

# Marie d'Oignies and the New Mysticism

BERNARD MCGINN

*Bernard McGinn är professor i historisk teologi vid University of Chicago. Han har blivit internationellt känd för sitt stora verk «A History of Christian Mysticism». Två volymer har redan publicerats: «The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century» (1991) och «The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century» (1994). Denna artikel, som ger en uppfattning av McGinns kommande volym, behandlar utvecklingen av den nya kvinnliga mystiken under 1200-talet. Professor McGinn besökte Teologiska fakulteten vid Lunds Universitet i mars 1996.*

Nothing is more striking about the new stage in the history of Christian mysticism beginning about 1200 than the important role that women assume, both in terms of hagiographical accounts and texts produced by women themselves.<sup>1</sup> Without denying that there have been important women, and also women writers, in Christianity from its earliest years, it is fair to say that the great age of women's theology begins in 1200.<sup>2</sup>

This new role for women raises a number of issues of importance for the study of mysticism.

<sup>1</sup> For a characterization of this new stage of mysticism, see Bernard McGinn, «The Changing Shape of Late Medieval Mysticism,» *Church History* 65 (1996): 197–219.

<sup>2</sup> Many recent studies and anthologies have uncovered much about the role of women writers in the Christian tradition. In English, see especially, Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (d. 203) to Marguerite Porete (d. 1310)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Elizabeth Alvida Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature* (New York: Oxford University Press, 1986); and Elizabeth A. Clark, trans., *Women in the Early Church* (Collegeville: Liturgical Press, 1990). For a bibliographical survey, see Andrew Kadel, *Matrology. A Bibliography of Writings by Christian Women from the First to the Fifteenth Centuries* (New York: Continuum, 1995). For German women mystics, there is a helpful bibliography, though only of works up to 1980. See Gertrud Jaron Lewis, *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters. Mit einem Anhang zu Beatrijs van Nazareth und Hadewijch* by Frank Willaert and Marie-José Govers (Berlin: Erich Schmidt, 1989). For Italy, see the bibliography in *Scrittrici mistiche italiane*, edited by Giovanni Pozzi and Claudio Leonardi (Genoa: Marietti, 1988), 701–38.

Perhaps the most prominent, as well as the most difficult to answer, is whether it is possible to discern a distinctive women's mysticism. Obviously, any remotely satisfactory answer to this question must come as the result of a much more detailed investigation than can be attempted in a single article. Here it is important to set out some methodological guidelines for such an investigation, particularly those that deal with the dangers to be avoided.<sup>3</sup>

The first, perhaps obvious, maxim is to avoid undue generalization and essentialization. The fact that some, or even many women may tend to use language in a certain way, or to adopt distinctive kinds of symbols, or to construct their gender identity and its relation to God according to particular patterns, does not necessarily mean that all women will do so, or that no men can. From this perspective, it is difficult to imagine that there could be *one single* form of mysticism characteristic of all women, and only of women, either in the late Middle Ages, or in any other period in the history of the tradition. It may be possible, however, to discern patterns of presentation of mystical consciousness — both of the immediate experience of God, as well as of the path to it and the effects it produces — that are first associated with women, or first found in the writings of women mystics, and that remain more consistently realized in the case of women than in that of men. A number of studies of aspects of

<sup>3</sup> These methodological remarks are based upon my paper, «The Changing Shape of Late Medieval Mysticism,» 201–05.

late medieval women's mysticism have been successful in pointing to such patterns, such as those relating to food and eating studied in Caroline Walker Bynum's *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1987). Nevertheless, it is misleading to move on to general conclusions about the differences between how men and women use language and symbol on the basis of any one pattern, form of language, symbol, or the like.<sup>4</sup>

A second helpful maxim is to avoid privileging the present. The rediscovery of medieval women mystics, at least in part, has been fueled by contemporary feminism and feminist theology, which has discovered in these often forgotten female voices valued predecessors. There is nothing wrong with this — all historical investigation involves a spiraling dialogue between the questions and concerns of the historian and the evidence he or she seeks to understand and present. But there are also dangers. Our issues are often widely different from those of the medieval mystics. Forgetting this can all too easily lead either to neglect of beliefs and practices that were central to the medieval figures but marginal or troubling to us (e.g., the role of virginity, or the practice of certain forms of asceticism), or else to reading back contemporary issues into the medieval world through a skewed selectivity of evidence or a confusion between ambiguous similarities and possible real convergences. All historical reconstruction is selective, but some selections are less misleading than others. The historian of medieval women's spirituality needs to strive for as wide and sensitive a presentation as possible, as Caroline Walker Bynum has noted:

The task for future historians of women's piety is not only to devote more detailed study to texts by women but also to pay attention to the full range of phenomena in these texts, no matter how masochistic or altruistic, unattractive or heroic, peculiar, amusing, or charming such phenomena

<sup>4</sup> For all its many merits, Bynum's *Holy Feast and Holy Fast* seems to me at times to move from perceptive analysis of particular patterns to questionable generalizations of the differences between male and female spirituality and mysticism. See especially *Holy Feast and Holy Fast*, 238–44 and 290–94, as discussed in my review in *History of Religions* 28 (1988):90–92.

may seem, either by modern standards or by those of medieval men.<sup>5</sup>

Bynum's point here serves to introduce a third methodological caution needed for investigating the role of women in medieval mysticism — the need to be attentive to the gender perspective of the evidence under investigation.

Much of what we know about the medieval women mystics comes from the pen of their male admirers. They tell us what men wanted to think about holy women. This is true of almost all the hagiographical accounts, with the exception of the German *vitae sororum*,<sup>6</sup> and it is also at least partly true in the case of the many important texts in which a male spiritual advisor takes down the account given him by a woman. Other texts, of course, have every right to be thought of as the direct product of a woman's literary activity, though even here medieval concepts of authorship were as different from ours in important ways as medieval conceptions of gender. On the one hand, we are constantly and rightly warned against thinking that medieval women merely internalized the mostly misogynist view of their sex that was the cultural given of their time,<sup>7</sup> while on the other hand, we should remember that it is a modern prejudice to think that often they may not have agreed with these cultural biases. It is also possible that some male authors came to modify or stretch their inherited views of women's nature — and human nature — by what they learned from the *mulieres sanctae* they so much admired. It is only by a subtle and searching attentiveness to the particularities of presentation in our texts that we will gain more insight into the true role of women in late medieval mysticism.

<sup>5</sup> Caroline Walker Bynum, «Religious Women in the Later Middle Ages,» *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, edited by Jill Raitt in collaboration with Bernard McGinn and John Meyendorff (New York: Crossroad, 1987), 137.

<sup>6</sup> For an overview of thirteenth-century lives of female saints, see Michael Goodich, «The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography,» *Church History* 50 (1981):20–32.

<sup>7</sup> E.g., Bynum, «Religious Women,» 136–37; and Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 169.

It is my conviction that the best model for approaching the issue of the relation between men and women in late medieval mysticism is that of an overheard conversation, rather than that of argument or confrontation (though these cannot be excluded from the record either). Just as remarkable as the sudden emergence of women at this time is the evidence that this emergence was characterized by new forms of cooperation between women and men, both in terms of a shared dedication to the pursuit of the *vita apostolica*, as well as a joint concern for attaining what the mystics called the «loving knowledge of God.» Within the context of the medieval Church it was virtually impossible for women to create new ways of living the Gospel without the cooperation and approval of men.<sup>8</sup> So, too, the voices of medieval women mystics only rarely reach us in the form of a direct address written «from her own point of view,» so to speak. Rather, in so many cases (Mary d'Oignies, Beatrice of Nazareth, Angela of Foligno, Mechthild of Magdeburg, to mention only some thirteenth-century examples) what we hear comes to us in the form of a dialogue in which the contributions of male and female voices are both present in varied ways, often in a mutually enriching fashion.<sup>9</sup> Such records of a lost dialogue are frequently frustrating and diffi-

cult to decipher. Even when it is possible to catch hints of these conversations, we cannot deny that dialogue, then as now, was often either a prelude to, or a mask for, the monologic triumph of the authoritative male voice of ecclesiastical authority. But this is not the whole story — and perhaps not even its most lasting part.

Some contemporary feminists may find the investigation of the medieval sources, with the complex interchange they demonstrate between male and female mystics, largely fruitless if it does not lead us closer to the identification of a «true» women's mysticism. Others, like Danielle Régnier-Bohler, suggest a wider vision when they affirm that «This cooperation between men and women marked an important step in the development of a capacity for self-analysis and self-expression» among women.<sup>10</sup> From the perspective of the history of mysticism, I would argue that the mutual enrichment that came precisely from this unprecedented dialogue was one of the most remarkable characteristics of the new mysticism of the later Middle Ages.<sup>11</sup>

There is much that is surprising about the beginnings of the new mysticism of the later Middle Ages. They were sudden and brief: effected in a period of twenty to twenty-five years at the beginning of the thirteenth century. They

<sup>8</sup> For two overviews of the role of women in thirteenth-century religious movements, see Jean Leclercq, «Women's Monasticism in the 12th and 13th Centuries,» *Greyfriars Review* 7 (1993):167–92 (a paper first published in Italian in 1980, and one that deliberately excludes the Franciscan women); and Raoul Manselli, «La donna nella vita della chiesa tra duecento e trecento,» *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII–XIV*, edited by Roberto Rusconi (Florence: La Nuova Italia Editrice, 1984), 243–55.

<sup>9</sup> Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Band II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* (Munich: C.H. Beck, 1993), 66, claims that the cooperation between Elizabeth of Schönau and her brother Ekbert in the 1160s provides the earliest example of the interchange between a female visionary and a male theologian that marks the new *Frauenmystik*. This is certainly true of the mode of interaction, though I do not consider their joint product, the *Libri Visionum*, to be a mystical text, at least in the same sense as the thirteenth-century examples cited above. See Bernard McGinn *Growth of Mysticism. From Gregory the Great to the Twelfth Century* (New York: Crossroad, 1994), 337.

<sup>10</sup> Danielle Régnier-Bohler, «Literary and Mystical Voices,» *A History of Women. Vol. II. Silences of the Middle Ages*, Christiane Klapisch-Zuber, ed. (Cambridge, MA: Belknap Press, 1992), 447–48. Régnier-Bohler, of course, does not deny the specific character of women's voices. As she puts it, «They [women] aspired not to speak the language of men but a language that was at once less and more» (466).

<sup>11</sup> A number of recent studies have illustrated aspects of this conversation in diverse linguistic and historical contexts. For a general overview, see Ursula Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Tübingen: Niemeyer, 1988), especially Chap. III. For France, Nicole Bériou has shown how the sermons that Pierre Limoges gave to the Paris Beguines were worked out together with the *magistra* of the house. See her «Le prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272–73,» *Recherches augustiniennes* 13 (1978):105–229, especially 121–22, 194. In the Low Countries, Miri Rubin has given a good description of the roles of women and men in Liège in fostering the feast of Corpus Christi (*Corpus Christi*, 164–76). With regard to Germany, John Coakley has published two studies on

involved the cooperation of both men and women, in varying ways, right from the start. Finally, although they occurred in various parts of Europe, there were important connections, geographical and personal, among the leaders.<sup>12</sup> The bonds that related new religious movements in the three areas of Lotharingia, Umbria, and Languedoc were not direct in the sense that one movement was the cause of another; but they do demonstrate how much the new mysticism had a common root in the renewal associated with the *vita apostolica* in these regions of Europe.

The more one considers the evidence from a synoptic point of view, the more one senses a surprising inner unity in the first years of this innovative layer in the history of Christian mysticism. This connection is evident not only in terms of common spiritual values, but also with regard to gender dynamics. This is well illustrated by the relationship between Francis and Clare in the foundation and spread of the Franciscan movement, but here I will focus on another pair of spiritual leaders, Marie d'Oignies and Jacques de Vitry. Although the polarity of the gender relation is different in the two cases — Francis was the model and exemplar for Clare, while Marie was responsible for Jacques's conversion to a higher life and became his saintly protector and teacher — the story of

the cooperation between the friars and the *mulieres sanctae*: «Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography.» *Images of Sainthood in Medieval Europe*, edited Renate Blumenfeld-Kosinski and Timea Szell (Ithaca: Cornell, 1991), 222–46; and «Gender and the Authority of the Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans.» *Church History* 60 (1991):445–60. For Italy, see Katherine Gill, «Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300–1500.» *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy*, edited by E. Ann Matter and John Coakley (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994), 64–104.

<sup>12</sup> Some of these connections have been noted before, e.g., by Alcantera Mens, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne: Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune* (Paris: Études Franciscaines, 1967, Supplement 17). See also Romana Guarnieri, «Begunes beyond the Alps and Italian Bizozche between the 14th and 15th Centuries.» *Greyfriars Review* 5 (1991):93–104.

both the Franciscan movement and the early Beguines shows that the success of these religious reforms and the mystical spiritualities they fostered was the work of both men and women.<sup>13</sup>

## The Beguines of Lotharingia: Marie d'Oignies and Jacques de Vitry

The Beguine style of living the *vita apostolica* ranks among the most creative innovations of late medieval religion.<sup>14</sup> Though there are obvi-

<sup>13</sup> A somewhat similar picture of the role of men and women can also be seen in the beginnings of the Dominican order, though there is no central female figure among the Black Friars.

<sup>14</sup> The literature on the Beguines, and the associated male Beghards, is extensive. Two helpful introductions are Alcantara Mens, «Beghine, Begardi, Beghinaggi,» *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, edited by Guerrino Pelliccia and Giancarlo Rocca (Rome: Edizioni Paoline, 1973–), Vol. 1:1165–80; and Robert E. Lerner, «Beguines and Beghards,» *Dictionary of the Middle Ages* (New York: Macmillan, 1986), Vol. 2:157–62. See also the general survey in R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Baltimore: Penguin, 1970), 318–31. The most extensive account in English (still a mine of information despite its poor organization) remains that of Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1954), on which see the important review of A. Mens, «Les béguines et les bégards dans le cadre de la culture médiévale,» *Le moyen âge* 64 (1958):303–15. Also of fundamental significance is A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIIde–XIIIde eeuw* (Antwerp: Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, IX/7, 1947). Among older works, see Jan van Mierlo, «Béguinages,» *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Vol. 7:457–73; Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim: Georg Olms, 1961), 170–98, 319–54, and 524–38; and Eva Gertrud Neumann, *Rheinisches Beginen- und Begardenwesen. Ein mainzer Beitrag zur religiösen Bewegung am Rhein* (Meisenheim-am-Glan: Mainzer Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 4, 1960). In English, consult the three papers by Brenda Bolton: «Mulieres Sanctae,» *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, edited by Derek Baker (New York: Barnes and Noble, 1973), 77–95; «*Vitae Matrum*: A Further Aspect of the *Frauenfrage*,» *Medieval Women*, edited by Derek Baker (Oxford: Blackwell, 1978), 253–73; and «Some Thir-

ous connections between the Beguines and the female pursuit of the apostolic life that had produced the efflorescence of Cistercian nuns and Praemonstratensian canonesses in the twelfth century, key aspects of Beguine life, especially their existence outside the cloister and their independence of established religious rules, gave them a special character. The Beguine movement began in Lotharingia (the ancient middle division of the Carolingian Empire), starting in present-day Belgium and soon spreading to the Rhineland.<sup>15</sup> Demographic features were certainly at work, such as the movement of rural women into the growing towns to find employ-

teenth Century Women in the Low Countries. *A Special Case?*» *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1981): 2–29. For more recent surveys of the *status quaestionis*, see Joanna E. Ziegler. «The *curtis* beguinage in the Southern Low Countries and art patronage: interpretation and historiography.» *Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome* 57 (1987):31–70; and W. Simons, «The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment.» *Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome* 59 (1989):63–105.

<sup>15</sup> For a general sketch of the religious context of the world in which in the Beguine life came to birth, see Adriaan Bredero, «Religious Life in the Low Countries (ca. 1050–1384).» *Christendom and Christianity in the Middle Ages* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 319–75. Despite historians' best efforts, there is still no agreement on the etymology of the term *beguina*. The most common view is that it is derived from *Albigen-ses*, the Latin for the Cathar heretics whom the new *mulieres religiosae* were accused of resembling. For a discussion, see Jan Van Mierlo, «Béguine, béguines, béguinages.» *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. I: 1341–43. The Lowland and Rhineland Beguines show considerable similarity to pious women living a free form of religious life in other parts of Europe, as James of Vitry noted in a sermon he preached to them (*Secundus Sermo ad Virgines*) probably in the 1230s: *Sapientes autem Egypti, id est sapientes huius seculi, prelati scilicet seculares et alii maliciosi homines, volunt eam [the Beguine] he is speaking of and using as an exemplum interficere et a bono proposito retrahere dicentes: Hec vult esse Beguina — sic enim nominantur in Flandria et Brabancia — vel Pappelarda — sic enim appellantur in Francia — vel Humiliata — sicut dicitur in Lombardia — vel Bizoke — secundum quod dicitur in Ytalia — vel Coquennunne — ut dicitur in Theotonia:...*(Joseph Greven. «Der Ursprung des Beginenwesens. Eine Auseinandersetzung mit Godefried Kurth.» *Historisches Jahrbuch* 35[1914], 44–45).

ment, but this provides a contextual factor, not an explanation.<sup>16</sup> Since the early twentieth century, it has been customary to distinguish four chronological phases in the institutional development of the Beguines: (a) individual women living alone or with their parents; (b) small communities in a parish setting; (c) larger groups of enclosed beguines in the service of hospitals and other good works; and (d) independent Beguine parishes (called *curtes*) with large communities of women and associated personnel, such as found in the Belgian *begijnhof* that have survived down to the present day.<sup>17</sup> Recent research indicates that for the southern Low Countries, at least, the third and fourth stages were not late developments in reaction to the condemnation of the movement in the early fourteenth century, as has often been claimed. Rather, they originated in the second quarter of the thirteenth century when ecclesiastical authorities sought to regularize a potent new movement of female piety.<sup>18</sup> An early witness to the twelfth-century roots of the Beguine movement can be found among the lay followers of a parish priest of Liège, Lambert le Bègue (the Stammerer).<sup>19</sup>

The diocese of Liège was remarkable in the Middle Ages for the spiritual energy displayed by its inhabitants — it produced far more than its share of reform movements and new devotions over several centuries.<sup>20</sup> Lambert was ordained priest about 1160 and began to repair his half-ruined church and to attract groups of pious laity, especially women, through his preaching and translation of parts of the Bible and saints' lives into the vernacular. He appears to have been an

<sup>16</sup> See Simon, «The Beguine Movement.» 68–78.

<sup>17</sup> These four stages were first identified by L. J. M. Philippen, *De Begijnhoven, Oorsprong, geschiedenis, inrichting* (Antwerp: n.p., 1918), 40–126.

<sup>18</sup> Simons, «The Beguine Movement.» 85–92.

<sup>19</sup> On Lambert, see the accounts in McDonnell, *Beguines and Beghards*, 71–77 and 388–91; and R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (New York: St. Martin's Press, 1977), 191–94. Most of what we know about him comes from his surviving letters, which are edited in Paul Fredericq, *Corpus Documentorum Inquisitionis Haereticæ Pravitatis Neerlandicae*, 2 vols. (Gent: Vuylseke, 1889) 2:9–32.

<sup>20</sup> On the geographic extent of the diocese of Liège, see Mens, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie braçonne*, v–viii.

ardent reformer in the tradition of Gregory VII, denouncing the evil lives of the clergy and calling for moral and sacramental renewal, though very much on a grassroots level. Lambert's activities, however, upset his unreformed bishop, who about 1175 imprisoned him on charges of heresy. Lambert wrote to the Antipope Callixtus III (then reigning in Rome), defending himself against these accusations. The pope supported Lambert, who was released and died in 1177.

It would be saying too much to call Lambert the founder of the Beguines — the movement's special character was to have no founder, no established rule, as well as (originally at least) no cloister or enclosure to separate women and protect them within a sacred space. But the thirteenth-century Cistercian chronicle of Alberic of Trois-Fontaines was not totally wrong in describing Lambert as «the most fervent preacher of the new religious life (*religio*) which flourished in Liège and its neighborhood,»<sup>21</sup> not least for the priest's concern for spreading the call for a more devout life through the vernacular and especially to women.<sup>22</sup>

The urban and vernacular form of the *vita apostolica* evident in the career of Lambert doubtless was found in other towns and cities of the area toward the end of the twelfth century, but it is only in the early thirteenth century that we can begin to speak of the Beguines as a distinctive form of life, one which included a strong mystical element within its understanding of how to live the Gospel. The archetype of the early stages of Beguine life, and especially of Beguine spirituality, is to be found in Marie d'Oignies (1176–1213).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Alberic of Trois-Fontaines, *Chronica* (MGH.SS. 23:855): Nove religionis que fervet in Leodio et circa partes illas ferventissimus praedicator.

<sup>22</sup> In this connection, it is worthwhile to quote one passage from Lambert's lengthy *apologia* contained in Document 16 in Fredericq's *Corpus Documentorum Inquisitionis* 2:30: Unde et ego, bonis eorum studiis cooperans, virginibus vitam et passionem beate Virginis et Christi matris agnitis, omnibus vero generaliter actus apostolorum rithmicis concrepantes modulibus ad linguam sibi notioem a Latina transfuderem, multis loco congruo insertis exhortationibus, ut videlicet haberent et diebus festis, mundo in rebus pessimis exultante, a venenato ipsius melle sese revocare potuissent.

Marie was born of well-to-do parents in Nivelles in the diocese of Liège. She was educated, at least enough to read. Married at the age of fourteen, she convinced her husband sometime in the early 1190s to join her in making a vow of chastity (not unusual among the very pious), and (more typical of the new piety) in undertaking a life of apostolic activity rather than retreating into male and female religious houses. It is particularly interesting to note that like the young Francis of Assisi about a decade later, the couple gave themselves to service of the outcasts of society, the lepers — «Totally abandoning themselves for the Lord's sake, for a time they served some lepers for the Lord near Nivelles in a place called Willambrouck.»<sup>24</sup> Marie remained here for a number of years, apparently until about 1207, as her growing reputation for sanctity began to attract like-minded women to

<sup>23</sup> The essential source for Mary's life is James of Vitry's *Vita Beatae Mariae Oigniacensis* found in AA.SS. Junius 4:636–66 (here abbreviated as VMO and cited by book, chapter, section and page in the AA.SS. edition). About 1230 the Dominican Thomas of Cantimpré wrote a *Supplementum* to this found in AA.SS. Junius 4:666–78 (abbreviated as VMOS and cited hereafter by chapter, section and page). These have been translated in the Series *Matrologia Latina* by Margot H. King and Hugh Feiss respectively, but I will use my own versions here. On the *Vita*, see especially Michel Lauwers, «Expérience Béguinale et récit hagiographique. A propos de la 'Vita Mariae Oigniacensis' de Jacques de Vitry (vers 1215).» *Journal des Savants* (année 1989):61–103; and the same author's «Entre Beguïnisme et Mysticisme. La Vie de Marie d'Oignies (d. 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine.» *Ons geestelijk Erf* 66 (1992):46–69. The most recent monograph on Mary is Iris Geyer, *Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit* (Frankfurt: Peter Lang, 1992). Most treatments of the Beguines and recent studies of medieval mysticism contain discussions of Marie and her relation to Jacques de Vitry. See especially, McDonnell, *Beguines and Beghards*, 8–58, 120–21, 149–50, and 237; Peters, *Religiöse Erfahrung*, 111–16; Peter Dinzelsbacher, *Christliche Mystik im Abendland* (Paderborn: Schöningh, 1994), 199–200; and Kurt Ruh, *Geschichte der abendländische Mystik. Band II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* (Munich: Beck, 1993), 85–90.

<sup>24</sup> VMO 1.3.14 (640C):...imo sese pro Domino penitus abicientes, leprosis quibusdam juxta Nivellem. in loco qui dicitur Willambroc, pro Domino aliquanto tempore servierunt.

come live with her. Her holiness is described in terms both traditional (for example, with reference to ecstatic states induced by seeing the crucifix and in the reception of the gift of tears), and in more unusual terms, such as her «... shouting like a woman giving birth from an intense disturbance of heart» when she went to confession.<sup>25</sup> Eventually, since «she who desired only to be free for the Lord was no longer able to bear the press of people who came to her out of devotion,»<sup>26</sup> Marie took up a more secluded form of life by fleeing to the house of Augustinian canons at the church of St. Nicholas at Oignies. The *Supplement* to her life describes this as «the humble place of Oignies amidst those faithful flocks of Beguines (*oves Beghinarum*) whom worldlings (*Aegyptii*) despise.»<sup>27</sup> Here Marie became a kind of lay-nun, or *conversa*, though she did not live an enclosed life. We are told that she freely travelled about to engage in apostolic work, especially visiting the sick and dying.<sup>28</sup> Such dedication to a life that combined evangelical action and ecstatic contemplation was to be typical of many later medieval women mystics.

Both at Williambrouck and at Oignies, Marie was the center of a group of holy women, as well as a circle of educated clerics who found in her and her miraculous gifts a living example of the *vita apostolica*. This pattern, to be later repeated by figures as diverse as Angela of Foligno, Bridget of Sweden, Catherine of Siena and Catherine of Genoa, is a distinctive mark of the relations between men and women in the new mysticism. Many of these clerics are well known; a number were staunch proponents of new forms of religious life for women.<sup>29</sup> The one who stands out, since it is his account upon

which we mainly rely for what we know of Mary, is Jacques de Vitry.<sup>30</sup>

Jacques was born sometime between 1160 and 1170 possibly at Reims. He studied in Paris, where he was influenced by the new concern for the *cura animarum*, especially as seen in the vernacular preaching of Fulk de Neuilly. Jaques seems not to have been satisfied with the easy path to ecclesiastical preferment followed by many Paris clerics. Like his later friends Fulk, the Archbishop of Toulouse, and Cardinal Hugolino, who became Pope Gregory IX (both key ecclesiastical supporters for the new forms of religious life), Jaques's life displays inner tensions and self-doubts that seem to have found some relief and consolation when he put himself under the care of the ecstatic and miraculous *mulier sancta*, Marie d'Oignies.

About 1208, attracted by her fame that had spread to Paris, Jacques came to meet Marie at Oignies.<sup>31</sup> The meeting shaped the rest of his life. It seems to have been with her encouragement that he finally offered himself for ordination about 1210.<sup>32</sup> He then returned to Oignies and joined its community in 1211. Since Jacques owed much of his later fame and ecclesiastical preferment to his ability as a preacher, it is sig-

<sup>30</sup> The most complete treatment of Jacques de Vitry is the old work of Philipp Funk, *Jakob von Vitry: Leben und Werke* (Leipzig and Berlin: Teubner, 1909). See also McDonnell, *Beguines and Beghards*, 20–39. There are modern editions of two of James's major works: *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry: A Critical Edition*, edited by John Frederick Hinnebusch, O.P. (Fribourg: University Press, 1972. Spicilegium Friburgense 17); and *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170–1240), Eveque de Saint-Jean-d'Acre*, edited by R. B. C. Huygens (Leiden: Brill, 1960). There are no modern editions of his sermons or his *Vita Mariae Oigniacensis*.

<sup>31</sup> This is the account given by Thomas of Cantimpré in VMOS 1.2 (667DE). Though it has been doubted by Funk (*Jakob von Vitry*, 15–30), most authorities find Thomas's witness quite plausible (e.g., McDonnell, *Beguines and Beghards*, 22).

<sup>32</sup> Jacques describes how Marie was miraculously present in spirit during his ordination in Paris in VMO 2.7.86 (659AB). For Marie's greeting of the newly-ordained Jacques at his return, see VMOS 1 (667EF). Jacques describes how Marie was miraculously present in spirit during his ordination in Paris in VMO 2.7.86 (659AB). For Marie's greeting of the newly-ordained Jacques at his return, see VMOS 1 (667EF).

<sup>25</sup> VMO 1.6.19 (641C):...cum tanta contritione ostendebat se Sacerdoti, quod plerumque ex vehementi cordis anxietate, more parturientium cogeatur proclamare.

<sup>26</sup> VMO 2.9.93 (661D):...frequentiam hominum, ad eam ex devotione concurrentium, quae soli Deo vacare cupiebat, jam non poterat sustinere.

<sup>27</sup> VMOS 4.25 (675E):...in humili loco de Oignies inter oves Beghinarum, quas utique abhominantur Aegyptii....

<sup>28</sup> VMO 2.3.50 (650AC).

<sup>29</sup> McDonnell, *Beguines and Beghards*, 8–19 and 40–58, gives a detailed account.

nificant to note that in his *Life of Marie* he gave her all the credit for his preaching. He tells us that when he began preaching he was ineffective and lived in constant fear of failure until Marie noticed his depression and encouraged him with an apt parable.<sup>33</sup> As a woman, Marie could preach only by example and the «word of exhortation»; in Jacques she found her official mouthpiece, as she reportedly claimed on her deathbed.<sup>34</sup>

Some time in 1211, Archbishop Fulk of Toulouse arrived in Liège. Fulk was another important figure in the web of contacts and relationships that helped shape the new mysticism.<sup>35</sup> Born c. 1150 in Marseilles, he had been a rich merchant and famous troubador before his conversion to religious life and entry into the Cistercian order in 1196. The Cistercians had become the major weapon in the papal campaign against the widespread Cathar heresy in Provence, so it comes as no surprise that Fulk, who was something of a thirteenth-century media-expert, was made bishop of the «dead diocese» of Toulouse in 1205. There he promptly formed a lay confraternity to attack heresy and usury. Fulk worked closely with the Cistercians sent to preach against the heretics; more importantly, he encouraged the new group of poor preachers centered around Bishop Diego of Osma and the priest Dominic Guzman in their efforts to combat false doctrine.<sup>36</sup> In 1207 Fulk and Dominic

even preached together in a public debate with the heretics held at Pamiers.

The era of peaceful preaching, however, ended in early 1208, when Peter de Castelnau, one of the papal legates in Provence, was murdered by the Cathars. Pope Innocent III then declared a crusade against the heretics.<sup>37</sup> Fulk, who continued to be the major episcopal supporter of Dominic and his preachers, went on the road as a crusade preacher after his exile from his diocese at the hands of Count Raymond. He travelled north to raise money and attract knights to the cause of the suppression of heresy. It was in this capacity that he first came to the «Promised Land of Liège» (*terra promissionis in partibus Leodii*) and met Jacques de Vitry, as well as Marie and a number of the other *mulieres sanctae* of the region. In the «Prologue» he addressed to Fulk at the beginning of his *Life of Marie*, Jacques, with perhaps some exaggeration, says of the bishop:

[He] came as far as the diocese of Liège, drawn, as it were, by the odor and fame of certain people fighting for God in true humility. He did not cease to admire their faith and devotion, especially the holy women who with the greatest desire and reverence venerated Christ's Church and the Church's sacraments which in his own territory were either totally rejected or under appreciated by almost everybody.<sup>38</sup>

Fulk's interest in the witness of the holy women was no pious invention. The bishop had been the sponsor of the convent that Dominic founded at Prouille in 1206 to provide a refuge for converts

There can be no question about his tender devotion to Marie: see, for example, his touching description of the relics of her clothing she gave him on her deathbed in 2.10.96 (662D).

<sup>33</sup> VMO 2.8.79 (657BD).

<sup>34</sup> VMO 2.11.101 (663D). See also 2.7.69 (654F–55A):...ut meritum et officium praedicationis quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona Dominus ei recompensaret: et quod sibi Dominus pro magno munere unum Praedicatorum daret.

<sup>35</sup> On Fulk, see Brenda Bolton, «Fulk of Toulouse: The Escape that Failed.» *Church, Society and Politics*, edited by Derek Baker (Oxford: Blackwell, 1975), 83–93. The background to Fulk's activities in Toulouse are described in John Hine Mundy, *Liberty and Political Power in Toulouse, 1050–1230* (New York: Columbia University Press, 1954), chap. VI.

<sup>36</sup> See Christine Thouzellier, «La pauvreté, arme contre l'Albigéisme, en 1206.» *Revue de l'histoire des religions* 151 (1957):79–92.

<sup>37</sup> The most complete account of the struggle against heresy in southern France during this time is Christine Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle* (Louvain: Nauwelaerts, 1969, 2nd ed.). See also Walter W. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100–1250* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1974).

<sup>38</sup> VMO, Prol. 2 (636D):...et tandem usque in Episcopatum Leodii, quasi tractus odore et fama quorumdam, Deo in vera humilitate militantium, descendisset; non cessabat admirari fidem et devotionem, maxime sanctarum mulierum, quae summo desiderio et reverentia Christi Ecclesiam et sanctae Eccelsiae Sacramenta venerantur: quae in partibus suis fere ab omnibus vel penitus abjiciebantur, vel parvipendebantur. For an account of Fulk's meeting with Marie, see 1.13.41 (647CD).



from Catharism and a place to educate girls who might be in danger of falling into heresy — the first Dominican house of any kind.<sup>39</sup> The bishop's commitment to this work of support for female piety is evident in the two subsequent trips he made to Lotharingia in 1213 and 1217.<sup>40</sup>

Marie d'Oignies died in June of 1213. Jacques de Vitry immediately embarked upon writing her life, a task which may have taken some time, since he himself was called on to preach against the heretics in the same year. The text was finished by the time he was named Archbishop of Acre in the Holy Land in 1216. Jacques's *Life of Marie d'Oignies* was a manifesto for the new form of Beguine life and its mystical piety. Though scarcely a triumph of organization, it was popular and highly influential on subsequent accounts of the *mulieres sanctae*. The work falls into three parts: the Prologue addressed to Fulk, which announces the anti-heretical theme and trumpets the praise of the holy women of Lotharingia;<sup>41</sup> Book 1, providing a somewhat disorganized account of Marie's life and piety up to her final illness; and Book 2, which recounts her death after showing the conformity of the new female piety to tradition by illustrating how the Beguine manifested the working of the seven gifts of the Holy Spirit, the charisms identified with the pursuit of perfection since the time of Gregory the Great.<sup>42</sup>

The anti-heretical impetus behind the praise for the new mysticism is evident throughout the *Life*, especially in the Prologue.<sup>43</sup> Neither Jacques de Vitry nor Fulk of Toulouse were mys-

tics; they were pious men and discerning ecclesiastics who saw in the charisms manifested in the holy women evident signs of divine grace and an ideal weapon to use against the dualist heresy in which women had taken such an important role.<sup>44</sup> Part of the fascination of the new mysticism of the Beguines is how its novelty allowed it to be suspected of heresy at the same time as it was widely employed in the fight against heresy.

Jacques's *Life of Marie* portrays a new kind of mystic who is as apostolic as she is ecstatic. Though many women favored with divine gifts had appeared in the diocese of Liège, «I find,» says Jacques, «the fullness of almost all graces in one precious and surpassing pearl.»<sup>45</sup> Much of both the first and the second book of the *Life* apply familiar hagiographical themes to the description of this «pearl,» such as compunction and tears (1.5), fasting (1.8), prayer (1.9), humility (2.2.47), chastity (2.5.75), and especially penance and satisfaction for sin springing from deep devotion to the Passion (1.7, 1.9.28, 1.10, 1.13.40, 2.3.61, 2.5.74–75). Marie also performs miracles, both nature miracles (e.g., 1.9.28, cf. VMOS 2.8–9) and miracles of healing (e.g., 2.3.55, cf. VMOS 1.6–7), as well as announcing miraculous prophecies (2.6.80, 2.10.95). The description that Jacques gives of these traditional practices, however, often displays an «excessive» character that will also be found among many other late medieval women mystics. Consider, for example, his account of her cutting off a piece of her own flesh to do penance for the delight she had once taken in bodily nourishment:

As if she were drunk in fervor of spirit, she scorned her own flesh for the sake of the sweetness of the Paschal Lamb. With impunity she cut off a large piece with a knife and hid it in the ground

<sup>39</sup> On the house at Prouille, see M.–H. Vicaire, O.P., *Saint Dominic and His Times* (New York: McGraw–Hill, 1964), 115–36.

<sup>40</sup> Fulk was present during Marie's final illness and said Mass for her according to VMO 2.12.104 (664D).

<sup>41</sup> Jacques's encomium begins with praise for the holiness of all the classes of women that Fulk had seen on his visit — virgins, widows, and married women (VMO, Prol. 3 [636E–37A]), but when he goes on to single out ten different individuals or groups of women (Prol. 6–8 [637D–38C]) he seems to have only the virgins in mind. Although these women are not named, some of them can be identified (e.g., Lutgard of Aywieres, Ida of Leuven, and Christina of St. Trond).

<sup>42</sup> On the importance of Gregory's teaching on the seven gifts, see McGinn, *Growth of Mysticism*, 54–56. For other treatments in the tradition, see 349–50, 360, 396.

<sup>43</sup> The anti-heretical intent of the *vita* has been emphasized in recent research on Marie; see, e.g., Geyer, *Maria von Oignies*, 221–24.

<sup>44</sup> VMO Prol. 9 (638D): Licet autem tu diceris valde tibi et aliis multis esse commodum, si contra haereticos provinciae tuae, ea quae Deus in Sanctis modernis in diebus nostris operatur, in publicum posses praedicare ...

<sup>45</sup> Prol. 9 (638C): Sed quid opus est in diversis diversas et mirabiles gratiarum varietates enarrare? cum in una pretiosa et praeexcellente margarita omnium fere gratiarum inveniam plenitudinem ...

for modesty. Because while afire with such a great fervor of love she had conquered the pain of the flesh, she beheld in her ecstasy of mind one of the Seraphim standing next to her.<sup>46</sup>

This combination of extravagant ascetical practice and ecstasy is another mark of the new mysticism.<sup>47</sup>

Other elements in the picture the Canon paints of the woman he called his *magistra* (2.2.48) point to forms of piety that had begun to emerge in the late twelfth century, such as her frequent visions, both of angels and saints (e.g., 1.8.24, 1.10.35, 2.3.51–53, 2.8.89–91, 2.9.94, 2.10.97, 2.12.103), of the devil (e.g., 1.8.23, 1.9.30–32, 2.3.50–52 and 56–61, 2.4.70, 2.7.83 and 85, 2.12.108), and of the souls of the deceased (e.g., 1.9.27, 2.3.51, 2.12.104).<sup>48</sup> Marie is described as having a love for the sacrament of penance (1.6), and an even greater devotion to the reception of Christ in the Eucharist. Jacques tells us that «It was like dying to her if she had to be separated from this Sacrament for long through abstaining.»<sup>49</sup> Like other Beguines, she sees Christ as a child at the elevation of the Host (2.4.72 [655CD], cf. 2.8.91), and Jacques

<sup>46</sup> VMO 1.7.22 (641F): *Fervore enim spiritus quasi inebriata, prae dulcedine Agni Paschalis carnes suas fastidiens; frustra non modica cum cultello resecauit, quae prae verecundia in terra abscondit: et quia nimio amoris incendio inflammata carnis dolorem superavit, unum de Seraphin in hoc mentis excessu sibi adstantem aspexit. I take the frustra here not in the classical sense of «vainly, mistakenly.» but in the medieval sense of «with impunity, i.e., with no undesirable effect,» as Jacques de Vitry makes clear in the remainder of the passage. Though Jacques does not recommend others to follow Marie's example, and even does not «commend her excess» («Nec hoc dixero ut excessum commendam.» I.1.12 [639F]), he ordinarily treats her unusual behavior as a mysterious and miraculous manifestation of divine power. For another story of Marie cutting herself, this time because of the sins of others, see 2.4.67 (654E).*

<sup>47</sup> The most detailed gathering of materials about such activity remains Herbert Thurston, S.J., *The Physical Phenomena of Mysticism* (Chicago: Henry Regnery, 1952). Thurston discusses Marie's extreme fasting on 332–34, but not her self-mutilation.

<sup>48</sup> See especially VMOS 2.12 (670F–71B) where her mother, who has been damned because of usury, appears to the saint.

<sup>49</sup> VMO 2.8.92 (661A):... hoc erat ei mori, quod ab hoc Sacramento diutius oportebat abstinendo separari.

records a lengthy ecstatic rapture triggered by reception of communion:

Once she rested sweetly with the Lord for thirty–five days in a sweet and blessed silence, taking no corporeal food and totally unable to speak a word for days save for «I want the Body of Our Lord Jesus Christ.» When she received it, she remained in her silence with the Lord for whole days. In those days she used to feel as if her spirit were separated from her body....Thus, she was drawn away from sensible objects and rapt above herself in an ecstasy (*excessus*). Finally, after five weeks she returned to herself, opened her mouth, and to the wonder of those about her spoke and received corporeal food.<sup>50</sup>

What is perhaps most remarkable about this passage in the light of the history of mysticism is not so much Marie's *inedia* in relation to the miraculous sufficiency of Eucharistic nourishment,<sup>51</sup> but how Jacques describes the trance–like state that accompanied this prolonged lack of ordinary food with the traditional vocabulary associated with the heights of monastic *contemplatio* (e.g., *separatus a corpore, a sensibilibus abstracta, in excessu rapta*). The monastic understanding of such contemplative encounter with God, as taught by Gregory the Great, Bernard of Clairvaux and others, had always emphasized the necessary brevity of such immedi-

<sup>50</sup> VMO 1.8.25 (642DE): *Aliquando etiam in suavi et beato silentio triginta quinque diebus cum Domino suaviter requiescens, nullo corporali usa est cibo, nulloque verbum per dies aliquot penitus proferre poterat, nisi istud solummodo: Volo Corpus Domini nostri Jesu Christi: quo recepto, in silentio suo singulis diebus cum Domino permanebat. Sentiebat autem in diebus illis spiritum suum, quasi a corpore separatum....Sic enim a sensibilibus abstracta, et super se in quodam excessu rapta. Tandem vero post quinque hebdomadas ad se revertens, aperuit os suum: et mirantibus circumstantibus locuta est, cibumque corporalem recepit. This thirty–five day fast was surpassed by the fifty–three day abstention before her death when the only food she could receive was the Eucharist, as Jacques and others testified by attempting to give her an unconsecrated host (2.12.105 [664EF]).*

<sup>51</sup> On the role of food and fasting in late medieval women, see Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, especially chaps. 2–4 (on Marie on the other early Beguines, 115–24). A different, and less successful, «anorexic» explanation of prolonged fasts by medieval women saints, appears in Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia* (Chicago: University of Chicago, 1985).

ate experiences of God.<sup>52</sup> I know of no previous text in which we find an account of such a prolonged ecstatic rapture.

There are about a dozen other passages in the *Life of Marie* that recount similar ecstatic states.<sup>53</sup> In considering Marie's possession of the «spirit of knowledge,» Jacques makes use of the traditional topos of union of spirits (*unitas spiritus*) based on 1 Corinthians 6:17, beginning with the words, «Another time when she sweetly and pleasantly had been made one spirit with the Lord, adhering to the same Lord with the glue of fear...» and going on to cite the language of Song of Songs 2:7 about sleeping with the Divine Lover. Here too, however, a new note creeps in. While the Beguine follows tradition in her willingness to abandon the sleep of contemplation in order to serve those in need, Jacques's account of this departure involves a note of violence with distinctive somatic effects:

When she heard strangers approach, in order not to scandalize anyone she tore her spirit away from the sweet delight of contemplation, the embrace of her Spouse, with such great pain that she did violence to herself. Sometimes, as if her insides split open, she vomited or spit up a large mass of pure blood, preferring to undergo this martyrdom rather than disturb the peace of the brethren and especially of the pilgrims.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> See, e.g., *Growth of Mysticism*, 63–70, 190–93, and 208–13.

<sup>53</sup> See VMO 1.5.16 (640DE) in relation to the Passion of Christ; 1.6.20 (641D); 1.7.22 (641F), the flesh-cutting incident cited above; 1.8.24 (642D); 2.2.48 (649CE) using the theme of mystical inebriation from the Song of Songs (Sg. 2:4); and a series of texts from the latter part of Bk. 2 now to be considered — 2.4.63 (654AC); 2.7.81 (658AB); 2.8.87–88 (659D–60A); 2.8.90 (660CE0); 2.10.95 (662AC); and the descriptions of her deathbed *iubilus* in 2.11.98–99 (662E–63C) and 2.12.107 (665DE). Several of these texts are discussed in Geyer, *Maria von Oignies*, chap. 8.

<sup>54</sup> VMO 2.4.65 (654AB): Aliquando autem cum dulcius et suavius, quasi unus spiritus cum Domino facta, timoris glutino eidem Domino adhaereret....Ipsa vero, auditio extraneorum adventu, ne forte aliquem scandalizaret, a suavi illa contemplationis jucunditate, ab amplexibus Sponsi sui, vim sibimet inferens, spiritum suum tanto dolore avellebat; quod quandoque, quasi ruptis visceribus, sanguinem purum in magna quantitate evomebat vel conspuebat; malens hoc affligi martyrio, quam Fratrum, et maxime peregrinorum pacem turbare.

Under the «spirit of understanding,» Jacques describes states of «suspension» (*suspendium*) for whole days when Marie «beheld the Sun of Justice like an eagle» and «received into her soul simple and divine forms as if in a pure mirror without any phantasm or image.»<sup>55</sup> While this passage seems to reflect the language of Augustinian intellectual visions, it goes on to emphasize Marie's loving pursuit of God through a rich invocation of pictorial images of Paradise and the use of erotic themes. Jacques seems less interested in showing how Marie fits into the traditional hierarchy of visions than in presenting a new model of contact with God, one that concentrates on visual representation and intense somatic effects witnessing to the saint's immediate experience of God.

This approach becomes especially clear toward the end of the *Life*, when Jacques recounts the ecstasies that represent the Beguine's reception of the highest gift of the Holy Spirit, the «spirit of wisdom,» and in his account of her preparation for death. Marie's possession of the spirit of wisdom is described in terms of tasting, eating, drinking, mystical inebriation, and insatiable hunger (citing one of the proof-texts for mystical *epektasis*, or continuing desire for God, Ecclesiasticus 24:29). The intense visualization of her contact with Christ accords with the liturgical feasts being celebrated — as a baby that she hides within her breasts, as a young boy at the time of the presentation in the Temple, or as the dying Lord on the Cross (2.8.87–88 [659D–60A]). Jacques's presentation of Marie's «spirit of wisdom» is a kind of omnium-gatherum of all her other visionary experiences of Christ, saints and angels recounted throughout the text (2.8.90 [660CE]). Jacques never questions the nature of any of Marie's visionary experiences, while Thomas of Cantimpré, perhaps in re-

<sup>55</sup> VMO 2.7.81 (658A):...dum volaret sublimius per diem integrum....[non] reverberata radiis solis ad inferiora, solem justitiae velut aquila intuebatur. ...[A]bsque omni phantasia vel imaginatione, formas simplices et divinas quasi in puro speculo suscipiebat in anima. The comparison of Mary to the eagle signifying contemplation uses the language of Gregory the Great (cf. *Hom. in Ez.* 1.4.2) On the mystical understanding of *suspendium*, see the teaching of Hugh of St. Victor, discussed in *Growth of Mysticism*, 389–90.

sponse to a growing debate on the visions recounted by other Beguines, defends Marie as the only visionary «in the area of Lotharingia» who was never deceived by the devil in any way because of her possession of the grace of «discretion of spirits» (*discretio spirituum*).<sup>56</sup>

Jacques pictures the Beguine's contact with God as increasing in intensity as death approaches. In the last year of her life she feels that «her whole body seemed to burst from the fullness of her heart,» so that she can look at the physical sun without injury to her eye, because she «is ravished more powerfully than usual» in her desire to die and to be with the Lord.<sup>57</sup> The mystical drama reaches its conclusion in the presentation of her fifty-three day death-agony, especially the heavenly song or *iubilus* that she sings for three whole days.

The connection between mystical states of consciousness and singing — whether liturgical song or individual outbursts of melody — has yet to receive adequate attention, either in Christianity or in other mystical traditions.<sup>58</sup> But prior references to the role of song in the history of Christian mystical literature do not prepare us for Jacques de Vitry's extended description of Marie's singing as the promised time of her death drew near — «She began to sing in a high and clear voice and did not cease for three days and nights to praise the Lord with thanksgiving.»<sup>59</sup> The song that «our tambourine player» (*tympanistria nostra*), as Jacques calls her, sings is spontaneous praise of God, the angels, the saints, her friends — something she does not have to prepare or think about, but that flows out of her as if she were one of the Seraphim. After getting hoarse from one day's constant performance, she is cured by an angel and sings higher

<sup>56</sup> VMOS 2.11 (670EF).

<sup>57</sup> VMO 2.10.95 (662AC): ... ex cordis plenitudine fere tota disrumpi videbatur in corpore ... et quod mirabilis est, dum esset in illo mentis excessu, irreverberatis oculorum radiis, rotam solis materialis valebat intueri ... Cumque ad se revertens miraretur, quod vehementius solito supra se raperetur ...

<sup>58</sup> For references to discussions by Gregory the Great and Richard of St. Victor, see *Growth of Mysticism*, 64–65 and 413.

<sup>59</sup> VMO 2.11.98 (662F): Incepit enim alta voce et clara cantare, nec cessavit spatio trium dierum et noc-tium Deum laudare, gratias agere ...

and clearer the next day, beginning with the mystery of the Trinity, and gradually descending to the humanity of Christ, the Blessed Virgin, the angels and saints, ending with revelations about her friends — all sung rhythmically in her native vernacular (*lingua Romana*). Marie's song here is not a wordless *iubilus*, however, of the kind that is witnessed to in the lives of a number of other holy women.<sup>60</sup> Rather, «She expounded in a new and wonderful way certain things about the divine scriptures, subtly explaining many things about the Gospel, the Psalms, and the Old and New Testaments that she never heard.»<sup>61</sup> In other words, it is sung doctrine. On both the Thursday and the Saturday before her death on Sunday, June 23, she also returned to singing. The last song was apparently one of wordless rejoicing — «She began to sing the Alleluia in a sweet voice and for almost that whole night she was in joy and exultation as if she had been invited to a banquet.»<sup>62</sup>

If Marie d'Oignies is portrayed by Jacques de Vitry, and later by Thomas of Cantimpré, as a new kind of ecstatic mystic, she is no less of an apostolic woman, a contemporary *apostola*. The Beguine is a model of penance for sin, even to the extreme of cutting off pieces of her own flesh to do penance for her own sins and those of others, as we have seen. But, as a «little poor woman» (*paupercula*) she is also described as devoted to poverty in terms that echo those used by Francis and the early mendicants.<sup>63</sup> Indeed, Jacques says that she was restrained from taking up a wandering life of begging only with difficulty by the tears of the canons of St. Nicholas (2.2.45). Marie does not scorn to work with her hands (1.12.38), and both Jacques's *Life* and the *Supplement* written by Thomas emphasize how her life was lived in the service of others.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Further discussion of this form of mystical song, see Herbert Grundmann, «Jubel.» *Ausgewählte Aufsätze*, 3 vols. (Stuttgart: Hiersemann, 1978, 2nd ed.) 3:130–62.

<sup>61</sup> VMO 2.11.99 (663B): Quaedam etiam de divinis Scripturis, novo et mirabili modo exponens; de Evangelio, de Psalmis, de novo et de veteri Testamento quae nunquam audierat, multa et subtiliter disserens.

<sup>62</sup> VMO 2.12.107 (665E): ... dulci voce coepit Alleluia cantare: et fere tota nocte illa, quasi ad epulas invitata, fuit in jubilo et exultatione.

The Beguine is presented both as a teacher (*magistra*) and also as a preacher (though Jacques never actually uses the word of her). The fundamental way in which Marie preaches, of course, is through her miraculous activity as witnessed to by the *Life*, which is merely the extension of what Jacques and his contemporaries saw in her daily activities. Her very appearance is described as a book that reveals the action of the Holy Spirit:

With her head bowed down and her glance toward the ground, she would walk humbly with a slow and mature gait. The grace of the Holy Spirit shone forth in her face from her heart's fullness to such a degree that many were spiritually nourished by her appearance and moved to devotion and to tears. Reading the unction of the Holy Spirit in her face, as if in a book, they recognized that power came forth from her.<sup>65</sup>

If Marie can be described as a living *liber experientiae*,<sup>66</sup> a flesh-and-blood sermon, that does not prevent her from also preaching in a more formal sense, though indirectly, through her de-

<sup>63</sup> Jacques's praise of her poverty is found especially in VMO 2.2.45–46 (648D–49B), where he uses some of the traditional biblical texts associated with the evangelical understanding of the *vita apostolica* (e.g., Mt. 8:20, Lk. 2:7), as well as the famous expression originating with Jerome, *ut nudum Christum nuda sequeretur* (648D). On this tag, which Bonaventure was to apply to St. Francis, see Matthäus Bernards, «Nudus nudum Christum sequi.» *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951): 148–51; Réginald Grégoire, «L'adage ascétique 'Nudus nudum Christum sequi'.» *Studi storici in onore de Ottorino Bertolini*, vol. 1 (Pisa, 1972), 395–409; and especially Jean Châtillon, «Nudum Christum Nudus Sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonavenutre.» *S. Bonaventura. 1274–1974*, 5 vols. (Rome: Collegio S. Bonaventura, 1974) 4:719–72. The description of Marie's clothing and appearance in 1.11.37–13–39 (646A–47A) also emphasizes her poverty of life.

<sup>64</sup> Key examples of her apostolic service through works of mercy are portrayed in the section devoted to her *spiritus pietatis* in VMO 2.3.50–63.

<sup>65</sup> VMO 1.13.39 (646E): *Capite inclinato vultuque in terram dimisso, tardo maturoque gressu humiliter incedebat. Adeo autem ex plenitudine cordis ejus in facie illius Spiritus sancti gratia resultabat, quod multi ex eius aspectu spiritualiter reflecti ad devotionem et lacrymas provocabantur: et in vultu ejus, quasi in libro unctionem Spiritus sancti legentes, virtutem ex ea procedere cognoscebant.*

votion to preachers, and especially through Jacques de Vitry who was proud to have her declare him as her «one and only preacher» (2.4.69 [655A]).<sup>67</sup> This emphasis on Marie as a true preacher also may help explain why Jacques stresses her love for Scripture, something that was considered a necessary part of any good preacher's life.<sup>68</sup>

Jacques de Vitry's portrait of Marie d'Oignies marks a new departure in Western hagiography and mysticism. Although he recognizes her excesses and warns that she is more to be admired than imitated in certain things,<sup>69</sup> he expresses no doubts about the divine authority displayed in her life and actions, even when she seems to become a law unto herself by changing the rules of fasting.<sup>70</sup> Marie was to have many imitators in the centuries that followed, both among the Beguines and in the case of women who belonged to other forms of religious life. Not all of these *mulieres sanctae* who attained the «spirit of liberty» (*spiritus libertatis*) which allowed them «to judge all things but to be judged by no one» (1 Cor. 2:15) were to be treated with equal forbearance.

<sup>66</sup> The term *liber experientiae* originated with Bernard of Clairvaux (*Sermo in Cantica Cantorum* 3.1) and became popular in the subsequent mystical tradition. A number of passages speak of how Marie was instrumental in empowering others to learn divine truth by experience: see, e.g., 1.5.17 (640F–41A), 1.13.39 (647A), and VMOS 1.5 (668DF).

<sup>67</sup> On her devotion to preachers, see, as noted above, 2.4.68–69 (654E–55A) and 2.6.79 (657CD). For comments, see M. Lauwers, «Entre Béguinisme.» 61–62 and 67–68.

<sup>68</sup> For Mary's love for Scripture, see VMO 2.4.71 (655BC), 2.6.76 (656E), 2.11.99 (663B), and 2.12.102 (664AB).

<sup>69</sup> VMO 1.1.12 (639F): *Nec hoc dixero ut excessum commendam, sed ut fervorem ostendam. In iis autem et multis aliis, quae privilegio gratiae operata est, attendat lector discretus, quod paucorum privilegia non faciunt legem communem. Ejus virtutes imitemur; opera vero virtutum ejus, sine privato privilegio non possumus.*

<sup>70</sup> See VMO 2.4.66 (654CD) where Jacques says of Marie's mode of action *rationem humana ejus vita excederet* and she is described as fasting on Sunday and eating on Friday!

# Biblical Interpretation in Post-Colonial Africa

FERDINAND E. DEIST

*Professor Ferdinand E. Deist är Head of the Department of Ancient Near Eastern Studies, University of Stellenbosch, Sydafrika. I sin forskning har han uppmärksammat hermeneutiska frågeställningar, speciellt ideologikritik. I denna artikel som är en bearbetad version av en fakultetsföreläsning vid Teologiska fakulteten i Lund den 2 maj 1996 diskuteras olika bibel-tolkningar i en afrikansk kontext.*

It was Jomo Kenyatta, the first president of post-colonial Kenya, who said:

When the missionaries arrived the Africans had the land and the missionaries had the Bible. They taught us to pray with our eyes closed, when we opened them, they had the land and we had the Bible.<sup>1</sup>

Even though this might not have been true of certain missions, such as the Moravian, Norwegian, and Swedish missions, and of individual missionaries on the continent,<sup>2</sup> it remains a perception shared by many black people.

## 1. Colonial Christianity

### 1.1 General remarks

The accusation against missionary activity during colonial times is twofold. On the one hand it is said that missionaries found in established colonial rule a very convenient and powerful partner for their endeavours,<sup>3</sup> and on the other hand that the colonial powers found in the missionaries handy collaborators to, as Mofokeng formulates, «soften the hearts and minds of the black people» to accept colonial rule,<sup>4</sup> so that, as Muzorewa puts it,

... the colonists tended to use the missionaries to make their task easier.<sup>5</sup>

Indeed, missionaries were often looked upon by the colonial powers as «experts» on African custom, or, as it used to be called, «the African mind», and called upon them to act as political advisors, or to act as negotiators when uprisings threatened or occurred.<sup>6</sup> This collaboration often made it difficult, if not impossible, to distinguish between missionary and colonial objectives. The odd missionary who stood up for Africans and their rights, like members of the London Missionary Society and Bishop Colenso of Natal,<sup>7</sup> soon learned that *that* was not the kind of behaviour colonial powers expected of them.

A century of this kind of collaboration made millions of people on the continent sceptical of the belief that the Christian gospel *really* was about liberation as it was claimed to be.

The accusation of ecclesiastical collaboration in oppression is, however, perhaps not the most decisive reason for many Africans' scepti-

<sup>1</sup> T. Mofokeng, «Black Christians, the Bible and liberation», p. 35.

<sup>2</sup> G.H. Muzorewa, *The origins and development of African theology*, New York 1985, pp. 24–25.

<sup>3</sup> In this sense the founding of the discipline «anthropology», as the study of «savage» cultures — as distinct from sociology, the study of «civilised» society — was another by-product of colonial administration.

<sup>4</sup> F.E. Deist, «John William Colenso: biblical scholar», *Old Testament Essays*, no. 2 1984, pp. 98–132.

<sup>1</sup> J. Green, *A dictionary of contemporary quotations*, London 1982, p. 8.

<sup>2</sup> See Gerald West, *Biblical hermeneutics of liberation*, Pietermaritzburg 1991, p. 36.

<sup>3</sup> T. Mofokeng, «Black Christians, the Bible and liberation», *The journal of black theology*, no. 2, 1988, p. 34.

cism about colonial Christianity. Except for South Africa, where the apartheid policy continued colonial rule with the aid of some Christian churches up to 1990, Africa has been rid of physical political colonial presence for nearly forty years now. Colonial Christianity's more lasting negative influence rather lies in two related areas, namely *church dogma* and *European styles of biblical interpretation*.

### 1.2 Church dogma and African custom

Matembele would say, what the missionaries gave Africa was not the Bible but the *Summa theologiae*.<sup>8</sup> Few missionaries of the 19th century realised, though, that the form of Christianity they preached for the truth, the whole truth and nothing but the truth, like the doctrines on the Trinity and the two «natures» of Christ, had in fact been decided by *philosophical* rather than biblical debates in the synods of the early church and that a few more had been decided by the *political* interference of early emperors, like Charlemagne.<sup>9</sup> They also did not realise that, since God-talk by definition is metaphorical talk, and that, since metaphors are borrowed from everyday experience, their theological *language* was to a large extent culture specific. For them their creeds, theology, and liturgy constituted the obvious and only «truth».<sup>10</sup>

A simple example may serve as an illustration of the problem. To speak of God as a «Father», of Jesus Christ as his «Son», and to subscribe to the *filioque* formulation of the doctrine on the Trinity, is to employ metaphors from *family* and *economic life*. According to traditional African custom, a father's son obviously enjoyed a lower social status than the father, while a person whom the son could send out to do his work *had* to be of a still lower social standing. Hence, to believe that the Father, the Son and the Holy Spirit could *all* essentially and equally be God simply does not make sense. However, the insistence on the validity of the

*Greek philosophical* categories of «essences» as the only plausible interpretation of the revelation of God in the Bible, forced Africans to believe things that were from their point of view as *obviously* wrong as it was right for the missionaries. Yet, to become a Christian one had to recite these creeds with conviction.

Insistence on the validity and truth of the *European* interpretation of Christianity and the consequent equation of that Christianity with «civilisation» not only confused Africans (who found no use for Aristotelian philosophical debates) but also created the impression that becoming a Christian required that one had to forsake one's culture and become *European*. It is with reference to this experience that Motlhabi says missionary education made Africans «ashamed of themselves and their heritage».<sup>11</sup> In this way Christianity created sharply drawn boundaries within formerly cohesive African societies, for whom *community* constituted a core social value.

This set of circumstances poses the following nagging questions. Had Christian creeds initially been decided on African rather than on European soil, how would they have read today? Moreover, had 19th century Europeans been the objects of *African* missions on the basis of *African* formulated creeds, would *that* form of Christianity have been acceptable and convincing to Europeans? Judged by the way literature of the time refers to African «savages» and

<sup>8</sup> W. Bühlman, *The missions on trial: Addis Ababa 1980*, Slough 1978, p. 49.

<sup>9</sup> For a justification of this statement, see F. E. Deist, «The Bible — the Word of Gods» in: W.S. Vorster (ed.), *Scripture and the use of Scripture*, Pretoria 1979, pp. 41–74.

<sup>10</sup> Although the following examples all derive from experience in the USA their shared sentiments accurately reflect the colonial theological mentality. R. Anderson, «Christ and criticism», *The Fundamentals*. Vol. 1., Chicago, 1912, p. 84, for instance, wrote, «For who can doubt that the prosperity and power of Protestant nations of the world are due to the influence of the Bible upon character and conduct? ... And more than this, no one who is trained in the fear of God will fail his duty to his neighbour, but will himself be a good citizen.» So also M A Noll, «The Princeton theology», in D.F. Wells (ed.), *Reformed theology in America. A history of its modern development*. Grand Rapids 1985, p. 63: «Princeton used the Bible to construct dogma, while it was content to accept the cultural conventions of the merchant-yeoman middle-class without exception.»

<sup>11</sup> M. Motlhabi, «The historic origins of black theology», in I.J. Mosala & B. Tlhagale (eds), *The unquestionable right to be free*, Johannesburg, 1986, p. 45.

their «superstitions» the answer is not hard to guess.

### 1.3 *European and African interpretations of the Bible*

Perhaps even more devastating to African self-esteem and culture was the insistence that European interpretations of the Bible were *right*. This coin has a fundamentalist and a liberal side.

Fundamentalist interpretation of the Bible insists on the literal historical truth of biblical narratives and on obedience to the letter of biblical commands. In traditional African culture forms like myth, fable, proverb, folk narrative, poem constitute essential educational tools.<sup>12</sup> The truth of such forms lies in their *message* and *social* effect rather than in their referential accuracy. (Mosala would argue that the quest for the historicity and authorial integrity of biblical texts «define a hermeneutical method rooted in ... Western ruling-class anxiety about authenticity».)<sup>13</sup> Yet, in certain missionary circles, converts were forced to suspend, even betray, their ability to interpret these forms, and to adopt the literalist readings taught to them by the missionaries.

At the same time, though, the very same missionaries, who insisted on the normative character of the face value meaning of biblical texts, forbade African men to have more than one wife, even though the «authoritative» and «literally true» stories about such vehicles of divine revelation as Jacob and David relate that *they* had more than one wife, not to speak of their concubines. The same missionaries also forbade them to revere their ancestors, while the literally true and normative stories in the Bible tell of God-fearing people who had been named after their clan's ancestor and had been «gathered with their fathers». (Incidentally, it is nowadays widely accepted that ancestor worship, much in the style of traditional African custom, did in fact occur in Israel).

<sup>12</sup> See especially W. Mazamisa, «Reading from this place. From orality to literacy/textuality and back», *Scriptura* 9, 1991, pp. 68–71.

<sup>13</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, Grand Rapids 1989, p. 10.

But then there were also those missionaries who taught African converts that the Bible was not necessarily literally true and that, since it abounded in *contradictions*, one had to distinguish between various sources from which the Bible had been compiled. But is a contradiction in the eyes of a person from culture A necessarily also a contradiction in the eyes of a person from culture B? «Contradiction» is a *logical* category, yes. But so is complementarity, or, what Mbiti would call, «paradoxical complementarity».<sup>14</sup> Whether one would view two sets of data as contradictory or as complementary depends on the (culturally informed) *context*. And in a culture in which consensus, or compromise, constitutes a social value of a higher order than conflict, one would be rather reluctant to accept two sets of data as outright contradictory. On the contrary, one would be inclined to see them as complementary.

Even though this meagre sketch of the interpretation of the Bible in colonial Africa less than scratches the surface of a vast problem, it may perhaps create some kind of a backdrop against which *post*-colonial biblical interpretation on the continent could be understood.

## 2. Post-colonial Interpretation of the Bible

It is quite impossible to in a few pages do any kind of justice to the expectations created by this superscription. What follows, is therefore but a very broad outline of some of the major trends that have developed in Southern Africa.

### 2.1 *Indigenisation, contextualisation*

Christianity has many faces on the continent. In South Africa, for example, one finds many «traditional» churches, i.e. churches operating more or less in a First World fashion, younger, more charismatic churches, African independent churches, whose history goes back to 19th century resistance against colonial Christianity, etc.

<sup>14</sup> J. Mbiti, *African religions and philosophy*, London 1985, p. 32.



Even in the «traditional» churches there has for many decades been a realisation that the African context differs from that of Europe. Consequently there has been much talk in these circles about and many efforts to «indigenise», «inculturate» or «contextualise» the Christian gospel in Africa's cultural and socio-economic environment.<sup>15</sup> Since the middle of the twentieth century there has been an ongoing debate on what these terms actually imply and the correct route to follow. It would seem as if the drive for «contextualisation» has finally won the day, since many black theologians and preachers follow this track. Various institutes and centres for «contextual theology», like the section for contextual theology of the South African Council of Churches, have been founded.<sup>16</sup> An interesting example of this approach is the Pietermaritzburg Cluster of Theological Institutions, joining together the Evangelical Bible Seminary of Southern Africa, Saint Joseph's Theological Institute and the University of Natal's School of Theology. One of the express aims of this cluster is to provide *contextual* theological education in a changing South Africa. Through Cluster Publications the group maintains a lively publishing programme. Some of the titles may give an impression of the work done there:<sup>17</sup> *Inculturation and Healing* (Stuart Bate); *Contextual Bible Studies* (Gerald West); *The making of an indigenous clergy in Southern Africa* (ed. Philippe Denis).

Since the debate about «contextualisation» is fairly well known to European missiologists I shall not comment on it further and rather turn to the drive for a radical «Africanisation» of the Christian gospel.

## 2.2 Africanisation

To understand the demand for «Africanisation» one has to appreciate its context in the black consciousness movement, by and large populated by community leaders, academics, other intellectuals, and students. In these circles there is a flat rejection of (European) rationalist-idealist philosophy and liberal values.

In their book, *Towards the decolonialization of African literature*, the authors assert, «The cultural task in hand is to end all foreign domination of African culture, to systematically destroy all encrustations (sic) of colonial and slave mentality, to clear the bushes and stake out new foundations for a liberated African modernity».<sup>18</sup> One of the rejected core liberal values is the notion of a «common humanity». To my knowledge the most articulate pronouncement of this rejection has been formulated by Outlaw, who writes:<sup>19</sup>

No living person is accidentally or secondarily African or European, that is to say, of a particular race or ethnicity «accidentally» while being a «person» or «human» *substantively* ... While some important gains have been realised in the political arena with the help of the «substantive-accident» and «universal-particular» strategies of Western metaphysics, to forget that they are precisely *strategies* and to use them to conceptualize concrete persons or peoples as though they capture and express differences of our effective histories is to succumb to some of the worst seductions of the dominant voices of mainstream Western Philosophy: the premature, false abstract universality of an equally false abstract humanity invoked prior to the holding of appropriate conversations in which all of the key issues, including «rationality» and «human» are themselves the first matters of discussion.

Africans want to assert themselves not merely as abstract «humans», but first and foremost as concrete Africans, a programme for which there is little, if any, room within the paradigm of liberal thinking. Mosala asserts,

<sup>15</sup> See J.J. Burden, *The Old Testament in the context of Africa*, Pretoria 1991, pp. 3–5.

<sup>16</sup> The Centre for Contextual Hermeneutics of the University of Stellenbosch understands «context» as the total South African context, and concerns itself more with the contextualisation of Christian thinking than with contextualising the Bible as such.

<sup>17</sup> For a very handy bibliography of contextual studies, see J.R. Cochrane, I. Henderson & G.O. West, *Bibliography in contextual theology in Africa* Vol. 1, Pietermaritzburg, 1995.

<sup>18</sup> C. Chinweizu et al., *Toward the decolonialization of African literature*, Engugu 1980, p. 1.

<sup>19</sup> L. Outlaw, «African philosophy: deconstructive and reconstructive challenges», in G. Floistad, (ed.), *Contemporary philosophy. A new survey. Vol. 5: African philosophy*, London 1987, p. 32.

The abstract universalizing category of the «human» as opposed to the concrete particularization of the «African» helps [Manas] Buthelezi to maintain ties with what is «universal».<sup>20</sup>

What rather has to be emphasised is the Bible reader as a concrete *African*. That is, the interpretation should draw on *African* philosophy, custom, and experience and not be guided — let alone intimidated — by the notion of supposedly non-ideological «universal» rules of logic and interpretation, floating abstractly above the heads of concrete individuals with concrete cultures living in concrete «places». The existence of universal rules of logic is simply taken for granted by non-Africans (as well as by «Westernised» Africans) without a thought being spared for the fact that all thought systems are culturally and historically informed, if not determined. It is with reference to this supposedly «universal» logic that Van Niekerk writes,<sup>21</sup>

It assumes, in the first place, that there is something like an autonomous activity called «thinking» ... «Our» thinking ... is so obviously normal, we don't have to refer to it as a type of thinking belonging to us ...

To get rid of the ideology of a «universal logic» to which all «humans» should automatically ascribe, and to affirm one's *Africanness* in biblical interpretation, two processes have been set in action, the one destructive and the other constructive. Put more positively, the first process involves «discover who you are» and the second «be who you are».

The first process, then, involves making African people aware of what has been done to them by colonial (Christian) education and biblical interpretation. The most generally employed strategy in this process is to adopt a materialist approach to biblical interpretation with a view to unmasking the ideologies inherent in colonial theology.

<sup>20</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, p. 24.

<sup>21</sup> M. van Niekerk, *African thinking: a critical discussion*. Pretoria, 1988, p. 7.

### 2.3 *Materialist interpretation: unmasking the effect of power relations*

In South Africa the most articulate biblical scholar in this «camp» is, to my knowledge, the former president of the *Azanian People's Organization* and Old Testament scholar Itumeleng Mosala, recently appointed Senior Director in our Department of National Education.

Mosala lashes out against African theologians who still follow essentialist and idealist methodologies, and who

«see the emergence of black theology as a logical historical development of Christian theology, [and] not [as] a rebellion against Christian theology.»<sup>22</sup>

He argues that the idealist approach to biblical interpretation kept and still keeps Africans ensnared in an oppressive colonial mind-set. We should, he writes «effect a theoretical break with the assumptions and perspectives of the dominant discourse of a stratified society» and then encourages students and scholars to not only become aware of the trappings of colonial theological hermeneutics, but also of dangerous and enslaving ideologies *in* the Bible.<sup>23</sup>

The Bible, he says cannot simply be read as a «bill of rights» or as an «ontological product» in which «the human dignity of all people ... is ontologically inscribed.» The Bible had been written and edited by powerful upper class people, who succeeded in all but silencing the voices of oppressed ordinary men and women, that are *also* to be heard in the Bible.<sup>24</sup> His ideology critical exegesis is therefore tuned to not only liberate exegetes from their liberal enslavement, but also to liberate the oppressed and suppressed voices in the Bible, so that they may be heard by today's readers. By listening to these voices Bible readers, too, may be liberated to *be* what they really are as concrete individuals, and not what other people tell them that they «essentially» are or ought to be.

<sup>22</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, p. 22.

<sup>23</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, pp. 39, 29.

<sup>24</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, pp. 17–20.

One may, of course, respond to this proposal by arguing that Mosala merely replaces one European philosophy (idealism) by another equally European social theory (materialism), or that his approach is not at all original, since it lies at the root of many so-called Third World theological writings.<sup>25</sup> But that would be to miss the point here. His *concern* is not so much a metaphysical one. What matters here is

- to unmask the *power* exerted by colonial Christianity and liberalism,
- to make people aware of the effect those hegemonies have had on their self-esteem, and
- to encourage them to affirm their own concreteness as Africans in interpreting the Bible.

At the very least Mosala is right in asserting that this approach in black theology «has exploded the myth of rational objectivity in theology presuming to preclude cultural and ideological conditioning.»<sup>26</sup>

#### 2.4 *Affirmative interpretation: in search of the truly African Bible*

A former president of Zimbabwe, Rev. Canaan Banana, himself a Methodist minister and a holder of a Master's degree in Theology, caused a stir a few years ago when he called for a truce between Christianity and traditional African religion, and said that, since God has been «domesticated and co-opted in a vain attempt to claim legitimacy for quasi-religious [e.g. colonial political, economic] beliefs», the Bible had to be «rewritten» for Africans.<sup>27</sup>

Many found the idea ridiculous and preposterous. Perhaps the pronouncement was not meant to be taken too literally, but nevertheless seriously. In my interpretation the challenged

statement converges three lines of thought, namely

- the idea that African Christians had to be liberated from the hegemony of European interpretations of the Bible,
- the idea that Africans have an own, if not better, grasp of the meaning of biblical texts than foreign academics, and
- the idea that African religion could/should replace at least the Old Testament in the Bible.

##### 2.4.1 The Old Testament as an «African» book

I am told that certain communities in Nigeria chose Leviticus as the first book of the Bible to be translated into their language, something which is unthinkable in any Western First World context. Already 19th century missionaries noticed that Africans<sup>28</sup> relate spontaneously to the Old Testament. Even a superficial reading of the chapter on «Philosophy and cosmology» in Parrinder's *Africa's three religions* will provide answers to the question why this is so.<sup>29</sup>

The Syro-Palestinian cultural world has much more in common with pre-literate subsistence communities in Africa than with industrialised, secularised Western societies. In fact, the social organisation, economic activities, social values, cosmology, ritual and even religion of the two broad cultures tally to such an extent that several scholars have already suggested that acquaintance with the culture of certain present-day African communities might offer us a better

<sup>28</sup> A word of warning should be sounded here, though. To speak of «Africans» and «African culture» as if there existed such a homogeneous entity would be completely false. C. Amuta, *The theory of African literature. Implications for practical criticism*. London 1989, p. 38, correctly warns against a «totalizing fixation» on Africa and points out that many cultures co-exist throughout the African continent, e.g. a prescientific mode of existence alongside modernising tendencies, pre-literate, communal agricultural village societies alongside modern industrial urban centres. See also T. A. Mofokeng, «Mission theology from an African perspective: a dialogue with David Bosch», *Missionalia* 18/1, 1990, p. 170.

<sup>29</sup> G. Parrinder, *Africa's three religions*, London 1969, pp. 25–38.

<sup>25</sup> For a more critical discussion, see F.E. Deist, «Contextualisation» as nomadic existence», *Scriptura* 59, 1991, 47–66.

<sup>26</sup> I.J. Mosala *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, p. 13.

<sup>27</sup> Speech reported in *The Pretoria News* of 12 April 1991.

understanding of Old Testament customs and beliefs than what thick treatises by First World academic books could teach us. Since this is so, so the argument goes, why should Africans, through an extensive study of Western literature about the Bible, first be *alienated* from a book which they can understand intuitively? Why not start a completely new tradition of interpretation and make a novel contribution to the community of Bible readers? Moreover, does Africa not need completely new Bible translations reflecting an *African* rather than a European understanding of these documents?

In response to the earlier mentioned call for «contextualisation» and the demand for «Africanisation» the emphasis in biblical research on the continent, not the least in South Africa, has in the past few years in many centres of learning shifted from a «linguistic exegetical» to a «social» approach.

The reasons for this shift in emphasis should not be mistaken for a mere side-show of the theoretical debate in the West about «modernism» and «post-modernism». Even though that debate is also conducted in South Africa, the motivation for the shift rather lies in factors like the following.

- The need for a truly *African* interpretation of the Bible in which the social overlaps between biblical and African cultures are exploited to the full.
- A democratic spirit seeking to uphold the *right* of the ancient voices to be heard as they speak to *us* without «noise» created by foreign philosophies.
- A deep seated *respect* for other people's religious convictions, including those of the ancients, that should not be «New-Testamentised» or «Westernised» to fit Western philosophical preferences.
- The wish to seek *consensus* with the ancients, rather than contradict their opinions with Aristotelian logic and secularised ideas.

To be able hear the ancients speak, respect their religion and to converse with them on an equal basis one should, of course, first get to know them. Such an acquaintance is more than a mere intellectual undertaking. It implies getting to

know the ancients as *concrete* people, which in turn implies an intimate knowledge of their *culture*. Embarking on this journey, so the argument goes, leads to the discovery that we actually have been close relatives all along, but that we have been denied the opportunity of discovering it by the obscuring interference of colonial theology.

### 2.3.2 *African religion as African Christianity's Old Testament?*

Given the obvious similarities between ancient Israelite and traditional African cultures and religions, the question sometimes arises whether traditional African religions should not *substitute* for the Old Testament in an African Bible.

Although this idea has, to my knowledge, not been proposed in academic writings it is indeed a question living in the hearts of some church groups. The implications of this suggestion are vast. For one, it would imply *rewriting* the *New Testament* in all instances where it alludes or refers to, presupposes, implies, plays on, or builds on Old Testament beliefs and practices. Doing this would indeed lead to the production of a completely new *Bible*.

To my knowledge this suggestion has not (as yet) materialised anywhere, and I doubt very much whether the trend will find any noteworthy support. Nevertheless, it is important to take the *thought* seriously and to reflect on its implications.

## 3. A Road of Conflict?

The dispute in South Africa among «Westernisers», «indigenisers/contextualisers» and «Africanisers» is at its root a methodological one and has distinctive, but inevitable, ideological overtones. It is, among other things, a battle between idealism and materialism, or — perhaps even more fundamentally — between realism and nominalism. The question is: what *is* the Bible? According to idealistic realism it is, or at least contains, the eternal Word of God, that could, as it were, be tapped from the book by the application of appropriate exegetical methods and applied to various situations. This convic-

tion implies the well-known hermeneutical categories of *explicatio* and *applicatio*.

According to the nominalist-materialist view the «contextualisers» presuppose «the theological notion of the Bible as the [ahistorical interclassist] Word of God», an assertion that in its turn

«presupposes a hermeneutical epistemology for which truth is not historical, cultural, or economic. For such an epistemology the Word of God is pre-established. ... Its relevance does not issue out of its very character as a historical, cultural, political, or economic product.»<sup>30</sup>

Since there *is* (in this view) no such thing as a universal «Word of God» there is also no universal hermeneutical tool for its appropriation. A hermeneutical vantage point that is relevant for the concrete historical circumstances and individuality of specific Bible readers must consciously be *chosen* and the interests involved in such a choice *declared*. For Mosala, for instance,

[t]he particularity of the black struggle in its different forms and faces must provide the epistemological lens with which the Bible can be read. Only this position seems to represent a theoretical break with dominant biblical hermeneutics; anything else is a tinkering with what in fact must be destroyed.<sup>31</sup>

Since I have commented elsewhere on these conflicting convictions,<sup>32</sup> I shall not deal with the issue here, and rather pose the question whether and how this conflict can be resolved.

What one encounters in this debate are conflicting forms of consciousness that can, in my opinion, not be harmonised. The solution does

<sup>30</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, pp. 18–20.

<sup>31</sup> I.J. Mosala, *Biblical hermeneutics and black theology in South Africa*, p. 26.

<sup>32</sup> F.E. Deist, «Bibelinterpretation und/als Ideologiekritik», *Old Testament Essays*, no. 1 1983, pp. 26–48; «South Africanising Biblical Studies. An epistemological and hermeneutical inquiry», *Scriptura*, no. 37 1991, pp. 32–50; «The Bible in discussion. Three recent South African publications on Scripture», *Hervormde Teologiese Studies*, no. 47/4 1991, pp. 933–949, and «Contextualisation» as nomadic existence.

therefore not lie in simply «enriching» one set of ideas by adding to it elements of another, or by merely «collapsing» the various views into one.

In the face of this dilemma one could argue with Wesley Kort in a fairly post-modernist manner that this kind of conflict *constitutes* Christianity and that one should therefore resist any attempt at resolving it, or risk the danger of becoming the victim of «categorisation».<sup>33</sup> Personally I have not been convinced by this model, though, and would rather opt for Werner Heisenberg's concept of *complementarity*, on which he comments as follows (emphasis added),<sup>34</sup>

Verschiedene Beobachtungssituationen ... sind eben häufig komplementär zu einander, das heißt sie schließen einander aus, können nicht gleichzeitig verwirklicht werden, und die Ergebnisse der einen können nicht eindeutig mit denen der anderen verglichen werden. ... Es wäre an dieser Stelle sicher falsch, naturwissenschaftliches oder philosophisches Wissen mit dem Satz «Jede Zeit hat ihre eigene Wahrheit» aufweichen zu wollen. Aber man muß doch gleichzeitig vor Augen halten, daß sich mit der historischen Entwicklung auch *die Struktur des menschlichen Denkens* ändert. Der Fortschritt der Wissenschaft vollzieht sich nicht nur dadurch, daß uns neue Tatsachen bekannt und verständlich werden, sondern auch dadurch, daß *wir immer neu lernen, was das Wort «Verstehen» bedeuten kann.*

This remark implies that the two (or more) forms of (religious) consciousness existing side by side in South Africa should *neither* be harmonised *nor* isolated from each other. They should be allowed to exist *as* alternative, complementary forms of consciousness and to interact freely, even if it meant conflict from time to time. By not forcing the issue we shall in time come to learn more about what the term «understanding» means. And that alone would register a major gain.

<sup>33</sup> W. Kort, *Bound to differ. The dynamics of theological discourses*, 1992.

<sup>34</sup> W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, pp. 147, 155, 173.

#### 4. An Urgent Matter

One urgent matter that could assist a great deal in the interaction and confrontation between the various forms of consciousness and that needs immediate attention on the continent is the issue of Bible translation. It is, after all, the Bible that is in dispute, and not only the Bible, but the *colonial Bible*.

At the moment very few, if any, Bible translation projects in Africa are African *owned*. There are, of course many African Bible translators active on the continent. However, due to a lack of training the vast majority of them translate from English, French and Portuguese translations of the Bible, rather than from Hebrew, Aramaic and Greek. Consequently, many important decisions on the meaning of biblical words, expressions and texts are often taken by non-African authorities, some of whom even live on another continent.<sup>35</sup> As I have pointed out elsewhere, Bible translation is a high risk area for all sorts of ideologies to get entrenched in a reading community's mind.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Consider, for instance, the directive issued to translation teams by the Summer Institute of Linguistics, as reported by M.L. Larson, «The Summer Institute of Linguistics and Bible translation», *The Bible Translator* 42/2, 1991, p. 30: «There is to be no interpretation which is not consistent with scholarly exegetical sources», where «scholarly sources» includes the research personnel of the SIL, when their advice is underscored by the International or Branch Translation Department. In making a final decision the major language versions in the area of the target language (in European languages or mostly translated from European languages) should be seriously considered.

For these reasons we have founded in the Department of Ancient Near Eastern Studies at the University of Stellenbosch an interdisciplinary and non-denominational *Centre for Bible Translation in Africa*. One of the aims of this Centre is to empower *Africans* through training courses in biblical languages and cultures, as well as in translation techniques, to produce self-owned translations.

The Centre has already established positive contact with translation teams in South Africa, Namibia, Angola, Mozambique, Zimbabwe, Zambia, Malawi, Tanzania, Zaire, and Kenya and has become operational this year.

The costs involved in this project are enormous. That is why we would like to plead with the international community to assist us in this endeavour. In a sense support for this project could be one way of amending the wrongs in Africa's colonial past and of assisting a change in perceptions about the intentions of erstwhile colonial powers.

<sup>36</sup> F.E. Deist. «On presuppositions and Bible translation.» *Journal of Northwest Semitic Languages*, no. 19, 1993, pp 13–23. See also R.P. Carroll, «As seeing the invisible: ideology in Bible translation», *Journal of Northwest Semitic Languages*, no. 19, 1993, 79–93.

#### Summary

In this article the author gives a brief overview of the effects on African Christians of missionary biblical interpretation during colonial times. He reviews reactions of post-colonial exegetes and writers to that experience. He refers to attempts at contextualising the biblical message in an African context and discusses more fully the drive to «Africanisation», advocating a rejection of liberal values and an affirmation of the particularity of Africanity. He concludes that the various forms of (religious) consciousness existing side by side on the continent should not be harmonised but be allowed to interact, so that in time a novel form of consciousness could develop. He contends that African owned Bible translation projects are of paramount importance to assist this process.

# Akademisk teologi och kyrklig praxis i dialog

KJELL PETERSSON

*Förhållandet mellan universitetsteologin och kyrkan diskuteras kritiskt i denna artikel. Den förras svaghet är bl.a. att den dels tror sig på något absolut sätt kunna kritisera kyrkan, dels är en reflex av aktuella trender i samhället. Nu behövs en ny form av samverkan. Författaren är teol. doktor och kontraktsprost i Ryssby, Växjö stift. — Redaktionen inbjuder till fortsatt debatt i de frågor artikeln aktualiserar och ämnar efterhand återkomma med egna inlägg.*

Denna uppsats kommer att ge synpunkter, delvis kritiska på samarbetet och samverkan mellan kyrkan och den akademiska teologin. Med kyrkan menar jag i detta sammanhang dem som inom samfunden avsätter tid till att reflektera över och samtala om vad kristen tro är och betyder i dag. Uppsatsen tillägnas Jan-Arvid Hellström, RIP, som under sin tid som biskop i S:t Sigfrids stift verkade för ett sådant samarbete. Men innan jag utvecklar detta, några ord om mig själv.

Disputerad 1977, sedan 1976 församlingspräst — i sju år i en förort till Jönköping, sedan 1983 kyrkoherde i ett treförsamlingspastorat, kontraktsprost sedan 1989. Jag har under min tid som församlingspräst fortsatt att läsa teologi, även om jag inte hunnit forska.

Teologi är för mig primärt vad ordet utsäger: läran om Gud. Att bedriva teologi består därför i att genom reflektion, med hjälp av den trons erfarenhet ett liv i kyrkans gemenskap ger försöka nå fram till en förståelse av vem Gud är och vad han har gjort. I böckerna ser jag att Anselm av Canterbury har formulerat detta med pregnant skärpa: *qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur: et qui expertus non fuerit, non intelliget* (den som inte tror, kan inte förstå. Ty den som inte tror kan inte erfara; och den som inte erfar kan inte förstå). Meditation och reflektion över vem Gud är binds här samman med erfarenheten av samme Gud. Från tron söker sig Anselm fram till ett vetande om trons mysterier — *fides quaerens intellectum* (en tro som strävar efter att förstå).<sup>1</sup> Här finns ett samspel mellan uppenbarelse, erfarenhet och reflektion som både tilltalar mig, och ger en

infallsvinkel till den viktiga frågan om trons anknytningspunkt hos människan. Tron kommer inte *senkrecht von oben* till människan. Nåden samverkar med naturen också på så sätt att jag behöver använda mitt intellekt för att tro. Jag vet att denna utgångspunkt inte är vetenskaplig i det ordets nutida betydelse. Den tro och det vetande som Anselm talade om och som jag ansluter mig till är inte intersubjektivt verifierbar; jag vet detta, men det bekymrar mig inte särskilt mycket.

Först i andra hand är teologi den vetenskapliga utforskningen av kyrklig teori och praxis, det som i rubriken ovan kallas akademisk teologi.<sup>2</sup> Jag har själv lärt mig mycket vid akademien och jag läser delar av det som de akademiska teologerna producerar. Den akademiska teologins styrka är dess intellektuella ambitioner. Det som är dess svaghet är att den stundom fjärrar sig från både kyrklig teologi och kyrklig praxis och när den gör så sågar den av den gren den själv sitter på.

## Den akademiska teologins svaghet

Ett exempel på denna svaghet fann jag för ett tag sedan i en recension av Johannes Paulus II encyklika *Veritatis Splendor*. Recensionen avslutas på följande sätt: «Denna idé om kyrkans ... överhöghet över den vetenskapliga teologin hör

<sup>1</sup> Bengt Häggglund: *Teologins historia*, Lund 1963<sup>2</sup>, s. 144 ff.

<sup>2</sup> Jfr Ragnar Holte i *STK* 1993:3, s. 117. Holte skiljer där mellan vad han kallar teologi 1: reflektion från den religiösa trons egna utgångspunkter, och teologi 2: det vetenskapliga studiet av den religiösa tron.

till det allra mest skrämmande med *Veritatis Splendor*. Om påven hade menat allvar med sitt tal om respekten för den mänskliga personens värdighet hade han också haft förstånd att respektera den akademiska friheten. Om inte annat borde han ha insett att en fri och självständig teologisk forskning är bra för kyrkans egen skull. En från kyrkan oberoende moralteologi behövs nämligen för att kritiskt granska de märkliga moralläror som kyrkans ledning ibland framställer i sina encyklikor».<sup>3</sup>

Recensenten ställer här mot varandra kyrklig och vetenskaplig teologi på ett fullständigt ofruktbart sätt. En sak är att han inte är ense med påven — en annan är att han utan att blinka ställer fram sig själv och den forskningstradition han står i: «... en från kyrkan oberoende moralteologi ...» som ett nödvändigt korrektiv till (den katolska) kyrkans moralteologi. Det hela ger ett lätt patetiskt intryck, isynnerhet som det enda han har att sätta emot det som framställs i encyklikan är övertalningsdefinitioner som «de flesta människors egna samveten och förnuftsöverbäganden» och «varje människas praktiska förnuft».<sup>4</sup>

En motsatsställning som den här omnämnda är ofruktbar utifrån både kyrklig och akademisk utgångspunkt. Kyrkan och den akademiska teologin är nämligen ömsesidigt beroende av varandra. Den akademiska teologin har kyrkan som sitt forskningsföremål. Det handlar om kyrkan både som en i historien identifierbar storhet och som en i människors liv verkande andlig kraft. Till detta kommer att nästan alla akademiska teologer har kyrkan att tacka för sin teologiska nyfikenhet. Det är i kyrkan de är uppvuxna och det är där de lever sitt andliga liv. Kyrkan, i betydelsen de som gestaltar dagens kyrka, behöver i sin tur hjälp i sin reflektion över trons väsen och möjligheter i ett sekulariserat och interreligiöst samhälle. Här har i varje fall tidigare universitetsteologin varit kyrkan till ovärderlig hjälp. När akademiska teologer hävdar att de har en cartesiansk fast grund att stå på, utifrån vilken kyrklig teologi kan bedömas och betygsättas, har de fel. Någon sådan grund finns inte och har aldrig funnits. Vad som finns är uppenbarelsen, i historien,

i kyrkan och i Bibeln. Utifrån denna för alla kristna gemensamma grund har olika traditioner vuxit fram, dels konfessionella, dels — inom konfessionerna — radikala eller konservativa grupperingar. Det som akademiska teologer understundom kan uttala sig om, är huruvida den ena eller andra ståndpunkten är i linje med den ena eller andra traditionen. Samtidigt är det nästan alltid så att den teolog som uttalar sig har en hemvist, konfessionellt och inomkyrkligt och att denna hemvist ger färg och klang åt det utsagda.

Det tycks mig som att det här finns plats för mycken eftertanke. Birger Gerhardsson tydliggjorde detta i sin avskedsföreläsning vid avgången från sin professur vid Lunds universitet. Villkoren för akademisk undervisning och forskning beskriver han på följande sätt: «Inom vårt utbildningsväsen exponerar vi oss ju för dagens vetande, studerar alla dessa böcker som vänjer oss att resonera som om Gud inte finns. Vi lär oss tänka i totalsekulariserade banor.»<sup>5</sup> I Gerhardssons föreläsning finns en ton av sorg över att det är på detta sätt: «Det kostar på — vi nytestamentliga exegeter sätter väl egentligen vår tro på spel, i varje fall belastar vi den maximalt. Det kostar på att släppa loss sin skepsis och kritik mot källorna om Jesus och själva fundamentet för vår kristna tro.»<sup>6</sup>

Gerhardsson pekar på sitt försynta sätt på den motsättning mellan kyrka och vetenskap som han erfarit. För Gerhardsson har denna motsättning tagit sig formen av en inre troskamp: «Den andra bevekelsegrunden» (för att den teologiska forskningen måste bedrivas oklanderligt vetenskapligt så att dess rätt att finnas vid universitetet inte kunde bestridas) «var inte vetenskaplig utan existentiell: vi måste försöka lösa de trosproblem som vi hade inom oss själva som kristna människor i en skeptisk och tvivelsjuk tid».<sup>7</sup>

För uppsalaprofessorn Ragnar Holte utgör denna motsättning inget personligt problem. Hedenius angrepp på kyrkan och teologin orsakade ingen inre kris hos honom.<sup>8</sup> Relationen mellan kyrka och teologi beskriver Holte så att

<sup>5</sup> Birger Gerhardsson: «Tillbakablick: avskedsföreläsning». *STK* 1993:3, s. 98.

<sup>6</sup> *A.a.*, s. 107.

<sup>7</sup> *A.a.*, s. 99.

<sup>8</sup> Ragnar Holte: 47 år som teologie studerande i *STK* 1992:3, s. 115.

<sup>3</sup> Carl-Henric Grenholm: «En rigid katolsk etik» i *SKT*, nr 40/1994, s. 418.

<sup>4</sup> *A.a.*, s. 418.



till den akademiska teologins uppgifter hör att kartlägga och kritisera kyrkliga ställningstaganden. Holte går till och med så långt att han i sammanhanget tar till ordet sanera, med dess associationer att rensa bort sådant som är sjukt och osunt.<sup>9</sup>

Av exemplen ovan tycks det i dag vara så att (delar av) den akademiska teologin ser sig som en slags upplyst ordningsman, vars uppgift är att se till att god ordning råder i klassen. Åttio år tidigare var situationen en annan. Kyrkans lära och dogmatik sågs då som hinder för forskningens frihet.<sup>10</sup> Ännu längre tillbaka var det inte fråga om någon motsättning mellan kyrkan och den akademiska teologin. Det är svårt att förena tro och vetande, säger domprosten C.O. Björling i förordet till sin dogmatik 1847, men behovet av en systematisk framställning som «lika mycket tillfredsställer det religiösa som det vetenskapliga intresset, har måhända aldrig varit större än i våra dagar.»<sup>11</sup> Ännu längre tillbaka fungerade på många håll de teologiska fakulteterna som (den lutherska) kyrkans läroämbete. Denna hastiga tillbakablick ger vid handen att innan den moderna vetenskapen växte fram fanns ingen motsättning mellan akademi och kyrka. Vid tiden för den historisk-kritiska metodens genombrott uppfattades kyrkan som ett hinder för det fria tänkandet. I våra dagar har akademisk teologi tagit på sig uppgiften att tukta alltför vildvuxen religiositet.

<sup>9</sup> A.a., s. 121 f. Dessa ståndpunkter återfinns i det av Holte författade fakultetsprogrammet för etikstudiet. Passusen om sanering lyder: «Inte minst i relation till fundamentalistiska trender ... har det teologiska etikämnet en viktig kritiskt sanerande uppgift.» Fakultetsprogrammet antogs 1989.

<sup>10</sup> T.ex. i den berömda Segerstedtstriden på 1910-talet.

<sup>11</sup> C.O. Björling: *Den christeliga dogmatiken enligt lutherska kyrkans bekännelseskriterier*. Örebro 1866<sup>2</sup>, s. III. Att jämföra förorden mellan första och andra upplagan är f.ö. mycket intressant, eftersom Björling mellan 1847 och 1866 byter teologisk utgångspunkt. 1847 utgår han från «det religiösa erfandet, Theologiens sanna grundval», s. III. 1866 har han lämnat «de i första upplagan omfattade Schleiermacherska åsigtarna». Det som hänt Björling och flera med honom var att «man vid dogmernas grundläggning nu ej allenast återgår till det religiösa erfandet utan äfven till den bibliskt-kyrkliga bekännelsen», s. IV.

För egen del menar jag att motsättningen borde vara övervunnen. Kyrka och teologi behöver varandra. I varje fall skulle man tycka att de insikter i förståndets och tolkningens värld som bl a Gadamer gett oss, skulle göra oss försiktigare, så att vi inte utan vidare framställer vår egen position som den riktiga, medan motpartens är skolexempel på fördomsfullhet och rigid dogmatism. Det finns nämligen ingen frihet, vare sig vetenskaplig eller annan, bortom tro eller otro, bortom gott eller ont. Vi har att välja det goda och stå emot det onda. Här är vare sig akademiska titlar eller kyrkliga befattningar till hjälp. Ska jag vara kritisk skulle jag kunna säga att akademiker tycks vara mer benägna att utan prövning stödja den innevarande tidens överdrifter än de som har sin bärgning ute i provinserna. Det tycks som om universitetsmiljön omedelbart reagerar på skiftningar i opinioner och politiska maktförhållanden. I varje fall slog mig den insikten när jag läste om den store Reinhold Seeberg, berömd för sin dogmhistoria och rektor vid Humboldtuniversitetet i Berlin. 1915 talar han om nödvändigheten av tyska erövringar både i väster och öster i den s.k. Seebergadressen. Tre år senare, när Tyskland är besegrat, är tonen totalt annorlunda. Då handlar det om att professorerna «beredvilligt underordnar sig den provisoriska nya regeringen».<sup>12</sup> Denna seismografiska känslighet för skiftningarna i tidsandan minns jag själv från det sena 60-talets Uppsala.

## Den kyrkliga praktiken som korrektiv

Här utgör den kyrkliga vardagen ett korrektiv. Inte så att skiftningarna i tidsandan skulle märkas mindre på avstånd från universitetet, i varje fall inte i vår massmediala tid. Däremot talar det som händer i kyrkan ett annat språk. Söndagens högmässa är i sin grundstruktur densamma som på Hippolytos tid. Texterna läses på nytt vart tredje år. Kyrkoårets firningsämnen återkommer oavsett om den vind som blåser kommer från höger eller vänster. Pulsen i kyrkans gudstjänstliv hjälper de troende till distans och reflektion.

<sup>12</sup> Christian von Krockow: *Ett tyskt århundrade*. 1991, s. 84, s. 102.

Och de viktiga frågorna som ställs, är desamma år efter år: Finns det verkligen en kärleksfull Gud? Är förlåtelse och försoning möjlig? Hur kan Gud tillåta att ont sker? Varför är det så mycket splittring bland de kristna? Kan man lita på Bibelns ord?

De ibland förtalade förrättningarna ställer församlingsprästen mitt i de avgörande skeendena i familjernas och människornas liv: födelse och dop, skola och konfirmation, vigsel och föräldraskap, åldrande och död. Erfarenheten från många prästår pekar allt tydligare på att det inte är orden, tolkningen och tydningen, som är av avgörande betydelse, utan närvaron; naturligtvis prästens närvaro i det han gör, men framförallt förmedlingen av Guds närvaro. Eller teologiskt tydligare uttryckt: Att lyfta fram Guds ständiga närvaro så att den blir gripbar för människor med liten vana att umgås med den Helige. Det är vid sådana tillfällen som samtalet mellan präst och församlingsbo tystnar för att övergå i bön, och enligt min mening och erfarenhet är det då, när jag blir tyst och Gud får tala, som det verkligen viktiga äger rum.

Det är här jag skulle vilja se ett möte komma till stånd. Det är här jag som församlingspräst behöver hjälp. Hjälp att se strukturer och sammanhang. Hjälp att förstå vad som är kyrkans kallelse just i vår tid. Samtidigt är det här som den akademiska teologin sviker. Inte i sin kartläggning av hur det varit, i klarläggandet av de historiska skeendena. Inte heller i utforskningen av ords ursprungliga mening och betydelse eller av begreppens utsträckning och djup, dess konnotationer och denotationer. Utan i syntesen, sammanställningen av de många delarna till en helhet. Visst görs det försök. Försöken presenteras med väl läsliga etiketter: befrielse-teologi, feministteologi, narrativ teologi, kontextuell teologi. Någon gång kan man i formuleringar och beskrivningar ana bakomliggande upptäckter och erfarenheter. Men det är inte ofta, i varje fall inte när dessa teologier ska förmedlas medelst sedvanlig akademisk prosa. Alldeles för ofta är dessa försök präglade av akademisk förtjusning av att ha hittat ett nytt grepp eller sett ett nytt sammanhang. Församlingsprästens erfarenhet av att mitt i den ständigt växlande samtiden gång på gång celebrera samma mässa och utlägga samma texter gör att han först och

främst frågar efter fördjupning av det redan givna. Alla dessa nya teologier med nya aktörer och nya förutsättningar liknar för samlingsprästen mest rollspel som är skojiga: att hålla på med, men som mer är fantasiprodukter än verkliga beskrivningar av människors verklighet och Guds transcendens.

I kyrkohistorien går det att läsa om mötet mellan teologi och praxis. Det tidiga 1900-talets ungyrkliga väckelse, 1940-talets kyrkoväckelse — för att nu hålla sig till Sverige och Svenska kyrkan. Då passade den akademiska handsken kyrkoarbetarens hand och spåren i kyrkolivet blev många. Så icke idag. Dagens professorer tycks närmast generade när sådana möten förs på tal. I synnerhet värjer man sig mot att sammankopplas med 1940-talets kyrkoväckelse. Professorn i religionspsykologi Ove Wikström är t.ex. inte förtjust: «Teologin har alltid förhållit sig till sin tids tankegods och i Sverige fanns Hedenius som en nyttig städare i det tidiga 50-talets olyckliga symbios mellan kyrka och universitetsteologi.»<sup>13</sup>

Det som för Wikström ter sig som en olycklig symbios var till hjälp och inspiration för många kyrkoarbetare. Anders Nygrens programmatiska ord: «Kyrkan är Kristus, såsom han efter sin uppståndelse är närvarande hos oss och möter oss här på jorden»<sup>14</sup> blev vägledande för inte minst präster. Genom Bo Giertz (böckerna *Kristi kyrka* och *Kyrkofromhet*) och Gunnar Rosendal (boken *Kyrklig förnyelse*) fördes teologernas upptäckt ut i Kyrk-Sverige. Kritiken mot denna realistiska bibelutläggning går vanligen ut på att man negligerat de hermeneutiska frågorna. Så menar i varje fall Birger Gerhardtsson<sup>15</sup> medan Ragnar Holte vill lägga skulden på «vissa systematiker för en olycklig dogmatisering av programmet».<sup>16</sup> Den realistiska bibelutläggningens programpunkt att Bibeln i predikan skall utläggas «i hela dess massiva kraft» har karakteriserats som «teologisk primitivism».<sup>17</sup> Den ungyrkliga

<sup>13</sup> *Svensk kyrkotidning*, nr 9/1995, s. 87.

<sup>14</sup> *En bok om Kyrkan*, Lund 1942, Citatet är hämtat från Anders Nygrens uppsats «Corpus Christi» s. 20.

<sup>15</sup> «Han tog märkvärdigt förenklat på de hermeneutiska frågorna», säger Birger Gerhardtsson 1993, s. 100 om Anton Fridrichsen.

<sup>16</sup> Holte 1993, s. 113.

<sup>17</sup> *Bibelsyn och bibelbruk*, Lund 1970, s. 56 f.

väckelsen har till skillnad från 1940-talets kyrkoveckelse i stort sett klarat sig undan kritik.

Den hermeneutiska medvetenhet som vuxit fram vill leda fram till en djupare förståelse av både bibeln och kyrkans tradition. Men när sedan berättelserna om Jesu uppståndelse diskuteras utifrån denna djupare förståelse blir resultatet mångtydigt: «Det går däremot inte att sätta uppståndelsen i en klass för sig och mena att här är inte bara tolkningen av skeendet av förblivande och förpliktande betydelse utan också skeendets faktiska omständigheter. Även när det gäller dessa är framställningen ställd under inkarnationens villkor vad gäller den tidens föreställningar om världen och litterära konventioner». Detta sagt utifrån den teologiska bevekelsegrunden att inkarnationen innebär att *Jesu historicitet blir avgörande i den meningen att han blir en del av det vanliga historiska skeendet också i så måtto att beskrivningarna av honom självklart omfattas av den tidens föreställningar om världen och litterära konventioner. «Inkarnationens värde ligger just i denna radikala kontextualisering och inte i fastklamrandet vid att varje utsaga om Jesu person och gärning måste vara empiriskt sann utifrån det vi vet om verkligheten och dess beskaffenhet idag* (kursiverat av Eskil Frank)». <sup>18</sup> Jag tolkar Eskil Frank på följande sätt: för att «förstå» uppståndelsen måste dagens bibelläsare/förkunnare/kyrka först skala

<sup>18</sup> Eskil Frank: Behöver tron historien? s. 123 ff i «Om tolkning. IV. Myt – historia – verklighet». *Tro och tanke* 1995:3. Citatet s. 126. Särskilt intressant i denna skrift finner jag Sven Tengströms konstaterande om den djupa klyfta som råder mellan en kantiansk kunskapsteori och en thomistisk: hans medförfattare utgår från «... Kants postulat att kunskap väsentligen är bunden till och begränsad av sinnas empiri och från hans teori att människan själv skapar sin uppfattning av verkligheten genom att ordna sina sinnesintryck med hjälp av sina åskådningsformer och förståndeskategorier. Därav följer att Kant gör en radikal åtskillnad mellan vår uppfattning av verkligheten och verkligheten i sig. Till denna senare når inte vår kunskap, och därmed avfärdas också all metafysisk ontologi ... Jag är själv skolad i en annan kunskapsteoretisk tradition, ofta betecknad som realistisk, med rötter hos Thomas från Aquino och genom honom hos Aristoteles. I den thomistiska traditionen har man också alltid avvisat Kant, och från thomistiska utgångspunkter kanske symbolspråkets kunskapsaspekt kan få en annan behandling», *a.a.*, s. 102.

bort dåtidens föreställningar om världen tillika med dess litterära konventioner. Det som då är kvar — «uppståndelsen i sig» — ska därefter föras över till vår tid. För att förstås av oss måste uppståndelsen därvid klädas i vår tids föreställningar om världen inklusive våra litterära konventioner. Jag är själv inte riktigt klar över vad som blir kvar efter en sådan tankeoperation. Ett huvudord i sammanhanget tycks dock kontextualisering vara; detta att kyrkan ska använda den omgivande kulturens former och tanke-mönster. <sup>19</sup>

## Önskemål för framtiden

Efter dessa kommentarer till det jag på avstånd från akademien kan urskilja, ska jag formulera vad jag själv önskar av den akademiska teologin. Mitt första önskemål hamnar inom genren visioner, med den preciseringen att visonen ska vara bibliskt väl begrundad, att den ska vara allmänkyrklig samt stå i samklang med en tänkt teologisk huvudfåra som sträcker sig från den tidiga kyrkan över de sju ekumeniska koncilierna och därefter med en viss tyngdpunkt på den västliga teologin. Ja, så ser min tulipanaros ut, men låt mig ändå teckna några konturer. Min teckning är i mycket bestämd av frånvaron av en bärande teologisk syntes i dagens kyrka. Ungkyrklighetens väckelse har stelnat till officiell retorik, kyrkoveckelsen under 40- och 50-talen

<sup>19</sup> Många gränsdragningar återstår dock för den som pläderar för kontextualisering. Kajsa Ahlstrand (artikeln «Ett svenskt evangelium?» i *Nordisk ekumenisk orientering*, nr 2, maj 1995, s. 3–9. Citatet nedan från s. 7) tar upp problemen i en diskussion kring Gospel and Culture-projektet inom WCC. Hon skriver: «I antropologisk mening är nyckelharpa och lördagsfylla båda inslag i vad man skulle kunna kalla «svensk kultur». När man talar om evangeliets förhållande till svensk kultur, ligger det dock närmare till hands att tänka på nyckelharpor än regelbundet återkommande berusning ... Annorlunda uttryckt: den kultur som evangeliet tänks inkultureras i Sverige är snarare den etablerade medelklasskultur där man uppskattar att lyssna till nyckelharpa i kyrkan, än den folkliga kultur som tar sig uttryck i att några raglar omkring utanför Folkets park». Exemplet visar att kyrkan aldrig kommer ifrån att pröva olika företeelser i det samhälle hon verkar. Detta gäller rimligen också rådande tankemönster.

glimmar visserligen upp lite då och då, men det handlar mest om glöd som håller på att falna. Den mest livskraftiga grenen tycks vara den lågkyrkliga, evangelikala. Till dess styrka hör att den är klar och tydlig i det personliga tilltalet, i uppmaningen till omvändelse och bättring. Men detta är inte nog: vad kyrkan i dag behöver är en förnyad vision av och kärlek till Kristi kyrka. Detta är desto mera nödvändigt med tanke på de förändringar Svenska kyrkan står inför. När relationerna till staten förändras, vari består det som ger kyrkan hennes identitet?

I BEM-dokumentet ses kyrkan som Gudsfolket. I nyare ekumenisk och annan teologi lyfts tanken på kyrkan som *communio* och *koinonia*, de heligas gemenskap fram. Både dessa bilder och andra, främst då bilden av kyrkan som Kristi kropp behöver aktualiseras teologiskt. Då inte enbart bibelteologiskt, utan även systematiskt och pastoralt. Till det viktigaste hör att kunna beskriva det allmänna prästadömet, lekmannaapostolatet eller vad namn man vill ge de troende kyrkomedlemmarna. Om ämbetet har skrivits mycket. Om lekmännen finns mycket lite skrivet. Det som finns handlar om de förtroendevalda. Men det handlar oftast om juridiska eller organisatoriska texter. I kyrka-statdebatten har det talats mycket om dem som är tveksamma, hur viktigt det är att dessa inte lämnar Svenska kyrkan. Det nyliberala 80-talet och det postmoderna 90-talet utgör förvisso ingen gynnsam miljö för reflektion kring kyrkobegreppet. Kyrkopolitikererna tycks inte heller ha mycket att bidra med, eftersom de som de politiker de är, mest intresserar sig för vem som bestämmer. Politiskt är makt ett centralt begrepp, i teologins centrum finns dess motsats, nämligen offer och efterföljelse. Och i tider då individen sätts i centrum kunde det kanske tillhöra kyrkans profetiska uppgift att peka på att «Guds kyrka är gemenskap/ med Fadern och hans Son/ det skådar hon och erfar/ i Andens kraft och nåd.» (Sv.ps. 57:5).

Gud är genom sin Ande på ett särskilt sätt närvarande i sin kyrka. Att beskriva denna närvaro, vilket både handlar om kyrkans sakramentalitet och om sakramenten och nådemedlen i kyrkan, är en teologisk uppgift av rang. Men Guds närvaro är inte begränsad till kyrkan. Det finns en Guds närvaro i hela skapelsen, vare sig detta erkännes/erfares eller inte. Innebörden i

denna närvaro, huruvida den är en frälsande närvaro är en fråga av största vikt i samtalet med icke-kristna religioner och ideologier. Vidare: hur människans rådande över skapelsen ska gestaltas i ansvar både för naturen och djuren.

Det talas ibland om en misstankens hermeneutik. I min vision skulle jag vilja se dess motsats — en förtroendets hermeneutik — utvecklad. Ett förtroende för människan, den enskilde mannen och kvinnan, för hennes värde och värdighet. Också detta handlar om skapelseteologi, nämligen att människan är skapad till Guds avbild och att hon aldrig blir tillfreds i djupet av sin varelse förrän den genom syndafallet brutna förbindelsen med Gud återupprättas. Annorlunda uttryckt: det finns en anknytningspunkt för Gud hos varje människa. Tydligast erfares detta i de ögonblick då liv och död kommer nära: vid ett barns tillblivelse, när ett barn föds fram, vid en dödsbädd. Likaså vid de avgörande ögonblicken i en människas liv: ett dop, en vigsel, en avgörelse, religiös eller annan. Teologiskt handlar allt detta om att det mänskliga kan rymma det gudomliga.

Förtroendets hermeneutik handlar vidare om ett förtroende för Gud och hans verk; något av barnabönens förtröstan: vart jag mig i världen vänder/ står min lycka i Guds händer. Ett förtroende för Guds försyn. Till detta förtroende för Gud hör förtroendet för Guds uppenbarelse: i historien när han utvalde förbundsfolket och sände sin Son, i kyrkan som har fått uppdraget att göra alla folk till lärjungar, i sitt Ord, den heliga Skrift, som kyrkan fått att förvalta.

Detta var mitt första önskemål till den akademiska teologin. Jag har flera. Till dessa hör behovet av pedagogiska översikter av hur de olika *loci* hänger samman. För att den kristna tron inte ska falla sönder i disparata detaljer utan inbördes sammanhang, fordras att troslärans inre struktur klarlägges. Att skapelse och frälsning, lag och evangelium, synd och nåd, liv och död hålles samman. Som exempel på framställningar av detta slag nämner jag Anders Jeffner: *Vägar till teologi* och Bengt Hägglund: *Trons mönster*. Den mest instruktiva översikten jag känner till är Horst Georg Pöhlmann: *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*, 1990.

Mitt tredje önskemål handlar om orientering och översikter, för att kunna orientera sig i den

mångfald teologier som presenteras. Som jag ser det finns det olika nivåer av teologi.

1 Den första nivån är det aktuella teologiska modet. Med det menar jag de teologiska trender som tycks stå i centrum, de som diskuteras och låter tala om sig. Hunnen till medelåldern har jag upplevt flera olika trender: sekulariseringsteologin (Harvey Cox, van Buren m.fl.), Gud-är-död-teologin (namnen har jag glömt), black theology (Cone). Idag kan man urskilja fyra «moderna» teologier:

a) befrielsesteologin med namn som Guatiérrez, Boff. Här finns några olika linjer: den linje som grundar sig på socialistisk samhällsanalys har väl sett sina bästa dagar. Guatiérrez ger mig intryck av att vara rejäl teologi. Den kritiska fråga man kan ställa till denna teologis popularitet i välfärdssamhällen är ju att dess företrädare här haft påfallande svårt att ange vilka de svaga är som vi ska solidariser oss med i vårt samhälle.

b) feministsteologin med namn som Rosmary Reuther Radford, Mary Daly, Schüssler Fiorenza. På svenska finns antologin: Kan man tro på Gud Fader? Feministsteologins dilemma är dess marcionitiska drag: den vill gallra bort delar av Bibeln. Ett liknande försök till harmonisering med det moderna tänkandet gjordes av den tidiga liberalteologin.

c) psykoanalytisk, ibland New age-inspire-rad teologi med namn som tysken Eugen Drewermann och amerikanen Matthew Fox med sin bok *The coming of the cosmic Christ*.

d) dialog-teologin inom ekumeniken och i missionssammanhang, där frågan ställs hur långt man går i erkännande av andra religioner. Dialog-teologin ställer den teologiska frågan om vari Jesu unicitet består.

2 Kännetecknande för vårt århundrades teologi är de många försöken (eller är det att jag inte ser de många försöken från tidigare århundraden?) att teckna en heltäckande bild av den

kristna tron. De stora namnen på protestantiskt håll är ju Karl Barth och Paul Tillich. Särskilt inom tyskt språkområde finns flera stora heltäckande dogmatiska verk. Det viktigaste på lutherskt håll är förmodligen Edmund Schlinks stora *Ökumenische Dogmatik*. Det tycks mig som om dessa försök blivit flera under 80-talet. I varje fall är det så vad gäller svensk teologi med namn som Hemberg–Holte–Jeffner, Bengt Hägglund, Lars Lindberg.

Ett påfallande drag i dessa teologier är den stora plats som trinitetsteologin har fått. Om jag förstår saken rätt började Barth med denna ansats och på den vägen är det. Det är som om man var tvungen att riktigt börja från grunden med sitt teologiska bygge och då hamnar man i triniteten.

3 Inget annat århundrade har sett så många ekumeniska teologiska texter som vårt. Problemområden som är aktuella: kyrkan som *communio*, sakramentaliteten, katoliciteten. *Communio* vetter mot trinitetsteologin, sakramentaliteten mot inkarnationsteologin och katoliciteten vetter mot det moderna samhällets gränslöshet.

På dessa områden behöver kyrkan hjälp av den akademiska teologin med översikter och analyser. Från kyrkans sida kunde frågan ställas till de akademiska teologerna: Varför sysslar så många bland er med trendteologierna och varför sysslar så få bland er med den ekumeniska teologin? Åtminstone i mina ögon är det så att den ekumeniska teologin är av en betydligt större lödighet och får betydligt större betydelse än flertalet bidrag i nivåerna 1 och 2.

Tron som livshållning behöver hjälp till reflektion. Av ålder har universiteten och de teologiska fakulteterna hjälpt trons människor och trons gemenskaper med denna reflektion. Denna artikel är skriven utifrån övertygelsen att kyrka och akademisk teologi behöver varandra. Hur denna samverkan ska gå till och se ut vet jag inte — men det är hög tid att samtalet om detta börjar.

### Summary

The author, since twenty years a vicar, argues for a dialogue between university theology and the Church. The distance between these two are today too far. The weakness of university theology is its claim to be in a position of judging the Church. Another weakness is its tendency to reflect trends in society. Life in Church — the same mass celebrated every sunday, the same text read every year — is related to questions about life and death, about sin and reconciliation. Here the Church needs help from university theology for its thinking. Fifty years ago and earlier university theology and church life met, at least in Sweden. Today it is time for a new era of cooperation between university theology and the Church.

# Från intratextualitet till intertextualitet

## Bortom Lindbecks postliberala teologi

OLA SIGURDSON

*Den inflytelserike USA-teologen George Lindbeck är representant för «postliberalism» och den nya Yale-teologin. Lindbecks teologi och särskilt arbetet «The Nature of Doctrine» diskuteras i denna artikel av doktoranden i systematisk teologi Ola Sigurdson. Relationen mellan intertextualitet och intratextualitet står i centrum.*

George Lindbecks bok *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*<sup>1</sup> från 1984 har under det dryga decennium som gått sedan dess publikation rönt ett stort intresse och påverkat den teologiska kartan såväl bland teologer som influerats av Lindbecks postliberala teologi som bland de som tagit avstånd från den. Lindbeck är den kanske mest omtalade representanten för vad som omväxlande kallas «postliberal teologi», «intratextuell teologi» eller helt enkelt den «nya Yale-teologin». I *The Nature of Doctrine* har Lindbeck framför allt tagit upp och utvecklat idéer om språk och kultur som utvecklats av Ludwig Wittgenstein, men även kulturantropologen Clifford Geertz har varit av stor betydelse för Lindbeck. Teologiskt har Lindbeck influerats av sin kollega vid Yale, Hans Frei.

Om vi vänder oss till den personliga bakgrunden till Lindbecks teologiska projekt kan vi finna följande två drag. För det första har Lindbecks uppväxt som barn till två missionärer i Kina påverkat honom. Uppväxten i Kina gjorde, enligt hans egen utsaga, att han kom att inta åsikten att den västerländska moderniteten bara är en epok bland alla andra, med både goda och dåliga sidor.<sup>2</sup> Distansten till den moderna epoken och

den teologiska modernismen har sedan dess varit ett av kännetecknen för Lindbecks teologi. För det andra är det ett faktum som bör beaktas att Lindbeck är lutheran, och som sådan har han varit aktiv i många ekumeniska samtal, framför allt med den romersk-katolska kyrkan.<sup>3</sup> Lindbeck skrev *The Nature of Doctrine* som en reaktion på sin växande otillfredsställdhet med förklaringarna av vad som sker i de ekumeniska och interreligiösa debatterna.<sup>4</sup> *The Nature of Doctrine* är ett försök att utarbeta en klassificering för olika sätt att förstå religion och teologi, och därmed också vad som händer i dessa debatter: den «kognitivt-propositionella», den «experientiellt-expressiva» och den «kulturellt-lingvistiska». Lindbecks egen modell är den «kulturellt-lingvistiska». Låt oss dock först se närmare på vad han vänder sig mot.

### Kognitivt-propositionell och experientiellt-expressiv modell

Till att börja med kan vi konstatera att den «kognitivt-propositionella» modellen i Lindbecks kategorisering vill betona religionens kognitiva

<sup>1</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984.

<sup>2</sup> George A. Lindbeck, «Confession and Community: An Israel-like View of the Church», *How My Mind Has Changed*, James M. Wall & David Heim (eds.), Grand Rapids: Eerdmans, 1991, s. 33 f.

<sup>3</sup> Lindbeck har skrivit avsnittet om ekumenisk teologi i *The Modern Theologians: An introduction to Christian Theology in the twentieth century*, Vol II, David F. Ford (ed.), Oxford: Blackwell, 1989, s. 255–273.

<sup>4</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s. 7–9.

sida. Modellen ser religionens läror som «informative propositions or truth claims about objective realities». <sup>5</sup> En religion är alltså en samling påståenden om verkligheten. Skillnaden mellan ortodoxi och heterodoxi är identisk med skillnaden mellan sanningsvärdet hos deras påståenden. Detta är en modell som Lindbeck menar är typisk för traditionella ortodoxier, men också för mycket av den anglo-amerikanska analytiska filosofin. För en anhängare av denna modell är en lära, om den en gång var sann, alltid sann, och om den var falsk, alltid falsk. En läromässig försoning kräver därför att den ena sidan kapitulerar, dvs. ger upp sina anspråk på att dess påståenden är sanna. Den avgörande frågan vid en jämförelse av religioner i den «kognitivt-propositionella» metoden är «as to which faith makes the most significant veridical truth claims and the fewest false ones». <sup>6</sup> Problemet med denna modell, enligt Lindbeck, är att den ser läror som statiska fenomen, och inte lämnar någon möjlighet öppen för deras förändring över tiden och i olika situationer. Det blir därför svårt att förklara vad som händer i de ekumeniska samtalen.

Den modell som är den mest aktuella är dock inte den «kognitivt-propositionella», utan den «experientiellt-expressiva». Denna modell är kongenial med de liberala teologier som utvecklats med utgångspunkt från Schleiermacher. Den tolkar läror som «noninformative and nondiscursive symbols of inner feelings, attitudes, or existential orientations». <sup>7</sup> Eftersom läror är ickediskursiva symboler är de mångtydiga, och deras mening kan därför förändras, och de kan till och med dö, dvs. förlora sin förmåga att meningsfullt uttrycka «inre känslor, attityder och existentiella orienteringar». Därför är de heller inte väsentliga för konflikt eller samtycke i ekumeniska och interreligiösa dialoger. Det väsentliga är de underliggande känslorna, attityderna, etc. I detta paradigm kan en buddhist och en kristen sägas vara överens om sin respektive tro men uttrycka den på helt olika sätt.

Det finns flera skäl till att denna modell är attraktiv, enligt Lindbeck. Exempelvis stämmer den överens såväl med ett individuellt sökande

efter personlig mening som en västerländsk syn på religion som något privat. En av de avgörande orsakerna till dess popularitet är dock dess förmåga att ge goda motiveringar till de interreligiösa dialoger och samarbeten som är nödvändiga i en krympande värld. Ett sådant motiv till dessa som den «experientiella-expressiva» modellen kan ge, är en föreställning om de olika religionerna som olika symboliska uttryck för det Yttersta, vilket skulle vara deras gemensamma inre kärna. De kan därför lära av varandra och berika varandra, och, eventuellt, till sist konvergera mot varandra. Lindbeck menar dock att denna modell för att förklara religioner och teologier har tappat mark överallt, *förutom* bland teologer och religionsvetare, där trenden snarast är motsatt.

Problemet med olika utformningar av den «experientiellt-expressiva» modellen är enligt Lindbeck att de verkar hävda en form av förspråklig, privat erfarenhet. Lindbeck menar dock att det inte är erfarenheten som är primär, utan språket. Det är språkets klassifikationer och kategoriella mönster som hjälper till att sortera alla intryck. Dessutom menar Lindbeck att det är begreppsförvirring att tala om symboliseringar och erfarenheter som är helt privata. <sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, bland andra, har visat på omöjligheten av ett privat språk, enligt Lindbeck.

Lindberg menar också att det finns teologer som försöker kombinera dessa båda modeller, till exempel Karl Rahner och Bernard Lonergan. Vi skall dock inte se närmare på dessa, utan vänder oss istället till Lindbergs egen modell, den kulturellt-lingvistiska.

## Den kulturellt-lingvistiska modellen

Den modell som Lindbeck själv förespråkar kallar han för den «kulturellt-lingvistiska» modellen, och denna modell är ett försök att komma bortom de problem som behäftar både den kon-

<sup>5</sup> A.a., s. 16.

<sup>6</sup> A.a., s. 47.

<sup>7</sup> A.a., s. 16.

<sup>8</sup> A.a., s. 37 ff. För en kritik av en «experientiellt-expressiv» teolog, se Lindbecks recension av första bandet av Gerhard Ebelings *Dogmatik des christlichen Glaubens*: «Ebeling: Climax of a Great Tradition», *Journal of Religion*, 61 (1981), s. 309–314.

servativa och den liberala teologin.<sup>9</sup> Här är det varken den kognitiva eller den experientiell-expressiva aspekten av religionen som betonas, utan de aspekter där en religion liknar ett språk tillsammans med dess korrelativa livsvärld. Religionen är ett «kulturellt-lingvistiskt» eller semiotiskt system och dess läror är kollektiva auktoritativa regler för diskurs, attityd och handling. Att se läror som regler kan förklara varför en lära som i en viss situation stod i konflikt med en annan lära i en senare situation kan ses som komplementär till denna andra lära, utan att dess mening upplöses. Därför är en läromässig förändring som inte innebär ett uppgivande av den egna läran inte en själv motsägande föreställning i den «kulturellt-lingvistiska» modellen, enligt Lindbeck. Detta i motsats till de två andra modellerna. Ett sådant sätt att se på religion har på senare tid fått stor betydelse genom t.ex. filosoferna Peter Winch, Ninian Smart och William Christian, sociologen Peter Berger och antropologen Clifford Geertz.

En religion i den «kulturellt-lingvistiska» modellen kan ses som en slags kulturell och/eller lingvistisk ram eller medium som skapar människans liv och tanke. Lindbeck skriver:

It is similar to an idiom that makes possible the description of realities, the formulation of beliefs, and the experiencing of inner attitudes, feelings, and sentiments. Like a culture or language, it is a communal phenomenon that shapes the subjectivities of individuals rather than being primarily a manifestation of those subjectivities.<sup>10</sup>

Religionen, eller det kulturellt-lingvistiska systemet, föregår alltså den subjektiva erfarenheten. De expressiva aspekterna av en religion — poesi, musik, konst och ritualer — är de medel genom vilka en religion internaliseras, uppvisas och överförs. Genom att religionen internaliseras ges en «intuitiv» färdighet, «the skill of the saint», att skilja mellan autentiska och icke autentiska manifestationer av religionen. Språket, dvs. det «kulturellt-lingvistiska» systemet, föregår här erfarenheten.

Vad är då en teologisk lära enligt Lindbeck?

Church doctrines are communally authoritative teachings regarding beliefs and practices that are considered essential to the identity or welfare of the group in question.<sup>11</sup>

Läror som läror är inte första ordningens utsagor utan andra ordningens, dvs. en reflektion över första ordningens utsagor. Deras sanninganspråk är i första hand inte ontologiskt, utan intrasystematiskt, dvs. inom ramen för det aktuella kulturellt-lingvistiska systemet. Lindbeck menar att man kan se dem i analogi till hur ett språk fungerar, som religionens grammatik, inte dess lexikon. Hos den kristna tron är det Skriften som är den lexikala kärnan. Religionens kognitiva och experientiella aspekt kan därför vara föränderlig till skillnad från dess grammatiska kärna. Världsbilder och religiösa erfarenheter kan därför förändras utan att detta påverkar religionens konstant: berättelserna och läran uppfattad som grammatik. Att de kognitiva anspråken och erfarenheterna förändras är inget hot mot religionens kontinuitet, utan ett tecken på dess vitalitet.<sup>12</sup>

Vad är då systematisk teologi?

The task of descriptive (dogmatic or systematic) theology is to give a normative explication of the meaning a religion has for its adherents.<sup>13</sup>

Detta sker genom vad Lindbeck kallar en «intra-textuell» metod. Denna metod förklarar för det första religionen inifrån genom begrepp av andra ordningen. Den ser på hur ett begrepp, t.ex. «Gud», används inom religionen och fastställer därigenom vad det betecknar. För det andra beskriver den intratextuella metoden även det som är «utanför» eller oberoende av religio-

<sup>11</sup> A.a., s. 74.

<sup>12</sup> Jfr Lindbecks bedömning av Paul Tillich, att för honom är det antropologin som är konstant, medan de religiösa symbolerna är variabler. För reformatorerna, däremot, är det den religiösa symbolism som representeras av den kristna berättelsen som är konstanten, medan antropologin kan variera. «As they put it in their sixteenth-century language, it is not the *verbum internum*, but the *verbum externum* of the gospel which is normative (Augsburg Confession, article 5).» George A. Lindbeck «An Assessment Reassessed: Paul Tillich on the Reformation». *Journal of Religion*, 63 (1983), s. 392.

<sup>13</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s. 113–116.

<sup>9</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s. 17–25.

<sup>10</sup> A.a., s. 33.



nen utifrån religionens egna läror. En programmatisk utsaga av Lindbeck är följande:

Intratextual theology re-describes reality within the scriptural framework rather than translating Scripture into extra-scriptural categories. It is the text, so to speak, which absorbs the world rather than the world the text.<sup>14</sup>

Den värld som är utanför religionen omformuleras genom andra ordningens begrepp. Här hänvisar Lindbeck till antropologen Clifford Geertz och dennes — med en term lånad från Gilbert Ryle — «thick descriptions».<sup>15</sup> Slutligen, för det tredje, är beskrivningen av religionerna bokstavligen, och inte endast metaforiskt talat, intratextuell, eftersom alla världsreligioner har sina fixerade kanoner av skrifter som de betraktar som normativa exempel på deras semiotiska system. Ett test på sanning är för alla hur väl en beskrivning korresponderar med detta semiotiska system. Lindbecks projekt kan därför med rätta kallas för «intratextuell teologi».

Sagt med mindre abstrakta termer förespråkar Lindbecks modell en narrativ teologi som påminner om den som hans framlidne Yale-kollega Hans Frei företrädde.<sup>16</sup> Bibelns berättelse konstituerar en värld som absorberar universum.<sup>17</sup> Utifrån denna värld lever de troende och utifrån den tolkar de tillvaron. Bibelns fokus är Jesus Kristus, och genom typologisk tolkning inkorporeras först de hebreiska skrifterna, och sedan den extrabibliska verkligheten. Vidare fungerar den totala bibliska berättelsen som

identifikationen av en agent, nämligen Gud. Genom att de bibliska berättelserna berättar om Guds handlande och syften fås en beskrivning av vem Gud själv är. Bibeln kan enligt Lindbeck beskrivas, med en fras hämtad från David Kelsey, som «a vast, loosely structured, non-fictional novel».<sup>18</sup> Detta tolkningssätt har inte ett nödvändigt behov av en explicit tolkningsteori, menar Lindbeck med Frei. Den narrativa meningen hos berättelserna om Jesus var faktiskt den bokstavliga betydelsen, *sensus literalis*, hos hela Bibeln för de grupper för och av vilka de bibliska berättelserna komponerades, menar Lindbeck.<sup>19</sup> Lindbeck påpekar dock att hans syn på en narrativ bibeltolkning inte är identisk med ett synsätt hämtat från tiden före de kritiska vetenskapernas framväxt. Snarare kan det kallas för postkritiskt. I ett postkritiskt perspektiv kan man skilja på realistiska berättelser och historiska eller vetenskapliga beskrivningar. Även om Bibeln inte är historia i modern mening, kan den vara historieliknande.

Det finns mycket att säga om Lindbecks intratextuella teologi, både instämmande och kritiskt. Vi skulle kunna diskutera Lindbecks syn på narrativitet, på sanning eller på möjlighet till religionsdialog. Jag väljer dock att diskutera ett annat problem hos Lindbeck, nämligen problemet med identiteten hos den kristna församlingen och dess lära, och relationen till kulturen runtomkring denna. Det är naturligtvis sällan en homogen kultur som omger den kristna församlingen, men för enkelhetens skull använder jag «kultur» som en generell term för allt som inte direkt är en del av själva kyrkan.

<sup>14</sup> *A.a.*, s. 118.

<sup>15</sup> Lindbeck citerar Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 14: «As interworked systems of construable signs ... culture [inclusive religion] is not a power, something to which social events, behaviors, institutions, or processes can be causally attributed; it is a context, something within which they can be intelligibly — that is, thickly — described.»

<sup>16</sup> Se Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, samt idem, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia: Fortress, 1975.

<sup>17</sup> Denna idé hämtar Frei från litteraturvetaren Erich Auerbach (Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, s. 3). Se Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1974 (1953), s. 15.

<sup>18</sup> David Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia: Fortress, 1975, s. 48. Detta är Kelseys beskrivning av Karl Barths syn på Bibeln.

<sup>19</sup> George A. Lindbeck, «The Story-Shaped Church: Critical Exegesis and Theological Interpretation», *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Garrett Green (ed.), Philadelphia: Fortress Press, 1987, s. 164: «Thus there are historical-critical grounds for reading the Christian Bible in chiefly (though not, of course, exclusively) narrational terms if one wants to know what it originally ment.»

## Från intratextuell till intertextuell teologi

Lindbeck argumenterar utifrån sin postliberala teologi med eftertryck att buddhistisk medkänsla, kristen kärlek och broderskap i den franska revolutionen inte är olika uttryck för en och samma erfarenhet, eftersom de hör hemma i olika kulturer eller kontexter. Dessa är «radically (i.e., from the root) distinct ways of experiencing and being oriented toward self, neighbor, cosmos.»<sup>20</sup> Mellan olika «tolkningsgemenskaper» råder en radikal inkommensurabilitet, vilket innebär att de inte går att översätta till varandra eller till något tredje, utan att något avgörande går förlorat i processen. Samtidigt verkar Lindbeck hävda, när det gäller den kristna församlingen, att det är ett och samma semiotiska system eller teologiska grammatik som uttrycks i olika kulturella kontexter. Samma grammatik verkar ligga till grund för såväl evangelierna, kyrkofäderna, Thomas av Aquino, Luther som Lindbecks egen teologi. Enligt Lindbeck är det så att «the same content can be expressed in different formulations.»<sup>21</sup> Lindbeck verkar dock motsäga sig själv på denna punkt. Terrence W. Tilley skriver:

Lindbeck's view presumes a normality, a stability, of a religious framework, independent of its actual instantiations in multiple cultural contexts. But this contradicts the basic insight of a cultural-linguistic model of religion, that the meanings of concepts are determined by their place in the semiotic system which the community uses.<sup>22</sup>

Lindbeck menar naturligtvis inte att den kristna kyrkan och dess lära sett likadan ut under historiens gång. Poängen är att det finns en identisk kärna, den kristna livsvärldens grammatik, som är konstant under historiens gång. Det problematiska med detta är dock att Lindbeck här i princip verkar argumentera för en dimension utanför historien. Kontextuell skillnad skulle då endast vara en fråga om synkron skillnad, inte diakron. Vad utgörs då denna historiska identitet av?

<sup>20</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s. 40.

<sup>21</sup> *A.a.*, s. 93.

<sup>22</sup> Terrence W. Tilley, «Incommensurability, Intratextuality, and Fideism», *Modern Theology*, 5:2 (1989), s. 96.

Som vi sett ovan menar Lindbeck att vi finner den bokstavliga betydelsen hos Bibeln för den kristna församlingen om vi ser den som en berättelse. Om vi skall se det som ett argument för att det finns en identisk betydelse hos den bibliska berättelsen över tiden finns det flera problem med detta. Till att börja med kan vi lägga märke till att problematiken hos den så kallade nykritiken inom litteraturvetenskapen upprepas i Lindbecks teologi. Nykritiken ville hävda textens eller verkets autonomi, dess självtillräcklighet och objektivitet.<sup>23</sup> Nykritiken talade därför om «det intentionala felslutet» och «det affektiva felslutet» för att avgränsa förståelsen av verket — texten — från både författare och läsare. Att blanda samman verket och dess upphov innebär att man begår det «intentionala felslutet», att blanda samman verket och dess resultat innebär att man begår det «affektiva felslutet».<sup>24</sup> Att det skulle existera ett autonomt verk, bortom kultur och historia, har dock på senare tid starkt ifrågasatts av litteraturvetenskaplig receptionsteori.<sup>25</sup> Enligt Hans-Georg Gadamer är förståelse en process av «horisontsammansmältning» mellan textens horisont och läsarens horisont.<sup>26</sup> När vi läser en text är vi inte själva blanka sidor som passivt tar intryck av vadhelst texten vill kommunicera, utan vi har alltid en viss förväntan på texten. Dessa förväntningar kallar Gadamer «förförståelse» eller «fördomar». Detta innebär att läsarens egen förväntan är produktiv i förståelseprocessen. Förväntningshorisonten är nödvändig för att vi skall kunna komma in i förståelsepro-

<sup>23</sup> Se Elizabeth Freund, *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*. London and New York: Methuen, 1987. s. 2–6.

<sup>24</sup> *A.a.*, s. 23–65; se Monroe C. Beardsley & W. K. Wimsatt båda manifest «Det intentionala felslutet» och «Det affektiva felslutet» i *Modern litteraturteori: Från rysk formalism till dekonstruktion*, Del 1. Claes Entzenberg & Cecilia Hansson (red.), Lund: Studentlitteratur, 1992, s. 115–149.

<sup>25</sup> Se t.ex. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, 3 Aufl., München: Fink, 1990, och Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1980.

<sup>26</sup> Se Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6 Aufl., Gesammelte Werke, Band 1, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990 (1960).

cessen. Utan den skulle vi inte kunna förstå över huvud taget. Vi behöver, så att säga, skriva om den text vi skall förstå «med egna ord», dvs. utifrån det kulturella sammanhang vi själva ingår i. Att förstå är därför alltid, enligt Gadamer, att förstå annorlunda.<sup>27</sup> Detta innebär att texten, inte ens den bibliska berättelsen, är något som existerar oberoende av sin receptionscontext. Om receptionscontexten, vilket i Lindbecks fall utgörs av den kristna församlingen, är något som inte är konstant mellan olika tider och mellan olika kulturer, är heller inte den bibliska berättelsen, eller rättare sagt, den bokstavliga betydelsen av den bibliska texten, något konstant, eftersom den är beroende av receptionscontexten. Som Kathryn Tanner påpekat är även vad som räknas som «bokstavlig betydelse» kontextuellt avhängigt.<sup>28</sup> Möjligen är det så att varje kontext måste ha en föreställning om vad som utgör «bokstavlig betydelse» som en kritisk röst gentemot en assimilation av texten hos receptionscontexten. Det är emellertid en alltför grov generalisering att påstå att Theodorus, Thomas, Luther och den historisk-kritiska skolan menar samma sak med «bokstavlig betydelse». Till att börja med kan vi alltså ifrågasätta identiteten över tiden hos den intratextuella grammatik som Lindbeck menar karakteriserar den kristna livsvärlden. Snarare måste den kristna kyrkans historia ses som en «serie lokala teologier»<sup>29</sup> som inte har en statisk identitet.

Ytterligare ett problem hos Lindbeck finner vi på det synkrona planet. Lindbeck verkar hävda att den kristna församlingen och dess semiotiska system är självidentiskt i sin interaktion med andra gemenskaper, eftersom Skriften absorberar alla andra världar. Denna självidentitet bygger på förutsättningar som lider av samma inneboende problematik som vi fann när det gäller identiteten hos den kristna församlingen över tiden, nämligen den bibliska berättelsens självtillräcklighet. Den bibliska berättelsen är, enligt Lindbeck, själv tillräcklig för att etablera ett semiotiskt system, eller en «värld».

<sup>27</sup> A.a., s. 302

<sup>28</sup> Kathryn E. Tanner, «Theology and the Plain Sense», *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Garrett Green (ed.), s. 59–78.

<sup>29</sup> Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll: Orbis, 1995 (1985), s. 32.

Även här verkar dock Lindbeck ha bortsett från textens receptionscontext, eller mottagarens produktiva roll för förståelsen. Återigen Tilley:

Lindbeck's error is to separate the explication of the text as a communicative *action* upon whom the action is to be performed. If the audience does *not* have the «domain of meaning» the text creates, the explicator must at least *begin* the explication «where the reader is» and try to bring the reader to understand the world of the text.<sup>30</sup>

Att förstå en text innebär ett möte mellan (åtminstone) två kontexter, textens kontext och läsarens kontext. En text, t.ex. de bibliska berättelserna, är inte omedelbart given eller direkt närvarande för någon läsare eller grupp av läsare, utan måste förmedlas genom de begrepp som finns tillhanda för läsaren. Detta gäller naturligtvis även om det är den kristna församlingen som försöker förstå den bibliska texten. En lokal kristen församling har ingen direkt tillgång till Skriften som tillåter den att ta ett kliv från de bibliska författarnas tid till sin egen tid. Skriften förmedlas till den kristna församlingen genom kyrkohistorien, och dess mening är inskriven i de extrabibliska begrepp som kyrkan tagit upp för att tolka dess innebörd genom historiens gång. Det finns därför knappast någon möjlighet för den kristna församlingen att återvända till en föregivet «ursprunglig» Skrift bakom de traditionella bekännelserna — vilket naturligtvis inte innebär att dessa inte kan kritiseras.<sup>31</sup> I den konceptuella tolkning av de bibliska berättelserna som sker i de traditionella kristologiska och trinitariska bekännelserna hämtas begrepp «utifrån» för att komplettera berättelserna, framför allt från den antika filosofin.<sup>32</sup> Detta skall knappast ses som teologins kapitulation för den dåtida filoso-

<sup>30</sup> Terrence W. Tilley, a.a., s. 99.

<sup>31</sup> Se här John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwells, 1990, s. 383 f.

<sup>32</sup> Nicholas Lash, *Change in Focus: A Study of Doctrinal Change and Continuity*, London: Sheed and Ward, 1981 (1973), s. 64: «It is important to remember that when new terminology is introduced into theology or church teaching, it is rarely generated from within specifically christian discourse or concern. Far more often, some term which is already available in the secular language of a period or a culture is put to the service of christian theology.»

fin, som Harnack menade, utan snarare som en nödvändig kreativ nytolkning som gör det kristna budskapet möjligt att förstå för utomstående. Utläggningarna av det kristna budskapet med hjälp av filosofiska eller andra begrepp innebär inte en <förening> av den ursprungliga bibliska berättelsen, utan är en nödvändig, kreativ förmedling av den. Detta innebär dock å andra sidan ingen *a priori*-nödvändighet vad gäller vilka begrepp som kommit att användas för denna förmedling. Mötet mellan den bibliska berättelsen och de filosofiska begreppen skulle av Lindbeck beskrivas som den bibliska berättelsens <absorption> av de filosofiska begreppen i den bibliska berättelsens värld. Ett begrepps mening förändras när det förs över från en filosofisk kontext till en teologisk, eftersom dess mening är beroende av vilket semiotiskt system det ingår i. Detta förutsätter dock åter att den bibliska berättelsen svävar ointaglig och ahistorisk ovanför den tillfälliga och historiska verklighetens flöde. Snarare är det så att även den bibliska berättelsen förändras genom supplementeringen av dessa filosofiska begrepp. En skarp åtskillnad mellan en första ordningens bibliska berättelse och andra ordningens teologiska begrepp är omöjlig att upprätthålla. Berättelse och begrepp existerar i samma semiotiska system, där berättelse och begrepp ömsesidigt påverkar varandra.<sup>33</sup> Snarare än att tala om att den bibliska berättelsens värld absorberar alla andra världar vore det riktigare att tala om en ömsesidig påverkan mellan olika världar, eller en ömsesidig överlappning av olika semiotiska system. Detta är naturligtvis att tala om intertextualitet, snarare än intratextualitet.

Vad menas med <intertextualitet>? Vi kan nöja oss med en kort definition av Mary McClintock Fulkerson:

An intertextual economy allows that the production of meaning is <inter> (between) rather than <intra> (within) or <extra> (outside of) written texts and subject positions.<sup>34</sup>

Intertextualitet innebär att meningen hos t.ex. bibelns berättelser skapas i mötet mellan kyrka och kultur, snarare än ensidigt inom kyrkan.

<sup>33</sup> Men inte bara berättelse och begrepp, utan även rit. Se Terrence W. Tilley, *a.a.*, s. 100.

Intertextualitet är dock något som Lindbeck inte ser med blida ögon:

The centrifugal flux of intertextuality has replaced the community, communication, and continuity-constituting power of intratextuality, not only in traditionally Christian lands, but also in literate and pre-literate societies molded by other sacred texts. This loss of intratextuality is perhaps a more serious part of the global crisis than are the social, economic, and political problems to which we more commonly advert.<sup>35</sup>

Lindbeck ser polemiken mot intertextualitet som en del av kritiken av det moderna samhällets fragmentarisering.<sup>36</sup> Intertextualitet, i den bemärkelse som jag använder begreppet här, är dock något som *alltid* kännetecknat den kristna församlingen, och inte en företeelse som är specifik för det senmoderna kapitalistiska samhället. Trots Lindbecks skepsis vill jag alltså nedan argumentera för att intertextualitet kan ha många fördelar jämfört med intratextualitet, och dessutom, enligt min mening, är trognare mot de faktiska omständigheterna.

Vi kan till att börja med konstatera att intertextualitet snarast är en förutsättning för att det skall kunna äga rum någon kommunikation mellan olika tolknings- och trosgemenskaper, vilket verkar vara en förutsättning för t.ex. kristen mission:

The practice of identifying Jesus in an external semiotic system provides a <graceful> bridge which can carry a person into the community where a richer understanding of salvation through Jesus Christ is possible.<sup>37</sup>

Överlappande semiotiska system är själva förutsättningen för kommunikation mellan olika

<sup>34</sup> Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis: Fortress, 1994, s. 165. En klassisk essä om intertextualitet är Julia Kristevas Bachtin-artikel <Word, Dialogue and Novel>, *The Kristeva Reader*, Toril Moi (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 34–61.

<sup>35</sup> George A. Lindbeck, <Barth and Textuality>, *Theology Today*, 43 (1986), s. 372.

<sup>36</sup> Jfr Daniel Bell, <Kapitalismens kulturella mot-sägelser: modernismen som förförare>, *Postmoderna tider?*, Mikael Löfgren & Anders Molander (red.), Stockholm: Norstedts, 1986, s. 235–259.

<sup>37</sup> Terrence W. Tilley, *a.a.*, s. 100.

gemenskaper. Detta förutsätter naturligtvis varken en statisk relation mellan de olika gemenskaperna, eller att de skulle vara delaktiga i en övergripande, universell rationalitet.<sup>38</sup>

Hittills har vi alltså funnit att Lindbeck vill hävda både en diakron och en synkron intratextuell identitet. Denna intratextuella identitet hotar dock hela tiden att dölja den historiska karaktären hos den kristna församlingens semiotiska system, och därmed också att upprepa modernismens autonoma, självnärvarande, monologiska subjekt, med den skillnaden att subjektet inte är individen, utan församlingen. Även om alltså Lindbeck använder sig av en postmodern analys och retorik, tenderar han att undandra den kristna församlingen och dess semiotiska system från denna analys.<sup>39</sup>

What distinguishes [intratextualism] from an intertextual view is that it does not recognize that signifying practices cannot be completely controlled. The desire to ensure that the grammatical rules are dominant allows their virtual removal from the processes of ordinary semiosis.<sup>40</sup>

Intratextualiteten hos Lindbecks postliberala teologi blir därför snarast en bastion mot postmodernismens förödande inverkan.

Vad betyder den intertextuella kritiken av den intratextuella teologin för relationen mellan kyrka och kultur? Är den kristna församlingen verkligen ett oberoende semiotiskt system, som Lindbeck verkar hävda? Som jag hävdat ovan är det inte meningsfullt att påstå att det finns en ahistorisk grammatisk bas för den kristna för-

<sup>38</sup> Jfr Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 164–182, 349–388, där MacIntyre argumenterar för att rationella argument mellan olika traditioner är möjliga, givet vissa förutsättningar.

<sup>39</sup> Se Wesley A. Kort, *Bound to Differ: The Dynamics of Theological Discourses*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992, s. 37 f: «Lindbeck's project of severing religious doctrines from ties to subjective sources and referents and of locating them in the life of the Christian Community is also a project to protect and preserve the objectivist or referential standing or thrust of doctrine. This unbalanced or incomplete use of postmodernist discourses, it seems to me, is questionable. What goes for the subjectivist side goes for the objectivist, too. To employ postmodernist modes of thought is to cut discourses from the security and stability of both poles.»

<sup>40</sup> Mary McClintock Fulkerson, *a.a.*, s. 159.

samlingen. De kristna församlingarna har varit och är olika, var och en beroende och i samspel med sin kulturella kontext. Inte heller är de bibliska berättelserna helig Skrift i någon (teologiskt) intressant bemärkelse om de inte recipieras av (t.ex.) den kristna församlingen. Den kristna kyrkan som historiskt fenomen är därför av betydelse för förståelsen av relationen mellan olika tolknings- och trosgemenskaper. Kan denna verkligen beskrivas som ett oberoende semiotiskt system? Enligt Tilley är svaret nej:

The problem is not that the «community» doesn't exist, but rather that several interrelated, overlapping, diverse, yet dependent communities exist simultaneously within the same space. Indeed, each of us inhabit or dwell in multiple communities.<sup>41</sup>

Problemet är att föreställningen om intratextualitet knappast är koherent ens på det sociala planet. Lindbeck strävar hela tiden efter enhet och stabilitet genom att hänvisa till den kristna församlingen och dess grundläggande text, men den önskade intratextuella stabiliteten kan knappast tillhandahållas varken av varken tolkningsgemenskap eller text. Konsekvensen av en sådan intratextuell stabilitet skulle emellertid vara förödande. Enligt John Milbank finner man hos Lindbeck

... no real possibility . . . for Christianity to exert a critical influence on its cultural receptacles, nor for these in turn to criticize Christianity. This possibility is occluded by Lindbeck, not because he is a good postmodern relativist, but because he has artificially insulated the Christian narrative from its historical genesis.<sup>42</sup>

En intratextuell, till skillnad från en intertextuell teologi kan leda till illusionen att den kristna församlingen och dess semiotiska system antingen lever ett liv oberoende av den omgivande kulturen, eller att påverkan mellan dessa kulturer endast sker åt ett håll. Även Rowan Williams har argumenterat för att en större interaktion mellan kyrka och kultur är av nöden, jämfört med vad

<sup>41</sup> Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*, Maryknoll: Orbis, 1995, s. 105.

<sup>42</sup> John Milbank, *a.a.*, s. 386.

Lindbecks intratextuella teologi kan tillhandahålla. Denna interaktion bör dessutom fungera kritiskt åt båda hållen:

In judging the world, by its confrontation of the world with its own dramatic script, the Church also judges itself: in attempting to show the world a critical truth, it shows itself to itself as Church also.<sup>43</sup>

Detta innebär alltså en ömsesidig påverkan. Kyrkan upptäcker sin egen identitet i denna ömsesidiga process av interaktion med världen, och denna identitet kan därför inte vara en säker besittning.

All of which means that we are dealing not with the «insertion» of definable blocks of material into a well-mapped territory where homes may be found for them, but with *events* of retelling or reworking traditional narrative patterns in specific human interactions; an activity in which the Christian community is itself enlarged and evangelized.<sup>44</sup>

Kyrkans egen självförståelse ökar i detta möte med det som inte är kyrka, och det kan till och med vara riktigt att tala om världens evangelisering av kyrkan. Denna ömsesidighet är en förutsättning för kyrkans sändning till världen i predikan och mission. För att predikan och mission verkligen skall kunna nå världen utanför kyrkan krävs att dessa verkligen kan tala ett annat språk än kyrkans. Detta är naturligtvis ett vågspel, eftersom kyrkan inte har några garantier för att dess förkunnelse inte upplöses eller absorberas av ett annat semiotiskt system, men det är ett vågspel som kyrkan måste leva med.

Sådana garantier har dock aldrig funnits. Vid byarna kring Caesarea Filippi frågade Jesus lärjungarna «Vem säger människorna att jag är?»<sup>45</sup> Enligt lärjungarna fanns det en mängd åsikter om vem Jesus var: «Johannes Döparen, men somliga säger Elia, andra att du är någon av profeterna.» Som vi känner till svarade Petrus annorlunda på följdfrågan vem lärjungarna

ansåg att han var: «Du är Messias.» Evangelieförfattarna skall kanske inte belastas med påståendet att de skulle förespråka en intertextuell teologi, men vi kan åtminstone dra den slutsatsen att det vågspel som det innebär att vilja gestalta det kristna trosinnehållet offentligt inte är okänt för dem.

Misstanken ligger nära att Lindbeck faktiskt hävdar någon form av «prekritisk» syn på den kristna församlingen som en homogen och själv-identisk gemenskap oberörd av omvärldens påverkan. En sådan gemenskap är dock knappast något mer än en fiktion i dagens pluralistiska värld.<sup>46</sup> Att Lindbeck faktiskt accepterar den pluralistiska situationen som ett faktum visas om inte annat av hela hans (intertextuella?) argumentation för en intratextuell modell. Denna är faktiskt en argumentation som sker på ett «extrateologiskt» plan, vilket inte minst hänvisningarna till Wittgenstein och Geertz visar. Att den intratextuella församlingen eller gemenskapen är något som måste reflekteras över visar att denna inte existerar i en prekritisk «naivitet», utan faktiskt är medveten om att dess semiotiska system är ifrågasatt. Teoretisering över den egna traditionen är, enligt Robert Schreiter, ett säkert tecken på att den förlorat sin omedelbara självklarhet.<sup>47</sup> Den «andra naivitet» i förhållande till den kristna gemenskapen som borde vara en konsekvens av detta lyser dock med sin frånvaro.

Slutsatsen av detta blir att en ömsesidig påverkan mellan kyrka och kultur både är nödvändig för kyrkan och är dess oundvikliga öde. Olika diskurser överlappar varandra, och, som Fulkerson påpekar,

One can no more conceive of purely religious communities as the origination of meaning than one can treat isolated interpenetrating subjects that way.<sup>48</sup>

Likaväl som de individuella subjekten är en del av samhällets eller kulturens diskursiva totalitet, enligt Fulkerson, så är gemenskaperna det. Detta innebär inte att det inte går att göra motstånd

<sup>43</sup> Rowan D. Williams, «Postmodern Theology and the Judgement of the World», *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralistic World*, Frederic B. Burnham (ed.), New York: Harper Collins, 1989, s. 95.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Mk. 8:27–30.

<sup>46</sup> Jag diskuterar detta utförligare i min artikel «Kommunitarismen och det pluralistiska samhället», *Utbildning och demokrati*, 5:1 (1996), s. 31–52.

<sup>47</sup> Robert J. Schreiter, *a.a.*, s. 109–113.

<sup>48</sup> Mary McClintock Fulkerson, *a.a.*, s. 149 f.

mot en kultur som man menar hamnat fel, men att denna kultur oundvikligen tillhör konstitutionen av gemenskapen ifråga. Motstånd är alltså inte omöjligt, men samtidigt måste gemenskapen se upp för att göra anspråk på att kunna kontrollera gränsen mellan kyrka och icke-kyrka. Den tendens till en närvarande självidentitet som finns hos den postliberala teologin är i själva verket en transponering av det moderna subjektets själv tillräcklighet till kollektiv nivå. Att feministteologin, t.ex. Fulkerson, har varit kritisk till postliberal teologi är lätt att förstå, eftersom denna *kan* innebära en legitimering av en ofta patriarkal, ecklesiologisk struktur som kon-

trollerar vad som räknas som en trogen återgivning av den kristna grammatiken. En sådan struktur måste naturligtvis avnaturaliseras eller avlegitimeras, likaväl som ett manligt subjekt, uppfattat som universell norm. Över huvud taget innebär den intertextuella kritiken av den intratextuella teologin en kritik som vill undvika en för tidig avslutning som hotar att göra förtryckande strukturer permanenta utan att för den skull gå tillbaka till en abstrakt eller formalistisk universalism. En intertextuell teologi lämnar möjligheten öppen för kyrkan att ta in kritik «utifrån» — t.ex. feministisk teori — utan att för den skull hävda en för alla given yttersta grund.

### Summary

The purpose of this essay is to analyse and criticise George Lindbeck's highly influential intratextual model for understanding theologies and religions. The essay starts with a description of Lindbeck's three models: the cognitive-propositional, the experiential-expressive and the cultural-linguistic. The last one is Lindbeck's preferred model. According to this model, theological doctrines are not primarily descriptions of reality, but instead secondary, «grammatical» rules for making adequate theological statements in a given religious discourse. The meaning of any concept or term taken from outside the religious discourse is given «intratextually» by it being absorbed by the «text» of the religion. The problem with this model is that it takes for granted that there is a stable difference between «intra» and «extra», and does not see that meaning is discovered «between» texts rather than «in» a given text. This essay suggests that this shortcoming of Lindbeck's model could be overcome, if one instead of «intratextual» theology develops a conception of an «intertextual» theology.

# INLÄGG

## Finns det en filosofins historia? Några reflexioner i anledning av en recension

Svensk Teologisk Kvartalskrift publicerade i sitt första nummer för 1996 en recension skriven av Stefan Andersson av min *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. Det var en utmärkt recension där anmeldaren tog upp till diskussion några väsentliga tankegångar i boken som de flesta andra recensenter lämnat obeaktade. Eftersom jag föreställer mig att de frågeställningar han tog upp — finns det något sådant som filosofi?, finns det något sådant som filosofins historia? — har ett visst allmänt intresse vill jag gärna ta tillfället i akt att något utveckla diskussionen.

Det praktiska syftet med min *Filosofins historia*, nämligen att åstadkomma ett akademiskt användbar lärobok, var från början givet. Men kunde företaget motiveras också på ett teoretiskt plan? Är det alls legitimt att försöka skriva filosofins historia och vad är i så fall denna «filosofi» vars historia man skriver?

Min egen ståndpunkt innebär att jag betraktar «filosofi» som ett egennamn snarare än som ett allmänbegrepp. «Filosofin» blir för mig namnet på en bestämd tradition i Västerlandets tänkande, en tradition som efter ett förspel hos de s.k. försokratikerna hade sitt egentliga upphov hos Sokrates, Platon och Aristoteles. Som «filosofi» vill jag därför enbart beteckna sådant som på ett medvetet sätt fortsätter denna tradition. Det är dess öden och äventyr jag velat följa i min bok. En konsekvens av detta är att man, som Andersson uppmärksammar, om man väljer att använda ordet på detta sätt inte kan tala om exempelvis «indisk filosofi» eller «kinesisk filosofi» för att därmed beteckna indiska eller kinesiska vishetsläror i äldre tid som man tycker ha likheter med den västerländska filosofin. Den jämförelse Andersson gör med kristendomen accepterar jag helt. Kristendomens historia handlar om den specifika religiösa tradition som har sitt upphov hos Jesus och hans anhängare. Det påpekan det tillräckligt för att avgränsa ett studieobjekt och ett meningsfullt objekt för historieskrivning.

Som Andersson observerat är Richard Rorty en av de tänkare jag tagit spjörn emot när jag sökt utforma min egen uppfattning om filosofins historia. För Rorty existerar det inte något sådant som filosofi i en avgränsad mening. Filosofins historia blir för honom enbart något som godtyckligt skurits ut ur den allmänna intellektuella historien. Vill man alls bekymra sig om att

skriva filosofins historia gör man det bäst genom att på fri hand ställa samman en kanon av tänkare som man finner intressanta: «The more intellectual history we can get, of the kind which does not worry about what questions are philosophical and who counts as a philosopher, the better our chances of having a suitably large list of candidates for a canon» (Rorty «The historiography of philosophy: four genres» i *Philosophy in history*, eds. R. Rorty, J.B. Schneewind & Q. Skinner, Cambridge 1984, s. 74). Huruvida de tänkare som ingår i kanon är «filosofer» eller ej blir sålunda för Rorty en ovidkommande eller omöjlig fråga. Beteckningen «filosofins historia» blir därmed skäligen godtycklig. Vad Andersson kallar min «begreppsrealism» utgör sålunda motsatsen till Rortys «nominalism». Med mitt sätt att se blir «kanon» ingalunda något godtyckligt utan något som i stor utsträckning bestäms av den föreliggande traditionen. Det är omöjligt att skriva filosofins historia med överhoppande av Platon, Descartes eller Kant, inte på grund av något godtyckligt val utan därför att dessa tänkare varit av avgörande betydelse för en historiskt föreliggande tradition. Av liknande skäl kan man inte hoppa över Paulus om man skriver kristendomens historia, oavsett om man tycker om Paulus eller ej.

«Vem skall man tro på: Nordin eller Rorty?», frågar sig Stefan Andersson och svarar: «Rorty!». Det finns, menar Andersson, inte som jag hävdar någon tydligt igenkännbar filosofisk tradition som löper från Sokrates till vår tid. I stället utgör den västerländska filosofin «inte en tradition utan snarare flera olika traditioner som inbördes uppvisar vad den senare Wittgenstein kallade «familjelikheter». Samma sak kan sägas om kristendomen: den utgör inte en obruten tradition utan består av en rad olika traditioner».

Vad Stefan Andersson här säger är värt att fundera över. Helt övertygad blir jag dock inte. Naturligtvis innehåller filosofin — liksom kristendomen — flera traditioner. Men vad hindrar att dessa kan utgöra subtraditioner inom en mer omfattande tradition? Naturrättstraditionen eller hegelianismen är traditioner men de är också delar av den mer omfattande tradition som är filosofins. Wittgensteins idé om familjelikhet kan mycket väl tillämpas på filosofin utan att detta förändrar min uppfattning. Begrepp som står för kulturella eller historiskt givna företeelser kan sällan ges en definition i betydelsen av en uppsättning strikt nödvändiga och tillräckliga kriterier. Ofta kan man då i stället som Wittgenstein gör tala om «familjelikhet». Wittgenstein jämför sådana begrepp med ett rep sammantvinnat av trådar varav ingen löper genom hela repets längd utan



bara överlappar. Den filosofiska traditionen utgör om man så vill ett sådant rep och ett rep som enligt min mening håller. Dessutom löper det efter vad jag tror genom detta rep, liksom genom den engelska flottans tågvirke, en röd tråd. Denna röda tråd finns i den västerländska förnufts traditionen. Visserligen har filosoferna haft de mest skiftande uppfattningar om vad förnuftet är, visserligen har de tagit ställning till det på de mest olika sätt. Men diskussionen kring förnuftets roll och sökandet efter dess väsen har — på gott eller på ont — varit något genomgående i den filosofiska traditionen.

En annan sak är det att inget urval av tänkare, skolor, idéer och problem i en redogörelse för filosofins historia kan vara alldeles självklart. Här tillkommer ett uppenbart subjektivt moment. Men så förhåller det sig med alla former av historieskrivning. Inga speciella slutsatser om just filosofin eller filosofins historia kan utläsas av detta.

En poäng med att uppfatta «filosofi» som ett egenamn är att den uppfattats så av filosoferna själva från Sokrates/Platon till Hegel. Insikten om detta är efter vad jag tror väsentlig om man vill förstå konfrontationen mellan t.ex. filosofin och kristendomen. Visserligen uttolkades filosofin på olika sätt inom olika skolor — av platonisterna på ett sätt, av aristotelikerna på ett annat, at stoikerna på ett tredje. Men man utgår från att det finns uppfattningar som är "filosofins" och inte bara filosofernas (ungefär som vi idag utgår från att det finns ståndpunkter som är «vetenskapens» och inte bara vetenskapsmännens). Om Aristoteles kallas «filosofen» av Thomas av Aquino så är det därför att av Aquino uppfattar honom som den mest representativa företrädaren för «filosofin», en storhet som kan ställas i kontrast till uppenbarelsen och tron. Så är det fortfarande hos upplysningsfilosoferna, som vanligen ser sig själva som företrädare för rätt och slätt «filosofin» (ofta i underförstådd eller explicit motsatsställning till kristendomen). Och så är det hos Hegel för vilken filosofin självklart är en, även om filosoferna är många.

Konfrontationen mellan filosofi och kristendomen är inte i första hand en konfrontation mellan individer utan en konfrontation mellan traditioner, tankesystem, kunskapsformer. Det väsentliga är inte skillnaden i enskilda åsikter utan i sättet att tänka. Miraklet är t.ex. något centralt för kristendomen (hela tillvaron är ett mirakel om den är en skapelse ur intet), men en logiskt omöjlighet för filosofin i dess klassiska tappning.

Det skall gärna medges att detta sätt att se på filosofin under de sista århundradena blir ovanligare och svårare att upprätthålla. Ja, det är i själva verket en tanke i min bok att filosofin efter Hegel råkar in i en identitets- och legitimitetskris. Rortys förkastande av själva begreppet «filosofi» (och därmed av «filoso-

fins historia») kan ses som ett av de mer extrema utslagen av denna identitetskris.

Därmed blir frågan vem man skall tro på, Nordin eller Rorty, också en fråga om hur man bör ställa sig till filosofins identitetskris. Rorty menar att man bör ge upp själva idéen om en filosofi som har någon egen identitet. Jag vill i stället rädda, rekonstruera och försvara den filosofiska traditionen. Jag menar att filosofin fortfarande har en plats i den moderna kulturen, även om denna plats inte är oproblematisk eller självklar. Att kalla filosofins plats höggradigt problematisk är för övrigt lika mycket en kritik mot den moderna kulturen som mot filosofin. Filosofin är — enligt de stiftelsehandlingar som utfärdades av Sokrates/Platon och som jag menar fortfarande är giltiga — ett sökande efter en förnuftsmässigt grundad livshållning. Den skiljer sig från religionen genom att vilja grunda sin livshållning på det mänskliga eller naturliga förnuftet, inte på uppenbarelsen, Guds ord, Guds vilja eller dylikt. Den skiljer sig från vetenskapen genom att söka en *livshållning*, ett sätt att leva, en uppfattning av gott och ont, rätt och orätt, av människans plats i tillvaron och av denna tillvaros mening. Under medeltiden (och i många sammanhang därefter) var filosofins roll problematisk framför allt därför att det var svårt att finna legitimitet för idéen att det mänskliga förnuftet på egen hand skulle kunna ge något bidrag till lösandet av de högsta frågorna. I vår tid är filosofin problematisk framför allt i den mån den hävdar att det finns en annan rationalitet än den vetenskapliga och i den mån den försvarar den västerländska förnufts traditionens fortsatta giltighet och relevans.

Stefan Andersson avslutar välvilligt sin recension med att säga att jag «gett oss en välskrivna och stimulerande bok om en rad olika tänkare som ofta kallats filosofer vars tänkande är av stort intresse för dem som är intresserade av kristendomens utveckling och förhållandet mellan förnuft, tro och prövad erfarenhet.» Jag uppskattar omdömet men vill ändå hävda att de tänkare jag behandlat i min bok inte bara kallats filosofer utan också (med några undantag) uppfattat sig själva som sådana och sett sig själva som del av en filosofisk tradition, vare sig nu främst genom att vederlägga föregångarnas felaktiga uppfattningar eller genom att fullfölja och förbättra dem. I vart fall har avsikten med min bok varit att skriva inte bara filosofernas historia utan också filosofins.

Svante Nordin



# LITTERATUR

Erich Zenger: *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*. 104 sid. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996.

Är man tvungen att äta upp allt på tallriken börjar man gärna med det äckligaste. C.S. Lewis erinrade om denna sunda princip i gastronomisk pedagogik i sin *Reflections on the Psalms* och satte igång med Psaltarens rop på vedergällning och hämnd. Erich Zenger, professor i biblisk historia i Münster, uppehåller sig i denna studie (den tyska utgåvan kom 1994) uteslutande vid det illasmakande i psalmerna.

Det finns mycket på tallriken som inte faller en direkt på läppen. Fiendskap, hat, våld och vedergällning är inte underordnade motiv i Psaltaren, de är väsentliga motiv i denna bibelbok. Det faktum att här finns mer än 90 olika ord för fiender bidrar till att göra «den bedjande och hans fiender» till Psaltarens dominerande tema. Boken kan tyckas besatt av våld och fiendskap. Gudsbilden har fått inandas mycken råhet: «Herre, du hämndens Gud, du hämndens Gud, träd fram!» (Ps 94:1). Sådant präglar den mest lästa bibelboken genom tiderna. Bland enskilda och församlingar runt om i världen används den ännu som psalmbok och bönbok för gemensam gudstjänst och individuell andakt. Detta förhållande är utgångspunkten för Zengers studie. Intresset riktas inte på psalmernas roll och mening i ett antikt samhälls- och gudstjänstliv, utan på deras ställning i dagens kristna gudstjänst. Det handlar om bibeltexter som dagligen används runt omkring oss. Häri ligger bokens största värde.

Anfall är bästa försvar lyder maximen för den offensiva tesen: de s.k. fiendepsalmerna «are a way of robbing the aggressive images of the enemies of their destructiveness, and transforming them into constructive forces» (s. vii). Så kan våldet i psalmerna förvandlas från något pinsamt till något omistligt för kyrkan. Den som har överseende med mycket i psalmerna utifrån en anda av kristen generositet och den som direkt kritiserar dem utifrån en kristen ståndpunkt missar något väsentligt för bibelns syn på ondskan, lidandet och Guds roll i detta. På denna punkt är studien mest originell. Den historiska läsningen av psalmerna och den hermeneutiska reflexionen är mindre uppseendeväckande. Den behöver inte vara dålig för det.

Det inledande avsnittet skisserar komplexiteten av problemet med en modern läsning av Psaltaren (kap. 1). Sedan följer en kortfattad exeges av ett urval traditionellt anstötliga psalmer, bl.a. Ps 109 med sin förbannelselista och Ps 137 med sina barnamördare (kap. 2). Höjdpunkten utgörs av kap. 3 som ställer den tidi-

gare historiska läsningen inom ramen för en systematisk skiss av den hermeneutiska och bibelteologiska horisont inom vilken «fiendepsalmerna» ursprungligen fungerade. Det avslutande kapitel 4 behandlar några praktisk-teologiska konsekvenser. I takt med att klagan och rop över förtryck förlorar sin liturgiska plats är kyrkan på väg att mista sin tidigare känslighet för mänskligt lidande. Urkyrkans «Tillkomme ditt rike!» och *Marantha!* tenderar nu att förvisas till liturgins kuriosakabinett i linje med att psalmernas längtan efter rättvisa på jorden («Hur länge? Varför?») spiritualiseras eller negligeras helt.

Zengers ståndpunkt är väl förberedd genom den exegetiska behandlingen och den hermeneutiska reflexionen i de två tidigare kapitlen. Här är läsningen mer traditionell. De s.k. fiendepsalmerna uppfattas som *psalms of zeal*, dvs. de uttrycker en längtan efter att ondskan inte ska få sista ordet i denna värld eftersom denna världs historia tillhör Gud. Härigenom blir psalmerna till en realiserad teodicé: «They affirm God by surrendering the last word to God ... They leave everything in God's hands, even feelings of hatred and aggression» (s. 79). Denna förståelse växer fram ur den historiska tolkningen av enskilda psalmer. Önskan om döda spädbarn i Ps 137 kommer från offer för kriminell brutalitet; i sin historiska kontext är det inte en välsignelse över barnamördare utan den maktlöses förtvivlade rop på rättvisa. Jag är inte lika övertygad som Zenger om att den primitiva hämndlusten försvunnit genom att de bedjande lämnar sin sak till Gud. Däremot har han nog rätt i att denna avslutande bön har del i psalmens övergripande teodicéproblematik: status quo motsäger den sanning om Gud som man trott och hoppats på, vilket är oacceptabelt. I avsnittet om Gud som domare i Psaltaren (s. 63ff.) påvisas hur ett svalg är befäst mellan psalmerna och moderna uppfattningar om vad en gudomlig domare borde ha för uppgifter. I Psaltaren är avsikten med Guds dom att återställa allting så att det blir som det bör vara. Domen innebär att de onda får konfronteras med sin ondska så att de genom sin omvändelse låter rättvisan segra. Psalmernas Gud är ingen *deus otiosus*. Att rensa psalmerna på gudomlig dom och vrede, är att plundra gudsbilden på dess socialkritiska potential.

Boken tar ett djärvt grepp på en problematik som varje läsare av Psaltaren står inför. Och varje föreläsare. Det har aldrig hänt att jag sluppit frågor som «kan jag som kristen läsa Psaltaren?» Inom parentes sagt har det dock aldrig hänt att någon ställt frågan: «kan jag som människa läsa Psaltaren?» Ännu mindre: «kan jag som brottsoffer eller våldtagen läsa Psaltaren?»

Zenger ger sig i kast med den största stötestenen i bibelns gudsbild för de flesta människor. Ytterst få tar idag anstöt av att bibelns Gud skapar världen på sju dagar eller att han låter solen stå stilla en dag. Problemet har i stället blivit den etiska nivån på denne Guds verksamhet. Man kan räkna upp grupper av *människor* långt utanför den egna bekantskapskretsen som -trots sina fel och svagheter- verkar befinna sig på en avsevärt högre etisk nivå än denne (Psaltar-)gud! Många kan känna igen sig i det sätt på vilket Psaltaren reflekterar erfarenheter av livet och samtidigt vända sig mot det som man uppfattar som psalmernas tolkning av Guds roll i detta liv. Inte minst om lidandet tolkas som ett gudomligt straff, ett problem inom psalmforskningen som jag själv uppmärksammat (se STK 71/1995:87ff.).

På ett begränsat utrymme lyckas Zenger både orientera om gudsbildsproblematiken och ge ett substantiellt bidrag till denna diskussion. Bidraget består främst i att en noggrann historisk-kritisk textanalys läggs till grund för en teologiskt relevant reflexion; den historiska tolkningen ger gott resultat för den aktuella förståelsen. Skiftande erfarenheter har bevarats i psalmerna. Olika tiders reaktioner på våldet i dess många skepnader har satt spår i texterna och blir avgörande för både den hermeneutiska analysen och tesen i boken. En konsekvens härav är att Zenger ställer sig kritisk till idén om en s.k. progressiv uppenbarelse. Det är bara att instämna och förundras över hur seglivad denna idé har visat sig vara också i aktuell förståelse av GT's gudsbild i kristen teologi. Den har ju knappast något stöd i bibeltexterna själva: jfr t.ex. konungen på åsnan i Sak 9 med ryttaren på stridshästen i Upp 19! Inte heller använder vi denna idé i praktiken. Fler vigseltal har väl tagit sin utgångspunkt i Gen 2 och Höga Visan än hos Paulus i 1 Kor 7: «Det är bäst för en man att inte alls röra någon kvinna ...», trots att det strider mot «progression». Idén förutsätter en egendomlig absolutifiering av individuella bibeltexter (i stället för att låta dem föra dialog inbördes). Kritisk är jag på en annan punkt: Zenger hävdar bestämt att de livshotande makterna i psalmerna aldrig är demoniserade (s. 74f.). Detta är diskutabelt ur exegetisk synpunkt (fienderna skildras inte sällan med en demonisk kolorit), och teologiskt sett är det väl ingen vinst att utesluta erfarenheter av det övermänskligt onda som *en del* av det ondas väsen.

Efter läsningen av denna inspirerande bok har inte allt i Psaltaren plötsligen blivit lika aptitligt. Men i det här fallet känns det faktiskt angenämare när man vet bättre hur det såg ut i köket. Framförallt blir man påmind om att det nyttiga sällan är det man finner omedelbart njutbart.

*Fredrik Lindström*

Roy B. Zuck, ed.: *Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job*. 488 sid. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1992.

Jobs bok tilldrar sig i dag stort intresse. Flera uppsatssamlingar finns att tillgå. En av dem, *The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job* (utg. av L.G. Perdue och W.C. Gilpin, Abingdon, Nashville, 1992) innehåller ett antal originalstudier emanerande från ett Jobssymposium i Los Angeles 1989. Roy B. Zucks uppsatssamling är av annan karaktär. Den vill helt enkelt ge en samling av mer eller mindre klassiska delstudier om Job som tidigare publicerats på annat håll. Jag tycker att Zucks samling är den bästa samlingen hittills. Man finner här utdrag ur kommentarlitteraturen, särskilt delar av inledningarna i kommentarer som de av Hartley, Habel och Clines. Man finner centrala avsnitt i monografier, t.ex. Westermans. Man finner viktiga uppsatser ur tidskriftslitteraturen om Job. Även om några relativt umbärliga nummer också tagits med framstår samlingen som mycket lämpad både för universitetskurser om Job och för enskilda studerande och bibelläsare som vill fördjupa sig i denna rika men inte alldeles enkla bibelbok.

*Trygve N.D. Mettinger*

Joseph A. Fitzmyer, S.J.: *Tjugofem frågor om Jesus*. 159 sid. Verbum, Stockholm 1995.

När Fitzmyer (= F.), prof. em. vid Catholic University of America, Washington DC och dr h.c. vid Lunds universitet, först gav ut denna bok 1982 innehöll den 20 frågor som ofta ställs om Jesus (= J.). Nio år senare kom en andra «new revised and expanded edition» ut. I den fanns ytterligare fem frågor; om de apokryfa evangelierna, om barnomsberättelserna i Mt. och Lk., om Jesu frestelser, om Jesu kunskap och kändedom om framtiden samt frågan om J. grundade kyrkan.

Boken är tänkt att fungera som ett hjälpmedel för en intresserad allmänhet, men även som en inledning för studenter. Denna dubbla målgrupp lyckas F. hålla samman; för allmänhetens skull är den skriven på ett lättfattligt sätt. För teologistudenternas skull tummas inte på kvalitén. Det märks att F. arbetat med frågorna; han har fått plats med betydande mängder information på de få sidorna. I varje svar tydliggör han problematiken, skärper begreppsapparaten, jämför evangelierna, ger olika lösningsförslag och anger ofta även den tolkning som ligger honom själv närmast. Boken är därför något av ett kompendium i F:s teol. tänkande och syn på den historiske J.

De första frågorna behandlar de kanoniska och apokryfa evangeliernas trovärdighet. F. argumenterar

för att stadium I (den hist. J.), II (apostlarnas och lärjungarnas undervisning om J.) och III (evangelisternas nedtecknande) inte får sammanblandas; ett sådant förfaringssätt leder till antingen «intellektuellt självmord» eller «en total förlust av tron». Av samma anledning påpekar han — med glimten i ögat — att det s.k. svinundret i Mark 5:1–20 måste avse «de mest energiska grisarna i historien» om de rusat hela vägen från Gerasa till Genesarets sjö ... F. avslutar svaret på den första frågan med att slå fast att evangelierna knappast ger intryck av att ha skrivits för att ge en korrekt och saklig redogörelse. Redan för Paulus har historiens J. blivit «Jesus, vår herre». Trots detta är det enligt F. möjligt att i korta drag säga vad vi kan veta om den historiske J. Han ger därefter en ram med vissa historiska och biografiska fakta; Maria, Josef, Herodes (den store), Nasaret, Tiberius, Joh. döparen, Kafarnaum, Herodes Antipas och Pontius Pilatus. J. betecknas som en «religiös lärare» präglad av samtidens judiska tänkande; religiöst, etiskt och apokalyptiskt. I vissa avseenden lärde J. annorlunda än andra judiska lärare (om templet, lagen och traditionen). Frågorna 10–12 ägnas helt åt Jesu undervisning; F. ser här fem grundtankar: (a) Guds frälsning erbjuds i en ny form vilket innebär en inledning till en ny tidsepok, (b) Skriftens och traditionens grundläggande giltighet bekräftas, men det finns även invändningar mot fariséers och skriftlärds tolkningar, (c) Gud som Fader betonas, (d) J. är Guds representant samt (e) en ny betoning av kärlekens betydelse i det mänskliga livet är tydlig. Guds rike bör, enligt F., förstås inte som «realiserat» (*pace* Dodd) eller «framtida, men nära» (Schweitzer) utan snarare «inlett» (Jeremias) eller «både närvarande och förestående» (Kümmel). Bergspredikan representerar de radikala krav på livsförvandling i Guds rike som J. ställde enligt Mt. På samma sätt hanterar F. barndomsberättelserna i Mt. och Lk.: De ska visserligen inte förstås som primärt historiska redogörelser, men bör inte avfärdas som rena fantasiprodukter. På tolv punkter överensstämmer de två versionerna, vilket tyder på att Mt. och Lk. har övertagit gem. tidigare traditioner om Jesu barndom.

I de första svaren kommer alltså F. — med tanke på de två målgrupperna — gång på gång tillbaka till samma resonemang; dels är det fel att förväxla stadium I med stadium III och dels är det möjligt att på vissa punkter nå fram till stadium I. Eller med andra ord; det går att finna den historiske J. i texter om trons Kristus, men bara med de nycklar som finns på det historisk-kritiska betraktelsesättets nyckelring. Härvidlag lutar sig F. mot de tre dokumenten *Divino afflante Spiritu*, *Instructio de historica evangeliorum veritate* samt *Dei Verbum*, alltså texter från perioden 1943 till 1965. Det är inte med små ord F. upphöjer den historisk-kritiska vetenskapen; den har kommit till kristen-

heten «genom Guds försyn» och ett försummande av denna «skulle skada den kristna tron».

Frågorna 16 och 18 handlar om Jesu död och uppståndelse; F. belyser utvecklingen inom NT-traditionen med Petrus-evangeliefragmentet. Just på dessa två punkter — Jesu död och uppståndelse — är denna text nämligen iögonfallande avvikande. I NT finns en utveckling som gradvis gör de judiska ledarna mer och mer ansvariga för Jesu död. I Pt.ev. är det «judarna» som bär skulden för hela processen mot J., inkl. det faktiska korsfästandet. Uppståndelsen skildrar Pt.ev. med fantasins hjälp; ut ur graven stödjer två män en tredje och korset proklamerar sanningen. I svaret till fråga 19 — om himmelsfärden — drar F. en parallell: Det Pt.ev. försöker göra för uppståndelsen, gör Lk. för upptagandet/himmelsfärden.

De sista frågorna ägnas åt NT:s kristologi: Det finns inte *en* sådan utan flera (den paulinske *Kristus* är inte identisk med den lukanske *Herren/Frälsaren* eller med det johanneiska *Ordet*.) F. gör en sedvanlig genomgång av de olika titlarna utifrån tre huvudfrågor: (a) ursprung/bakgrund, (b) innebörd och (c) vilket skede i Jesu liv de appliceras på. F. ger en god översikt och redogör för spännvidden från artigt tilltal till guds-epitet för Messias/Kristus, Människoson, Guds son och Herre. Det är felaktigt att läsa in senare tiders kristologisk begreppsapparat i NT-materialet, men denna behöver därmed inte vara en oriktig utveckling. Vi måste, med M.E. Borings slående uttryck vara medvetna om att vi passerat «Checkpoint Chalcedon» (F. själv använder dock inte denna term).

Det är alltså inte svårt för rec. att instämma i B. Olssons avslutande mening i det sv. förordet: «Det är lätt att gratulera läsarna». Dock måste sägas att vissa inkonsekvenser och besynnerligheter finns i den sv. övers. Dessa mina invändningar kan sammanfattas i fem punkter: (1) Ibland har nog granskningen gått en smula för fort. På s. 30 får t.ex. läsaren till sin stora häpnad veta att Paulus XII (!) 1943 skrev encyklikan *Divino afflante Spiritu*. (2) F. hör till dem som inte drar sig för att vokalisera tetragrammet. Detta anses av många vara olämpligt och den sv. övers. undviker detta föredömligt inledningsvis (s. 52 och 54) men ej senare i boken (s. 56, 117, 128 och 132). Det är svårt att se någon logisk tanke eller teol. hänsyn bakom denna inkonsekvens. (3) Boken har översatts till sv. för att göra F:s tankar tillgängliga för dem som inte behärskar eng. Det är därför anmärkningsvärt att denna grupp läsare förväntas känna till en rad tekniska termer. Visserligen förklaras somliga uttryck (t.ex. *norma normans*, *oxymoron*), men de flesta står utan förklarande omskrivningar (t.ex. *Glaubensaussage*, *et alii*, *modus vivendi*, *religio licita* och *kenosis*). Av samma skäl kan man tycka att transkriberingen av hebr. och aram. är onödigt komplicerad. Dessutom är

den inkonsekvent; på s. 84 beskrivs «haroseth-såsen», men det borde väl vara charoset-d:o. I den grek. transkriberingen har *iota subscriptum* lagts till (det finns inte i den eng. utg.), men däremot förväxlas ibland éta med epsilon, så t.ex. i *poterion*. (4) Vissa formuleringar är nog mer svengelska än svenska, t.ex.: «tro på eukaristin» («faith in the eucharist») och «Jesu gående till Fadern» («Jesus transit' to the father»). Rec. skulle undvika uttr. *gudamänniskan* om J., eftersom det eg. är plural (guda-) och mer hör hemma i en polyteistisk trossfär. Dessutom är ord som på eng. stavas med *ph* inkonsekvent översatta; således heter det i den sv. övers. *Filon*, men *Genesis Apocryphon*. I F:s bok om Qumran på samma förlag kallas samma skrift *Genesisapokryfen*. Vore dessutom inte övers. *Meliton* av Sardes att föredra framför *Melito*? Det blir mer konsekvent med Filon (eng. Philo), Platon (Plato) och Meliton (Melito). (5) Vissa partier har inte översatts. Informationen om att E.L. Sukenik var far till Y. Yadin finns ej i den sv. övers.; (o)medvetet? Den eng. avslutas med ett 46 s. långt appendix med katolska officiella texter. Denna del — mer än en fjärdedel av boken — är helt borttagen i den sv. övers. — utan en enda komm. eller förkl! Även F:s eget förord saknas (ersatt med ett d:o av B. Olsson), i vilket han redogör för den centrala roll som ett av de dokumenten spelar: «For the catechism builds upon the Instruction ... I have come to realize how pertinent that church document is to the present christological discussion» (s. 2 i engelska utg., andra uppl.). Visserligen är varje övers. en tolkn., men i det här fallet har F:s bok ändrat karaktär en hel del.

På dessa fem punkter har den sv. övers. vissa brister. Samtidigt bör dock sägas att dessa på intet sätt påverkar helhetsintrycket. På det hela taget är det en bra bok, lämplig för grundstudenter och en intresserad allmänhet. Bra är även att boken avslutas med tre register: över bibelhänv., mod. författare och ämnen.

*Jesper Svartvik*

*De fyra evangelierna och Apostlagärningarna i översättning av Hugo Odeberg. Förord av Rune Söderlund. 373 sid. BV-förlag, Stockholm, NSM-förlaget, Knislinge. 1996.*

Finns det någon anledning att ge ut en ofullbordad översättning av Nya testamentet som kom till för femtio år sedan? Ja, om översättarens namn var Hugo Odeberg. Han slöt 1946 ett avtal med Bibeltrogna Vänner om att göra en nyöversättning av NT. Arbetet påbörjades och tycks ha gått raskt undan, men kom till avbrott efter Apostlagärningarna. Sedan blev manuset liggande. Att så långt efteråt publicera ett icke tryckfärdigt manus är förenat med stora vanskligheter. men

problemet synes ha blivit löst på ett föredömligt sätt. Förtjänsten tillkommer till stor del Rune Söderlund, som har skrivit ett upplysande förord, där även flera av Odebergs översättningar kommenteras och belyses utifrån Odebergs övriga skrifter.

Till att börja med några ord om den svenska stilen. Den är ålderdomlig, delvis ålderdomligare än i 1917. Verbens plurala former är konsekvent genomförda. Folkets hjärta «är vordet däst» (Matt. 13:15). Inte sällan efterbildas syntaktiska konstruktioner i grekiskan, som känns mindre naturliga på svenska: Herodes fruktade Johannes «vetande honom vara en rättfärdig och helig man» (Mark. 6:20). Påfallande många meningar börjar med «och» eller någon annan konjunktion, vilket får ses som en formell anpassning till grekiskan, men det lyfter inte den svenska stilen.

Är då översättningen endast en lätt revision av 1917? Nej, skillnaden är större, och i många stycken ligger Odebergs översättning närmare Karl XII:s bibel. Språket är kärvare och mera koncist än i den «normalprosa» som var idealet för männen bakom 1917. Det märkliga är emellertid, att inget märks av den stilistiska nivågruppering som enligt Odeberg själv borde ske. «Översättningens stil bör så nära som möjligt ansluta sig till grundtextens stil» (*Rannsakan*, s. 30). Det torde för NT som helhet innebära en vårdad, vardaglig prosa. Den bibelspråkliga särstil med ålderdomlig formlära som Odeberg använder sig av, ligger åtskilliga nivåer höger. Det är med rätta Söderlund skriver i förordet: «Ingen gör sig illusionen, att Odebergs översättning skall kunna användas t.ex. vid undervisning i dagens skola.»

Nu har Odeberg också framhållit, att en ålderdomlig stil kan förbinda generationerna med varandra. Bortsett från det diskutabla i påståendet, så förs här in en pedagogisk princip som brytes mot den ovan anförda principen om trohet mot originalets stilnivå. Samtidigt skall det inte fördömljas, att det högstämde och arkaiserande språket ibland livas upp av ett oväntat ordval. Söderlund nämner ett par av dessa «påfallande moderna uttryckssätt». Dit hör dock knappast ordet «kamrat» (Matt. 26:50), som är belagt redan på tidigt 1600-tal.

Ett intressant exempel (ej nämnt av Söderlund) är återgivningen av Matt. 19:12: «Ty det finnes celibatärer som äro födda så ifrån moderlivet, och det finnes celibatärer som gjorts därtill av människor, och det finnes celibatärer som gjort sig själva därtill, för himmelrikets skull. Den som kan fatta, han fatte!»

Det finns givetvis en hel del intressanta tolkningar, som skulle kunna diskuteras i en anmälan. Jag nöjer mig emellertid med att hänvisa till Rune Söderlunds förord, som tar upp praktiskt taget alla dessa ställen.

Odebergs översättning innehåller inga noter och inga ordförklaringar. Däremot finns det många paral-

lleställen angivna, och dessa är ofta valda på ett intressant sätt och antyder en bestämd tolkning. Typografiskt är boken mindre lyckad genom att varje vers börjar på ny rad. För dem som är vana vid NT 81 är detta ganska tröttnande.

Det är att beklaga, att denna översättning inte blev fullbordad. Det skulle ha varit intressant att se hur breven kom att lyda i Odebergs version. Som det nu är, har vi åtminstone halva Nya testamentet, översatt av en detta sekels mest kända svenska exegeter.

Sten Hidal

Siver Dagemark: *Augustinus — munk och biskop. Idealbild gentemot självbild i Vita Augustini och Confessiones*. 230 sid. Artos bokförlag, Skellefteå 1995.

Det ligger en stark positiv ansats i Siver Dagemarks Augustinusavhandling. Augustinus är nämligen den, som ger den idéhistoriska bakgrunden till *allt* europeiskt tänkande, positivt och negativt. Ett vaknande Augustinus-intresse är en självklar del av den svenska forskningens Europa-integration.

Avhandlingen har ventilerats vid den historiska institutionen vid Göteborgs universitet. Det är alltså inte ett teologiskt arbete vi har framför oss utan en historisk bearbetning av teologiska företeelser.

Siver Dagemarks ämne bygger på en intressant iakttagelse. Det är, att den bild, som Augustinus ger av sig själv, inte får genomslag när hans vän och lärjunge Possidius skriver hans biografi. Vad kan nu detta bero på? Detta är avhandlingens fråga, och för att nå ett svar på den börjar Dagemark med en omsorgsfull analys av Possidius verk. Hans tes är, att Possidius har ett kyrkopolitiskt *Anliegen* (det finns inget bra svenskt ord) som gör att han väljer ut och tolkar fakta på ett annat sätt än Augustinus själv. Denna kyrkopolitiska målsättning beskriver Dagemark så: «... att stärka både biskopens och klostrens ställning i samhället ... att ställa klostren under biskopens *cathedra* ...» Det är alltså en tämligen «smal» motivering Possidius har haft för att skriva sitt verk, enligt Dagemark. Augustinus skall däremot ha haft ett annat syfte med sin självbiografi, nämligen «bl.a. övertyga om allvaret i Augustinus uppbrott från världen».

Redan här väcks några frågor. Vetenskapens uppgift är ju att göra tillvaron begriplig. Men kan man verkligen behandla stor litteratur, ja, världslitteratur på detta sätt? Regin Prenter har en gång sagt, att författaren säger mer än han själv förstår. I Dagemarks tolkning blir såväl Possidius som Augustinus helt endimensionella, deras motiv blir reducerade till enkla formler, och därmed upphörde de faktiskt att framstå som människor. Det som är utmärkande för det mänsk-

liga psyket — i motsats till förbränningsmotorn — är ju dess komplexitet, motsägelsefullhet och oförutsägarbarhet. Detta är realiteter, som knappast står fram i klart ljus i Dagemarks undersökning.

Ett exempel på hur snett man hamnar utan denna insikt är hans beskrivning av Augustinus uppbrott från sin samlevska: "Det var först i Milano deras förbindelse bröts, eftersom hon var ett hinder för Augustinus i karriären.» Det var möjligt att det var så, men det måste man i så fall belägga. Såvitt jag vet, finns det inga samtida dokument, som stöder detta antagande. Ett mänskligt handlande låter sig dessutom nästan aldrig på detta sätt reduceras till rena teknikaliteter, det är alltid en mängd aspekter som spelar in, av vilka här — faktiskt — den religiösa är den bäst belagda.

För att göra sin hypotes trolig arbetar Dagemark med en analys av Possidius verk såsom retorik. Här blir han verkligen intressant. Men han lyckas ändå inte göra sin hypotes trolig. Man skulle nämligen kunna ställa upp en annan, enklare hypotes av följande utseende: Augustinus är en stor man, och Possidius är en liten man, som beundrar den store och vill att andra också skall göra det. Man kan jämföra med Boswells *Life of Johnson*. Possidius skulle använt samma retoriska grepp också om han varit en tidig Boswell. Det som gör att Possidius beundrar Augustinus är givetvis inte bara den överlägsna personlighetens tyngd, utan det förhållande att Augustinus är kristen och satsar hela sitt liv på det, och att Possidius vill göra det samma. De två har ett gemensamt *Anliegen*. Själv anger Possidius att han skrivit sin biografi för att bygga upp (*aedificare*) den katolska kyrkan, och Dagemark tolkar detta alldeles riktigt så, att Possidius avser trons stärkande. Dagemarks tolkning är emellertid att biografien är «propaganda för det ideal som skulle komma att kallas munkbiskopsidealet». Huvudinvändningen blir, att denna hypotes är mer komplicerad än ovan tecknade hypotes, som på ett enklare sätt förklarar den skillnad som finns mellan Augustinus självuppfattning och Possidius bild av honom.

Wilhelm Dilthey lärde samtid och eftervärld, att *inlevelsen* är den mest adekvata metoden för det han kallade *Geisteswissenschaften*, d.v.s. närmast humaniora. Troligen är det försnävningen av hypotesen, som hindrat Dagemark att nå fram till denna inlevelse. Han har inte nått fram till en levande kontakt med sitt objekt. Djupdimensionerna försvinner. Det hindrar givetvis inte att han gjort intressanta iakttagelser. Det mest intressanta är ju också själva ämnet och det problem han har fått upp blicken för.

Till sist finns det en pedagogisk aspekt av detta arbete. En vetenskaplig insats som denna är nämligen inte bara en stor satsning från dess upphovsman, den innebär också en ekonomisk uppoffring från det folk i vars mitt den tillkommit. Detta innebär, att forskaren

har ett ansvar för att göra sina resultat tillgängliga. Men jag måste erkänna, att jag inte utan uppslagsbok kan ta mig fram bland termer som *topoi*, koloner, *decursioner*, *patria potestas*, stratifiering, liminal vishet och agonistisk livsstil. Det skulle ingalunda blivit mindre vetenskapligt, om det blivit sagt på begriplig svenska. Men nu är det sagt och skrivet. Vi andra får ta varning.

*Christian Braw*

Daniel Ridings: *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia LIX). 270 sid. Acta Universitatis Gothoburgensis. Göteborg 1995.*

Kristendomen uppkom i Palestina men vandrade snart ut i den omgivande hellenistiska världen via missionen. Därmed blev det också nödvändigt för kyrkan att ta ställning till den hellenistiska kulturen. Man lade märke till likheter mellan antika filosofers tankar och kristendomens. Hur skulle de förklaras? Kristna författare utvecklade en rad olika teorier. Daniel Ridings studerar i sin doktorsavhandling ett av svaren: teorin att grekerna var beroende av Bibeln som en äldre källa. Att följa beroendetematets hela idéhistoria vore en allt för omfattande uppgift. Ridings begränsar sig därför till tre författare i tre olika historiska skeden: Klemens av Alexandria (ca år 200), Eusebius av Cesarea (ca år 300) samt Theodoretos (ca år 420). Ridings klargör vilka likheter dessa såg mellan filosofi och teologi och visar hur var och en använde beroendetematet i sin argumentering. Varför var detta tema så viktigt för dem? Till vilken grupp riktade sig förklaringen att likheterna berodde på en filosofins avhängighet av Bibeln, inte minst det Gamla testamentet?

Interna kristna behov är en vanlig förklaring till att just beroendetema kom att spela en så viktig roll. Enligt en hypotes rättfärdigade kristna författare sitt eget behov och intresse för utomkristna filosofer på detta sätt. En annan förklaring menar, att de kristna betonade likheterna mellan filosofin och evangelierna inför icke-kristna för att vinna deras sympati och intresse för kristendomen. Om så är fallet, var temat i första hand ett medel i förkunnelsens tjänst.

Ett inledande kapitel presenterar problemen och ger en översikt över forskningssituationen. Författaren visar att ett begrepp som plagiat är inadekvat för att beskriva förhållandet mellan filosofernas och Bibelns tankar. Ridings genomsöker så några huvudarbeten av Klemens, Eusebius och Theodoretos på olika sakområden inom deras teologi, bl.a. antropologi, kosmologi och eskatologi. I tabellform uppställs påstådda beroenden mellan grekiska filosofer, särskilt Platon, och Bibeln, med angivande av beläggställen hos de tre res-

pektive. Det mesta av värde bland grekerna, lagar, vetenskap och filosofi, stort som smått, ansåg de vara hämtat från barbarerna. Justinus är den förste apologet som gör bruk av temat om ett beroende. Samtidigt använder han sig av föreställningen om en i människan inneboende *logos* som förklaring till likheterna. Därmed uppstår problemet hur de båda förklaringarna harmonierar. Ridings kritiserar bl.a. Ragnar Holtes artikel om *logos spermatikos* (*Studia Theologica* 1958) för att överdriva Justinus värdering av *logos* i människan (s. 130, cf. 232). Trots kritik från Hyldahl m.fl. har åsikten att *logos* enligt Justinus talade direkt genom filosofin upprepats av andra forskare.

Den största delen av Ridings avhandling, mer än 100 sidor, ägnas åt Klemens av Alexandria. Klemens tog över ett material som visar på beroenden, insamlat av judiska apologeter före honom, utökade det och spetsade till det polemiskt för kristet bruk. Han är den första som uttryckligen klandrar grekerna för att vara «tjuvar». Klemens fördömer hellenernas «stöld» ur Bibeln ur moralisk synpunkt. Han menar att de skedde av egenintresse, i syfte att öka den egna ryktbarheten. Beroendetematet är dock inte den enda förklaringen Klemens använder beträffande likheterna mellan kristendomen och filosofin. Ridings bestrider uppfattningen att Klemens identifierade det mänskliga förnuftet, den universella *logos* och Guds son. När det gäller den religiösa sanningen menar Klemens att förnuftet inte förmår bidra med något av betydelse. Angående den av en del forskare framförda åsikten att filosoferna enligt Klemens var gudomligt inspirerade, hänvisar Ridings till Klemens egna ord: «Om det som finns bortom denna världen vet de ingenting» (Str. 6.7.56.1).

Enligt Eusebius hade grekerna fått sann religiös kunskap på tre olika vägar: 1) genom besök i Egypten, 2) genom direkt inspiration från Gud, samt 3) genom att man oberoende av andra hade kommit till samma slutsatser: "Great minds think alike". Filosofins providentiella betydelse såg han i att den förberedde grekerna för kristendomen, liksom lagen banade vägen för judarna. Enligt Eusebius beskyllde grekerna de kristna för dumhet eftersom de inte kunde ge några bevis för sina påståenden utan litade på blind tro. Men än mer irriterade det hellenerna att de kristna övergav sin egen kultur för att istället omfatta sådant de fick från det folk som ansågs fientligt mot alla andra: judarna. Eusebius använde beroendetematet för att motivera varför de kristna trots allt föredrog arvet från hebréerna framför det från Hellas. Theodoretos av Cyrrhus — liksom tidigare Origenes — gjorde en poäng av att även de obildade kunde bli delaktiga av den kristna filosofin. Samtidigt är han besvärad av kritiken mot de kristna för att sakna bildning. De bibliska skrifterna ansågs utan finess och våltalighet. Han är varken intresserad av någon gemensam grund eller av

att förlika filosofin med kristendomen. Filosofin är i bästa fall ett trappsteg för hedningarna; när de väl en gång inser att den är stöldgods från en bättre källa går de direkt till denna. Frågan om Theodoretus använde beroendetemat för att rättfärdiga sitt eget intresse för hedniska klassiker besvarar Ridings med ett klart nej. Även om deras verk innehåller sanningskorn, är de skadliga; Theodoretus jämför dem med en bägare spetsad med gift.

Beräffande följderna av argumenteringen utifrån beroendetemat menar Ridings att det var ett bland flera medel genom vilka en syntes skapades mellan kristendomen och hellenismen. Det har hävdats att teorin om lån från Bibeln fyllde funktionen att försvara att bildade kristna sysslade med verk hemmahörande i den hedniska kulturen. Ridings har dock svårt att tro att de kristna genom beroendetemat ville göra kristendomen attraktiv för bildade hellener. Det hade enligt hans mening varit självbedrägeri. Hellenernas teologiska insikter var inte av den arten att de motiverade ett sådant grepp (s. 70).

I ett avslutande kapitel ger Ridings en schematisk översikt över hur beroendetemat behandlats i kristendomens idéhistoria fr.o.m. renässansen och reformationen. Hans tes är att beroendetemat spelade en fundamentalt annan roll under antiken än fr.o.m. renässansen. Under antiken hade det sin plats i konfrontationer med bildade hedningar. Dessa kände sig överlägsna de kristna och deras «hebreiska filosofi». Ett vanligt kristet försvar var att hävda att allt kulturens goda ytterst kom från de kristnas källor. Under renässansen användes beroendetemat för försvara den platoniska filosofins förenlighet med kristna tankar. Pico skapade uttrycket «den attiske Moses» om Platon. Hos Ficino får temat funktionen att rättfärdiga syntesen mellan kristendom och platonism. Jacobus Faber Stapulensis beskyllde platonisterna för att stjäla från den kristna visheten. Ända till början av 1700-talet förekom låne- och stöldargument i syfte att förklara likheter mellan kristet och platonskt tänkande.

Ridings studie med dess grundliga genomgång av några av de viktigaste källorna ger värdefulla inblickar i frågan om relationen mellan kristendom och filosofi. Den kastar också ljus över ett historiskt intressant exempel på en kulturkonfrontation. Och detta i en tid som söker svar på frågan hur kyrkan skall möta en pluralistisk situation.

*Axel W. Karlsson*



107-02-21

## Resumé av avhandling

Martin Bergman: *Dödsstraffet, kyrkan och staten i Sverige från 1700-tal till 1900-tal*. 261 sid. Nerenius & Santéros Förlags AB, Stockholm.

Avhandlingen är en studie av förändringen av det kyrkliga handlandet och den teologiska argumenteringen omkring dödsstraffet och den dödsdömde. I ett internationellt perspektiv ses denna som en del av en allmän samhällelig förändring.

Dödsfångens avrättning gav ett exempel både av straff och hämnd och av ånger och möjligheten till en salig död. Exemplet undergrävdes från två sidor och gick långsamt under. Upplysningstänkare och modern dödsstraffskritik avvisade avrättningen som inte tjänade något samhälleligt syfte. Från en moraliserande kristendomsförståelse med rötter i upplysningen ifrågasattes om det var möjligt att brottslingen kunde omvändas på så kort tid. Den omvända syndaren var inte längree ett ideal.

Kyrkan och stat slog i sänderfallet vakt om olika sidor av exemplet. Staten bevarade det avskräckande exemplet medan kyrkan slutligen släppte exemplet helt och inriktade sig på själavård av den enskilde fången.

Utvecklingen kan skildras som tre faser som går in i varandra. Den första kan kallas döendet som exempel, på väg att bli den ledande. Döden får gärna inträda snabbt, men döden och dess synliga följder har ett budskap till de levande. Avrättningen är ett drama. Nästa fas är den abstrakta döden som exempel. I den moderna avrättningskulturen är den konkreta döden ett problem. Samtidigt håller många fast vid dödsstraffet som princip, avskuret från avrättningens verklighet. Resultatet blir så snabba avrättningar som möjligt bakom fängelsemurarna. Även dödsfången är som konkret människa ett problem. Därför dehumaniseras denne; han betraktas inte som en människa utan som en symbol.

Del I behandlar debatt, strafflagsstiftning och -tillämpning från 1778 till dödsstraffets avskaffande i fredstid 1921. Ur de teologiskt centrala delarna av debatten kan nämnas att en väsentlig fråga under det sena 1700-talet var om det var möjligt att borts från Guds krav att mördaren ska dö (1 Mos. 9:6) medan man 100 år senare ifrågasatte om någon utom Gud hade rätt att döda och om Han ville brottslingens död.

Del II rör kyrkligt handlande omkring dödsfången. Såväl dess förutsättningar som händelser i häkte och på avrättningsplats behandlas. Prästens roll, särskilt vid avrättningsplatsen, kom att kritiseras och förändras under de ca 200 år som behandlas. Prästens position mellan överheten, kyrkan och den dödsdömde var också en grogrund för problem och konflikter.