppstå från de döda på tredje dagen.» (Luk. 24:6f., 44)

Detta motsvarar strukturen i Jes. 53: Det omra-mande gudsordet (52:13–15 + 53:12) förklarar innebörden av Tjänarens öde för den «vi»-grupp som förkunnar budskapet om honom (Se Jesaja-texten i slutet på denna artikel!). Detta gudsord är förutsättningen för den avgörande föränd-ringen i förståelsen av Tjänarens öde. En förstå-else som alltså inte ligger inom förnuftets ram utan härrör från en uppenbarelse. Men i båda fall finns anknytningspunkter till en levande tradi-tion bakåt, till Jesu egen tolkning av sin upp-gift,¹⁰ resp. — som vi ska se — den profetiska

⁹ Se Stuhlmacher, P., «Jes. 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte», i: B. Janowski — P. Stuhlmacher, *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (Forschungen zum Alten Testament 14), Tübingen 1996, s. 93–105, spec. 100f.

¹⁰ Till frågan om den historiske Jesus och hans förhållande till Jes. 53 se nyligen Betz, O., «Jesus and Isaiah 53», i: W.H. Bellinger – W.R. Farmer (red.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Harrisburg, PA., 1998, s. 70–87. Betz anknyter här till traditionen från H.W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Diss. Halle, 1942) och hävdar att Jesus själv tolkade sin uppgift utifrån Jes. 53. Negativ till detta samband, som också förnekas av R. Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*, 5 utg. Tübingen 1965, s. 31–33), är Hooker, M.D., «Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begin with Jesus?», i samma volym som Betz, s. 88–103.

⁷ Se Spieckermann, H., *Die Verbindlichkeit des Alten Testaments* (Jahrbuch für Biblische Theologie 12), Neukirchen 1997, s. 25–51, spec. 48f.

⁸ Se Lindström, F., *Det sårbara livet*, Lund 1998, s. 241–253.

traditionen bakom Jesajatexten. Och dessa anknytningar var förnuftiga.

(2) Det andra perspektivet är Jesu förbön:

Men jag har bett för dig att din tro inte skall ta slut. (Luk. 22:32)

«Fader, förlåt dem, de vet inte vad de gör.» (Luk. 23:34)

Orden är formulerade utifrån Jes. 53:12. Den sonande kraften i det ställföreträdande lidandet inklusive förbönen anknyter alltså direkt till huvudpoängen i Jesajatexten. Samtidigt går Lukas utöver traditionen: Den upphöjde Kristus fortsätter sin på jorden påbörjade förbön och i kraft av sin ställföreträdande död kan han utverka syndernas förlåtelse vid domen:

Honom har Gud upphöjt med sin högra hand och gjort till hövding och frälsare för att Israel skall kunna omvända sig och få förlåtelse för sina synder. (Apg. 5:31)

Han gav oss uppdraget att förkunna för folket och vittna om att han är den som Gud har bestämt till att döma levande och döda. Om honom vittnar alla profeterna att var och en som tror på honom får syndernas förlåtelse genom hans namn. (Apg. 10:42f.)

Hanteringen av traditionen hos Lukas kan alltså, om den nödvändigtvis måste fångas in i några nyckelord, betecknas med «likna men överträffa» snarare än «löfte och uppfyllelse».

Hos Lukas finns det också ett annat gammaltestamentligt perspektiv. Lukas anknyter (t.ex. i 23:35f.) till de övriga synoptiska evangelierna genom att framställa Jesu lidande utifrån de individuella klagopsalmerna. Som jag har framhållit i ett annat sammanhang fungerar den klassiska psalmtelogin därmed som en hermeneutisk nyckel till Kristuskeendet: människan frälses från *döden*, inte bara från synden. Det är ju bönen om räddning från döden (Ps. 22), inte botpsalmen Ps. 51 (där skulden är problemet) som får tolka Kristi död och seger. Mänsklig smärta i lika hög grad som mänsklig skuld är inkluderad i Guds frälsningsgärning genom Jesus Kristus. All nöd är inte syndanöd. På korset dör Kristus

för mänskligt lidande och smärta, såväl som för vår synd och skuld.¹¹

Jes. 53 i tolkningshistoriens kontext

«Säg mig, vem talar profeten om — *sig själv* eller *någon annan?*» Den etiopiske hovmannen ger Filippus två alternativ. Det första är naturligt: Traditionen om profeten Jesajas martyrium var utbredd vid denna tid. — Det var huvudalternativet.¹² Det andra är vagare: «någon annan?» Att detta är vagare är också naturligt: Det är nämligen (också för oss) svårt att hitta något gripbart alternativ.

Det finns två klassiska alternativ till «profeten själv»: (a) en annan individ och (b) folket Israel. Denna dubbelhet finns bevarad i Targumen. Här möter både tolkningen att Tjänaren är Messias och folket Israel. Men dessa tolkningar är yngre än Nya testamentet och dess kristologiska tolkning. Och beträffande Messias sannolikt ett judiskt alternativ härtill.¹³

På 1100-talet segrar den kollektiva tolkningen inom judisk tradition. Förelöpare är Raschi på 1000-talet som utifrån erfarenheter från det första korstågets pogromer tolkade Jes. 53 som syftande på det exiliska Israels lidande på 500-talet f.Kr. Det finns däremot inga spår i förkristna traditioner av messianska tolkningar av Herrens lidande Tjänare. Överhuvud taget träder motivet *ställföreträdande försoningsdöd* kraftigt tillbaka under förkristen tid.¹⁴ Typiskt är att Qumranförsamlingen identifierar sig med «vi»-gruppen i Jes. 53, men tiger om vem Tjänaren är.¹⁵

¹¹ Lindström, F., *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (Coniectanea Biblica OT Series 37), Stockholm 1994, s. 460–463.

¹² Stuhlmacher, P., *Jes. 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte* (fotnot 9 ovan), s. 101.

¹³ Se vidare Haag, H., *Der Gottesknecht bei Deuteronesaja* (Erträge der Forschung 233), Darmstadt 1985, s. 36–43, och Ädna, J., «Der Gottesknecht als triumphierender und interzessorischer Messias. Die Rezeption von Jes. 53 im Targum Jonathan untersucht mit besonderer Berücksichtigung des Messiasbildes», i: B. Janowski — P. Stuhlmacher, *Der leidende Gottesknecht* (fotnot 9 ovan), s. 129–158.

¹⁴ Se Hengel, M., «Zur Wirkungsgeschichte von Jes. 53 in vorchristlicher Zeit», i: B. Janowski — P. Stuhlmacher, *Der leidende Gottesknecht* (fotnot 9 ovan), s. 49–91.

Den kollektiva tolkningen har äldre litterära belägg än den individuella. Men bara när det gäller de övriga s.k. Tjänaresångerna, inte Jes. 53. De äldsta beläggen finns i Jes. 49:3 («Du är min tjänare, Israel») och i LXX-traditionens version av Jes. 42:1 («Jakob, min tjänare»/«Israel, min utkorade»). Däremot har man i handskrifterna lämnat Jes. 53 ifred, vilket är anmärkningsvärt. Den oklara identiteten på Tjänaren måste ju ha inbjudit ständigt nya individer och grupper att överta Tjänarens identitet, men varken kollektiva eller individuella tolkningar har satt redaktionella spår i textens historia.

Låt mig vara tydlig på denna punkt: Jes. 53 med sin centrala föreställning om ett ställföreträdande lidande har inte fått någon litterär efterverkan i Gamla testamentet, lika lite som i förkristen tradition.¹⁵ Betecknande är att förkunseln inleds med en skeptisk underton: «Vem av oss trodde på det vi hörde?» (53:1). Inte ens i Tritojesaja (Jes. 56–66) finns spår av att Jes. 53 levt vidare. Ja, tvärtom verkar det som om man här tar avstånd från denna utsaga:

Han förundrade sig över att ingen grep in [*pg. hifil*]. Då hjälpte honom hans egen arm, och hans rättfärdighet understödde honom. (Jes. 59:16)

Ingen griper ställföreträdande in. Gud måste göra det själv!

Det finns alltså ännu ett skäl att vända på frågan till Jes. 53 och inte fråga efter vilket löfte texten innehåller utan: vad svarar dessa profetord på? Inte bara vår egen tids problem med ställföreträdandet uppmanar till detta, utan också det faktum att Jes. 53 saknar spår av litterär efterhistoria i Gamla testamentet och i för-

kristen tradition. Alltså: Vilket problem avser utsagan om Herrens lidande Tjänare att lösa?

Den traditionshistoriska bakgrunden till Jes. 53

Höjdpunkten i utsagan är utan tvekan orden i 53:12. — Redan av det skäl att dessa står sist och har karaktären av en summering:

Jag skall ge honom hans andel bland de stora, låta honom dela byte med de mäktiga,

för att han var beredd att dö och blev räknad som syndare,

när han bar de mångas skuld och bad för syndarna.

Två drag är här framträdande: Tjänarens *ställföreträdande lidande och förbön*. Dessa två drag gör Jes. 53 unik i Gamla testamentet. Förbön finns som bekant på annat håll, framför allt hos profeterna, lidande lika så. Hos profeterna kan lidandet vara förebildligt, men aldrig ställföreträdande. Och det som jag vill speciellt betona: *framgångsrik förbön* i kombination med lidande finns ingen annanstans. Förbjuden förbön och lidande finns däremot, och detta hos profeterna under sen förexilisk och exilisk tid. Här bör vi alltså söka den traditionshistoriska bakgrunden till Jes. 53.¹⁷

Därmed sagt att försöken att hitta de traditionshistoriska rötterna inom den främreorientaliska kungaideologin inte varit lyckosamma. — Det saknas för övrigt helt s.k. religionshistoriska paralleller till Jes. 53. Inte heller tror jag att bakgrunden finns inom det förexiliska israelitiska offerväsendet.¹⁸ Framför allt tvivlar jag på att Tjänarens bärande av skuld har sin bakgrund i syndabocksruten på Försoningsdagen i Lev. 16.

¹⁵ Tängberg, A., «The Justification of the Servant of the Lord: Light from Qumran on the Interpretation of Isaiah 53:11a3». Artikelns kommer att publiceras i *Scandinavian Journal of the Old Testament*.

¹⁶ Dan. 12:3b («... de som har fört de många till rättfärdighet som stjärnor ...») är enligt min mening ingen solklar anspelning på Jes. 53:11b («Min tjänare, den rättfärdige, ger rättfärdighet åt många och bär deras skuld»). Danielstexten antyder inget sammanhang mellan förmedlingen av rättfärdighet (hur den än skall tolkas i Dan. 12 resp. Jes. 53:11) och ett ställföreträdande lidande, «bärande av skuld», dvs. huvudpöngen i Jesajatexten. Se Hengel, M. (fotnot 14 ovan), s. 60–64.

¹⁷ Till den traditionshistoriska bakgrunden till Jes. 53 se speciellt Spieckermann, H., «Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament», i: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Cambridge 1995* (Supplements to Vetus Testamentum LXVI), Leiden 1997, s. 281–295.

Observera följande:

(1) Israels skuld blir i Jes. 53 inte förd bort av en syndabock (som slaktas som ett substitut), den blir *buren* av Tjänaren (i en akt av solidaritet).¹⁹

(2) Jes. 53 saknar den vanliga offerterminologin, blodsutgjutelse likaså. Tjänaren är inget offerdjur: *slaktandet* i vers 7 är i andra sammanhang alltid en profan slakt, aldrig en offerslakt, och *sargandet* i vers 10 är ingen offerterm.

Nyckelordet för ställföreträdandet finns i v. 10: 'asham. Ordet, som saknas i Lev. 16, återger Bibelkommissionen med «skuldoffer». Enligt min mening vore «skuldförpliktelse» (eller något liknande) ett bättre val. Enligt Jes. 53:10 är «vi»-gruppen inte i stånd att själv åtaga sig skuldförpliktelsen utan måste befrias från denna för att ha en framtid. Denna befrielse kommer från en oskyldig: Tjänaren ger sitt eget liv som en skuldförpliktelse för andra.

Den traditionshistoriska bakgrunden till Jes. 53 finns sannolikt hos Jeremia och Hesekiel. I ljuset av deras förkunnelse erbjuder det ställföreträdande lidandet *en väg ut ur den individuella vedergällningens förbannelse*. Låt oss titta på några ställen som fört det teologiska tänkandet under exilen in i denna återvändsgränd:

Du skall inte be för detta folk, inte komma med klagan och förböner och inte vädja till mig, ty jag kommer inte att lyssna på dig. (Jer. 7:16)

Till den profetiska uppgiften hör förbönen; «Herrens *tjänare* profeterna» manar folket till omvändelse och sörjer genom sin förbön för att folket får möjlighet att vända om. Men Israel visar sig gång på gång ovärdig denna chans och utsätter Guds tjänare för livshotande förföljelser.

¹⁸ Detta har korrekt betonats av Janowski, B., *Stellvertretung: Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (Stuttgarter Bibelstudien 165), Stuttgart 1997, s. 81–92. Jfr Janowski, B., «Er trug unsere Sünden: Jes. 53 und die Dramatik der Stellvertretung», i: B. Janowski – P. Stuhlmacher, *Der leidende Gottesknecht* (fotnot 9 ovan), s. 27–48, spec. 40–44.

¹⁹ Så också Hanson, P.D., «The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55», i: W.H. Bellinger – W.R. Farmer (red.), *Jesus and the Suffering Servant* (fotnot 10 ovan), s. 9–22, spec. 18.

Profetisk förbön och profetiskt lidande hör därför samman i Gamla testamentet:

Skall gott lönas med ont?

De har grävt en grop åt mig.

Tänk på hur jag stod inför dig och vädjade för dem

och bad dig vända din vrede från dem.

Men du, Herre, känner till

alla deras mordplaner mot mig.

Förlåt inte deras brott.

utplåna inte deras synd! (Jer. 18:20, 23)

Gud åstadkommer soning genom profetens förbön, och detta utan någon kult, utan offer och annat liknande.

Men den profetiska förbönen lever under ett hot. Fienden är den individuella vedergällningen:

Jag söker bland dem efter någon som skulle kunna uppföra en mur och träda fram i gapet inför mig till försvar för landet, för att jag inte må fördärva det, men jag finner ingen. Därför utgjuter jag min vrede över dem och gör slut på dem med min förgrymmelses eld. Deras gärningar skall jag låta komma över deras huvuden, säger Herren. Herren. (Hes. 22:30f.)

Detta är ett växande hot i Hesekiels förkunnelse. I Hes. 22 betonas att ingen levande kan åstadkomma en verksam förbön. Och i Hes. 14 att inte heller någon död skulle kunna utföra en sådan, även om den dode var aldrig så rättfärdig:

... Noa, Daniel och Job, så skulle de genom sin rättfärdighet rädda endast sina egna liv ... dessa tre män, om de var därinne, inte kunna rädda vare sig söner eller döttrar. Endast de själva skulle räddas, men landet måste bli öde ... inte kunna rädda söner eller döttrar, endast de själva skulle räddas ... om då Noa, Daniel och Job var därinne, så skulle de, så sant jag lever, säger Herren, Herren, inte kunna rädda vare sig son eller dotter. De skulle genom sin rättfärdighet rädda endast sina egna liv. (Hes. 14:12–20)

Alltså: Hos Hesekiel kan varken död eller levande åstadkomma räddning för någon annan. Den egna rättfärdigheten kan bara rädda det egna livet.

En nyckeltext i detta sammanhang är Hes. 18, till vilken vi nu vänder oss. Enligt denna perikop är det omöjligt att föra över skuld, inte ens mellan far och son. Inte heller går det motsatta, dvs. att föra över rättfärdighet till någon annan:

Den som syndar, han skall dö. En son skall inte bära på sin faders missgärning, och en fader skall inte bära på sin sons missgärning. Över den rättfärdige skall hans rättfärdighet komma, och över den ogudaktige skall hans ogudaktighet komma. (v. 20)

Ja, inte ens *den egna* rättfärdigheten har någon kompensatorisk kraft:

Men om den rättfärdige vänder om från sin rättfärdighet och gör vad orätt är, alla sådana styggelser som den ogudaktige gör — skulle han då få leva, om han gör så? Nej, inget av all den rättfärdighet han har övat skall då komma ihåg, utan genom den otrohet han har begått och den synd han har övat skall han dö. (v. 24)

Det är omöjligt att föra över skuld, det går inte ens mellan generationerna, «far och son». Denna tanke avviker från den deuteronomistiska teologin som låter Gud hemsöka «fädernas missgärning på barn och efterkommande i tredje och fjärde led» (Deut. 5:9). Hes. 18 kan vi uppfatta som ett teologiskt motbud till denna — sannolikt samtida — teologiska skola.

Här påminns vi om att om vi vill lyssna noga på bibeltexterna så dras vi in i den dialog som här sker. I dessa finns ett dynamisk teologiskt samtal som är mera stimulerande och livskraftigt än scheman av typen löfte → uppfyllelse som kan sterilisera bibeln. Det samma gäller den ofta påfallande sterila s.k. kanoniska exegesen som tycks känna sig häpnadsväckande nöjd med att be(tr)akta texterna i sin «slutliga form».

Enligt Hes. 18 är skuld *och* rättfärdighet inget som går att överföra till någon annan. Denna tanke kan vi uppfatta som ett svar på kollektivismens förbannelse. Det går — hävdar profeten — att bryta med det förgångna och samtiden, en individuell omvändelse är både möjlig och önskvärd. Mot denna bakgrund är det intressant att se att det faktiskt finns ett bärande av andras skuld hos Hesekiel:

Och lägg dig på din vänstra sida och lägg Israels hus' missgärning ovanpå. Lika många dagar som du ligger så, skall du bära på deras missgärning ... Och sedan, när du har fullgjort detta, skall du lägga dig på din högra sida och bära på Judas hus' missgärning ... Och du skall vända ditt ansikte och din blottade arm mot det belägrade Jerusalem och profetera mot det. Och se, jag skall lägga bojar på dig, så att du inte kan vända dig från den ena sidan på den andra, förrän dina belägringsdagar är slut. (Hes. 4:4–8)

Men det profetiska lidandet är ett lidande utan ställföreträdande förmåga. Profeten kan bara *förebilda* folkets kommande vedermöda. Lidandet saknar annan mening. Eller: i andra avseendet är smärtan meningslös.

Slutsatsen blir att vi kan uppfatta det ställföreträdande lidandet som ett svar på det problem som den individuella vedergällningen orsakat. Individerna har blivit inlåst i sina egna gärningar och hamnat utom räckhåll för förbönens sonande förmåga. Ur detta skuldens fångelse kan ingen bryta sig ut, och här kan ingen bryta sig in. Som hos Kant är individen hos Hesekiel inmurad i sig själv och onåbar. Ställföreträdandet i Jes. 53 kan ses som ett kraftfullt teologiskt motbud till denna förkunnelse.

Jes. 53: Nytolkningar och oklarheter

Om vi låter Jes. 53 framträda med denna sin traditionshistoriska bakgrund framstår följande fyra ting som speciellt nyskapande:

(1) Det profetiska lidandet är ett lidande för andra, t.ex. i detta avsnitt:

Han blev pinad för våra brott,
sargad för våra synder,
han tuktades för att vi skulle helas,
hans sår gav oss bot. (53:5)

Lidandet har härigenom fått en ny mening.

(2) Lidandet är en manifestation av Guds kärleks vilja, vilket är tydligast i denna formulering:

Det behagade [*chapets*] Herren ...
och Herrens vilja [*chepæts*] skall förverkligas
genom honom. (53:10)

Både Gud och profet vill detta lidande: Två gånger betonas att lidandet *behagade* Herren (*chapets* som verb och nomen; detta framkommer inte i Bibelkommissionens översättning). När det i Gamla testamentet talas om *chapets* är kärlek oftast med i leken, och så är det väl också här. Att det behagade Herren att slå Tjänaren är inget uttryck för gudomlig sadism, men väl för att lidandet är en manifestation av Guds kärleks vilja eftersom soning ges åt de många.

(3) Rättfärdigheten är av högsta kvalitet — men varifrån kommer den? Frågan väcks av dessa rader:

Min tjänare, den rättfärdige,
ger rättfärdighet åt många. (53:11)

När det gäller kvaliteten på rättfärdigheten är brottet mot traditionen som störst. Denna rättfärdighet är i sanning en slags «främmande rättfärdighet» för de många som mottar den. Men här finns också en av de största oklarheterna: Varifrån kommer rättfärdigheten, från Tjänaren eller Gud? Och kärnfrågan kvarstår obesvarad: Hur kan en människa åstadkomma rättfärdighet för en annan?

(4) Hur stor är omfattningen av Tjänarens verk? — «Han bar de mångas skuld». Många är involverade i det som sker med Tjänaren. Men hur många? Otydlig på denna punkt är redan det avsnitt som föregår och föregriper Jes. 53:

Herren visar sin makt och helighet
inför *alla* folk,
hela jorden skall se
hur Gud räddar *oss.* (52:10)

Enligt traditionen hade den profetiska förbönen såväl som det som hindrade densamma, dvs. den individuella vedergällningen, varit begränsad till att gälla Israel. I Jes. 53 vidgas perspektivet. Men hur långt? Här finns flera oklarheter: «många, alla folk, oss» osv. Är fler än Israel med? Är hela Israel med? Dessa oklarheter kanske förklarar varför Jes. 53 inte tycks ha spelat någon roll i urkyrkans strider om hednamissionen. Detta i motsats till Guds ord till Tjänaren i Jes. 49:6: «Jag vill sätta dig till ett ljus för hednafolken, för att min frälsning må nå till jordens ända» (Lägg märke till hur detta löfte är «uppfyllt» i Apg. 13:47f.: Herrens Tjänare är Paulus och Barnabas!).

Ställföreträdan i modern teologisk reflexion

Är denna tolkning av förhistorien till Jes. 53 korrekt så är ställföreträdan en lösning på vad den individuella vedergällningen ställt till med under exilen på 500-talet f.Kr. Men i våra dagar tycks tanken på ett ställföreträdan lidande snarare skapa än lösa problem. Borde den då inte överges? Det är ett huvudstycke av den kristna tron som står på spel:

Bland det första jag förde vidare till er var detta som jag själv hade tagit emot: att Kristus dog för våra synder i enlighet med skrifterna. (1 Kor. 15:3)

Detta skriftställe är en exeges av Jes. 53: «Skrifterna» betyder inget annat än «Skriften», och det finns inget annat ställe i Gamla testamentet där någon dör för andra. Kristi död tolkas alltså i den urkristna traditionen i ljuset av den lidande Tjänaren. Kristus har trätt in i de skyldigas ställe, de som på grund av sina synder var hemfallna åt döden. Och Kristus har genom sin död befriat dessa från deras skuld, dvs. från syndens dödliga följder.

När detta huvudstycke nu för tiden uppfattas som problematiskt är det framförallt utifrån tre utgångspunkter:

(1) «Ställföreträdan hänger samman med betalning och gottgörelse». — Soningen för andra uppfattas ofta utifrån föråldrade juridiska och ekonomiska modeller. Men i Nya testamentet har soningstanken andra förtecken, såsom lydnad:

Fast han var son lärde han sig lyda genom att lida, och när han hade fullkomnats blev han för alla som lyder honom den som bringar evig frälsning. (Hebr. 5:8f.)

och kärlek:

Men Gud bevisar sin kärlek till oss genom att Kristus dog för oss medan vi ännu var syndare. (Rom. 5:8)

(2) «Ställföreträdan förvandlar frälsningen till en opersonlig mekanism». — Frälsningen blir till en främmande apparat där den enskilde

s.a.s. i efterhand måste finna sin egen anslutning. Av samma anledning har den kristna soningstanken gett upphov till splittringar mellan «objektiva» och «subjektiva» försoningsläror. Ett alternativ ger Paulus' tolkning av «för oss» i Gal. 2. Denna är enligt min mening den djupaste tolkningen i Nya testamentet av det kristna huvudstycket:

Jag har blivit korsfäst med Kristus, men jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig. Så långt jag ännu lever här i världen, lever jag i tron på Guds son, som har älskat mig och offrat sig för mig. (Gal. 2:19f.)

Soningsdöden är här en enastående kärlekshandling som drar in individen i en livsgemenskap med Kristus. Sambandet mellan det universella och individuella går också i dagen i Paulus' tolkning av «för oss» i dopets sakrament:

Vet ni då inte att alla vi som har döpts in i Kristus Jesus, också har blivit döpta in i hans död? Genom dopet har vi alltså dött och blivit begravda med honom för att också vi skall leva i ett nytt liv ... (Rom. 6:3f.)

och i eukaristin:

Detta är min kropp som offras för er. Gör detta till minne av mig. (1 Kor. 11:24).

(3) «Ställföreträddandet berövar individen dess ansvar». — Tanken på en soning av en annans skuld skulle hota människovärdet. Detta är den allvarligaste invändningen. För många är den tillräcklig för att åtminstone tona ned ställföreträddandet till förmån för andra teman i Nya testamentet som handlar om Kristuskeendets konsekvenser: förlåtelse, befrielse, helgelse, rening, nyskapelse, upprättelse osv.

Personligen tror jag det går att utnyttja potentialen i Jes. 53 bättre än vad som vanligtvis sker. Det exegetiska bidraget till den teologiska reflexionen kan bestå av att, för det första, understryka vad som *inte* står i Jes. 53: Det som här skildras betraktas inte utifrån en idé om ekonomisk kompensation; och inte heller är ramen för skeendet ett institutionaliserat offerväsende. För det andra kan vi (positivt) ta fasta på några utsagor om Smärtornas man:

• Tjänaren *identifierar* sig med dem han lider för. — I motsats till frågan om Tjänarens identitet, som i texten själv är väl dold och därför med säkerhet kommer att förbli en olöst exegetisk uppgift,²⁰ framträder med all önskvärd tydlighet hans identifikation med de lidande:

Vi gick alla vilse som får,
var och en tog sin egen väg,
men Herren lät vår skuld drabba honom.

Han fann sig i lidandet,
han öppnade inte sin mun.

Han var som lammet som leds till slakt
eller tackan som är tyst när hon klipps,
han öppnade inte sin mun. (Jes. 53:6f.)

Tjänarens uppträdande gestaltas med hjälp av bildspråket från den vilsegångna fårhjorden. Effekten blir att lidandet är ställföreträddande i betydelsen «i stället (för)» är att «vara på stället (hos)». Som i Lutherspsalmen:

Jesus Christus, Gottes Sohn,
an unser Statt ist kommen.
(Ur: Martin Luther, *Christ lag in Todesbanden*)

Ställföreträddandet betyder inom textens egen horisont inte ersättning eller gottgörelse, utan att vara på stället där den andre lever, för att befria denne andre från sin ensamhet («sin egen väg») och sin vilshenhet. Ställföreträddandet innebär

²⁰ Till den aktuella exegetiska diskussionen (med litt.) se Reventlow, H.G., «Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53», i: W.H. Bellinger – W.R. Farmer (red.), *Jesus and the Suffering Servant* (fotnot 10 ovan), s. 23–38. En av de bästa argumenteringarna för en kollektiv tolkning (Tjänaren som det exiliska Israel) är Mettinger, T.N.D., *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (Scripta Minora ... 1982–1983:3), Lund 1983. Goda argument för att Tjänaren är profeten (Deuterotesaja) finns i Hermisson, H.–J., «Das vierte Gottesknechtlied im deuterotesajanischen Kontext», i: B. Janowski – P. Stuhlmacher, *Der leidende Gottesknecht* (fotnot 9 ovan), s. 1–25. Med tanke på den komplicerade traditionshistoriska processen under vilka dessa texter fått sin nuvarande gestalt gör dessa traditionellt oförsonliga alternativ (kollektiv eller individuell tolkning) knappast texterna rättvisa, se Sæbø, M., «Vom Individuellen zum Kollektiven: Zur Frage einiger innerbiblischer Interpretationen», i: R. Albertz et al. (red.), *Schöpfung und Befreiung*, Festschrift für C. Westermann, Stuttgart 1989, s. 116–125.

befrielse från att vara utlämnad åt sig själv och hänvisad till de egna möjligheterna (som är slut).

- Tjänarens död är en handling i *solidaritets*. — Enligt 53:12 var Tjänaren «beredd att dö». Att ge sitt liv för någon är den djupaste solidaritetshandling som tänkas kan. Ett sådant offer är det mest radikala uttrycket för att vara till för någon annan, för att vara på dennes ställe.

- Tjänaren manifesterar *Guds kärleks vilja*. — Ställföreträddandets har sin grund i en gudomlig kärlekshandling: «Det behagade Gud ...» (53:10). — Tjänarens lidande uttrycker Guds kärleks vilja med «de många».

- Tjänaren *befriar* de skyldiga från skuldens fängelse. — Bilden av att vara «utestängd från de levandes land» (53:8) är uttrycksfull och erbjuder öppningar mot en djupare förståelse av vad skuld och erfarenhet av skuld är. I mångas erfarenhet är skuld mer än att vara inestängd. Skulden är förvisso som ett fängelse som *låser in* den enskilde. Men här — som så ofta i bibeltexterna — framstår skuld som något som *utestänger* från livet och dess Givare. I Jes. 53 är skulderfarenheten (hos «vi»-gruppen) en nöd som uppstår ur oförmågan att komma vidare i egen kraft. Och detta eftersom skulden håller fast den skyldige vid det förgångna. Den skyldige är oförmögen att själv hitta en utväg: han befinner sig vid vägs ände. «Skyldig» betyder hjälplös.

Skuld kan därför inte reduceras till en inre konflikt i en självständig och fri persons samvete. På denna punkt kan man kritisera Kant som begränsar skulden till något som finns inne i en individ. Just därför blir individen omöjlig att företräda. Men den avgörande frågan utifrån Jes. 53:s egen kontext är inte om skuld kan överföras eller inte, inte om skulden genom en främmande insats kan kompenseras eller undanröjas i likhet med en obetald räkning. Den avgörande frågan är om det finns någon som solidariserar sig och identifierar sig med den skyldige. Om någon finns där som *träder in på stället*. På ett ställe och i en situation där *vi själva* inte finner en utväg. En situation som är sådan att vi inte heller i ett senare skede skulle kunna träda in för oss själva.

Ställföreträda betyder alltså utifrån Jes. 53 inte att kränka den andres personliga värde genom att frånta honom ansvaret, utan att uppsöka den hjälplöse på stället. Ställföreträda är att vara *för* denne just *där* denne inte själv hittar en väg ut ur skuldens fängelse. Att «bli ställföreträdd» är att befrias från de kedjor som binder i det förflutnas konsekvenser. Det är att finna att någon öppnar de stängda dörrarna till «de levandes land», till nuet och till framtiden.

Men den traditionshistoriska bakgrunden till Jes. 53, såväl som den betonade insikten om att vara skyldig («våra brott/våra synder», v. 5), gör det klart att ställföreträddandets är inriktat också mot den individuella skulden som gör människan fången. Befrielsen gäller därför också det egna hjärtats dom:

... om vårt hjärta dömer oss kan vi inför honom övertyga det om att Gud är större än vårt hjärta och förstår allt. (1 Joh. 3:20)

Att «bli ställföreträdd» är att bli befriad från sin ensamhet med hjärtats dom. Trons «för oss» (för) blir det kraftfulla och överraskande motbudet till förtvivlans «för sig själv». Något som på det existentiella planet aldrig är trivialt: «Vem av oss trodde på det vi hörde?»

∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞∞

Herrens lidande tjänare (Jes. 52:13–53:12) i Bibelkommissionens preliminära nyöversättning

52:13 Min tjänare skall ha framgång,
han skall bli upphöjd, mäktig och ärad.

14 Många förfäradas över honom,
så vanställt var hans yttre,
så föga mänskligt hans utseende.

15 Men nu får han många folk att häpna,
och kungar förstummas inför honom,
ty de ser något de aldrig hört talas om,
bevittnar något de aldrig anat.

53:1 Vem av oss trodde på det vi hörde,
för vem var Herrens makt uppenbar?

2	Som en späd planta växte han upp inför oss, som ett rotskott ur torr mark. Han hade inget ståtligt yttre som drog våra blickar till sig, inget utseende som tilltalade oss.	8	Han blev fångslad och dömd och fördes bort, men vem ägnade hans öde en tanke? Han blev utestängd från de levandes land, straffad för sitt folks brott.
3	Han var föraktad och övergiven av alla, en plågad man, van vid sjukdom, en som man vänder sig bort ifrån. Han var föraktad, utan värde i våra ögon.	9	Han fick sin grav bland de gudlösa, fick vila bland ogärningsmän, fastän han aldrig hade gjort något orätt, aldrig tagit en lögn i sin mun.
4	Men det var våra sjukdomar han bar, våra plågor han led, när vi trodde att han blev straffad, slagen av Gud, förnedrad.	10	Men Herren tog sig an den han sargat, botade den som gjort sig till ett skuldoffer. Han skall få ättlingar och ett långt liv, och Herrens vilja skall förverkligas genom honom.
5	Han blev pinad för våra brott, sargad för våra synder, han tuktades för att vi skulle helas, hans sår gav oss bot.	11	När hans elände är över skall han se ljuset och bli mättad av insikt. Min tjänare, den rättfärdige, ger rättfärdighet åt många och bär deras skuld.
6	Vi gick alla vilse som får, var och en tog sin egen väg, men Herren lät vår skuld drabba honom.	12	Jag skall ge honom hans andel bland de stora, låta honom dela byte med de mäktiga, för att han var beredd att dö och blev räknad som syndare.
7	Han fann sig i lidandet, han öppnade inte sin mun. Han var som lammet som leds till slakt eller tackan som är tyst när hon klipps, han öppnade inte sin mun.		när han bar de mångas skuld och bad för syndarna.

Summary

This article deals with the concept of vicarious suffering in Is 53 and its relevance for present theological reflection and understanding of Christian belief. The issue is raised against the background of the traditional critique of this concept, that is, its (bad) implications for both theology (e.g. F. Nietzsche) and anthropology (e.g. I. Kant). The article wants to contribute to this discourse by raising the historical exegetical question: To what problem was the vicarious suffering in Is 53 originally an answer? The author maintains that this passage was a solution to a specific theological problem that is quite similar to the problem that the idea of vicarious suffering causes today. With this aim the question of the traditio-historical background of Is 53 stands in focus. The result is that this background most likely is to be found among the prophets during late pre-exilic and exilic time, esp. Jeremiah and Ezekiel. In light of their proclamation the concept of vicarious suffering in Is 53 offers a way out of the curse of individual retribution.

The passage under discussion thus originally belonged to a living theological debate on the issue of guilt and remission of sins. As listeners to this dialogue modern theologians can find inspiration how to use and express the concepts of vicarious suffering and atonement. Also the reception of these concepts in the New Testament points to the conclusion that it is a simplification to reduce guilt to an inner conflict in the conscience of an independent and free person. The most important question from the context of Is 53 itself is thus not if guilt can be transferred or not but if there is someone who identifies himself with the guilty.

Gud, religionerna och dialogen

Intryck från konferensen *The Concept of God in Global Dialogue* i Lund 6–9 maj 1999

OLA SIGURDSON

Ola Sigurdson, docent i systematisk teologi, är forskarasistent vid Lunds universitet och högskolelektor vid Teologiska högskolan, Stockholm.

Det finns många tecken som tyder på att gudsfrågan åter är aktuell för teologin såväl i Sverige som internationellt. Ett av dessa är den internationella konferens med rubriken «The Concept of God in Global Dialogue» som ägde rum vid Lunds universitet den 6–9 maj. Konferensen organiserades av Werner G. Jeanrond och Aasulv Lande, professorer i systematisk teologi respektive missionsvetenskap vid Teologiska institutionen, samt Bo Brander och Emi Mase-Hasegawa, båda doktorander vid samma institution. Konferensen, med närmare hundra deltagare, fokuserade gudsbegreppet ur fyra perspektiv: det nya intresset för treenigheten, den feministteologiska kritiken, religionsdialogens betydelse och slutligen den buddhistisk-kristna dialogen i Japan.

Konferensen startade på eftermiddagen torsdagen den 6 maj i Universitetets huvudbyggnad, först med kaffe, och sedan med ett antal välkomsthälsningar. Aasulv Lande inledde och introducerade universitets rektor Boel Flodgren, som öppnade konferensen. Werner G. Jeanrond hälsade konferensen å professor Anders Jeffners vägnar — Jeffner är huvudsekreterare för en av konferensens främsta sponsorer, Humanistiska Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet — och sedan hälsade professor Bo Holmberg som är sekreterare i Kungliga Humanistiska samfundet i Lund, en annan av sponsorererna, konferensen välkommen. Även Teologiska fakulteten, Lunds universitet, var en av sponsorererna, och här stod dess dekanus Göran Bexell för välkomsthälsningen. Förutom dessa sponsrades konferensen också av Japan Foundation. Efter denna första dag flyttade konferensen över till Star Hotel, Lund.

Som deltagare vid en konferens av den här storleken kan man känna sig smått frustrerad

över att inte förmå smälta allt som sägs i eller kring föredragen, och inte heller hinna tala med alla andra deltagare. Jag skall här försöka redogöra för några huvudstråk i konferensens teman som jag uppfattat dem. Förhoppningsvis kommer konferensbidragen så småningom att publiceras i bokform. Till dess får läsaren hålla till godo med detta intryck av konferensen, kompletterat med några lättillgängliga litteraturhänvisningar om frågorna som berördes.

Det som följer här är inte en redogörelse för hela konferensen. Förutom de mycket lyckade sociala arrangemangen ägde en meditation rum i Lunds domkyrka med både buddhistiska och kristna inslag. Dessutom interfolierades de större föredragen av seminarier, smågruppsdiskussioner och en avslutande paneldiskussion där konferensens fyra teman togs upp på olika sätt. En av de stora behållningarna för min del, förutom föredragen, var tillfället att möta kollegor från andra länder med samma intressen. Men låt mig nu redogöra kort för konferensens huvudföredrag.

Den japanska buddhismen och dialogen med kristen tro

En av de formmässigt mest intressanta föredragen ägde rum på fredag morgon, då Eshin Nishimura, professor i Religious Studies, och Vice President vid Hanazono Universitet i Kyoto, Japan, talade under rubriken «Christianity Within Me». Det som gjorde detta föredrag intressant, såväl till form som till innehåll, var att Nishimura i stället för att som vi är vana vid hålla ett föredrag kring ett antal analytiska begrepp, berättade sitt livs historia, eller som han själv beskrev det, «Sixty-four years zigzag course of

my religious life». Nishimura, som både är professor i religionsvetenskap och zenbuddhistisk präst, beskrev hur han efter att ha skolats in i Rinzaïtraditionen lärde sig att betrakta sin egen tradition ur ett annat perspektiv genom sina religionsvetenskapliga studier. Vid universitetet läste han 1955 också Søren Kierkegaard. Detta första möte med kristendomen fortsatte sedan genom ett besök hos kväkare i Pennsylvania 1960-61, och Nishimura har sedan dess deltagit mer kontinuerligt i dialogen mellan kristen tro och zenbuddhism.

Nishimuras föredrag eller snarare berättelse om sitt eget liv illustrerade det som det också tematiserade. Det var ingen abstrakt och distanserad bild av dialogen mellan kristen tro och zenbuddhism som gavs här, utan en slags bekänneelse om hur denna dialog kan se ut för en människa som lever i den, och vars eget liv är en dialog mellan två traditioner. Nishimura tog också upp något om vilka likheter och skillnader som han funnit när den kristna tron utmanat hans buddhistiska väg «inifrån». Ett exempel på problematiska begrepp är den buddhistiska erfarenheten av «tomhet» (*sunyata*) i kontrast till den kristna förståelsen av Gud som en absolut verklighet. Enligt Nishimura är emellertid denna kontrast inte absolut, eftersom *sunyata* kan förstås som något bortom mig själv, snarare än en enkel negation. Erfarenheten av *sunyata* skulle då kunna förstås som en slags transcendenserfarenhet. Detta visar också på den språkproblematik som finns i dialogen mellan buddhister och kristna — och även andra interreligiösa dialoger — nämligen att komma så långt i dialogen att den andra traditionens föreställningar och begrepp inte projiceras positivt eller negativt på den egna traditionens föreställningar och begrepp. Målet är att en specifik traditions föreställningar och begrepp får göra sig gällande med alla sina likheter och skillnader på egna villkor. Som vi skall se nedan var denna problematik i sig ämnet för flera föredrag.

Ett exempel på hur innebörden i våra ord kan skifta beroende av vilken tradition vi talar utifrån gavs av Nishimura i frågestunden efter föredraget. Någon beskrev en illustration från en av hans böcker — en människa som står i en handflata — och frågade vad handflatan symboliserade. Enligt Nishimura var handflatan en bild för

Gud. När han utvecklade sitt svar och förklarade varför det inte var något problem för honom som zenbuddhist att tala om Gud motiverade han detta med att säga: «I have no concept of God.» Eftersom Nishimura inte hade något gudsbegrepp beredde det honom inget problem att använda ordet Gud. För honom var det inte tyngt av samma betydelseladdning som för den kristna traditionen. En reflektion som jag inte tror strider mot Nishimuras intentioner är att lättillgängligheten med handflatan som gudssymbol för kristna teologer kan förleda oss till en förenklad förståelse av dialogproblematiken, en «billig harmoni» där vi på ett ytligt plan tror att våra föreställningar sammanfaller. Frågan är emellertid — och det var denna fråga som konferensen i sin helhet ställde — vilket eller vilka gudsbegrepp vi rör oss med.

En annan föreläsare som ställde frågan om gudsbegreppet var Eiko Hanaoka, professor i religionsfilosofi vid Osaka Municipal University, som på fredag eftermiddag höll föredraget «Is the Question of God Meaningful for Buddhists?». Hanaokas egen utgångspunkt var att hon döpts i en reformert kyrka när hon var 21 och börjat med zenträning i ett tempel vid 39 års ålder. Hon lever nu både som kristen och i zen. Hennes svar på frågan om gudsbegreppets meningsfullhet för buddhister var ja, och hennes föredrag visade upp på vilka sätt frågan hade varit och är meningsfull framför allt för den så kallade Kyoto-skolan. Kyoto-skolans grundare var filosofen Kitaro Nishida (1870-1945), och den har sedan Nishida kom till universitetet i Kyoto 1910 varit ett centrum för filosofi med intresse för buddhism (snarare än en rent buddhistisk filosofi). Hanaoka presenterade Nishida och tio andra representanter för Kyoto-skolan, bland andra dess medgrundare Hajime Tanabe (1875-1962) och Nishidas efterföljare Keiji Nishitani (1900-1990).

Filosoferna i Kyoto-skolan har sedan Nishida intresserat sig för buddhism, men också för kristen tro och inte minst europeisk filosofi. Därför var också frågan om Gud djupt meningsfull för dem. I Hanaokas presentation av Kyoto-skolan visade den sig vara tämligen djupt involverad i den buddhistisk-kristna dialogen på flera olika sätt. Nishida var panenteist, och förstod Gud som en yttersta verklighet som var gemensam för

både buddhism och kristen tro. Tanabe, Nishidas efterträdare — enligt Hanaoka en buddhistisk sanningssökare som kom att bli en kristen sanningssökare — förstod den kristna kärleken till Gud som ett med buddhismens erfarenhet av det «absoluta intet» (*sunyata*). Båda religionerna har enligt Tanabe en gemensam källa eller ett gemensamt ursprung, av Hanaoka benämnt «groundless ground». Förutom Nishidas och Tanabes förståelse av gudsfrågan nämnde Hanaoka ytterligare ett alternativ, exemplifierat av Masao Abe (1915-), som betonat skillnaderna i uppfattningar om den yttersta verkligheten. Dessa tre alternativ visar på tre olika sätt som gudsfrågan varit meningsfull för Kyoto-skolan, och enligt Hanaoka fortsätter dessa tre alternativ att vara meningsfulla, till exempel genom att påverka dialogen mellan buddhister och kristna.¹

Hanaokas föredrag fokuserade den viktiga frågan om vad olika traditioner säger om Gud, medan Nishimura också fokuserade den lika viktiga frågan om hur vi säger vad vi säger. Detta intresse för teologins form såväl som innehåll fick en motsvarighet hos några kristna teologers bidrag på konferensen.

Kristen teologi och samtida gudsbegrepp

En av dessa teologer var David Tracy, professor vid University of Chicagos Divinity School och deltagare i buddhistisk-kristen dialog i Japan, som höll ett föredrag om «The Concept of God in Christian Theological Discourse», också det på fredagen. För Tracy var frågan om teologins form lika viktig som för Nishimura, om än Tracys föredrag var av en mer sedvanlig form. För Tracy var frågan om fragmentet avgörande för samtalet om hur vi skall kunna tala om Gud i dag. Den fragmentariska formen avslöjar varje förment försök att mena sig omfatta en helhet som ett försök till totalisering. Fragmentet ger oss en möjlighet att upptäcka skillnaden, en skillnad som hotas av att reduceras till likhet av varje totaliserande teologi eller filosofi. Sagt med

andra ord: fragmentet bevarar oss från frestelsen att tala i andras namn som om vi förmådde omfatta dem med vår teologi eller filosofi och därmed avhända dem möjligheten att själva komma till tals.

Fragmentet är en litterär form som omhuldas av flera olika tänkare. Tracy nämnde först de tyska romantikerna — till exempel Schlegel och Novalis — som använde fragmentet som en reaktion mot modernitetens totalitetsanspråk. Kierkegaards kritik av «kristendom» var ett annat exempel, Nietzsches kritik mot totaliteter som sanning, universalitet, etc. ytterligare ett. Från vårt sekel nämndes Walter Benjamin som en av fragmentets tänkare, också han med djupa teologiska anknytningar. Men redan Markusevangeliet skrevs i en form som motsvarar vår fråga efter en fragmentarisk form, påpekade Tracy.

För Tracy handlade denna exposé av fragmentets tänkare emellertid inte främst om litterär genre, utan om att nå fram till nya sätt att tänka och tala om Gud, framför allt om att tänka en Gud bortom modernitetens förståelse av Gud. Att tänka teologiskt över fragmentet är att sträva efter och begära det möjliga, snarare än en nostalgier efter en svunnen helhet. Fragmentet är riktat mot framtiden, och ett tecken på hopp. Tracy nämnde i sammanhanget att afroamerikanska Spirituals och Blues kan ses som fragmentariska musikaliska former för detta uttryck av hopp. Det är således inte något okänt för den kristna traditionen. Snarare handlar det om att återvända till en tradition före och vid sidan av moderniteten för att utmana den moderna teologin och dess tendens att sträva efter en sluten helhet. Den postmoderna sensibiliteten för skillnaden förenas här med den teologiska traditionen och med mystikerna i kritiken av totaliteten.

Framför allt lyfte Tracy fram två teologiska traditioner som han menade hade betydelse för hur vi skall tala om Gud i dag: den apokalyptiska och den apofatiska. Den apokalyptiska traditionen talade om Gud som en fördold Gud, och betydelsefulla namn var här Calvin, Pascal, och inte minst Luther. Den apofatiska traditionen som representeras av den ortodoxa teologin och mystikerna talade om Gud som en utsäglig (*incomprehensible*) Gud. Båda dessa traditioner är av stor betydelse för oss i dag om vi å ena sidan vill undvika att tala om Gud på ett totali-

¹ En av konferensdeltagarna, Karin Åmell, har skrivit en initierad introduktion till denna dialog ur ett romerskt-katolskt perspektiv i «Kristen-buddhistisk dialog på 1990-talet», *Signum*, 25:4 (1999), s. 48-57.

serande sätt — som om vi visste allt — men å andra sidan tala om Gud på ett hoppfullt sätt — så att inte Gud uppfattas som en fullständigt frånvarande Gud. Tracy nämnde i diskussionen efter föredraget att det är en teologisk uppgift att inte överlämna läran om Jesu andra tillkommelse till fundamentalisterna. Med andra ord behöver teologin tematisera hoppet om en Gud som kommer till sin skapelse även i framtiden på ett ansvarigt sätt.

Så vitt jag kan förstå av Tracys föredrag innebär hans teologi om fragmentet ett försök att tala om Gud på ett sätt som låter vårt språk bli en ikon för Gud snarare än en idol, dvs. ett tal som vill undvika varje totaliserande drag hos våra gudsbegrepp genom att erkänna otillräckligheten hos vårt språk (det fragmentariska), men för den skull inte hävda att våra gudsbegrepp är för evigt vilse och därmed aldrig förmår säga något om Gud (en slags lingvistisk ateism).

Man kan fortfarande ställa frågan till Tracys föredrag huruvida fragmentet som teologisk form verkligen förmår uttrycka en teologi som inte är ständigt vilse och därmed hotar att bli reaktionär, eftersom den inte förmår säga varför det är Gud vi väntar på och inte Godot (som vi vet aldrig dyker upp). Tracy nämnde Karl Barth och Hans Urs von Balthasar som två formmedvetna teologer som hade vänt sig mot sin egen eller andras fragmentariska form i *Kirchliche Dogmatik* respektive *Herrlichkeit, Theodramatik* och *Theologik*. Om inte detta kan ses som två teologiska försök att undvika att hamna i ett tröstlöst väntande på Godot diskuterades emellertid inte av Tracy. Förhoppningsvis kan en sådan fråga få ett mer utförligt svar i de böcker om Gud som Tracy utlovade till nästa år. Tracy skall hålla nästa års Gifford-föreläsningar i Edinburgh, och därefter skall han publicera två redan skrivna böcker om Gud, av vilka konferensen fick ett smakprov ur den ena. Tracys föredrag och hans övriga inlägg under konferensen var ett sant nöje att lyssna till som ett exempel på teologi som relaterar till sin omgivning på ett kreativt sätt men som också närs av en djup beläsenhet i den filosofiska och teologiska traditionen.²

Även Werner G. Jeanrond höll ett kortare föredrag på lördagseftermiddagen om «Recent Developments in the Christian Concept of God» där han tog upp tre aktuella områden inom den

teologiska diskussionen om gudsbegreppet: det stora intresset för treenigheten inom de senaste decenniernas teologi, feministteologins utmaningar och den interreligiösa dialogens betydelse. Att treenigheten har varit betydelsefull för den senaste teologiska diskussionen är tydligt, men det är också intressant att notera att treenigheten har spelat en stor roll även inom feministteologin, bland annat genom Elizabeth Johnson och Catherine Mowry LaCugna, och inom religionsdialogen. Den trinitariska teologin har bidragit med att fokusera viktiga teologiska teman som relation, gemenskap, skillnad och kärlek, teman som också går igen inom feministteologi och religionsteologi, samtidigt som dessa har berikat den kristna trons gudsbegrepp genom att föra in frågor som tidigare varit mer eller mindre osynliga. Inte desto mindre ville Jeanrond i sitt föredrag inskräpa vikten av att fråga vilka orsaker som ligger bakom det relativt nya intresset för treenighetssymbolen.³

Såväl teologins fragmentariska form hos Tracy som förståelsen av Gud som treenigheten hos Jeanrond kan sägas öppna upp för möjligheten till konstruktiva samtal mellan kristen tro och andra religioner, vilket också var föredragshållarnas intentioner. Under konferensen reflekterade man emellertid inte bara på buddhismens respektive kristen tros möjligheter till dialog, utan på själva möjligheten till dialog som sådan.

Dialogens möjligheter

Religionsdialogens möjligheter tematiserades på lördagens förmiddag av Catherine Cornille, professor i religionshistoria vid katolska universitetet i Leuven, i föredraget «Conditions for an Interreligious Dialogue on God». Cornilles föredrag var en mycket intressant undersökning av de fenomenologiska möjlighetsbetingelserna för en dialog. Till att börja med definierade hon dia-

² Tracy har tidigare berört föreläsningens teman i artikeln «The Return of God in Contemporary Theology», *Concilium* 1994/6, *Why Theology?*, Claude Geffré och Werner Jeanrond (red.), London/Maryknoll: SCM/Orbis, s. 37-46.

³ Något av Jeanronds reflektioner finns i hans senaste bok *Guds närvaro: Teologiska reflexioner I*, Lund: Arcus, 1998, särskilt s. 13-113.

logens mål som minimalt en ömsesidig förståelse men mer utvidgat som en ömsesidig transformation. Dialogens möjlighetsbetingelser delade hon in i tre olika slag: epistemologiska, psykologiska och läromässiga.

Den epistemologiska möjlighetsbetingelsen handlar om möjligheten att lära känna den andra religionen. Eftersom all kunskap, enligt Cornille, är kontextuellt betingad är kunskap om den andre ingen självklar möjlighet. Vi förstår vad vi förstår på våra egna betingelser, men frågan är i vilken mån dessa förmår göra rättvisa åt en annan religion. Enligt Cornille kan emellertid symbolernas mångtydighet tjäna som en brygga till förståelse av den andre. Genom symbolerna kan olika religioner börja närma sig en förståelse av varandra, eftersom symbolerna innebär att vi inte är låsta vid våra egna språkliga betingelser. Den psykologiska möjlighetsbetingelsen handlar om att vara öppen mot den andra religionen. Ofta har man i diskussioner om religionsdialog förutsatt att deltagarna skall vara fullständigt öppna mot den andra religionen och/eller totalt hän-givna den egna religionen. Cornille ifrågasatte emellertid om man kan vara båda två, men också om det verkligen var nödvändigt att vara det.

Längst tid uppehöll hon sig vid fyra olika slag av läromässiga möjlighetsbetingelser. Den första av dessa var insikten att historiska och kulturella former är relativa. Det innebär att en religion för att med framgång kunna delta i en religionsdialog måste erkänna att dess läroformuleringar är avhängiga av den historia och den kultur de formulerats. Vad en religion formulerar i en bekännelse kan inte betraktas som en tidlös definition, förståelig och normativ oavsett var man befinner sig. Den andra läromässiga betingelsen var inställningen till sanning. Å ena sidan gör religionerna anspråk på att i någon mening hävda att dess läror är sanna. Å andra sidan måste de också för att kunna nå fram till en genuin religionsdialog erkänna sanningens dynamiska natur.

Den tredje möjlighetsbetingelsen som Cornille diskuterade var frågan om det var nödvändigt att tro på en gemensam grund för alla religioner för att vara involverad i en religionsdialog. Detta förnekade Cornille, och menade att det inte var nödvändigt att förutsätta någon gemensam neutral grund. En möjlighet till reli-

gionsdialog är att en religion utmanas «utifrån» på ett sätt som leder till dialog. En annan möjlighet är att en specifik religion erkänner en gemensam grund inifrån sin egen tradition. Den fjärde och sista läromässiga möjlighetsbetingelsen som Cornille tog upp var erkännandet av den andra religionen som en källa till sanning. Mot bakgrund av sina egna kriterier för sanning kan en religion erkänna att företeelser hos eller påståenden i en annan religion också är sanna. Frågan blir här vilken status denna sanning tillerkännes.

Efter sin genomgång av dessa sammanlagt sex möjlighetsbetingelser summerade Cornille sin föreläsning genom att hävda att de första fem är nödvändiga för en lyckad religionsdialog, men endast det sjätte, att erkänna den andra religionen som en källa till sanning, var en tillräcklig möjlighetsbetingelse. Om vi inte kan tänka oss att finna sanning i en annan religion än vår egen kan vi inte nå fram till en religionsdialog som också innebär ömsesidig transformation.

Cornilles föredrag kan exemplifiera ett försök att undvika föreskrivandet av kriterier för vad som kännetecknar en autentisk religionsdialog oberoende av de faktiska religioner som deltar i en sådan. Vad vi har för möjligheter till dialog med den andre är beroende av de betingelser som ges av den tradition eller religion vi själva tillhör, och motiven för en religionsdialog finner religionerna inom ramen för sin egen läromässiga eller sociala situation. Den fenomenologiska undersökningen av möjlighetsbetingelserna vill tematisera dessa utifrån religionerna som de faktiskt framträder, och inte som vi i teorin ibland önskar att de skulle vara. Cornille hävdade vidare att dialogen som sådan inte är ett mål i sig. Också detta kan vi se som ett hävdande av dessa interna — till skillnad från neutrala — möjlighetsbetingelser för dialog. Om vår yttersta angelägenhet är själva dialogen och inte en specifik religion så har den slutat vara ett instrument och i stället blivit vår utgångspunkt med vilken vi möter andra religioner.⁴

Redan konferensens första föreläsning på torsdagskvällen handlade om möjligheten till dialog om Gud, men inte primärt mellan religio-

⁴ En förkortad version av Cornilles föredrag finns publicerat under titeln «Religionernas samtal om Gud» i *Signum*, 25:5 (1999), s. 23–33.

ner utan mellan kulturer. Robert Schreiter, som är professor i systematisk teologi vid Catholic Theological Union i Chicago och aktuell med boken *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*,⁵ talade om «The Possibilities (and Limitations) for an Intercultural Dialogue on God». Vad Schreiter ville göra i sitt föredrag var att ge några riktlinjer för en interkulturell hermeneutik. Schreiter inledde emellertid sitt föredrag med att påpeka att varken «religion» eller «kultur» är några universella begrepp. Diskussionen om kulturens betydelse är endast omkring hundra år gammal. I vår tid har de kulturella frågorna blivit tydligare på grund av globaliseringen.

Den interkulturella hermeneutiken har sin begynnelse i affärsvärlden som en reflektion över vad det innebär att göra affärer i andra kulturer. Så småningom skulle också utbildningsväsendet ta upp frågan, också det på grund av praktiska anledningar, närmast hur man skulle bedriva undervisning i ett mångkulturellt klassrum. Till sist har den interkulturella hermeneutiken blivit ett ämne i egen rätt.

Vad har då den interkulturella hermeneutiken för mål, enligt Schreiter? Enligt Schreiter föredrag kan man dela in målen i tre allt mer krävande steg. Det första steget handlar om att presentera en (annan) kultur utan att göra den orättvisa. Här finns en viktig distinktion mellan ett perspektiv «inifrån» och ett perspektiv «utifrån». Perspektivet «inifrån» presenterar kulturen för de som är medlemmar av den genom att *berätta* om den vilket förutsätter en viss bakgrundskunskap, medan däremot perspektivet «utifrån» presenterar kulturen för andra än dess medlemmar genom att *förklara* den för dessa, dvs. ge dem kunskap om något som de inte antas känna till särskilt väl. Dessa perspektiv innebär alltså två olika hermeneutiska strategier.

Det andra steget i den interkulturella hermeneutiken handlar om att skapa förståelse för de kulturer som talar med varandra. Det tredje och sista steget handlar om att interagera med den andra kulturen. Detta kan ske på flera olika sätt. Schreiter nämnde fem. Ett första är att leva tillsammans, ett andra att handla tillsammans. Det

tredje sättet var teologiskt utbyte, det fjärde att göra gemensamma erfarenheter och det femte att be tillsammans.

När Schreiter i slutet av sitt föredrag kom in på möjligheter och begränsningar för den interkulturella dialogen om Gud skilde han ut fyra olika gudsbegrepp — «God of the Horizon», «God of Life», «God of the Ancestors» och «God of the Religions» — som får olika konsekvenser för den interkulturella dialogen, och exemplifierade också hur dessa konkret ser ut. Utan att gå in på detta i detalj vill jag konstatera att Schreiter menade att möjligheterna till interkulturell dialog var beroende av vilket gudsbegrepp man höll sig med.

I diskussionen efteråt ställdes frågan om vilken plats som Schreiter gjorde anspråk på att tala utifrån. Det var i princip samma fråga som restes av Cornilles föredrag, nämligen om vi har några möjligheter att tala utifrån en annan position än vår egen religiösa tradition. Finns det något «neutral mark» där dialogen mellan religioner eller kulturer kan föras? Schreiter gjorde inte anspråk på någon sådan, utan erkände villigt att det fanns en slags «creeping Christianity» i hans föredrag, men samtidigt indikerade han att en kultur eller tradition allt mindre kan ses som en välavgränsad identitet, och att detta öppnar möjligheter för att våra positioner inte är så bundna till en viss religiös tradition. Frågan kvarstår emellertid, inte bara till Schreiter utan till Cornille och också Aasulv Landes föredrag som skall relateras nedan, hur dessa försök att beskriva dialogens möjligheter skall uppfattas — som rent deskriptiva av vad som faktiskt sker, eller som normativa för vad som borde ske?

Aasulv Lande hade ett kortare föredrag på lördag eftermiddag om «Recent Developments in Inter-Religious Dialogue». Enligt Lande kan en religion förstås både ur ett socialt och en andligt perspektiv. Dialog kan sökas utifrån båda dessa perspektiv, skillnaden mellan dem hittar man främst i var de lägger betoningen. Dialog kan definieras som ett möte med den andre, och vare sig det gäller dialog utifrån det sociala eller det andliga perspektivet är målet försoning. Det sociala perspektivet fokuserar sociala skeenden mellan religioner, till exempel befrielse, där olika religioner kan samarbeta om en gemensam befrielse, vilket skett på många håll i världen.

⁵ Faith and Cultures Series, Maryknoll: Orbis, 1997.

Det andliga perspektivet däremot kan se dialogen som ett mål motiverat som en kritisk dimension i sökandet efter sanning. Landes poäng i föredraget var att dessa båda perspektiv inte utesluter varandra, utan snarast är komplementära, vilket därför motiverar att båda förenas av strävan efter försoning, social såväl som andlig.⁶

Även Lande fick frågan hur de strukturer han presenterade i sitt föredrag var ett försök «inifrån» religionsdialogerna själva att fånga deras egenart eller ett försök «utifrån» att säga vad de borde vara, men också om inte dialogen blev ett självändamål i hans föredrag. Detta är en av de frågor som följde konferensen från dess första till dess sista dag, och en fråga som kanske inte var oväntad, givet konferensens tema. Oavsett vad svaret på denna fråga blir för konferensens tre föredrag om dialogens möjligheter slår det mig i efterhand att frågan möjligen blev extra tydlig just eftersom konferensen inte fokuserade enbart frågan om dialogen som dialog, utan som en fråga insatt i den kontext som utgjordes av de andra föredragen som mer explicit tog sin utgångspunkt i den buddhistiska erfarenheten av religionsdialog och den kristna teologins tematisering av gudsbegreppet. Därmed vann konfe-

rensen i konkretion, och frågan om dialogen blev på ett tydligt sätt något annat än en hypotetisk fråga.

Avslutande intryck

Ens personliga intryck av en konferens kan vara väl så fragmentariskt. Ofta fastnar man för vissa saker som sägs i ett föredrag, medan man passerar förbi andra. Sällan eller aldrig bjuder en konferens på ett tillfredsställande och avrundat svar på konferensens tematik. Nu är detta kanske inte syftet. Denna konferens har förmodligen haft en av sina viktigaste konsekvenser att väcka viktiga frågor om Gud, religion och dialog inför 2000-talet. Utifrån en svensk kontext tror jag konferensen har haft en stor betydelse att både visa på möjligheten till en seriöst arbetande teologisk reflektion över viktiga frågor, men också riktat en uppfordran till vad som krävs för att bearbeta dessa frågor på ett ansvarigt sätt. Liksom ett av konferensens teman, att ett kristet gudsbegrepp inte kan formuleras på ett seriöst sätt utan att ta hänsyn till vad andra religioner tänker om Gud, blir en av konferensens uppmaningar till oss att det teologiska arbetet kräver en pågående dialog med internationell diskussion. Det finns en rikedom och mångfald i det internationella teologiska samtalet, av vilket konferensen i Lund gav ett smakprov, och som det nu också blir svensk teologisk uppgift att föra vidare in i 2000-talet.

⁶ Lande har berört ämnet ur nordiskt perspektiv i artikeln «Recent Nordic thought on religious dialogue», *Svensk missionstidskrift*, 86:4 (1998), s. 485-512.

Svenska Kyrkans Identitet

Svenska Kyrkans identitet står i centrum för ett minisymposium
måndagen den 22 november 1999, kl. 8.45–16.30

Arrangörer är Tros- och livsavdelningen på Teologen och många av teologgrupperna.
Temat behandlas i föreläsningar och paneldebatter på Eden, Statsvetenskapliga institutionen.

Medverkande är *Göran Bexell, Eva Hamberg, Bengt Holmberg, Werner Jeanrond, Jonas Jonson, Sinikka Neuhaus, Per Erik Persson, Samuel Rubenson, Ola Sigurdsson och Catharina Stenqvist.*

Dagen riktar sig främst till studenter och lärare vid Teologiska fakulteten, men även präster och andra teologiskt intresserade kommer att bjudas in. Deltagandet är kostnadsfritt (För mer info ring 046-222 90 30).

Välkommen!

Summary

In this article, «God, Religions and Dialogue», I give a brief summary of the main lectures at the international theological conference «The Concept of God in Global Dialogue» which took place at Lund University 6–9 May 1999. The conference was organised by Professor Werner G. Jeanrond and Professor Aasulv Lande, and sponsored by The Swedish Council of Research in the Humanities and Social Sciences, The Royal Society of Letters at Lund, The Faculty of Theology of Lund University and The Japan Foundation. Firstly, my article considers two lectures on Japanese Buddhism and the dialogue with Christian faith. Professor Eshin Nishimura, Hanazono University, Kyoto, spoke about his own personal journey towards dialogue with Christian faith as a Zenbuddhist priest, and Professor Eiko Hanaoka, Osaka Municipal University, spoke about in what different ways the question of God is meaningful for Buddhist of the Kyoto-School. Secondly, the article considers two lectures on Christian theology and contemporary concepts of God by professors David Tracy, University of Chicago, and Werner Jeanrond, University of Lund. Professor Tracy's lecture treated the possibilities of fragment as a form of discourse in a theology that recognises both God's hiddenness and incomprehensibility. Professor Jeanrond spoke of how the renewed interest in the trinity, in feminist theology and in interreligious dialogue has influenced the contemporary Christian concept of God. Thirdly, the article considers three lectures on the possibilities of dialogue. Professor Catherine Cornille, Catholic University of Leuven, lectured on «Conditions for an Interreligious Dialogue on God», in which she tried to highlight the phenomenological conditions of possibility for a successful dialogue between religions. Professor Robert Schreiter, Catholic Theological Union, Chicago, spoke of the importance of the concept of culture for any genuine reflection on dialogue and gave some guidelines for an intercultural hermeneutics. Professor Aasulv Lande, University of Lund, gave a lecture on «Recent Developments in Inter-Religious Dialogue» where he pointed out that dialogue could be motivated both from a social and a spiritual perspective, since any religion is both social and spiritual. These perspectives supplement each other, and their common goal is reconciliation between religions. In conclusion this conference with its many inspiring lectures shows the need for more theological reflection, in and beyond Sweden, on the Christian concept of God, the possibilities of interreligious dialogue and the intimate connection of both.



Konferens i Lund

Retorisk analys av bibeltext

En internationell vetenskaplig konferens på temat «Rhetorical Argumentation in Biblical Texts» anordnas den 24–27 Juli 2000 i samarbete med den Teologiska Fakulteten, Lunds universitet. Konferensen är den sjätte i en serie där de tidigare konferenserna hållits i Heidelberg 1992, Pretoria 1994, London 1995, Malibu 1996 och Florens 1998.

Den retoriska analysen av bibeltext är för närvarande en av de snabbast växande delarna av bibelvetenskapen. Lundakonferensen är en del av HSRF-projektet «Tidiga kristna brev i ljuset av antik retorik och epistolografi.»

Ett antal platser finns reserverade för nordiska deltagare. För information om konferensen kontakta prefekt Walter Übelacker tel 046/222 90 53 eller fo ass Anders Eriksson 046/222 90 66, Teologiska institutionen, Allhelgona Kyrkogata 8, 223 62 Lund.

SEMEIZAN: A Place for Prayer and Interreligious Dialogue in Japan

FRANCO SOTTOCORNOLA

Pater Franco Sottocornola, sx, teologie doktor, är grundare och ledare av Seimeizan: Center for Interreligious Dialogue. Seimeizan ligger på Japans södra huvudö Kyushu i närheten av staden Kumamoto. Detta Center försöker att befrämja interreligiös dialog på flera nivåer; från interreligiös erfarenhet av gemensam bön till teologisk reflexion. Centret är ett unikt exempel på möjligheter för ett konstruktivt religionsmöte. Dr Sottocornola är italienare. Han har varit verksam som professor för systematisk teologi på olika lärosäten i Italien och USA.

1. Christmas at *Seimeizan*

As I try to write something about our life and activity here at the «*Seimeizan* Center for Prayer and Interreligious Dialogue», my thoughts and feelings are still full of memories of these past days in which we have celebrated Christmas and the beginning of the New Year.

These days are busier than usual here at *Seimeizan* («The mountain of life»). First we have to build a big «Nativity scene» (or «crib») in our *zendo*, the large *tatami* hall in which every morning we practise *zazen* (the sitting in silence characteristic of the Zen Buddhist tradition). We had not thought of such use of this hall when we first built it and established this interreligious centre for prayer and dialogue. But at the beginning of December of the very first year we began to live here (1987), some 6th-grade boys of our village walked the four kilometres up to the top of the mountain where *Seimeizan* is and asked if we would hold a «Christmas celebration» for them. No one of those boys, and nobody in this village (actually nobody, as far as I know, in this town of about 8.000 people) is a Christian. But «Christmas» is a very popular celebration in Japan (of course, a very «secular» and mostly commercial one!).

So we built a «Nativity scene» in the *zendo* for the children of the village, invited them all to come (and all of them came: about 30 children in this little village of 250 people), we recounted for them the event of the birth of Jesus in Bethlehem, we even enacted it with a play in which they themselves acted the various roles, we sang

the Christmas carols, and held a candle procession to the «crib». Then, in the dining hall, we ate the Christmas cake, of course, and went on singing and playing for the whole evening. This celebration of Christmas with the children of our village (called *Heboura*, meaning: «the bay of the dragonflies») has continued since and is becoming a local tradition, in which the children of the neighboring villages also want to join.

But then we have also a «Christmas celebration» with the Buddhist Priest of the Temple we belong to, his family and closest friends. *Seimeizan* is in fact a «Christian branch» — so to say — of a Buddhist temple. The Head Priest of this Buddhist temple is Ven. Furukawa Tairyu, an extraordinary man who spent fifteen years, when he was working in Fukuoka as a prison chaplain, campaigning all over the country to save two men unjustly condemned to death and fighting against the death penalty in Japan. I met him in 1985, and we decided to join together and to establish this centre for prayer and interreligious dialogue.¹ Christmas is one of the «traditional» occasions when Ven. Furukawa and his whole family come to the *Seimeizan betsuin* (or «branch temple») to spend the evening with us.

We first meet in the prayer hall (where every year now we build the «crib» for the children of the village). There we have a Christian prayer

¹ Cf. Franco Sottocornola, «A House of Prayer and Interreligious Encounter in Kumamoto», *Japan Missionary Bulletin* 1987/4, pp. 203–207; «*Seimeizan* 1987–1992: Five years of Interreligious Experience», *Japan Mission Journal* (= MJJ) 1993/2, pp. 119–129.

(generally the reading of parts of Matthew ch. 1 and Luke ch. 2 with Christmas carols sung at various moments of the account as a sort of commentary and prayer). After that, as we usually do when we meet, the prayer of the other religious tradition is performed. In this case, Ven. Furukawa and his group carry out a Buddhist service (*okyō*) consisting usually of the chanting of the *Hannya-haramitta-shingyō* (Sanskrit: *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) followed by some texts of the *Jōdoshinshū* (= 'The true Pure Land Religion') Buddhist tradition and the *Nenbutsu* (or litanic invocation of Amida). The two services together last about an hour. After that we share a joyful meal and spend the evening together. On the 'first day of the year' we of the *Seimeizan betsuin* pay a visit to the 'Seimeizan-Schweitzer Temple' (this is the name of the Buddhist temple of Ven. Furukawa, in the nearby city of Tamana).

«On the third day of Christmas ...» Since six years now, on the 26th of December every year another Buddhist Priest, from the *Kiyomizudera* (or 'Temple of the Clear/Pure Water' in the nearby town of Setaka, Fukuoka Prefecture) comes with his wife (who is a fervent and practicing Catholic!) and their three children to spend a whole day at *Seimeizan*, and 'celebrate Christmas' with us. Again we have prayers before the 'crib', dinner together, and a lot of fun with the children.

During the first days of the year (*Shōgatsu*: the biggest festivity in Japan) we have every year hundreds of visitors, of whom very few are Christians, who, following the Japanese tradition, come to begin their new year with a 'visit to a temple'. Most of them come from the near villages, but some of them also from the city of Kumamoto (the main city of the Province we belong to) or even from Fukuoka, about 100 kilometres away from here.

To each person or family, or group of friends, we give a special blessing, asking for God's protection during the new year. Then they all stop for a chat at the dining hall where they are served a warm cup of *cha* (Japanese tea) or of *amazake* (a traditional drink made of slightly fermented rice). We have also other unusual Christmas celebrations at *Seimeizan*. And on Christmas night (Dec. 24–25) we join the small local community at the Catholic Church in Tamana.

2. One Year at the *Seimeizan-Schweitzer Temple*

After I met Ven. Furukawa Tairyū in 1985 and we decided to join our dreams and our efforts for interreligious dialogue, I went to stay with him and his family at the Schweitzer Temple in Tamana, a small town in the Province of Kumamoto, in Kyūshū (the southernmost of the four main islands of the Japanese archipelago). That was from September 2nd 1986 to August 13th 1987. During that year, while we were building the *Seimeizan* on a nearby mountain only a few kilometres from Tamana, I lived with the Furukawa family sharing every moment and aspect of their life and of their work. It has been a very significant experience, almost a 'second novice' for me, something like the one I lived in 1951–1952 when I joined the religious order of the Xaverian Missionaries in my native country, Italy. Then I was only 16–17 years old, however, but at the time of this 'second novice' I was over 50!

The most significant and important moment in our daily life was in the early morning, at 6, when we would meet in the main hall of the Schweitzer Temple for our prayer, in the pre-dawn darkness of the cold winter days or in the twilight of spring and autumn mornings, or again in the already warm first light of the sun in summer.

Ven. Furukawa would himself light the big candles in front of the statue of Buddha, as well as in front of the beautiful stand built in the shape of a 'pagoda' in which a 'relic' (some hair) of Dr. Albert Schweitzer is preserved, and in front of the family *Butsudan* (the altar for ancestors and deceased relatives, with, at the centre, a small statue of the Buddha). Then, dressed in his ceremonial garb, he would 'kneel' (or, better, sit on his heels in the traditional Japanese way), strike solemnly and cheerfully the big bell at his side, and begin chanting the *Tannishō*, the fundamental text of the *Jōdoshinshū* tradition of Pure Land Buddhism, transmitting the essence of Shīrnan's teachings and faith.

After that, other shorter texts were chanted and, finally, the fervent, endless litany of the *Nenbutsu* began: «namuamidabu, namuamidabu, namuamidabu ... namuamidabutsu!» The

whole family would join in with faith and fervor. The litany would go on for 15, 20, 25, 30 — once I counted up to 40 minutes. I sat with them and like them on the *tatami* floor, listened reverently and devoutly, and was greatly edified by this fervent profession of faith and expression of devotion.

At the end of the Buddhist service, Ven. Furukawa himself would take the heavy candlestick which was in front of Dr. Albert Schweitzer's relic, and bring it right to the centre of the hall. There, sitting on my heels the Japanese way, on the *tatami*, having as an altar the little ceremonial table used to present offerings, I would celebrate the Eucharist, the most important and meaningful sign of my faith. The Ven. Furukawa and his family, would «sit» (on their heels, the Japanese way) the whole time, on both sides of the hall silently, prayerfully, devoutly.

We had other moments of mutual witness of one's own faith through the ritual expression of it, like when we blessed the ground for the *Seimeizan betsuin*, or when we inaugurated it,² or on many other solemn occasions, but the experience of that «morning interreligious prayer», lived simply and faithfully as mutual witness of our different faith, and as a gift to one another of what we treasured most in our own spiritual life, will remain forever, in our own heart, the most beautiful memory of the year we have spent together, and the most eloquent sign of the interreligious dialogue for which we had decided to work together during our whole life.

In fact, both of us have meant and do mean dialogue in a very deep sense: a coming together to offer to one another what is deepest and best and dearest in our life: our faith experience, as it is, without making any change or «discount», and what is most sacred and precious in it: its ritual or symbolic expression, where not only doctrinal contents are expressed but also the unspeakable and unutterable, the religious experience of the supreme mystery in one's spiritual life.

3. Dialogue of «Religious Experience»

The «*Seimeizan* Centre for Prayer and Interreligious Dialogue» is meant especially to be a place where people of different religious traditions, mostly Buddhists and Christians, come together to know each other better, and possibly work together in some way for a better mutual understanding and for common causes at the service of all human beings. At the entrance of the *Seimeizan betsuin*, where a little path begins which leads guests through the woods to the *Hondo*, or Prayer Hall, on a large sign there is written: «Treasuring and deepening one's own faith, and respecting the faith of the other, let us join hands and work together for peace and justice in the world and for the salvation of all human beings».

Interreligious dialogue can be carried out in various ways or at different levels.³ Among these various forms, a very important one is the dialogue of «religious experience» where the partners, in mutual respect and sincere friendship, but also in total faithfulness to each one's tradition, express to one another their religious experience, especially in the form of prayer or those symbolic-ritual forms which alone can make visible, through material signs, the invisible, inner, religious life and its mystery. It is here, at this level, that each religious tradition reaches its purest identity and expresses it in the most adequate way.

At *Seimeizan* we try to engage in interreligious dialogue especially at this level. For this reason *Seimeizan* is above all a «House of prayer». Everybody is welcome to visit and also to stay for some days with the small community which, at present, is composed of five people: three Sisters and two Priests belonging to five different religious families (just like the Furukawa family at the Schweitzer Temple is also composed of five people: Ven. Furukawa, his wife, two daughters, one of whom is also a Buddhist nun, and a son).

² The texts of these rituals and also the account of the foundation of *Seimeizan* can be found in Maria De Giorgi-Carlo Molari, *Seimeizan. Frammento di un dialogo tra Cristiani e Buddhisti*, EMI Bologna 1989.

³ Cf. The Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for Evangelization, *Dialogue and Proclamation* (19.5.1991) n. 42, where dialogue (a) of life, (b) of works, (c) of theological exchanges, and (d) of religious experience is mentioned.

This Buddhist temple and this Christian religious community constitute, also juridically, one single <religious entity>: a Center of interreligious prayer and dialogue.

Thus <prayer> or the expression of religious experience is the first and most important service we wish to render to dialogue among our different religious traditions.

Every morning, as we have mentioned above, in the *hondo*, or main prayer hall, with its *tatami* floor, *Zazen* is practiced together by the community and guests.⁴

In the early afternoon, before the work resumes, again in the *hondo*, a short prayer service is held, which this time has the structure and development of a typical Pure Land Buddhist service, though its contents are genuinely Christian: after reciting together a Scriptural text (John 1), and reading Rom. 10, 8b–13 (<whoever shall proclaim the name of the Lord shall be saved>) we chant a litanic prayer, a sort of <Christian Nenbutsu> as Ven. Furukawa — who himself has suggested this form of prayer — calls it: <Immanuel. Amen.>⁵

The celebration of the Eucharist, also offered daily in the *hondo*, takes inspiration in its atmosphere and style, from the <tea ceremony> which not only constitutes one of the high points of Japanese art and culture, but is also a very important place of the spiritual tradition of Japan.⁶

But the prayers which are perhaps most characteristic of *Seimeizan* are the morning and evening prayers. In these prayers we mostly use the Psalms of the Bible, but selecting them or parts of them so as to emphasize the time of the day (the morning, the evening) and the role of nature both in revealing God, and in moving the human heart to open to His grace, and to praise, bless, His greatness, goodness, beauty.

Nature plays a fundamental role in the original Japanese religion (*Shintō*). The deepest root of *Shintō* spirituality is the perception, full of wonder and gratitude, of <life> as manifested both in nature and in the transmission of it through

human ancestors. The Japanese seem to have special eyes (and one is prompted to say: also special hearts) to see the beauty of nature and be moved by it to a religious experience. Nature is fundamentally and essentially a <religious reality> in the traditional Japanese spirituality.

At *Seimeizan* we wish to emphasize this aspect of Japanese religiosity and culture, and to that effect we always make our morning and evening prayers outside, in the open, in the morning facing towards the East while waiting for the sun to rise, chanting the hymn of Zacharias right when the sun appears at the horizon; in the evening turned towards the West contemplating the sunset.

This practice obliges us to change the time of prayer according to the season: quite early in summer and later in winter for the morning prayers, and, vice versa, early in winter and later in summer for the evening prayer, putting the hour of prayer first and changing accordingly the time of morning and evening meals; but that in turn has helped us to enter with our whole body and soul in the movement of nature: the seasons, the hours, the moments of the day and of the night with their wonderful beauty and poetry which can move and shape the human heart.

It is this form of prayer which mostly characterizes our *Seimeizan* religious practice and attracts people. We have also found out that prayer made this way, i.e. emphasizing nature as a fundamental religious experience, is also a very important point of encounter for Japanese people, whatever religious tradition they belong to.⁷

We are privileged in this regard, here at *Seimeizan*, by the fact that we are entirely surrounded by nature, with a beautiful view

⁷ Studying ancient *Norito* (official prayers of the *Shinto* religion) I was surprised to find out that often the time of the day in which the prayer was to be proclaimed was mentioned in the prayer itself. It is usually the time *when the sun rises*. One exception is the *Norito* for the «great rite of purification on the last day of the 6th and the 12th month, to be recited *when the sun sets*. Cf. Franco Sottocornola, «Structure and Content of Ancient Japanese *Norito*» *JMJ* 1989/ 1, pp. 21–36, especially p. 35, note 38; *JMJ* 1989/3, pp.187–202, especially p. 187, and n. 70.

Also the Christian tradition has always singled out the moments of the rising and the setting of the sun for prayer.

⁴ Cf. Franco Sottocornola, «Zazen and Edoration of the Eucharist» *JMJ* 1995/1, pp.44–56.

⁵ Cf. Franco Sottocornola i «The Buddhist *Nenbutsu* and Christian Prayer» *JMJ* 1991/2, pp. 142–152.

⁶ Cf. Franco Sottocornola, «The Tea Ceremony and the Mass» *JMJ* 1990/1, pp. 11–27.

towards the East from a nearby hill, where we walk for the morning prayers during the summer, from where one can contemplate the sun rising from behind the crater of the vulcano Aso, the largest crater on earth, and towards the West, the view on the Ariake sea, seen far away, and, beyond it, the vulcano Unzen on the Shimabara peninsula and the far away mountains of Saga Prefecture.

Within this beautiful natural scenery, the <naturally religious> heart of the Japanese finds a very suitable place both of religious experience and of interreligious encounter.

To this we add a special emphasis on silence, following both the Christian and the Buddhist monastic tradition. When the intimate presence of Absolute Reality, which Christians know as God, and the manifestation of it in and through nature are stressed, and perceived, silence becomes more than an ascetic practice; it is felt as a deep necessity, an opening of the heart to God's Word, a state of peace and communion both with God and with our fellow human beings, even deeper than that which can be experienced through human words.

4. The Service of Hospitality

Fr. Pierre-François de Béthune has beautifully presented the spirituality and even the theology of <interreligious dialogue> from the angle of <hospitality>.⁸ At *Seimeizan* also, hospitality is an essential part of our own life and of our service to interreligious dialogue. The very purpose of *Seimeizan* is to welcome people and offer them a place both for a deep religious experience through prayer, and for sharing it in the encounter with people of other religious traditions. In this regard one must keep in mind that *Seimeizan* is the <Christian branch of a Buddhist temple>. While we offer to people coming here, especially to Buddhists, the chance to meet with the expression through prayer of the Christian tradition, we often accompany groups of Christians who come to visit us, especially those coming from abroad, to the *Seimeizan* Schweitzer Temple so as to give

them a chance to know the religious expression of the Buddhist tradition and to appreciate it. On that occasion *roshi* Furukawa is always asked to speak to the Christian group and to present to them his *Pure Land* faith, which he does very clearly, simply and fully.

Within this practice of mutual hospitality, we emphasize the importance of sharing our meals with all the people who come to visit us at *Seimeizan*. There are no two dining halls or two kitchens. There is only one kitchen and one dining hall for all those who are here at meals' time. Eating together — the morning meal is in silence, but at noon and in the evening we always speak — is an important part of our <dialogue of life>. We have often people of different religious traditions, and also of different nationalities,⁹ who meet for the first time, and share the meals, talk to one another, feel united by a deep bond of a religious nature, and realize that their religious experience itself leads them to open to an encounter and a friendship with people of other nationalities or even of other religious traditions.

Within the above mentioned emphasis put on the role of nature in spiritual life and religious experience, also the fact of simply eating together takes up somehow a religious meaning. One is easily brought to realize and joyfully experience that we all are nourished by the same source of life, that we all share in a very deep, mysterious common source of life, and that this life and this common source bind us and unite us together more than any social or even cultural elements can do.

This practice of simply eating together in a <religious context> becomes an encounter based on religious experience, which in turn, with time, may provide also the best context for a more explicit and more fruitful <interreligious dialogue>, but is already in itself a fundamental form of it.

Besides meals, and the various moments of prayer, of course, we share with people who come to visit us or who wish to stay with us for some time also our work and all other aspects of our life. We find that <hospitality> is a most suit-

⁸ Pierre-François de Bethune, *Par la foi et l'hospitalité*, Publications de Saint-André, Cahiers de Clerlande n. 4, 1997.

⁹ We have counted 26 different nationalities among the people who up to now have come to *Seimeizan*.

able context, and also already a fundamental part of <interreligious dialogue>, and not only a symbol or allegory of it.

5. Contacts and Friendship

Prayer, like the inner religious experience it expresses, is by its very nature something which unites or brings people together. In fact the Absolute Reality, which Christians know and speak of as God, being one, any genuine approach or encounter with it, must result also in an encounter and closer companionship with our fellow human beings: pilgrims towards the same ultimate goal.

At *Seimeizan* we consider it an important part of our life and service to dialogue to try to establish contacts and build friendship with people of other religious traditions. First of all we treasure the relationship with our village and its inhabitants, to whom we feel very close. We share in the various events of the life of the village, and welcome the people with joy, whenever they come. We also often visit them. Not only the children come every year for the <Christmas celebration>, but also the elderly, since our very beginning, have a tradition of coming to *Seimeizan* all together, usually in May, to spend a day with us and pick the leaves of the tea plants for us.

A second type of contacts we consider important, is that with Buddhist temples, or representatives of other religious traditions. Of course, as mentioned above, the first, and most common contacts are held with our own <head-temple>, the *Seimeizan-Schweitzer Temple*, of Ven. Furukawa Tairyu. But with time we have become friends also with several other Buddhist priests and their temples; we visit these temples and keep in touch with them in various ways. In this activity we are joined also by a group of people interested in interreligious dialogue, a group which we have helped to start some eight years ago in the city of Kumamoto. Also on the occasion of these visits, even though we spend some time in talking together, we reserve a special time, usually at the beginning of the meeting, for prayer or the religious service characteristic of each temple. So when we visit the Zen Buddhist temple of Ven. Horita in Kumamoto (the *Sōga-*

kuzenji) it is natural to be led by him in a short time of *zazen* or silent meditation with his disciples; when we visit *Kyōeiji*, the Pure Land Buddhist temple of Ven. Kai, in Kōsa town (Prefecture of Kumamoto) we assist at his *Nenbutsu* service, etc.

Since all of these contacts are usually bilateral, i.e. they regard us and only one other group or specific religious tradition at a time, six years ago we started inviting representatives of all the various religious traditions we are in contact with for an interreligious <day of prayer for peace> to be spent together by all. We were surprised at the very positive response we have received. So we decided to renew this experience every two years. This year, 1999, on October 3rd, we will hold the fourth such meeting of interreligious prayer, during which, after a general meeting in our *hondo*, here at *Seimeizan*, we walk to the nearby hill, where we usually hold the morning prayer during summer, and there each group expresses, one after the other, in prayer and religious ritual, its own invocation and commitment for peace. Of course, we invite also representatives of our village. Unfortunately we must restrict the number of people to about one hundred, because of the space limitations of *Seimeizan*; otherwise we would certainly have many more.

6. Social Commitment

When we inaugurated the *Seimeizan Centre for Prayer and Interreligious dialogue*, as <the Christian branch> of the *Seimeizan-Schweitzer Buddhist Temple* of Ven. Furukawa Tairyu, on November 23, 1987, as usual, we held both a Buddhist and a Christian religious service (on that occasion we also had an Islamic service, since one of the seven members on the board of directors of our religious organization is a Muslim). As a biblical reading for the Christian service, I chose Exodus 3: Moses, who had fled from Egypt and had given up his attempt to free his people, when he meets God on Mount Sinai receives from God the order, but also the strength and the kind of love necessary to go back to Egypt, be reunited to his people, and fight with them and for them to bring them out of slavery, towards the land of their ancestors, towards a

new freedom and a new destiny, towards the encounter with God at the same mountain, to become God's people. I then explained that such was the purpose of the *Seimeizan* as a house of prayer. Prayer, as an encounter with God, being a new and deeper experience of His love, necessarily sends us back to the world, to be with our fellow human beings, bring them the message of God, of His love, and together with them search for true liberation, and move towards that world which is described in the Christian Scriptures as <the kingdom of God>.

The natural result of prayer, i.e. true religious experience and its genuine expression, being an encounter with God, is to bring us to share in His love for human beings, especially those who suffer most, and most need His love and His mercy.

In a very limited way, from the very beginning we have wished to emphasize this dimension of any true religious experience by helping — at the same time as we were building the *Seimeizan betsuin* — also in the construction of a small centre for disabled children in the city of Tamana, not far away from the *Seimeizan-Schweitzer Temple*. The leader of this small institution is another, married daughter of Ven. Furukawa, whose third child is disabled. From the *Seimeizan betsuin* we have co-operated, from the very beginning, with our assistance.

In various ways, within our limited means, we have also helped in projects abroad: to dig wells in Mozambique, to build a small school for Muslim children in Zamboanga (Philippines), for orphans in Lima (Peru), but especially in China.

Ven. Furukawa Tairyu had been a soldier in China during the war. When China again opened its borders to foreigners after the <Cultural Revolution>, Furukawa went back to China to find out <what really happened> during the Japanese occupation (1937–1945). He was deeply shocked by what he discovered: the horrors of massacres carried out by the Japanese imperial army, especially the horrible massacre of Nanjing in December 1937. He then began to translate and publish information in Japan about these findings, and also to lead groups of people from Japan as pilgrims in humble recognition of the crimes perpetrated.

Since 1988 I joined Ven. Furukawa in these pilgrimages taking with me groups of Christians. Thus, these events developed into a sort of inter-religious pilgrimage of prayer for reconciliation and peace. We have held six such pilgrimages so far, usually one every two years. It was during one of these, in 1990, that Ven. Furukawa suggested we tried to do something concrete, something like a sign of reparation and love for the Chinese people. He thought of something similar to what we had done in Tamana: that we should try to build a small centre for disabled children in China. With the help of the Chinese Red Cross, which had been guiding us in our <pilgrimages>, we finally succeeded in carrying out the project, and, after seven years, overcoming a lot of difficulties, we were able to hold the inauguration ceremony in October 1997, and start the activity of the centre in June 1998.

It is interesting to remark here, that even in China, where there are severe restrictions to acts of worship in public, we always were allowed to hold Buddhist and Christian services for the victims of the war, and to pray for peace, both in front of the historical museum commemorating the beginning of the Japanese invasion of China at the Marco Polo Bridge, near Beijing, and in front of the Memorial Hall erected in memory of the victims of the Nanjing Massacre, in Nanjing.

7. A Contribution to True Dialogue

Interreligious dialogue, as we have recalled, has a variety of forms and can be carried out at various levels. At *Seimeizan* we wish to stress the importance of that kind of dialogue which aims at <spiritual experience>. We have mentioned above some of the specific elements of this form of interreligious dialogue. Here I would like to point out how this approach to interreligious dialogue can help us avoid two dangers which easily accompany other forms of dialogue: the dangers of a reductionist or superficial expression of one's own faith, thus making it impossible for the other to really know what his or her partner really believes, and what the deepest message of his or her religious experience is.

In the dialogue at the level of <theological research or exchange> many times, and quite understandably, the effort is made to stress the

«common points» or elements of similarity, rather than the peculiarities and the «points of divergence» among the dialogue partners. That approach, though methodologically and pedagogically well motivated, cannot always avoid the danger of «reductionism», i.e. a presentation of one's own faith to the other that is partial, actually insufficient, thus depriving the other of the help needed to fully know what his or her partner's faith really entails, its characteristics and its specific elements.

If with regard to the so called «dialogue of life» or «dialogue of works» — both very important and fruitful levels of dialogue — the exchange or communication among the partners is limited to these levels only, there is a danger, that the *religious dimension* of interreligious dialogue remains at an implicit or superficial level. Here again there usually are practical and wise reasons for such an approach. But in the long run this will prove to be insufficient for a deep and true «interreligious dialogue», since the very source and inspiration of one's own life and commitment would remain somehow hidden and unknown to the others.

To fully appreciate the importance of the exchange of «religious experience» in interreligious dialogue, one should remember both the transcendent origin of all true religion, and the role of signs or symbols to express it. The religious phenomenon entails essentially an openness, an awareness, an encounter with Something/Someone that is beyond the human experience of the world or even of the self. The mind itself, its power of understanding, is necessary but insufficient to perceive this *Supreme Reality* and to communicate with it. The initiative, the *gift*, is from «beyond», from «above», from the «other side». Something deeper than the human mind itself is involved in this mysterious encounter: human freedom, love, something unspeakable. And this cannot be said only in words, but can be hinted at in signs and symbols, the only tools the human mind possesses in order to go, or — better — to be taken, beyond itself, towards the infinite.

A last remark concerns the *quality* of interreligious prayer itself. What is meant here by the «exchange of spiritual experience», does not mean either a «crossing over» into the other's

religious practice, or a «common practice» which would mix both religious traditions. Such confusion would actually destroy dialogue instead of making it possible; it would be the end of it rather than its beginning.

Recent research, carried out together under the auspices of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Office on Interreligious Relations of the World Council of Churches,¹⁰ has approached this subject with prudence and courage. In its findings two types of «interreligious prayer», or «spiritual exchange», have been described. One of these consists in a common expression of religious experience, or, in Christian terms, «prayer», which, in order to be acceptable to all the partners involved, must necessarily draw on their common elements. This form of «interreligious prayer» would be the easiest and most common form offered to people of different religious traditions who wish to «pray together» on some special occasions, or even regularly. But this form, which necessarily avoids what is proper and therefore most significant and characteristic of each religious tradition, is not sufficient for a true, deep, interreligious dialogue. The second form envisioned, therefore, is a mutual, successive, expression of different forms of prayer, made by the various partners in the presence of one another. In this second form, which evidently is more difficult than the previous one, each tradition can express its own faith in a fuller way and offer to the other partner in dialogue a truer witness and a richer gift.

Dialogue among persons of different religious traditions is not an easy task. Together with its joys and its beautiful goals, it has its difficulties, dangers and temptations. The practice and the attitude of «prayer» makes all those who are involved in it aware that they are not dealing with something that «belongs to them» or that *they* are going to decide about: we are called to be faithful servants of the Truth, and humble disciples of Love. Prayer will open our hearts to the grace needed for this marvelous mission.

¹⁰ Cf. *Pro Dialogo* (PCDI) and *Current Dialogue* (WCC-OIRR), *Interreligious Prayer*, 1998.

Recensionsartikel

Bibelteologi — en fråga om spelregler

En diskussion om «vetenskaplighet» och «konfessionalism» utifrån Francis Watsons bok *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*¹

ANDERS RUNESSON

Författaren är doktorand i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet.

Text and Truth: Redefining Biblical Theology; en resumé

En bok som behandlar bibelteologi (*biblical theology*) kan förväntas innehålla en god portion hermeneutisk reflexion. Så är också Francis Watsons *Text and Truth. Redefining Biblical Theology* från 1997 uppdelad i två huvuddelar, av vilka den första bär rubriken «Studies in Theological Hermeneutics». Den andra delen av boken, «The Old Testament in Christological Perspective», innehåller, precis som den första delen, en rad av varandra oberoende studier i enlighet med i rubriken angivet tema. Det är alltså fullt möjligt att läsa de enskilda studierna i den ordning man önskar, även om del 1 måhända bör läsas före del 2 (men inte heller detta är nödvändigt då metodstudierna i del 1 har föga beröring med den kristologiska läsningen av vad Watson kallar Gamla testamentet, men som jag kommer att benämna den Hebreiska bibeln,² i del 2).

En kortfattad presentation av bokens innehåll ger följande bild: Kapitel 1 bär rubriken «The Gospels as Narrated History» och kritiserar den enligt Watson dominerande föreställningen att det föreligger en oöverstiglig barriär mellan en historisk-kritisk och en narrativ läsning av evangelierna. Istället vill han med hjälp av bl.a. Ricoeur föra samman fiktion och historiografi så att den förra berikar den senare snarare än motsäger den (s. 55–57); «legendary narratives can fulfil an indispensable historiographical role» (s. 63).

Följande studie har fått namnet «The Multiple Text and the Singular Gospel». Huvudmålet här är att bestämma enheten i «evangeliet» och i detta sammanhang analysera Markusevangeliet. Med evangeliets enhet avser Watson en slags minsta gemensamma nämnare kring vilken alla texter rör sig och han har för detta centrum valt den johanneiska formuleringen om «ordet som blev kött» (se t.ex. s. 82 och jfr s. 197). Om läsaren här skulle se en smula undrande ut över att Markus analyseras utifrån Johannes ges förklaringen på sidan 85: «As so often, Johannine theology makes explicit what is implicit in the synoptic narrative». Watson vill med studien avvisa den postmoderna besvikelsen (exemplifierad med Frank Kermodes tankar) över att inte kunna nå textens egentliga betydelse; besvikelsen över att inte nå ända fram kan ibland vara ett faktum, men är inte ett oundvikligt öde (s. 88).

Detta leder Watson vidare till att i nästa kapitel diskutera en rad kontroversiella frågor: «Lite-

¹ Edinburgh: T&T Clark, 1997, viii + 344 s.

² Eftersom Watson har en särskild argumentation till försvar för termen «Gamla testamentet», vilken bygger på en utgångspunkt i den kristna kanon, vilken i sin tur är baserad på ett konfessionellt ställningstagande som styr den teologiska tolkningen av de texter som inkluderas i denna kanon (se bl.a. s. 179–181), undviker jag medvetet att använda termen i ett konfessionsneutralt sammanhang. «Den Hebreiska bibeln», som jag valt istället, är också en problematiskt beteckning, men i sammanhanget mindre problematiskt än «Gamla testamentet». Till diskussionen om konfessionalitet skall jag återkomma nedan.

ral Sense, Authorial Intention, Objective Interpretation: In Defence of Some Unfashionable Concepts». En postmodern förståelse av tolkningsarbete inkluderar enligt Watson främst tre grundsatser: 1) Det är nödvändigt att överge dogmen om att en biblisk text endast äger en betydelse. 2) En texts mening bestäms inte av författaren utan av läsaren. 3) Denna nya pluralism har fördelen av att vara allomfattande; om det inte är möjligt att nå en singulär innebörd i en text och alla läsningar är «committed readings», då är även olika teologiska läsningar legitima (så länge de inte kräver att få en absolut status) (s.95–96). Om den äldre forskningen saknade de insikter som idag finns om vad en text är och hur läsprocessen går till så saknar det postmoderna studiet förmågan att balansera de nya insikterna mot de gamla. Den postmoderna hermeneutiken har absolutifierats, eller dogmatiserats, och därmed kört i andra diket. Resonemanget fångas väl i följande citat:

... a valuable hermeneutical *insight* is converted to a more questionable hermeneutical *dogma*. The insight that «meaning» is more than the transference of a given content from the mind of the author to the mind of the reader is incorporated into a radical hermeneutic that proclaims the death of the author and the openness of texts to an unlimited plurality of readings. The insight that textual interpretation takes place within particular communal contexts is converted into the dogma that autonomous readers and reading-communities create their own meaning out of inert textual raw material. The insight that different approaches to interpretation can further the interpretative task, rather than hindering it, becomes the dogma that all interpretations can lay claim to equal «legitimacy» and «validity» (s. 96).

Watson söker hävda möjligheten av att med hjälp av moderna vetenskapliga metoder kunna fastställa en texts betydelse. Det handlar om kommunikationsteori, textkritik, översättningsmetoder. Trots att alla översättningar är «approximations», fångar vissa översättningar en texts betydelse bättre än andra. Därför är framsteg och förbättringar möjliga i den vetenskapliga diskussionen (s. 112). Vidare är det möjligt att genom en förståelse av en texts «verbal meaning» samt dess «illocutionary and perlocutionary force»

fånga författarens intention. En objektiv tolkningsverksamhet «... concerns itself with the primary and determinate aspects of a texts existence» (s. 124). Objektivitet är dock inte ett absolut begrepp utan innebär endast en relativ frihet från «particular, local interests» (s. 113). Objektiviteten hävdar att vissa frågor som uttolkaren ställer har ett svar som är rätt och att därmed andra svar är fel. Vidare implicerar begreppet objektivitet att det föreligger en rad kriterier, vilka vägleder uttolkaren i arbetet med att urskilja en tolknings företrädare framför andra. Dessa kriterier är normativa för deltagarna i diskussionen.

Den fjärde studien är en kritik mot tre forskare, Schleiermacher, Harnack och Bultmann, vilka anklagas för att förringa den bibliska texten och att skilja ut bl.a. den Hebreiska bibeln från den kristna kanon: «Erasing the Text: Readings in Neo-Marcionism». Förtjänsten i denna genomgång är tydliggörandet av det faktum att ett förakt för judendomen kopplats ihop med ett förakt för skriftens bokstäver; «Textuality is identified with Jewishness» (s. 128). Enligt Schleiermacher måste «bokstavsteologerna», vilka strävar efter att återuppbygga «... the fallen walls of their Jewish Zion and its Gothic pillars», bortses ifrån i sökandet efter «... the essence of religion in personal experience» (s.130). För Bultmann är Israels historia i teologisk bemärkelse ett avslutat kapitel (Watson noterar och utlägger det faktum att detta skrevs i Tyskland 1933) (s. 160). Kritiken av «bokstavsteologi» gäller hela den kristna kanon, men fokuserar särskilt den Hebreiska bibeln: enligt Harnack borde denna textsamling inte ha kanonisk status (s. 144–145). Gemensamt för de tre författarna är att de placerar uppenbarelsen utanför texten, i en personlig, omedelbar andlig upplevelse. Watson tycks i sin kritik ha samma problem med dessa forskare som Luther hade med «svärmarna». Detta aktualiserar frågan om vad som är grunden i Watsons hela projekt och till detta skall vi återkomma nedan.

På samma sätt som bokens första del avslutas med en skarp kritik av tre forskare inleds del två med att redovisa tre forskares tillkortakommanden; «Old Testament Theology as a Christian Theological Enterprise» gör en översikt över Eichrodt, von Rads och Childs syn på «Gamla

testamentet» som en del av den kristna kanon. Watson anklagar först den moderna gammaltestamentliga forskningen för att inte i sammanhanget ta hänsyn till Nya testamentet och dess centrum i Jesus. Det innebär inte att en läsning av «Gamla testamentet» skall vara kristomonistisk men väl kristocentrisk, om man tar på allvar helheten i den kristna kanon (s. 185). De tre nämnda forskarna har hållit samman hela kanon på ett för Watson positivt sätt (jfr s. 219), men misslyckas på andra plan. Som exempel kan nämnas att Watson menar att Childs jämställande av den Hebreiska bibelns auktoritet med Nya testamentets leder till en «judaisering» av kristendomen, så att den måste inkorporera judiska fester i sin liturgiska tradition, manlig omskärelse måste praktiseras, sabbaten hållas etc. (s. 215). För Watson har «Gamla testamentet» endast en relativ auktoritet i förhållande till Nya.

De två följande kapitlen, «Creation in the Beginning» och «In the Image of God», praktiserar Watson de utgångspunkter, vilka angivits i föregående kapitel. Åsikten att hela den kristna kanon är nödvändig för att förstå den Hebreiska bibeln på rätt sätt (s. 217) präglar här framställningen fullt ut. «Gamla testamentet» och Nya ses som en sammanhängande berättelse och Watson kan därför hävda att «The proper interpretative context for the first verse of the Bible is not simply the «Priestly creation-narrative» in isolation, or even the Book of Genesis or the Pentateuch, but the Christian Bible as a whole» (s. 226).

I kapitel 8 får vi till sist en analys av Justinus Martyrens *Dialog med Tryfon*: «Scripture in Dialogue: A study in Early Christian Old Testament Interpretation». Watson fokuserar här på olika sätt vad som händer när företrädare för kristendom och judendom diskuterar tolkning av den Hebreiska bibeln, vilken är helig skrift för dem båda.

Objektiv konfessionalism?

Watsons *Text and Truth* innehåller en lång rad problem som behöver diskuteras. Det innebär inte att boken saknar förtjänster. Att framhållas bör kapitel 1 och 3, som trots sin bristande fullständighet (det saknas t.ex. en ordentlig genre-

diskussion i kapitel 1, och kapitel 3 ger inte tillräckligt utrymme åt en mer nyanserad diskussion om författarintention) innehåller en rad intressanta iakttagelser.

Ett missförhållande som Watson säger sig vilja komma tillrätta med är den moderna uppdelningen av ämnesområdena Gamla och Nya testamentets exegetik och systematisk teologi (s 2ff.); hans mål är att i det närmaste upphäva gränserna mellan dessa. Detta kan ju tyckas lovvärt i en tid då interdisciplinära studier är på modet och bär riklig frukt. Men det är inte en vilja att arbeta över ämnesgränserna som präglar boken och gör dess plats i den vetenskapliga diskussionen tvivelaktig. Det handlar inte primärt om denna i sig positiva vilja till gränsöverskridande, utan om att Watson försöker utradera en annan gräns, den mellan deskriptiv³ och normativ teologi. Boken är ett frontalangrepp på det som kommit att kallas vetenskap, i det att utgångspunkten är konfessionell och att detta av Watson sägs vara det riktiga sättet att bedriva studier i bibelteologi.

På punkt efter punkt är det tydligt att Watsons hela arbete, inklusive hans resultat, styrs av hans egen personliga tro. Markusevangeliet kan inte i postmodern anda vara en dunkel text med

³ Med «deskriptiv» avser jag inte föreställningen att en enskild forskare utan problem kan fånga en texts historiska innebörd och bara «beskriva» den. Tanken på en absolut objektivitet i den bemärkelse som tidigare generationer forskare avsåg är inte möjlig att återvända till (precis som också Watson hävdar när han talar om relativ objektivitet). Det handlar snarare om de grundläggande regler som styr diskussionen än om den enskildes förmåga. Kravet på deskriptivitet öppnar för en viss typ av diskussion vilken har ett historiskt syfte och mål. I denna diskussion rör sig de olika forskarna och «skolorna» inte sällan åt olika håll men ändå inom ramen för en viss uppsättning diskussionsregler, vilka befunnits relevanta och ändamålsenliga, men som också ständigt utvecklas och slipas. Jag menar heller inte att det är oproblemiskt att tala om en texts betydelse i singular. En text har alltid olika betydelser i enlighet med dess läsares förståelse. Men på samma sätt som det i en deskriptiv studie är legitimt att fråga efter t.ex. Galaterbrevets innebörd för en medelålders judisk slav i Galatien eller samma brevets betydelse för en äldre icke-judisk kristen man med egna slavar i Rom, måste det vara legitimt att fråga efter författarens förståelse av sin text. Detta är ju också någonting som fått ett ökat intresse (igen) inom litteraturvetenskapen. Att det sedan ställs höga krav på den som rekonstruerar de olika kontexterna är snarare en utmaning än ett ogiltigförklarande av den metodiska utgångspunkten. (Se vidare nedan.)

många innebörder eftersom evangeliet *per definition* är singulärt och tydligt. Kermodes skepticism är fel därför att «From the standpoint of Christian faith and theology, it is clear that this reading of Mark is untenable. The Word-made-flesh comes as light, not as darkness The answer is that, if it is indeed *gospel*, it cannot be multiple or opaque» (s. 73). Den i sig intressanta och i viss mån berättigade kritiken mot förvandlingen av de postmoderna insikterna till dogmer grundar sig på samma sätt i en utomvetenskaplig föreställning om hur bibeltexter enligt Watson *måste* fungera: «A Christian faith concerned to retain its own coherence cannot for a moment accept that the biblical texts (individually and as a whole) lack a single, determinate meaning, that their meanings are created by their readers, or that theological interpretations must see themselves as non-privileged participants in an open-ended, pluralistic conversation» (s. 97).

På samma sätt hävdar Watson att den i sammanhanget rätta beteckningen på den Hebreiska bibeln är «Gamla testamentet» och att denna del av den kristna kanon måste hållas samman med det Nya testamentet i tolkningsarbetet — det får inte förekomma en alltför skarp delning mellan de två därför att «... to find an abyss at precisely the point where Christian faith identifies the Word made flesh is simply to invalidate Christian faith» (s. 181). Vidare: «... *the Old Testament comes to us with Jesus and from Jesus, and can never be understood in abstraction from him*» (s. 182). Därför kan Watson också hävda att «Christian Old Testament theology need not deny that the texts might be interpreted differently if read within an interpretative framework other than that of Christian faith; but it must at the same time maintain that a Christian theological hermeneutic uncovers *the true* theological dynamic of the texts themselves» (s. 217; min kursivering). Watsons uppfattning av vad kristen syn på kanon är leder honom även till att hävda att motsägelser saknas inom bibelns pärmar; det föreligger endast vissa «spänningar» (s. 257).

Om en «gammaltestamentlig» teologi skall skrivas måste enligt Watson hela kanon inkluderas. Den teologiska tolkningen färgas av kanon, vilket innebär att en kristen kanon ger ett annat

resultat än en judisk. Skall man därför som kristen forskare skriva den Hebreiska bibelns teologi, bör denna kallas «Gamla testamentets teologi», eftersom det är fråga om en kristen syn på denna textsamling. Av detta följer att en judisk «gammaltestamentlig teologi» inte är möjlig med mindre än att ämnet ändrar namn till, förslagsvis, Torateologi eller liknande. Skulle en sådan teologi skrivas (utifrån utgångspunkten att endast den Hebreiska bibelns texter ingår i kanon) så är den dessutom per definition felaktig; den är mindre sann eftersom den inte förmår fånga texternas sanna inneboende dynamik (se ovan). Detta kan endast en kristen kanonläsning göra eftersom kristen tro är sann och ger den sanna tolkningen; den teologiska tolkningen av den Hebreiska bibeln fulländas först när den läses tillsammans med det Nya testamentet.

Jag tror inte det är missvisande att föreslå att det är Watsons sanningsbegrepp som tvingar honom att arbeta med konfessionella utgångspunkter och postulat. Om evangeliet (i singular) är sant, så måste detta avspeglas i den sanning som forskningen kommer fram till.⁴ Problemet här är dock att det förstås inte bara är evangeliets sanning som skall styra, utan Watsons tolkning av vad som är evangeliets sanning. Detta utsäger han inte — det gör sällan de som arbetar på ett sådant sätt — men det är lätt att upptäcka. De konfessionella uppfattningar som utgör en felaktig utgångspunkt kallas gnostiska (s. 77, 80–82) eller ejonitiska (s. 112, 322, 324), till skillnad från den «riktiga» åsikten, vilken är den som finns förborgad i «orthodox Christian faith» (se t.ex. s. 97; jfr 324). Den «ortodoxa» kristna tron som Watson företräder och låter styra arbetet med texterna resulterar föga förvånande i att t.ex. Markusevangeliet inte tillåts stå för sig själv utan tolkas med hjälp av Johannes (s. 81, 85), Paulus (s. 84) och t.o.m. Luther (s. 76), i en kombination som med all sannolikhet avspeglar Watsons uppfattning om vad som är centrum i den kristna tron.

⁴ Jfr s. 51: «But the sphere of the church and its proclamation is not hermetically sealed against the rest of the world, and to confine the significance of the gospels within narrow communal limits would betray the universality of their truth-claim. We must search for a conceptuality which mediates between the ecclesial and the non-ecclesial spheres ...».

Det är inte svårt utifrån ett historiskt konfessionsneutralt studium att se att det i den bibliska texten förs in uppfattningar som är främmande för densamma. Frågan dyker naturligtvis upp hur Watson kan sammanjämka detta med den objektiva läsning, vilken han själv argumenterat så kraftfullt för i kapitel 3. Samme Watson som i kapitel 6 hävdar att Genesis 1 skall läsas utifrån hela den kristna kanon kan i kapitel 3 framföra åsikten att det både är möjligt och viktigt att finna författarintentionen i en text för att nå en riktig tolkning. Det torde stå tämligen klart för den historiskt intresserade att den *historisk-teologiska* innebörden i skapelseberättelsen i dess ursprungliga kontext knappast kommer till sin rätt när den tyglas av en tolkningsmall från texter med en många hundra år yngre historia.⁵

Men, för att ställa en bekant fråga, vad är då sanning? Kan Watson mena att den historiska innebörden i en text (erhållen genom ett «objektivt» studium) är densamma som fås fram vid en konfessionell kristen läsning (och, man kan fråga: vilken kristen grupps kristna läsning)? Då det enligt Watson inte får finnas motsägelser inom kanon ligger det nära till hands att tro att det är detta som avses. Motsägelsen i Watsons bok tycks dock tydlig.

Det bör också noteras, med anledning av frågan om vilken typ av kristendom det är som styr Watsons arbete med texterna, att hela hans bibliska hermeneutik bygger på en icke-judisk kristendom. I det avslutande kapitlet skriver han: «... one point at which the Christian Old Testament differs from the law and the prophets of the Jewish community is the hermeneutical privileging of the prophets over the law» (s. 308). Detta sägs i samband med Justinus martyrens vägran att godta Tryfons krav på att han måste omskära sig, hålla sabbaten och festerna, och följa hela den judiska lagen. Dialogen med Tryfon visar enligt Watson «... the transformation

of Jewish scripture into the Christian Old Testament» (s. 310). Tidigare har Watson också mycket riktigt i kanonfrågan relativiserat den Hebreiska bibelns auktoritet till förmån för det Nya testamentet (se ovan).

Detta må passa väl i en «ortodox» kristen läsning, vilken idag är icke-judisk, men knappast i en historisk läsning av t.ex. Apostlagärningarna. Vi vet ju att problemet på Nya testamentets tid gällde hur icke-judar skulle inlemmas i kyrkan, inte om den judiska lagen var giltig för judar. Diskussionen finns bevarad i den kristna kanon — Apg. 15:1–21. I Apg. 21:17–26 sägs t.o.m. Paulus godkänna ordningen att kristna judar skall hålla hela lagen (jfr 1 Kor. 7:18). Tilläggs kan också att de första kristna höll sabbaten (se t.ex. Luk. 23:56) och matföreskrifterna ansågs inte omedelbart och av alla vara avskaffade i och med Jesus (Apg. 10:14). Allt detta förändrades när kyrkan blev dominerad av icke-judiska kristna. Som Pauli brev vittnar om fanns det olika praxis bland olika kristna grupper under en «övergångsperiod» innan den judiska lagen helt hade förpassats till heresins fack i den kyrkliga strävan efter en tydligare icke-judisk identitet.

Men så var inte fallet i nytestamentlig tid, och så är inte fallet idag bland de grupper av kristna judar i USA och Israel som hävdar apostlagärningarnas ståndpunkt om att hålla lagen. För dessa judar, då och nu, kan inte profeterna ställas mot lagen; de båda storheterna samverkar för dem i deras syn på vad som är en riktig kristen tro för dem. Alltså kan man heller inte säga att Justinus, som var icke-judisk kristen, skrifttolkning visar transformationen av judiska skrifter till ett kristet «Gammalt testamente» utan att utesluta dessa kristna judars syn på kanon och hur den bör läsas. Vad Justinus visar och vad Watson har som konfessionell utgångspunkt är en *icke-judisk kristen* syn på den Hebreiska bibeln, inte en *generell* kristen ståndpunkt, om vi till äventyrs skulle mena att de första följeslagarna till Jesus var kristna i någon bemärkelse. Åter igen finner vi en motsägelse mellan en historisk läsning av texterna (som Watson menar är möjlig) och en konfessionell läsning (som Watson hävdar är riktig och överensstämmande med den förra). Exemplet visar att Watsons teologi å ena sidan, på ett vetenskapligt plan, i sina generaliseringar för-

⁵ Det är en helt annan sak att man som forskare kan undersöka hur skapelseberättelsens teologi formas av senare tiders kombinationer av texter. Men då hamnar man i en undersökning av yngre teologi som i sig är något annat än den som ryms i texten. På samma sätt kan man säga att det i vissa sammanhang kan vara betydligt viktigare för nytestamentliga forskare att studera hur den Hebreiska bibeln tolkades av samtida judendom än att undersöka dessa texters betydelse i deras egen tid och värld.

vanskar den historiska situationen i den tidiga kyrkan (som var mångfacetterad och inte en enkel storhet) och å andra sidan, på ett konfessionellt plan, är exkluderande i sin karaktär.

Det är uppenbart att boken, som är en uppföljare till hans tidigare bok, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T&T Clark), från 1994, är skriven med udd riktad mot forskare, vilka avvisar en konfessionell utgångspunkt i sitt arbete (jfr t.ex. s. 179–181, 267, 305).⁶ Watsons sätt att bedriva studier ställer frågan på sin spets: är det överhuvud taget möjligt att skriva en bibelteologi med en icke-konfessionell utgångspunkt?

Är en bibelteologi möjlig?

Det vetenskapliga studiet av bibeln har utvecklats från en mycket nära koppling mellan konfession och vetenskap till den situation vi har idag där vi har sökt renodla det vetenskapliga arbetet och uteslutit medvetet konfessionellt styrda undersökningar. Situationen är nu sådan att det finns två skilda platser där tolkning av de bibliska skrifterna sker: det konfessionsneutrala⁷ universitetet och den konfessionsbundna religiösa utövningens institutioner och privata sammanhang. På dessa båda platser har utvecklats olika regler för hur diskussioner skall föras i

syfte att nå för respektive grupp godtagbara lösningar. Men det föreligger en grundläggande skillnad mellan de två uppsättningarna regler.

I det konfessionella sammanhanget, vare sig det gäller kristendom, judendom, islam eller någon annan religion, är det möjligt att inkorporera både det konfessionsneutrala sättet att arbeta historiskt och de resultat som det genererar. Den historiska aspekten blir en bland många andra aspekter att ta hänsyn till i arbetet med att forma en teologi; den troende lever inte endast av historiska rekonstruktioner. Olika ting vägs mot varandra. Men den motsatta rörelsen, från det konfessionella sammanhanget till det konfessionsneutrala, är inte möjlig att genomföra med mindre än att hela regelsystemet för det konfessionsneutrala sammanhanget sätts ur spel. Om argument accepteras i det historiska tolkningsarbetet, vilka inte går att falsifiera upphör neutraliteten och möjligheten att diskutera utifrån vetenskapliga regler; den konfessionsneutrala spelplanen förvandlas till en underavdelning i den konfessionella debatten.

Därför innebär Watsons bok i teori och praktik inte bara ett ifrågasättande av det konfessionsneutrala diskussionssammanhanget, utan även ett försök att i längden underminera detta sätt att arbeta. De två spelplanerna, som det tagit lång tid att skilja åt, sammanförs åter till en enda spelplan med en enda uppsättning regler — de konfessionellt styrda. Den «ortodoxa» kristna tron får monopol på att avgöra vad som är korrekta tolkningsmetoder utifrån om den kan acceptera de svar som metoderna genererar.⁸ Detta har ingenting med att upphäva ämnesgränser och arbeta interdisciplinärt att göra, som Watson stundom försöker få läsaren att tro. Det handlar om ingenting mer eller mindre än den religionsvetenskapliga forskningens vara eller icke-vara.

En bibelteologi enligt Watsons modell blir under dessa omständigheter mycket tveksam, eller snarare omöjlig, i det konfessionsneutrala sammanhanget. Den kristna kanon består av Gamla och Nya testamentet, den judiska av den Hebreiska bibeln endast. En bibelteologi måste

⁶ Det hävdas ofta (med ett underförstått underkännande av vårt arbetssätt) att vi i Norden har drivit frågan om vetenskaplighet *kontra* konfessionalism längre än andra länder. Till viss del är detta säkert sant. Men det bör samtidigt påpekas att det internationellt sett finns mycket få exegeter som accepterar konfessionsbaserade argument i den vetenskapliga diskussionen. Det är inte sällsynt i den moderna litteraturen att det riktas skarp kritik mot forskare som inte håller sig till diskussionsreglerna, i synnerhet när det gäller harmonisering av olika texter och/eller att man läser in i texter vad som inte finns där; *eiseges* är fortfarande ett fullt ord bland exegeter. De forskare som Watson nämner som kritiska till hans eget eller andras arbete i samma stil — i den mån de är namngivna — hör också från andra länder än de nordiska.

⁷ Med «konfessionsneutral» avser jag inte åsikten att de enskilda individerna kan uppnå en position av neutralitet i fråga om frågeställningar och resultat, utan snarare att det sammanhang där studierna bedrivs inte accepterar argumentationsregler som är grundade i någon specifik konfession som styr undersökningen och resultaten.

⁸ Jfr s. 97: «The current hermeneutical dogmas are to be rejected because they conflict with the dogmas held to be foundational to orthodox Christian faith».

enligt Watson inkludera hela kanon i tolkningsarbetet, vilket med nödvändighet innebär en konfessionell utgångspunkt. Vi har redan berört detta. Det går inte att komma förbi det faktum att i det ögonblick en författare vill *konstruera* en bibelteologi, så väljer vederbörande ett centrum utifrån den kanonbild som gäller. Bibelteologi kan därför inte vara ett ämne för en vetenskaplig undersökning, utan hör hemma i det konfessionella sammanhanget.

Men om man med bibelteologi menar teologier/ideologier i de enskilda bibliska texterna, är detta en analys som inte är beroende av konfession. Det blir då ett försök att *rekonstruera* ett tankemönster som förekommer i en viss historisk text. Här finns det principiellt inget som skiljer analysen av en biblisk text från analysen av vilket annat historiskt dokument som helst i samma genre. Förvisso föreligger, som i all annan forskning, risken att forskarens egna åsikter smyger sig in i analysen, men så länge detta är illegitimt kommer det att upptäckas av andra och ett framåtskridande är *möjligt* inom ramen för det vetenskapliga samtalet. Här finner jag Watsons skeptiska hållning gentemot de s.k. postmoderna dogmerna hälsosam; insikter som absolutifieras förvandlas från viktiga redskap till vilseledande postulat. Detta, skulle man kunna säga, är ett hot mot historievetenskapen⁹ inifrån, medan konfessionalismen är ett hot utifrån. Men argument mot ett inomvetenskapligt problem måste formuleras i enlighet med de regler som gäller på denna spelplan.

Vidare måste det vara fullt legitimt att inom det vetenskapliga fältet undersöka hur kanonteologi utvecklades i t.ex. den tidiga kyrkan. Det går en tydlig skiljelinje mellan konstruktiva och deskriptiva analyser i detta sammanhang.

Man kan fråga sig om inte en troende forskare istället borde ägna tid och kraft åt att reflektera över hur processen i överförandet av insikter från den konfessionsneutrala spelplanen till den konfessionella ser ut och hur den kan utvecklas, istället för att försöka vrida klockan tillbaka till en svunnen tid genom att underminera den vetenskapliga diskussionen. Om det är omöjligt för vetenskapen att dikteras av konfessionella hänsyn och förbli vetenskap är det väl högst intressant för den kristne forskaren att undersöka huruvida och på vilket sätt kyrkorna förändras av vetenskapliga resultat.¹⁰

Istället för att se de landvinningar som gjorts inom ekumeniken och religionsdialogen tack vare att vetenskapen har fungerat icke-konfessionellt ser sig Watson blind på den vetenskapliga världens vägran att acceptera konfessionella argumentationsprinciper. Han skriver: «Historical-critical scholarship understands itself as a terrain upon which Jews, Protestants and Catholics can meet, contrasting its own generous ecumenicity with the exclusiveness it believes it detects in every <confessional> approach to biblical interpretation ... it is not a sign of ecumenicity but of a rigid, doctrinaire exclusiveness when Christians are denied the right to practice a biblical interpretation on the basis of the confession that Jesus is the Christ» (s. 209). Watson tycks känna sig försmådd över att inte få gehör för sitt sammanförande av de två diskussionskulturerna så till den grad att han inte förmår se att de flesta i det vetenskapliga sammanhanget mycket väl anser en kristen grundad bibelteologi legitim — bara inte på fel spelplan.

Så om Watson hade presenterat sin teologi i ett annat sammanhang hade den varit ett legitimt inlägg i en debatt där den kunde bemötas

⁹ Gamla och Nya testamentets exegetik är som jag ser det historiska vetenskaper, i det att historiska texter och den historiska miljön kring dessa är föremål för studiet. Det finns inget principiellt som hindrar att dessa ämnen kan ingå i t.ex. antikens historia. Fakultets- och ämnesgränserna vi har idag är ju uppkomna i en tid då konfessionella hänsyn styrde. Mycket talar dock för att en fakultet kan ha religionsundersökningar som «minsta gemensamma nämnare»; det finns inte minst praktiska fördelar med att ämnen som studerar religiösa fenomen i historia och nutid samlas vid en religionsvetenskaplig institution.

¹⁰ Detta betyder givetvis inte att jag menar att rörelsen mellan de olika spelplanerna är eller bör vara helt enkelriktad på alla nivåer. Frågan om forskningens «nytta» i ett icke-vetenskapligt sammanhang är högst relevant och bör finnas med i diskussionen inför varje nytt forskningsprojekt som startas. Olika tider ställer olika frågor därför att människor söker olika svar. Att människor har olika bevekelsegrunder för att ställa just de frågor som de gör, de för dem «nyttiga» frågorna, innebär dock inte att *resultaten* av undersökningarna får styras till att bli «nyttiga», om de skulle visa sig inte ligga i linje med forskarens personliga preferenser; undersökningarna i sig måste i denna mening vara «hänsynslösa».

med andra konfessionsbaserade argument om vad en kristen kyrka bör fokusera i sin skrifttolkning.¹¹

Men som den nu står i ett försök att tränga in i den konfessionsneutrala diskussionen måste den avvisas med motiveringen att den inte följer spelreglerna och därmed gör ett samtal omöjligt.

¹¹ I en sådan diskussion, på den konfessionella spelplanen, skulle man kunna hävda att Watsons syn på sanning och försök till harmonisering av bibeltexterna är ett negligierande av viktiga resultat från det vetenskapliga sammanhanget, som skulle kunna leda kyrkorna vidare i en värld där avstånd minskar och kultur- och religionsmöten alltmer blir en del av vardagen. Bibeltexternas mångfald och de många motsättningarna mellan dem måste bli en signal till en kyrka, som ser samtliga texter i kanon som heliga, att «sanning» inte låter sig fångas i enkla, traditionsbundna formuleringar. Evangeliet må vara singulärt i någon slags metafysisk bemärkelse, men det är tämligen ointressant då uniformistiska och harmoniserande tendenser i vårt verkliga liv och tänkande gör våld på det heliga. En teologisk ödmjukhet inför mångfalden borde leda längre in i Guds mysterier än den skyggglappsteologi som tagit patent på «Sanningen» och därmed fångat Gud i sitt eget huvud. Men detta är, som sagt, en annan diskussion som bör tas upp på en annan spelplan än den jag resonerat utifrån i denna artikel.

Summary

With regard to F. Watson's book *Text and Truth. Redefining Biblical theology* (Edinburgh, 1997), this article discusses the problems of scientific and confessional approaches to biblical theology. After a short summary of the content of each chapter and a positive comment on chapters 1 and 3, it is argued that Watson's book should have been written for another audience than the academic one, since the basis for his discussion is normative theology. Watson lets his «orthodox Christian faith» control both the methods used and the results proclaimed. While he says that his book is an attempt to neutralize lines of demarcation between different interpretative communities, in fact it results in a distortion of the scientific discourse. The present writer argues that both the scientific discourse and the confessional are legitimate but that the rules applied to the different types of discussions must be kept apart if scientific work is not to be subordinated to the confessional preferences of individual authors. Scientific discourse may well have a place in a confessional discussion (together with normative arguments) but the reverse is not possible. Even if no scholar is able to attain absolute objectivity, arguments and results must be controlled by this aim, even in a post-modern era. The fact that Watson would agree with a statement like this (ch. 3) shows that his book is full of methodological contradictions.



LITTERATUR

Magnar Kartveit (red.): *Det gamle testamentet. Analyse av tekstar i utval. 375 sid. Det Norske Samlaget, Oslo 1997.*

Denna bok är skriven som lärobok i Gamla testamentet, som komplement till en grundbok, får man förmoda. Dess fokus är textförståelse och den är skriven för blivande lärare och präster. Bokens författare är Magnar Kartveit, från Misjonshøgskolen i Stavanger, Kåre Berge vid Norsk Lærerakademi i Bergen och Terje Stordalen och Arvid Tångberg från Menighets-fakulteten i Oslo.

Boken kan ses som en syntes av äldre och modernare forskning. I förordet påpekas att man tar till vara arvet från upplysningstiden; t.ex. det faktum att man fortfarande ställer historiska och genetiska frågor, även om man numera ifrågasätter möjligheten av att uppnå absoluta resultat därvidlag. Postmodernismen har öppnat vägen för nya frågeställningar och nya förståelsehorisonter, med texten och läsaren i centrum, vilket också speglas i boken.

Boken koncentreras kring texter från Genesis, Exodus, Jesajaboken och Psaltaren, och där sådana textavsnitt som fick betydelse för den unga kyrkan. Man önskar lägga fokus på hur texterna tolkar livet, skapar mening och påverkar läsaren. Varje text behandlas utifrån fyra aspekter; bakgrund, form, innehåll och verkningshistoria. Den historiska kommunikationsvärlden bildar avstamp för analysen, man söker teologiska och formella mönster och jämför dessa med gammal främreorientalisk litteratur och bildspråk. Man stannar dock inte där utan går vidare och ser på hur texterna har blivit använda genom historien bland judar och kristna, både religiösa och sekulariserade. Slutligen ser man också på vilken meningspotential texterna har för vår tid.

Denna målsättning och struktur genomförs i olika hög grad av kapitelförfattarna. Gemensamt för de flesta är att man har lyckats finna en lämplig kommunikationsnivå och en balans mellan översiktlig och mer inträngande kunskapsförmedling. Insprängt i materialet kommer avsnitt av mer abstrakt karaktär, metodgenomgång, textteorier etc. Det är en klar fördel att detta inte ligger som ett tungt block i början, vilket studenten har att tränga igenom före mötet med textvärlden.

Boken ger ett mycket fräscht intryck, både vad gäller innehåll och utformning. Den är tryckt i två spalter per sida och innehåller många illustrationer från främre Orientens gamla bildskatter, likaså västerländska bibelillustrationer och schematiska framställ-

ningar av textstrukturen. Illustreringen är emellertid inte konsekvent genomförd. I kapitlen om patriarkerna och Exodus finns jämförelsevis mycket få bilder. Detta trots att det finns en hel del lämpligt ikonografiskt material i Keels bok (*Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1980*) varifrån det mesta bildmaterialet hämtats. De nyss nämnda kapitlen är däremot fylligare vad gäller textstruktur, judisk och kristen tolkningshistoria samt exempel på aktualiserande läsningar.

De ca 80 sidorna om Jesajaboken når inte upp till bokens målsättning och idé. Textbehandling och framställning är här mer traditionell. Tolkningen är snävare (så framförs t.ex. bara messiansk tolkning av texterna) och viktiga bidrag från den senaste forskningen, exempelvis metafor-teorier tas inte heller upp. Receptions-historien begränsar sig till NT och aktualiserande läsningar saknas helt. För att tala förordets språk så är det här arvet efter upplysningen syns tydligast och postmodernismen verkar ännu vara en hägring i fjärran.

Det är både ett plus och ett minus att boken koncentrerar sig på de GT-texter som haft störst betydelse för kyrkan. Jag inser att man i urvalet varit styrd av vad som är behövligt för dem som ska undervisa religion och kristendomskunskap på grundskola och gymnasium. Kontinuitet och omtolkning blir ledstjärnor i sovringen bland materialet. Detta sker dock på bekostnad av andra texter, och signalerar ett sorts underkännande texternas egenvärde. För GT som sådant hade det varit värdefullt att också få möta några texter som kyrkan inte så omedelbart gjort till sina genom kristologiska och ecklesiologiska omtolkningar.

Detta till trots menar jag att man, med något undantag, funnit ett gott anslag för att bereda studenter ett inspirerande möte med GT-texterna, deras bakgrund, struktur och meningspotential. Allt är inte helt lättillgängligt, en del av de textteoretiska resonemangen är mer krävande. Boken skiftar också mellan nynorsk och bokmål (ungefär hälften av varje), något som emellertid inte borde avskräcka en svensk läsare.

Slutomdömet blir att detta är en bok som man gärna skulle sätta i händerna på studenter. Den kan också varmt rekommenderas till de präster, pastorer och andra bibelintresserade som vill fördjupa och förnya sina GT-kunskaper. Boken ger nya upptäckter och inspirerar till vidare studium och tolkning.

Karin Lindvall

Else Kragelund Holt och Kirsten Nielsen (red.): *Bibelkundskap. Introduktion til Det Gamle Testamente*. 320 sid. Aarhus universitetsforlag, Aarhus 1997.

Från Danmark kommer denna lärobok i bibelkundskap avsedd för de teologiska fakulteterna. Boken är ett samarbete mellan universitetslärare vid Aarhus och Köpenhamns universitet. Förutom de två redaktörerna medverkar Hans J. Lundager Jensen, Knud Jeppesen, Tine Lindhardt, Karin Friis Plum, Bent Rosendal, Søren R. Willesen, Niels Peter Lemche och John Strange.

Boken börjar med ett kort avsnitt text- och kanonhistoria. Därefter är boken indelad i fyra avdelningar, där den första behandlar bakgrunden (geografi, historia, religionshistoria) och den andra exegetiska metoder och gammaltestamentliga genrer. Därefter följer två avdelningar som behandlar prosa respektive poesi i Gamla testamentet. Boken avslutas med ett drygt 30 sidor långt appendix där Knud Jeppesen resonerar kring de senaste årens forskning kring Israels historia och de konsekvenser detta får för Gamla testamentet som en del av teologin.

I målskrivningen för hela boken (s. 29) anges att den syftar till att ge ett kvalificerat intryck av texternas bakgrund, såväl litterärt som historiskt. Detta görs inte utifrån en bestämd kyrklig eller dogmatisk position, men utifrån en önskan om att förstå texterna «i sig selv og for sig selv». Det understryks att till skillnaden mot tidigare böcker i ämnet så vill denna lärobok betrakta och behandla de enskilda texterna främst som litteratur. Först efter det att texterna är undersökta som litteratur är det mening att fråga efter deras historiska och religionshistoriska vittnesbörd, säger man. Denna fokusering till trots anser man det dock vara nödvändigt att börja boken med vissa materialhistoriska upplysningar, för att därigenom ge en uppfattning om kulturbakgrunden.

Hur har man då lyckats med uppgiften? Trots den koncentration man säger sig vilja ha på texten så blir dock genom avsnittets framskjutna placering de nära hundra sidorna historia och religionshistoria avgörande för det intryck boken ger. Läger man därtill ett appendix kring historia/historicitet så ger bokens struktur ett helt annat budskap än textcentering.

Forskningen i Gamla testamentets befinner sig för närvarande i stark utveckling med många nya metoder, såväl som paradigmskiftet, åtminstone vad synen på Israels historia beträffar. Boken är starkt präglad av detta, vilket inte är att undra på då några av de främsta företrädarna för den mer skeptisk/minimalistiska inställningen hör hemma just i Danmark, vid Köpenhamns universitet.

I bokens fall visar det sig i en stark betoning på främre Orientens religionshistoria (ca 70 sidor) och

historia (drygt 40 sidor). Förutom förbemärkningar så begränsas det gamla Israels historia (Israels historia så långt den låter sig bekräftas av utombibliska dokument) till tre sidor och vad man kallar det bibliska Israels historia (Israels historia sådan den framställs i Gamla testamentets texter) återges på knappt en sida.

Hela denna första avdelning i boken är oerhört kompakt, både vad gäller information och utformning. Där är en markant avsaknad av belysande bildmaterial, det förekommer endast två illustrationer, dessa i samband med arkeologiavsnittet. I en bok som för övrigt saknar bilder undrar man varför just dessa två ska vara med? Avsaknaden av citat från relevanta texter bidrar också till att göra framställningen onödigt torr och pressad.

Jag kan förstå författarnas önskan om att inte vilja belasta studenten med en rad forskarnamn, men tror dock att mycket hade varit vunnit med litteraturlistor i direkt anslutning till kapitlen i stället för längst bak i boken. Inga författarnamn anges heller för de olika kapitlen, vilket hade varit intressant åtminstone för den som undervisar.

Avsnittet om exegetiska metoder finner jag ojämnt, inte alla metoder belyses till forskarnamn, exempelvis. I en nytgivnen bok hade man dessutom väntat sig en fullödigare (och tydligare) framställning av nyare exegetiska metoder.

Den sista halvan av boken ger ett mer lättillgängligt intryck. Avsnittet om tetrateuken fann jag över-skådligt och klart skrivet. I kapitlen om psalmerna och vishetslitteraturen ges flera textexempel, utbrutna dessutom, något som tyvärr inte är fallet i övriga kapitel. Kapitlet om profeterna är mycket komprimerat. De enskilda profetböckerna får väldigt lite utrymme i framställningen; så får t.ex. Jeremiaboken och den efterexiliska profetismen bara en halv sida vardera.

Det kan inte vara någon lätt uppgift att sammanfatta forskning och lärdom kring Gamla testamentet till en lärobok på trehundra sidor. Mycket blir med nödvändighet kortfattat, och var tonvikten ska ligga är naturligtvis en ämnesfråga. Det danska initiativet är mycket lovvärt och borde kunna tjäna som incitament till en svensk motsvarighet.

Slutomdömet blir dock att boken inte motsvarar förväntningarna och önskan om en ny och modern lärobok i GT. Den kräver alltför mycket tillägglitteratur samt en ansenlig lärarinsats för att belysa, förklara och entusiasmera. För förhållandena på svenska universitet och högskolor där studenter har liten, eller ingen, förkunskap i det bibliska materialet, och som en grund för lärar- eller prästgärning, anser jag inte boken tillräcklig. Som ett tidsdokument är den dock intressant.

Sigfred Pedersen: *Paulus som brevskriver. Med forskningshistoriske refleksjoner*, 372 sid. Forlaget Anis, Fredriksberg 1997.

«Det er min overbevisning at kampen om den nytestamentlige overlevering på internationalt plan skal afgøres definitivt på det teologiske område.» Med denna bekännelse och motivering inleder Sigfred Pedersen (SP), nytestamentlig exeget från Aarhus, sin undersökning som egentligen är en samling av fyra «afhandlingar». För läsaren som inte är bekant med SP:s tidigare författarskap kan det verka något överraskande att teologin rycks så tydligt i centrum, i synnerhet när bokens titel verkar utlova en historisk-litterär analys.

Det visar sig emellertid snart med nästan övertydlig klarhet att det är just teologiska strukturer som utgör SP:s huvudintresse, eller i hans ord «samspillet mellem det historiske og det teologiske [som] har ført till særegne litterær-teologiske strukturer.» (s. 134). Och detta är också, som jag ser det, bokens främsta förtjänst: ett försök att föra samman litterära, historiska och teologiska ansatser till ett övergripande tolkningsperspektiv på NT.

Föreliggande undersökning är första bandet av två, tänkt av förf. som prolegomena till en historisk-teologisk analys av ett antal paulinska texter. Analyser av Galaterbrevet ingår redan i band 1 medan band 2 ska innehålla resterande analyser av längre textavsnitt från den övriga pauluslitteraturen.

Kapitelrubrikerna är: I. Kanonspørsmålet — historisk-teologisk, II. Den historisk-teologiske exegese, III. Epistolografi og teologi hos Paulus, IV. Retorik og teologi hos Paulus. Galaterbrevet. Kapitel I är en bearbetning av en tidigare publikation från 1976. Samtliga kapitel kallas för avhandlingar, varmed SP vill markera att de var för sig har en självständig tillkomsthistoria. Arbetsättet medför vissa överlappningar kapitlen emellan. Avhandlingarna hör dock ihop i det att arbetet med enskilda texter efterhand «avtegnede et sammenhængende mønster af overordnet rækkevidde i såvel traditionshistorisk som teologisk henseende» (s. 15).

Det är två fundamentala iakttagelser som inspirerar SP: För det första vittnar den nytestamentliga traditionen i såväl sina makro- som mikrostrukturer om en sammansatt dialektisk komposition, en «tolkningsmæssig balancegang mellem det menneskelige og det guddommelige», mellan den korsfäste Jesus och den uppståndne Kristus. För det andra har det historisk-teologiska samspelet sin motsvarighet i ett retoriskt samspel mellan form och innehåll (s. 134).

Ett sådant synsätt innebär en uppgörelse med varje form av «mannakorn-procedure». Det finns inga lösryckta nytestamentliga textstycken utan enbart den nytestamentliga texten i sin helhet. Det är «jo ikke glo-

serne, men indholdet, der gør en <tekst> till en tekst.» Det är heller inte kodifierade listor som avgör en texts kanonicitet utan dess innehåll, varför «det kanoniske spørsmål historisk [må] förblive ett åbent spørsmål ...» (s. 339). NT hålls samman som kanonisk helhet genom att det på texternas djup finns «nogle historisk-teologisk stabiliserende pejlemærker» (136). Det är enbart «i sin kompositoriske helhed — och dermed i sin jesuansk-kristologiske enhed — at det giver teologisk mening at benævne den nytestamentlige tekst som <hellig skrift>» (s. 137). Och det är, slutligen, den teologiska accentueringen av texternas historiska beskaffenhet som existentiellt förbinder text och läsare. Texten aktualiseras för läsaren utan att dess historiska karaktär åsidosätts (s. 138)

Det historisk-teologiska mönstret som håller NT samman består enligt SP av fyra komponenter: 1. gudstankens basala hermeneutiska roll, 2. den urkristna triaden: tro hopp och kärlek, såsom eskatologiska huvudbegrepp, 3. den gammaltestamentliga skapelsetraditionen som primär bakgrund för den tidiga kyrkans skriftsyn, kristologi och ekklesiologi, 4. samspelet mellan den urkristna triaden och det dubbla kärleksbudet som «den strukturbærende faktor bag de nytestamentlige skrifter i almindelighed» (s. 16–17).

Vad gäller den paulinska epistolografin finner SP å ena sidan en överensstämmelse med samtidens epistolära traditioner och tendenser (fr.a. brevmonstret: prolog–corpus–epilog), å andra sidan inom dessa «centrala led en selvstændig, på centrale punkter endog egenartet udvikling af denne epistolografi» (s. 158). Något som har sin förklaring främst i det religiösa innehållet av de paulinska breven.

Den paulinska epistolografin följer de rekommendationer som finns hos Aristoteles angående prologens och epilogens generella funktion: i prologen ska man lägga fram sin sak så, att den uppmärksammas av dem som ska fatta beslut, i epilogen ska, på motsvarande sätt, huvudspørsmålet rekapituleras. Vad däremot brevets corpus (huvuddel) beträffar, spränger den redan genom sitt omfång antikens allmänna brevmonster. Här har Paulus uppenbarligen valt att involvera läsarna i sitt ärende med hjälp av klassisk retorik utan att därför slaviskt följa ett visst mönster (s. 160). I och med att prologen och epilogen fungerar som en slags innehållsförteckning för corpusen, framstår de «som en form for hermeneutiske arsenaler i forhold till det foreliggende brev ... man tolker Paulus ved hjælp af Paulus.» (342) För Galaterbrevet sällar sig SP till dem idag dominerande positionen som inordnar brevet under den deliberativa genren (dvs. brevets huvudsyfte är rådgivande eller förmanande). (343)

Iakttagelserna understryker SP:s huvudtes, nämligen att epistolära och retoriska strukturer i de paulinska breven avspeglar en överordnad teologisk struktur

som kan sammanfattas på följande sätt: «den urkristne triade, som denne er funderet i det dobbelte kærlighetsbud i dette buds urkristne interpretation» (165).

SP har valt perspektiv och metod. Han deklarerar öppet vad han vill och tror på i sina undersökningar och genomför sin analys noggrant och med den mogna exegetens blick för de stora linjerna. Allt detta bör välkomnas som ett viktigt bidrag till forskningen. Det föreligger emellertid en exklusivitet i anspråket på det metodiska tillvägagångssättet och på perspektivet, som förbryllar mig något.

Således hävdar SP att han inte vill göra avkall på texternas historiska sida utan tvärtom aktualisera det historiska utifrån det teologiska. Likaså anser han att texternas litterära form och funktion får sin djupaste förklaring i ljuset av det teologiska innehållet, eftersom de nytestamentliga texterna är teologiska texter. Varav följer, enligt SP, att en historisk eller litterär analys som inte styrs av en teologisk-kristologisk-dialektisk ansats saknar värde «om jeg skriver aldrig så mange artikler, monografier og kommentarer» (s. 139).

Men är det inte tvärtemot så, att den som reducerar texternas innehåll till teologiska spörsmål, eller tvingar sig att söka historiska och litterära innebörder *enbart* utifrån samspelet med det teologiska innehållet, beskär texternas historiska och litterära sida så till den grad att enbart en bråkdel av deras egentliga potential kommer till tals. Avgränsar inte SP i grunden de historiska frågorna till frågor om kanoniseringsprocessen och ställer meta-historiska frågor i vägen för sådana historiska frågor som har ett «omedelbart» samband med texternas tillkomst och situation, såsom sociala och social-psykologiska frågor? Frågar inte SP egentligen efter *sensus plenior*, d.v.s. efter den gudomliga uppenbarelsens «röda tråd», som binder samman NT till en helhet? Då kan man med SP historiskt sett kanske tala om en verkningshistorisk ansats, om än en upp och nedvänd sådan, eftersom verkningen skapats eller anticiperats av de olika författarna redan innan de skrev sina texter.

Det kan i vilket fall knappast hävdas, att (t.ex.) Galaterbrevets historiska sida är uttömmande behandlat när brevet framställs som en litterär-teologisk utformning av den urkristne agape-tanken (s. 344). Enligt min mening har därmed inte ens textens huvudärende klarlagts. Visst hade Paulus teologiska motiv för sitt författarskap. Men det fanns ett antal andra motiv också. Och när *dessa* historiska och *dessa* retoriska motiv tillåts komma till tals, kanske den kanonisk-teologiska harmonin naggas i kanten av divergensen mellan teologiska ideal och den mänskliga bräckligheten, även hos en apostel.

Till slut kvarstår glädjen över att SP har tillfört den nytestamentliga exegesen i Norden ett fascinerande material som bör läsas av många, i synnerhet i Sverige,

där det fortfarande på många håll är brukligt att skilja «vetenskapligt»-historiska från «ideologiskt»-teologiska analyser. Genom att konfronteras med en annan tolkningstradition, utmanas den egna ståndpunkten och det kan ju knappast skada.

Dieter Mitternacht

Timo Veijola (Hrsg.): *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62)*. 296 sid. Helsinki-Göttingen 1996.

Föreliggande samlingsvolym går tillbaka på ett Deuteronomium-Symposium som hölls i Hyvinkää/Finland 2–4 oktober 1995. Arbetet består av tio bidrag, som med undantag för *Anneli Aejmelaeus* septuagintastudie, alla står i tysk litterärkritisk och redaktionshistorisk tradition. I arbetet ingår följande artiklar.

Anneli Aejmelaeus, Die Septuaginta des Deuteronomiums; *Georg Braulik*, Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19–25; *Jan Christian Gertz*, Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender; *Siegfried Kreuzer*, Die Exodustradition im Deuteronomium; *Christoph Levin*, Über den «Color Hieremianus» des Deuteronomiums; *Norbert Lohfink*, Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex. 21,2–11 und Dtn 15,12–18; *Martti Nissinen*, Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischer Darstellung; *Eckart Otto*, Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen; *Udo Rütterswörden*, Das Böse in der deuteronomischen Schultheologie; *Timo Veijola*, Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium.

I en tid då de post-kritiska metoderna vinner alltmera terräng i exegetiken och dess radikala företrädare, som exempelvis *Mieke Bal* i sitt arbete *Lethal Love* (Indianapolis 1987), hävdar det orimliga i att försöka återskapa äggen ur omeletten, känns det tryggt att veta att den ädla konsten att sortera bibelverser fortfarande lever på sina håll. Men också inom dessa kretsar ser vi idag en ansats till kritik mot ett ohämat rekonstruerande av dessa tänkta textens förstadier, som ingen människa sett. Här är *Norbert Lohfinks* bidrag intressant.

Lohfink ställer frågan om det går att rekonstruera en äldre version av en text? Sådana rekonstruktioner bygger på förutsättningen, att den nuvarande texten tillkommit genom utvidgningar av ett original, men att det äldre materialet också hela tiden finns kvar. Det enda området där sådant går att empiriskt kontrollera är inom textkritiken men då förs vi till en tid när skrifterna redan hade kanonisk auktoritet. *Lohfink* vill nu genom

en jämförelse mellan Deut. 15 och Ex. 21 visa på en annan modell för textens trädning, nämligen att hela stycken bytts ut. Resultatet av denna undersökning blir att bearbetningsprocessen har medfört så många omställningar, uteslutningar och nyformuleringar att ett återskapande av en okänd förlaga är en omöjlighet. Textens tillkomstprocess är så komplicerad att ett återskapande av sammanhängande äldre skikt inte låter sig göras. Detta är en slutsats som är viktig för var och en som håller på med den här sortens arbete.

Jan Christian Gertz bidrar med en studie om Passa och Massot som har beröringspunkter både med *Georg Brauliks* och *Stegfried Kreuzers* artiklar. Att s.k. P-material inte utan vidare behöver vara yngre än D-material har idag börjat upptäckas av allt flera av de forskare som rör sig med dessa traditionella begrepp. *Braulik* visar i sin studie av lagparalleller mellan Helighetslagen, Lev. 17–29 och Deut. 19–25 att Deuteronomiumlagarna bygger på Leviticustexten.

I samma riktning pekar *Gertz* arbete om Passa och Massot, två begrepp som i P-materialet betecknar två olika fester, vilka i Deut. har smält samman till en. *Gertz* ser denna sammansmältning som en omedelbar konsekvens av kultcentralisationsidéen. Med en metod, som dock synes stå i strid med Norbert Lohfinks ovan refererade tankar, rekonstruerar *Gertz* en äldre festkalender, vilken laggivaren senare har reformerat efter sina föreställningar om kulten vid centralhelgedomen. En viktig poäng hos *Gertz* är att det inte kan påvisas någon P-bearbetning i Deut. 16:1–8. Att syftet med Deut. 16 är att sammanbinda Passa och Massot är också vad *Kreuzer* hävdar. Samtidigt bragtes exodus-traditionen, som tidigare hört samman endast med Massot, samman med Passahögtiden. Detta framhävande av Exodus medverkade också till att etiska bud i Deuteronomium kom att motiveras utifrån exodus-traditionen. Exodus-traditionen hörde inte hemma i Dtn-lagens grundgestalt.

Till litterärkritik och redaktionshistoria räknar vi också *Eckart Ottos* och utgivarens, *Timo Veijolas* eget bidrag till samlingsvolymen. *Eckart Otto* tar upp frågan om laggivningens och förbundets plats i Deuteronomium. Till skillnaderna mellan Gen.-Num. och Deut. hör bl.a. synen på laggivningen på berget Sinai/Horeb. Enligt Gen.-Num. gavs hela lagen åt folket på berget Sinai men Deut hävdar att det endast var dekalogen som meddelades åt alla på detta berg, som här heter Horeb. Resten av lagarna fick endast Mose del av, för att senare ge dem vidare åt folket på Moabs hed. Nu visar *Otto* att det finns intressanta skillnader också inom Deut. I Deut. 5 talas om ett Horebsförbund grundat enbart på de tio orden (5,22). I Deut. 29 har vi däremot ett Moabförbund grundat på alla Deuteronomiums bud. Studerar vi nu Deut. 4 så finner vi där ett korrektiv både till Deut. 5 och Deut. 29. Där befästes

Horebsförbundet under det att den deuteronomistiska lagen blir till mosaisk utläggning. Men Deut. 4 ligger också nära den prästerliga terminologin och är i själva verket en del av hela Pentateukens slutredaktion.

I forskningen kring deuteronomistiska historieverket har *Timo Veijola* gjort sig känd som en av dem som verkar i Smend-Dietrich-skolans efterföljd. Kännetecknande för dessa forskare är föreställningen om tre på varandra följande deuteronomistiska redaktörer, DtrH (historia), DtrP (profetisk) och DtrN (nomistisk), alla verksamma under exilens tidigare del. *Veijola* arbetar nu vidare med att infoga Deuteronomium i samma system, men grundskiktet är nu DtrN som har bearbetats av en förbundsteologisk redaktion DtrB. Det hela genomförs med sedvanlig skarpsinnighet, men den som likt undertecknad recensent aldrig blivit riktigt övertygad om Smend-Dietrich-skolans förträfflighet frågar sig, med ännu en hänvisning till Lohfinks ovannämnda bidrag, om inte hela idén att på innehållsliga kriterier spalta upp en text på flera, i tiden varandra ganska näraliggande skikt, i grund och botten är mycket spekulativ.

Tre bidrag i volymen har en mera teologisk vinkling. Hit räknar jag *Christoph Levins* arbete om relationen mellan Deut och Jeremia. *Martti Nissinens* tankar om vad som gör en profetia sann och *Udo Rütterswördens* studie av relationen mellan det onda som man gör, «Böse», och det onda som man drabbas av, «Übel».

Levin frågar sig om Jeremia är beroende av Deut eller vice versa. Den främsta skillnaden mellan de två är inställningen till kulten, men f.ö. står Jeremia på Deuteronomiums mark i språk och tänkesätt. Nu menar *Levin* att den ursprungliga Deuteronomium saknade förbundsteologin. Denna har kommit genom påverkan från Jer. 7,22–23, men det har också skett en påverkan i motsatt riktning. Relationen mellan Deut. och Jeremia skulle således närmast kunna beskrivas med ordet «ömsesidighet».

Nissinen gör en jämförelse mellan Deut. 13 och Assarhaddons tronföljdsfördrag. Båda texterna handlar om bedrägeri mot en fördragspartner. Vad avgör då om en profetia är sann eller falsk? I grund och botten den som har makten. I Assyrien är det kungen, i Deuteronomium fyller «Das Hauptgebot», att endast tjäna Herren, samma funktion. I båda fallen är det den som har makten som ytterst avgör om en profetia är sann eller falsk.

När det gäller det onda en människa gör eller drabbas av gör *Rütterswörden* det viktiga påpekandet att Deuteronomium inte, som ofta antagits, postulerar något automatiskt samband häremellan. Det onda en människa gör kan Herren ofta länka tillbaka på gärningsmannen, men något automatiskt samband föreligger inte. Det är endast så förlåtelse kan vara möjlig. Det finns ingen människa som inte syndar (1 Kung 8).

Som inledningsvis nämnts skiljer sig *Anneli Aejmelaeus* bidrag från de övriga däri att hon inriktar sig på septuagintatextens historia, och på ett övertygande sätt påvisar ett beroendeförhållande mellan översättningen av Deuteronomium och Gen.-Num., som visar att Deuteronomiumöversättningen tillkommit senare än övriga pentateuken. Det är glädjande att också ett textkritiskt arbete kommit med i denna volym.

Det råder ingen tvekan om att alla bidragen i detta samlingsverk vittnar om stor kunskap och metodisk skärpa, men när allt kommer omkring så har ändå en textkritisk studie lik den av Aejmelaeus en fördel, som får läsaren att känna fastare mark under fötterna, nämligen efterprovbarhet.

För vem vill jag då rekommendera denna bok? Självklart har den sina givna läsare bland allt fackfolk som intresserar sig för Deuteronomiums teologi och tillkomsthistoria. För en bredare, teologiskt intresserad, läsekrets vill jag särskilt anbefalla Nissinens och Rütterswördens bidrag.

Stig Norin

Martin Synnes: *Sju profetiske budskap til menigheten. En gjennomgåelse av sendebrevene i Johannes' åpenbaring. 145 sid. Verbum, Oslo 1996.*

Med tusenårsskiftet allt närmare inpå oss är det ett tidens tecken att intresset för s.k. apokalyptisk litteratur tycks växa. Inte minst märks hur man i de «etablerade» kyrkorna inte i samma utsträckning som ofta förr varit fallet förbigår bibliska texter av detta slag med tystnad. Föreliggande bok av lektor, försteamanuensis vid Menighetsfakulteten i Oslo, Martin Synnes, är ett resultat av denna utveckling. Inför introduktionen 1996 av en ny serie predikoperikoper, hämtade ur Upp. 2–3, i Den norske kirkes gudstjänstordning, utgav han den till hjälp för präster och predikanter.

På svenskt håll är det närmast Ebbe Arvidssons *Brev till nutid*. Studier i Uppenbarelsebokens sju sändebrev från 1970 som kommer i tankarna som jämförelseobjekt. Men läsaren kommer hos Synnes på ett helt annat sätt i kontakt med den senaste vetenskapliga forskningen kring Upp. än vad som är fallet i Arvidssons mera populärt hållna skrift. Särskilt i bokens första del presenteras en välinformerad och balanserad redogörelse för olika aspekter på Upp. Det på senare tid ökade intresset för frågor om bokens litterära genre ägnas speciell uppmärksamhet, liksom det också ges utrymme för en diskussion av några viktiga drag i dess komposition. Stor vikt lägges vid betoningen av det profetiska tiltalet i Upp. och dess på samma gång lokalt och universellt inriktade budskap.

På det exegetiska planet rymmer boken få uppseendeväckande detaljer (men tyvärr en hel del irrite-

rande slarv, fr.a. med de grekiska tecknen). Kommentarer till helheter resp. detaljer är sakliga och nyanserade, t.ex. beträffande det nära sammanhanget mellan Upp:s inledningskapitel och «sändebrevskapitlen», liksom också diskussionen om vad som kan avses med «församlingsänglarna». Man saknar dock en djupare analys av bruket av Skriften i Upp. i stort, och i kap. s–3 i synnerhet (även om detta kan förklaras av bokens ringa omfång, liksom dess speciella syfte).

Bokens huvuddel består av exegetiska utredningar till vart och ett av de sju «brev» i Upp. 2–3. Varje utredning avslutas med en hermeneutiskt tillämpande utblick på vad Synnes uppfattar som perikopens ärende för vår tid. Här kommer bokens homiletiskt inriktade syfte tydligt till uttryck, nämligen att kombinera exegetikens resultat med en aktualiserande läsning av texten. Läst utifrån detta perspektiv erbjuder Synnes bok en värdefull hjälp att göra Upp. kyrkligt användbar genom att komma dess föreställningsvärld inpå livet. Dock kommer man inte ifrån att det finns ett besvärande hermeneutiskt glapp mellan textens «då» och «nu». Tendensen till en psykologiserande nutids-tolkning är påtaglig — och frågan är om Upp. verkligen är en text att predika över? Men helt klart har Synnes genom sin bok påmint den teologiskt intresserade kyrkliga allmänheten om att Upp. är en skrift att räkna med i det första århundradets mångfaldiga jesuvittnesbörd, och det är bara att hoppas att detta är en insikt som skall spridas ytterligare.

Håkan Ulfgard

Best, Thomas F. and M. Robra (eds.): *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church. 122 sid. WCC Publications, Geneva 1997.*

Det ekumeniska samtalet har från sin begynnelse efterhand breddats och omfattar idag en rad olika problemområden. En ekklesiologisk enhet och samsyn visade sig inte vara nog för att kyrkorna i praktiken skulle kunna närma sig varandra. Bibelteologin har som en del av detta varit föremål för flera samtal inom Kyrkornas Världsråds ram. Dessa samtal har beskrivits av Matthias Haudel i *Die Bibel und die Einheit der Kirche* (Göttingen 1993). I den skrift som här presenteras publiceras resultaten av tre samtal, också de inom Kyrkornas Världsråds ram, som berör relationen mellan kyrkosyn och etik. Man sökte i samtalen att bättre förstå länken mellan vad kyrkan är och vad kyrkan gör.

Det första samtalet hölls i Rönne, Danmark 1993 under titeln «Costly Unity». Det andra samtalet, «Costly commitment» hölls vid Tantur Ecumenical Institute, Israel 1994. Två år senare samlades man i

Johannesburg, Sydafrika för samtalet «Costly Obedience». Till mötestexterna har så även publicerats fyra deltagande teologers personliga reflexioner i sammanhanget. Mötestexterna är indelade i avsnitt och numererade punkter därunder. De är lätt överskådliga men präglas av mötestextens knappa formulering.

I det första mötet är frågan om vad *koinonia* som begrepp betyder av central betydelse. Särskilt vill man förstå i vilken relation den står till etiken. Det syns vid samtalet vara en tanke att man vill se den kristna församlingen som en plats för uttryckande av tro och firandet av sakramenten och förstå detta som en utgångspunkt. Församlingen fungerar så som inspiration till ett moraliskt engagemang och vinnandet av nya moraliska insikter. Man menar vidare att den ekumeniska rörelsen skadas så länge den inte kan få fred, rättvisa, skapelsens integritet och enhetsamtalen att fungera i en fruktbar interaktion. Man pekar även ut det som man menar vara vägen vidare för de fortsatta samtalen.

Vid den andra samtalsrundan berördes mer hur de etiska konsekvenserna av evangeliet kan gestalta sig i arbetet för fred, rättvisa och engagemang för att vårda skapelsen. Eucharistin ses som början för ett praktiserat kristet liv. Det är i varje del en kallelse till vittnesbörd och tjänst i Guds skapelse. Även här arbetar man med *koinonia* som ett grundbegrepp. Man vill se eucharistin och det etiska engagemanget som två dimensioner av *koinonia* och var och en på sitt sätt ett uttryck för äminnelsen av Jesu gärning.

I den tredje samtalsrundan står frågan vad det skulle innebära att tala om kyrkan som en global gemenskap av moraliskt vittnesbörd. Det som särskilt noteras är den särskilda kontext som varje kyrka verkar i där det kristna budskapet genom dem skall konkretiseras. Här nämner man folkreligiositet och de delvis kristet influerade riktningar som finns påverkar situationen för kyrkan förutom den sociala situation som är förhånden på varje plats. I ett särskilt avsnitt nämner man om Sanningskommissionens uppgift och arbete i Sydafrika för att åstadkomma försoning i landet efter apartheid. Liturgi ses som ett annat uttryck för *koinonia* och som en väg att återskapa den. Liturgi är att förstå som både gudstjänst och den praktiska handlingen.

Det finns all anledning att se positivt på att det ekumeniska samtalet har en bredd och därför även berör den etiska dimensionen i att vara kyrka och församling. En kyrklig enhet i både ord och handling är givetvis en djupare enhet mellan parterna och även ett starkare yttre vittnesbörd än om man nöjer sig med att tala med varandra. Det är kanske även så att det är lättare att finna en värdegemenskap mellan kyrkorna i den praktiska handlingen i och med att situationen där kyrkor verkar är så påtagligt olika. Man förstår att det blir olika, och det finns inte en enda lösning. Enhet i mångfald, den i ekumeniska sammanhang välkända formu-

leringen, syns mig vara en god beskrivning på en etisk gemenskap.

Det som här framstår som problematiskt är framför allt den långa tid som samtal av detta slag kräver för att materialiseras i de olika kyrkorna, både centralt och i deras olika församlingar. Samtidigt finns det kanske just på lokalplanet möjlighet att genom praktiserad ekumenik vinna erfarenheter som kan verka inspirerande för samtalet på central nivå. En viktig fråga att besvara är sålunda på vilken nivå som den tänkta ekumeniken är avsedd att realiseras och i så fall om de samtal som förs sker på ett sådant sätt att målet har möjlighet att uppnås. Det kan bli ett alltför stort gap mellan teorin och den tänkta praktiken. Däri ligger nog bokens stora förtjänst, att den syns mig ha den lokala kristna gemenskapen som mål för sitt arbete. Men problemet i boken är att det likväl i texten återspeglas en distans till just den lokala nivån. Distansen beror just på den svårighet som finns, att på grund av en såpass olikartad situation lokalt ställa de i sammanhanget relevanta frågorna.

Den organismatoriska kyrkan syns mig satt under omprövning på många sätt och på många håll. Samfund går samman, som skett exempelvis med Nybygget. Det sker, om än inte smärtfritt. Kyrkliga organisationer bibehålls till det yttre men ges en annan inre struktur. Det finns ett nytänkande som kan verka positivt, både för den enskilda kyrkan och för möjligheten att finna en större värdegemenskap mellan kyrkor. Det ekumeniska samtalet börjar, tycks det mig, att få konsekvenser. Häri ligger samtalens och bokens andra stora förtjänst. Man vill fördjupa den ekumeniska dialogen mellan de deltagande kyrkorna.

De samtal som här publiceras kan på ett sätt liknas vid framtidsstudier. En risk är dock att man med det ekumeniska samtal som förs, liksom med liknande samtal, atomiserar och teoretiserar det fält som skall bearbetas. Man söker därför på det sättet att i förväg lösa alla problem som kan tänkas uppkomma för att underlätta det praktiska genomförandet av ekumeniken. Det svåra är att veta när det är dags att säga att det som man uppfattat som problem är löst.

Vid något tillfälle tror jag ändå att man måste, precis som med kärleken, våga språnget. Trots att det inte blir smärtfritt. Trots att frågor ännu kan finnas. Man måste till sist våga, trots en inre mångfald, någon gång börja arbeta praktiskt i enhetens tecken.

Om man nu vill mer med det ekumeniska samtalet än en artig konversation.

Lennart Ahlbäck

Walter Wink: Healing a Nation's Wounds — Reconciliation on the Road to Democracy. 69 sid. Life & Peace Institute, Uppsala 1997.

I den övergång från totalitär till demokratiskt styre som sker på många håll i världen idag, har begreppet försoning aktualiserats, försoning i betydelsen av att hela den splittring som finns kvar i samhället och skapa demokratiska strukturer. Winks skrift utgör det introducerande begreppsliga ramverket för en rad pågående fallstudier inom forskningsprojektet «Reconciliation and the Church in the Transition to Democracy», vilket leds av Life & Peace Institute i Uppsala.

Walter Wink, professor i bibelvetenskap vid Auburn Theological Seminary, New York och även engagerad i freds- och ickevåldsarbete, har ambitionen att förena ett antal till synes motstridiga synsätt. Befrielsesteologins betoning av kamp för rättvisa förenas med pacifismens betoning av att älska sina fiender. Övertygelsen att Guds rike är närvarande, verkligt och förpliktande som modell för samhällets strukturer förenas med en varning för att det inte kan förverkligas fullt ut på jorden (inte ens i en demokrati). Den kristnes absoluta förpliktelse att förlåta, med Guds allomfattande kärlek som modell och försoningen i Kristus som möjliggörare, förenas med insikten att mänskliga känslor och behov (av att få bearbeta sina trauman, av att få rättvisa) måste få utrymme i försoningsprocessen. I de två inledande kapitlen formulerar Wink sin normativa utgångspunkt samt diskuterar och problematiserar försoningsbegreppet. De två återstående kapitlen behandlar mer praktiska frågeställningar. I sin teoretiska diskussion hänvisar han till en rad konkreta exempel från olika länder, och föregriper därmed delvis de kommande fallstudierna.

Inledningsvis ställer Wink ett samhälle med strukturer av dominans och förtryck som motsats till «Guds rike». Det förra associeras med kungadömet, och därmed ett hierarkiskt samhälles uppkomst i Israel, samt med det romerska imperiet. Motiviken utgörs av profeternas och framför allt Jesu förkunnelse om Guds rike som en gemenskap av jämlika relationer fria från förtryck. Även ekonomisk jämlikhet är central eftersom makt grundas på ackumulerade rikedomar. Ett sådant samhälle förutsätter ickevåld, eftersom våld ger makt att beröva andra det som rätteligen tillhör dem. De ord i Bergspredikan som av pacifismens kritiker tolkats som uppmaningar till passivitet eller underkastelse, förs av Wink fram som exempel på alternativa sätt att stå emot det onda, genom aktivt ickevåld. Då en underordnad «vänder andra kinden» till en överordnad som slagit honom med baksidan av handen, innebär det exempelvis en utmaning snarare än underkastelse. Genom att «gå den andra milen» med en romersk sol-

dat medverkade man till att denne bröt mot arméns lagar för hur långt han fick tvinga en civilperson att bära sin packning.

Med föreställningen om aktivt ickevåld, vill Wink bemöta befrielsesteologins kritik av pacifismen att den skulle leda till passivitet. Samtidigt medger han att «försoning» ibland har missbrukats, även av kyrkan, för att stävja kampen för rättvisa. «Sann» förlåtelse varken innebär att glömma eller överse med orättvisor. «Sann» försoning innebär varken kompromiss och undvikande att ta ställning i konflikter där rättvisan står på spel eller ett hoplappande av strukturer som radikalt behöver förändras. Wink distanserar sig dock från de befrielsesteologer som menar att fullständig rättvisa behöver skipas innan försoning kan bli aktuellt. Utifrån sitt ickevåldsperspektiv hänvisar han till värdet av att «sträcka sig över skiljemuren» medan kampen för rättvisa ännu pågår. Han ger exempel på hur sådana möten fått människor i den dominerande gruppen att inse behovet av rättvisa. Kärnan i Winks resonemang är att kampen för rättvisa ska föras med en inriktning mot slutlig försoning i jämlika relationer.

Spänningen mellan förlåtelse och rättvisa tydliggörs i de konkreta frågorna rörande försoning inom och mellan folkgrupper och nationer som Wink behandlar i kap. 3. Är en allmän amnesti för dem som medverkat till att upprätthålla ett förtryckande samhällssystem ett adekvat uttryck för kristen förlåtelse, eller innebär den en «billig försoning» på bekostnad av sanning och rättvisa? I vilken utsträckning kan den kristna förlåtelse tanken rymmas inom ett juridiskt ramverk som en statlig sannings- och försoningskommission? Winks grundinställning är att även om Gud förlåter alla synder kan ett samhälle för sitt eget helandes skull behöva ställa några förövare av brott mot mänskliga rättigheter inför rätta. Frågan är hur långt skall man gå i att väcka åtal och ställa till ansvar. Att genom exempelvis sanningskommissioner etablera sanningen om övergrepp ses som viktigt: för att återupprätta offren, för att befria hela samhället från rädslan att tala och tänka fritt, för att nå en förståelse av hur dessa övergrepp kunnat inträffa så att man kan förhindra ett återupprepande. Många företeelser som skulle kunna ses som «gross violation of human rights» faller dock utanför sanningskommissionernas arbete: exempelvis tvångsflyttningar, passlagar, och hemlandspolicyn i Sydafrika. Wink pekar också på avbörens betydelse. Avbören innebär ett offentligt erkännande av skuld och en avsikt att söka försoning. Även om den inte genast accepteras av mottagaren kan den utgöra inledningen på en försoningsprocess med utrymme för sorgebearbetning och kompensation till offren. Såväl nationer och folkgrupper som kyrkor kan behöva göra avbön. I kap. 4 behandlar Wink återuppbyggandet av ett nytt, demokratiskt samhälle. Här är

«kritisk solidaritet» (gentemot statsmakten) och utvecklandet av en tolerans och ickevåldskultur centralt. Förebilder hittar Wink i modeller för «ongoing corporate decision-making» i amerikanskt företagsliv och i traditionella samhällens konsensusprocesser. Han nämner också andra modeller att lära av (däribland Sverige!).

Bokens styrka är dess strävan att förena rättvisa med försoning, befrielse med ickevåld. Likaså problematiseringen av försoningsbegreppet och den utförliga behandlingen av frågor rörande ett samhälles försoning med det förflutna. Den inledande bibelutläggningen kunde dock, med tanke på hur central den är för Winks normativa utgångspunkt, ha vunnit på en utförligare argumentation gentemot alternativa utläggningsmöjligheter. Särskilt på en sådan central punkt som tolkningen av Bergspredikans ickevåldsperspektiv. Emellanåt leder också Winks strävan att hålla samman olika perspektiv på försoning till en del otidigheter, exempelvis då han å ena sidan talar om att relationer radikalt kan behöva omstruktureras, och å andra sidan associerar försoning med ömsesidig förlåtelse. Hade det gått att göra en ännu tydligare distinktion mellan olika typer av konflikter? Mellan dels konflikter mellan jämbördiga parter som båda har sårat varandra (där ömsesidig förlåtelse vore på sin plats), dels konflikter där den ena parten har lidit mer än den andra och befinner sig i en svagare ställning (där maktförhållanden behöver adresseras)? Kap. 4, om det framtida samhället, kunde ha innehållit en utförligare diskussion och problematisering av de modeller för demokrati som räknas upp. Framför allt kunde Wink här ha vidareutvecklat sitt eget befrielseperspektiv och diskuterat problem rörande den omfördelning av resurser som föreställningen om ekonomins betydelse för jämlika relationer implicerar: exempelvis jordreform, positiv särbehandling i arbetslivet, bostads- och utbildningspolitik. I vilken utsträckning behöver försoning ses i ett vidare sammanhang där ekonomiska förhållanden inkluderas?

Genom att presentera mycket av senare tids forskning och reflektion i en engagerad och lättillgänglig skrift med strävan efter att förena olika perspektiv på försoning, har Wink ändå gett ett viktigt bidrag till den kristen fredsetik. Att han emellanåt ställer mer frågor än svar och för fram olika tanketrådar som han inte alltid väver ihop eller spinner vidare på, kan ses som ett uttryck för att forskningen inom detta område ännu är inne i en mer explorativ fas där det är viktigt att just formulera frågor.

Maria Ericson

Eva Mark: *Jagkonstitution och självbilder. Filosofiska meddelanden (Röda serien Nr. 33). 235 sid. Filosofiska institutionen, Göteborgs universitet, Göteborg 1996.*

Eva Marks doktorsavhandling om «Jagkonstitution och självbilder» är ett begreppsanalytiskt arbete som har praktiska tillämpningar bl.a. inom psykologi och själavård. Vår bild av oss själva styr mycket i våra liv, vare sig den motsvarar verkligheten eller ej. Arbetets tyngdpunkt ligger dock ej på epistemologin, utan på antropologin.

Enligt Descartes är jaget isolerat från andra jag, homogent (enhetligt), enkelt (odelbart) och transparent för sig självt. Via Descartes har dessa föreställningar kommit att dominera såväl den rationalistiska som den empiristiska traditionen. Senare tider har problematiserat den: analytiker och terapeuter av det mest skiftande slag på psykomarknaden brukar vara överens om att jaget i vart fall inte är i stånd att genomskåda sig själv, och ofta anses det inte heller alldeles isolerat från andra jag. Genom avhandlingen löper en underström av kritik mot cartesianismens uppfattning av den mänskliga personen.

«Självbild» definierar Eva Mark som ett resultat av en persons tillämpning av ett första-persons-perspektiv på sig själv. En självbild i denna mening är alltså något som alla har. Men det är inte nödvändigt för definitionen av «självbild» att denna bild är korrekt, medveten eller uttalad. Ett «själv» är en mänsklig agent och vi kan urskilja ett obestämt antal olika aspekter av självet och därmed av vår förståelse av oss själva. I sitt arbete väljer Eva Mark att behandla aspekterna autonomi, socialitet och livsberättande.

Avhandlingsförfattarens tes är att självbilder har en jagkonstituerande funktion. Genom filosofisk analys försöker hon förfina förståelsen av fenomenet självbilder. Hon utgår därvid från vår vardagliga jaguppfattning, vilken i stort överensstämmer med Aristoteles personbegrepp. Detta synsätt kontrasterar mot den människouppfattning som råder inom många psykoterapeutiska skolor. När hon prövar huruvida detta traditionella begrepp om självet är rimligt fokuserar hon på hur självbilder etableras i mänsklig praktik och hur de anpassas till det konkreta mänskliga livet.

Eva Marks forskning anknyter till den amerikanska pragmatismen, liksom till den tradition från Heidegger och Merleau-Ponty som kan kallas «mundan fenomenologi» till skillnad från Husserls transcendentala fenomenologi. Hon har särskilt inriktat sig på förhållandet mellan självbilder och jagkonstitution. Hennes hypotes är att självbilden åtminstone i vissa fall inte bara är avbildande utan också formerande eller konstitutiv.

Såväl människans socialitet som hennes autonomi i ett komplicerat samspel bidrar till att bestämma hen-

nes självbild. En typ av praktisk självkunskap som Eva Mark undersöker är kunskap genom beslut: en person beslutar sig för att det förhåller sig på ett visst sätt för att sedan handla med hänsyn till de konsekvenser som detta beslut leder till.

Ett av bokens kapitel bär rubriken «Kroppslighet» och behandlar funktioner sådana som registrering av sensationer, perception och rörelser i världen och i hanterandet av föremål. En persons uppfattning av sin egen kropp är en typ av kunskap som primärt är icke-språklig. I detta kapitel behandlas också frågan om omedvetna kroppsbilder i anslutning till begreppet «implicita självbilder». Dessa är abstraktionsprodukter från de komplexa fenomen som konstituerar en handling. De har ingen självständig existens utan är självbilder i form av aspekter av handlingar.

Självbilder förekommer ofta i form av livsberättelser. De ger ett sammanhang åt våra enskilda självbilder och integrerar dem i en övergripande helhetsförståelse som sträcker sig genom tiden. Denna insikt kommer till uttryck i den transaktionsanalytiska terapins begrepp livsmanus liksom i jesusbarnens betydelse inom den narrativa teologi. Har ett spädbarn en självbild? Eva Mark hävdar att spädbarnets själv inte «bevaras» i ett oförändrat tillstånd hos den vuxne och att diskussioner om spädbarnets självbild måste hållas separat från diskussioner om den vuxnes självbild.

Skriven med ett friskt och lättflytande språk och med exempel ur den jordnära vardagen är avhandlingen ett bra exempel på «kvinnlig vetenskap».

Axel W. Karlsson

Paul Avis, utg.: *Divine Revelation*. viii + 215 sid. Darton, Longman & Todd/Eerdmans, London/Grand Rapids, 1997.

Frågan om gudomlig uppenbarelse är viktig för teologin. Dock råder notorisk oenighet om dess *locus*, form och funktion. Dessutom har kanske frågan behandlats under de senaste decennierna av teologer och religionsfilosofer på ett sätt som kan vara svåröverskådligt och otillgängligt för studenter. Denna bok är därför ett försök att avhjälpa denna situation. En internationell grupp, bestående av elva forskare från olika traditioner och samfund, ger en biblisk, historisk och systematisk översikt till läran om uppenbarelse i kristen teologi.

Så till översikten och låt mig börja med det sista bidraget: William Abraham «Revelation Affirmed». För den här uppsatsen synes just formulera uppenbarelseproblematiken och är en god inledning till boken. Abraham börjar med att påpeka att det finns en utbredd tveksamhet eller ängslan rentav inför frågan om gudomlig uppenbarelse p.g.a. nyortodoxins misslyckade rehabiliteringsförsök, vikten av kyrkans soci-

ala och politiska engagemang (som hänskjutit uppenbarelsefrågan), konfrontationen och interaktionen med icke-kristna religioner, samt «det djupa agg som intill nyligen skilde filosofin från teologin och innebar att uppenbarelse var något av ett föräldralöst begrepp» (s. 201). Men, menar Abraham, för religionsfilosofer är «uppenbarelse» ett centralbegrepp eftersom det innebär ett betydande kunskapssteoretiskt anspråk och som sådant förtjänar analys. Vissa teologer har blivit nervösa över detta tillvägagångssätt och försökt immunisera uppenbarelsetanken på olika sätt från filosofernas lömska ränker. «Dock fortsätter uppenbarelse att utgöra en väsentlig del av vår diskurs om Gud» (s. 203) Men en trovärdig lära om uppenbarelse måste enligt Abraham göra historiska och begreppsliga beaktanden, vilket inte alltid varit fallet. Sådana beaktanden leder enligt författaren till en polymorf förståelse av gudomlig uppenbarelse: Guds handlande i historien har en förunderlig mångfald, med särskild vikt vid illokutionär handling och inkarnationen. Maurice Wiles artikel om uppenbarelsebegreppets relation till gudomligt handlande komplementerar på sätt och vis Abrahams artikel utan onödiga överlappningar.

Denna diskussion synes vara en god bakgrund till James Dunns uppsats om bibliska begrepp för gudomlig uppenbarelse. I detta bokens första bidrag visas att i själva spekrat av uppenbarelseformer finns det en kontinuerlig förståelse i den kristna kanon. Den särskilda uppenbarelse (Dunn använder traditionella dogmatiska termer) kommer till uttryck i och genom inspirerade mänskliga ord och kulminerar i Jesus liv och verksamhet. Richard Bauckham utvecklar just det senare i sin essä «Jesus the Revelation of God». «En förståelse av gudomlig uppenbarelse som gör anspråk på att vara kristen måste inte bara innehålla en redogörelse om Jesus som Guds uppenbarelse. Sökandet efter en korrekt förståelse av vad det innebär att kalla Jesus Guds uppenbarelse måste vara dess centrala uppgift, avgörande för hela dess företag» (s. 174). Han diskuterar först tre moderna försök till hur Jesus är Gud uppenbarelse och särskild uppmärksamhet ges till att Jesus egen historia uppenbarar Guds unika närvaro och handlande. Därpå följer ett avsnitt om hur Gud är uppenbarad i Jesus mänsklighet. I en avslutande del förs artikeln samman i en nyformulering av den kristna uppfattningen av Jesus som Guds offentliga uppenbarelse där den bibliska uppenbarelsehistoriens kristologiska klimax relateras till den vidare bibliska förståelsen av Guds självuppenbarelse. Vi kan här kort knyta an till Leslie Houldens «The Gospels as Revelation», vilken betonar evangelisternas teologiska särart som fyrfaldigt komplementär varandra om den fullkomliga uppenbarelse av Jesus vi aldrig kan få.

Givet Guds uppenbarelse i och genom frälsningshistoriska gärningar, talhandlingar och Jesus Kristus,

beskrivna i den kristna kanon, hur förnuftigt är det att tro på det? Terence Penelhum behandlar denna fråga i «Revelation and Philosophy» och argumenterar — dess begränsade uppskattning av uppenbarelsens former till trots — att den traditionella uppfattningen att uppenbarelsen ger oss en samling sanningar om Gud, vår natur och vår frälsning, fortfarande förtjänar kristnas godtagande. Den slutsatsen är nog mer anstötlig för teologer än för religionsfilosofer. Men Penelhum menar att upplysningstidens syn på uppenbarelse lämnar det kunskapsteoretiska problemet om trons förnuftighet obesvarat, medan den traditionella uppfattningen korrekt identifierade de epistemiska villkoren.

Så långt de i snävare bemärkelse teologiska och filosofiska artiklarna. Boken innehåller också översikter för den samtida situationen. Gabriel Daly bidrar med en uppsats om uppenbarelse i romersk katolsk teologi (som mer liknar ett förtäckt angrepp på thomismen) med Andra vatikankonciliet som huvudtema (vilket det inte alls har i själva framställningen); Paul Avis med en välskriven inledning till uppenbarelsebegreppet hos Schleiermacher, Barth, Tillich, Pannenberg och Moltmann; och Esther Reed om uppenbarelse i feminismen och kroppen som dess ursprung. Charles Davis artikel «Revelation and Critical Theory» är säkert av intresse för Frankfurtskolans redanhängivna skara. Av större intresse är Gavin D'Costas bidrag om uppenbarelse och icke-kristna religioner och kulturer. Han argumenterar att frågan om det finns uppenbarelse i andra religioner än kristendomen beror på hur «uppenbarelse» definieras. D'Costa menar att en kristen teologi värd namnet definierar uppenbarelsen utifrån Jesus Kristus, men att detta inte innebär att andra religioner helt kan förnekas uppenbarelse. För uppenbarelse och frälsning får inte identifieras, även om bruket av distinktionerna mellan allmän och särskild uppenbarelse samt mellan naturlig och övernaturlig teologi visar på ett komplext och nära förhållande dem emellan.

Från strukturen av min recension förstår läsaren att jag inte riktigt är överens med redaktörens uppläggning av boken. Vad gäller innehållet finns ett flertal «grodor». Dalys jämförelse av skolastik med rationalism är knappast vederhäftigt; Avis traderar Moltmanns karikatyr av den protestantiska ortodoxin när han säger att den förutsatte en antites mellan uppenbarelse och förnuft; liknande påståenden förekommer hos Abraham som menar att den protestantiska skolastiken hävdade inspiration enligt diktamen och därmed förebådade amerikansk fundamentalism. Något sådant stöds knappast av senare forskning. Jag tror dessutom vi gör oss en björntjänst genom att tradera sådana förlagade uppfattningar då det ger obskyra grupperingar intryck av att de förvaltar traditionella läror. Abrahams kunskapsteroretiska läsning av Nicenum är givetvis

anakronistisk. Penelhums diskussion av reformert epistemologi ger alltför lite utrymme för att de aktuella frågorna skall ges en rättvisande bild. Studenten görs t.ex. aldrig införstådd i den avgörande frågan om hur Thomas Aquinas skall tolkas. Penelhum tar för givet att hans modernistiska läsning av funktionen av argument och bevis hos Thomas är korrekt, något som förstås inte är oemotsagt. Swinburnes och Wolterstorffs bidrag till frågan om uppenbarelse negligeras dessutom av Penelhum liksom av övriga författare. Vad gäller Wiles uppsats kan jag inte komma ifrån den pinsamma känslan av att den är en nyformulering av den förlegade liberalteologiska tanken om uppenbarelse som insikt. Detta kapitel synes inte ha tagit del av den diskussion som t.ex. förs i andra bidrag i boken samt med senare religionsfilosofi. I allmänhet kan sägas att de författare som är mer (religions)filosofiskt informerade har en bättre bild av forskningsläge och problemställningar. Flera författare tar Kants kopernikanska vändning för givet. Det här tycker jag blir särskilt tydligt i de uppsatser som förvånansvärt okritiskt framhåller Barths kristocentrism (Bauckham) tillsammans med hans inverterade Schleiermacherska religionsbegrepp (D'Costa). Houlden reflekterar den postmoderna upptagenheten kring pluralism och ovisshet, som närmast läses in i evangelierna.

Dock, det här är en god kursbok som väl leder in studenter och andra intresserade i frågeställningarna kring uppenbarelsebegreppet. Vissa bidrag inkluderar dessutom hjälpsamma litteraturlistor för vidare läsning.

Sebastian Rehnman

