

Henimod en post-liberal kulturteologi

NIELS HENRIK GREGERSEN

*Hur förhåller sig kristendom och kultur till varandra? Med utgångspunkt i bland annat systemteori ges i denna artikel teologiska argument för en väg mellan kulturell anpassning och kulturell isolering för kristendomen. När STK publicerar texten på danska är det för att markera behovet av ett ömsesidigt utbyte inom nordisk teologi. Författaren har nyligen publicerat arbetet *Fragmenter af et spejl*, som recenseras i detta nummer av STK, och är lektor vid teologiska fakulteten vid Aarhus universitet.*

«Teologi og kultur» har stået på den systematiske teologis dagsorden siden nyprotestantismen. Først da kirkens plads i kulturen ikke længere var selvfølgelig, blev kristendommens forhold til samtidskulturen gjort til et tilbagevendende teologisk tema. Teologien lærte at opfatte sig selv som selvforandrende i forhold til en stadigt skiftende omverden.

I: Tre kulturteologiske modeller

For oversigtens skyld vil jeg indledningsvis pege på tre typiske former for teologisk stillingtagen til samtidskulturen i nyere tid. Typerne kan findes i mange lande, men jeg holder mig primært til danske eksempler.

1. Ideen om den kristne kultursyntese

Den første model bygger på en *overordning* af kristendommen over kulturen. Biskop Hans Martensens «Den christelige Ethik I–III» fra 1871–1878 rummer et sammenfattende forsøg på en kulturteologi af denne type.

Martensens grundsyn var, at netop kristendommen må arbejde på at bevare kultursfærernes relative selvstændighed. Ved skabelsen har Gud tildelt mennesket et gudsskabt frihedsrum til skabelse af kultur. Videnskab, kunst og moral angår det timelige livs goder, og disse goder har værdi i sig selv; men samtidig skal de kulturelle livsformer blive organer for virkeliggørelsen af det højeste gode, Guds Rige. Ved at blive sat i

religionens tjeneste bliver kulturens autonomi «forklaret» i en theonomi (I, 22 f.).

Martensen forudsætter nu, at den kristne kirke repræsenterer religionen i dens højeste form (I, 20). Det principielle teleologiske forhold mellem religion og kultur kan derfor overføres på forholdet mellem kirken og samtiden. Kristendommen repræsenterer både kognitivt, moralsk og socialt kulturens indre sammenhæng, idet kirken er det sted, hvori kulturens værdier indoptages, forenes og videreføres med henblik på det højere formål: det fuldkomne kærlighedsliv.

Teologiens opgave måtte tilsvarende være at formulere en kristendomsforståelse, som var omfattende nok til at kunne fungere som den overordnende kulturmagt. Men eftersom samtidens videnskab, kunst, moral og politik på hver deres felter rejste krav om en løsrivelse fra kristne forudsætninger, måtte Martensen formulere sin kristne kultursyntese som et modtræk til samtidskulturens centrifugale kræfter. I praksis fremstod Martensen derfor som en konservativ og defensiv kritiker af Det moderne Gennembrud.

2. Kristendommen som kulturel modmagt

Kultursyntesen havde derfor ingen chance for at indfange de kulturelle differentieringsprocesser, som tog fart efter 1850. Hurtigt eller langsomt indså teologien da også dette.

I stedet opstod tanken om en *regionalisering* af kristendommen i forhold til den øvrige kultur. Kulturen kan ikke kristianiseres som helhed, men

kristendommen skal gøres gældende som en indfyldelsesrig modmagt til kulturens umenneskeliggørende tendenser. Denne modbevægelse var mulig i kraft af en påstand om kristendommens selvstændighed i forhold til samtidens sociale og kulturelle dynamik.

Det er forbavsende at se, at denne model faktisk fungerer ubrudt fra liberalteologien (i Danmark f.eks. Eduard Geismar) over den dialektiske teologi (f.eks. den unge Regin Prenter) og frem til store dele af 70'ernes politiske teologi. — I svensk teologi har regionaliseringsmodellen været særligt virksom igennem Lundenser-skolen (Anders Nygren og Gustaf Aulén).

Om kulturteologi i egentligste forstand kan man ikke tale i forbindelse med regionaliseringsmodellen. Kristendommen ses som stående over for en fjendtlig omverden. Som kilde til teologiske innovationer kommer samtidskulturen ikke til syne.

3. Kristendommen som kulturens dybdedimension

Den tredje model bygger på en *dimensionalising* af forholdet mellem kristendom og kultur. Her bliver det muligt at opfatte bestemte sider af kulturen som en ressource for teologiens forståelse af kristendommens sag. Således påpegede K.E. Løgstrup, at mennesket midt i dets kulturelle aktiviteter er anvist på en opladning fra førkulturelle livsvilkår. Kunst og fænomenologi får hos Løgstrup den teologiske funktion at afdække de grundmenneskelige vilkår, som er åbne for en skabelsesteologisk tydning. Den religiøse tematik er allestedsnærværende tilstede i kulturens grundlag.

De forskellige udgaver af en hermeneutisk eller narrativ teologi er gået videre med en påpegning af, at også nådeserfaringer kan være opbevaret i kunstneriske artikulationer — i kraft af kristendommens virkningshistorie uden for kirken.

I begge tilfælde består den kulturteologiske opgave i at fremdrage kulturens religiøse hhv. kristne dybdedimension. Med K.E. Løgstrup gik jagten på den skjulte religiøse konsensus ind. Med den narrative teologi gik jagten ind på at genfinde den forsvundne, men i kulturen skjult nærværende kristendom.

II: Skitse til en post-liberal kulturteologi

Mit eget anliggende i «Teologi og kultur»¹ har været at formulere et program for en kulturteologi, som undgår det flove alternativ mellem kulturel tilpasning eller kirkelig isolation. Opgaven har været at vise, hvorledes teologien kan være samhörig med samtidskulturen midt under dens artikulation af en kristendom, som er og forbliver partikulær: sådan og sådan, og ikke ganske anderledes.

Betegnelsen «kulturteologi» er præget for at fastholde, at samtidskulturen ikke alene danner teologiens omverden, men også indgår i teologien som en *ressource* for kristendomsudlægningen. Dette projekt er afgørende influeret af den liberalteologiske traditionslinje mellem Friedrich Schleiermacher og Ernst Troeltsch. Betegnelsen «post-liberal» er derimod valgt for at markere, at teologiens opgave er at artikulere en *specifik* kristen tradition, som det ikke er muligt at begrunde med henvisning til en underliggende religiøs konsensus eller med almene erfaringer. Teologiens opgave er ikke at anonymisere kristendommen, men tværtimod at formulere prægnante versioner af kristen livsforståelse. Forudsætningen er således, at kun gennem sin egen partikularitet kan teologien sige noget præcist om det universelle: om fødsel og død, ondt og godt, magt og afmagt, rigdom og fattigdom etc.

1. Inspirationen fra systemteorien

En afgørende begrebsmæssig hjælp hertil yder *den generelle systemteori*. Denne er en teori om selv-refererende, omverdensåbne systemer, der har skilt sig ud fra hinanden, men fortsat er indbyrdes forbundne. «Selv-reference» betyder, at et system baserer sig på sine egne vurderingsinstanser. Igennem feed-back-mekanismer filtrerer systemet omverdenens påvirkninger, idet systemet aflæser dem som truende, som frugtbare eller — sædvanligvis — som irrelevante.

¹ Niels Henrik Gregersen: *Teologi og kultur. Protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede* (Acta Jutlandica LXV:1. Teologisk serie 17), Aarhus Universitetsforlag 1988.

Betegnelsen «system» er et analytisk begreb, der ikke skal forstås som noget specielt koldt, hårdt eller fastlåst. Systemer er ikke afrundede helheder, som søger at bevare ligevægt eller *status quo*. Systemer er endogent urolige. De er, hvad de er, i kraft af de processer, de udvirker: et bestemt blik kastes ud over verden, en bestemt stilling til omverdenen indtages.

Bielefeld-sociologen *Niklas Luhmann* (f. 1927) har ikke alene udarbejdet en omfattende teori om den religiøse tæknings placering i nyeuropæisk kulturhistorie. Han har også skabt grundlag for en ikke-hierarkisk systemteori, som forekommer mig at være frugtbar for en formulering af en kulturteologi i vor nord-vest-europæiske kontekst.²

Religionssystemet er i følge Luhmann ét blandt flere selvstændige systemer. Anvendt på teologien betyder det, at teologien ikke kan påtage sig rollen som samfundets overordnede livssynsgarant. Men teologien skal heller ikke søge at omstille sig efter snart den ene, snart den systemeksterne kode, det være sig magt, viden-skab, moral eller kunst. Teologiens opgave er tværtimod at reflektere over religionens (i vort tilfælde: kristendommens) selvidentitet, vel at mærke: i og over for den aktuelle system-omverden-konstellation. Ethvert system definerer sig selv, men altid i forhold til en omverden.

Luhmann bestemmer nærmere religionens *kode* som håndteringen af differensen mellem transcens og immanens, idet Gud — som skaberen af både himmel og jord — fungerer som enhedskode. Afgørende er det, at koden er omfattende nok til at kunne artikulere de forskellige erfaringer, både tro og tvivl, både opløftende og forstemmende oplevelser. Og troens sprog må — i kraft af enhedskodens universalitet — have vinduer ud til alle erfaringsområder.

Den således formulerede enhedskode gælder for enhver monoteistisk religion. Men monoteismen er ikke selv en religion. Monoteismen er altid blevet kvalificeret igennem «Den anden Person», Åbenbareren. Ellers forbliver

Gud en abstrakt højgud, «et øje i det høje». De monoteistiske verdensreligioner har således respecificeret enhedskoden på hver deres måde. Inden for kristendommen fungerer Bibelen og den liturgiske tradition som de «programmer», der nøjere bestemmer, hvornår det kristne sprog anviser en anvendelse af den ene kodeværdi (*transcens*) fremfor den anden (*immanens*), og i hvilken konkret skikkelse dette kan gøres. Hvor koden er identisk, men abstrakt, er programmerne underlagt forandringer. Ved liturgiske fornyelser og gennem nye læsninger af helligskriften bliver den religiøse kode i stand til at formulere sig præcist og indstille sig på konkrete situationer.

På baggrund heraf foreslår jeg at bestemme teologiens genstand som *troens sprog*, sådan som det søndag efter søndag udfolder sig liturgisk og i øvrigt fungerer i hverdagens undervisning, sjælesorg, diakoni, samt i den enkeltes refleksioner og handlinger. Bibel, salmebog, og religiøs tradition udgør tilsvarende de regulerende mekanismer, som både genererer troens sprog og regenererende holder troen fast på den systemspecifikke kode.

Men det er først i *brugen* af det kristne sprog, at det kristne sprogs radius og eventuelle frugtbarhed viser sig. Her er kristendommen som alle andre fænomener underlagt et selektionspres. Hvis troens sprog kun formår at fastlægge spiseopskrifter, rejse krav om bestemte adfærdsformer eller om en forsandtholden af et bestemt og muligvis forældet verdensbillede, kommer den religiøse kode til at lide af deflation. Det er fundamentalismens problem: sansen for alternativer går tabt. På den anden side står troens sprog også i fare for at lide under inflation, når det udtaler sig om alt mellem himmel og jord, men uden at kunne anlægge et indholdsmæssigt fyldigt perspektiv på verden. Det er de liberale teologiers problem.

Hvor stort et anvendelsespotentiale troens sprog i praksis har, er naturligvis historisk bestemt, hvad der ikke er det samme som, at det i alle tilfælde lader sig måle empirisk: Troens blik på verden kan virkeliggøres uden at blive udtalt, det kan skjule sig handling og tavshed, ligesom troens sprog omvendt kan bruges som ren camouflage for en helt anden kode (det kaldes i kristendommen for *hykleri*).

² For en udførligere fremstilling (med referencer), se mit bidrag «Religionens umulige nødvendighed», i Jens Christian Jakobsen (udg.): *Autopoiesis. En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer*, Politisk Revy 1992, s. 97–126 og 217–223.

Ud fra det kristne sprogs perspektiv iagttages og vurderes verden: noget indoptages, andet afvises, det meste forties. Og anderledes kan det ikke være, for «verden» (forstået som systemet af faktiske og mulige system-omverden-relationer) er så uoverskueligt, at verden altid vil opleves som fuld af «støj».

Som selvreferende er det kristne sprog ikke blot *selvorganiserende*, for så vidt som det kristne sprogs grundstruktur udgør en basis for omgangen med omverdenen. Det er også selv-reproducerende eller *autopoietisk*, for så vidt som anvendelsen af det kristne sprog er afgørende for, hvilke elementer og data der kommer til at indgå i det kristne sprog. Hvad der ikke længere falder inden for det kristne sprogs radius, falder naturligvis uden for det. Men dermed er ikke sagt, at troens sprog kun kan overleve ved at være den evige Ja-siger. Også Nejet kan være en prægnant måde at omgås omverdenen på. Et hvilket som helst system kan — ikke på trods af Nejet, men i kraft af Nejet — regenerere og præcisere sig selv. For jødisk-kristen tradition har denne mulighed været særligt virkningsfuld inden for den profetiske tradition.

Ethvert selv-referende system er altså tvunget til at forholde sig til omverdenen: kun ved at sige ja og nej, kun ved at spise og udspy, præcisere systemet sin egen kode. Troens håndtering af den religiøse kode står tilsvarende over for en dobbelt fare: spiser systemet hvad som helst, taber det i præcision; nægter det at spise, kører systemet i ring og bliver selvrepeterende.

Men ethvert system er også nødsaget til at være tilstrækkelig komplekst til at forholde sig til de andre systemer i deres anderledeshed. Også et selvrefererende system opfanger en «resonans» fra de andre systemer — omend de kun modtager resonansen igennem det filter, som hvert system aflæser omverdenen ud fra. Kun i kraft af egenfrekvenser opfanges omverdenens resonans! Men dermed dannes der inden for hvert system en *intern omverden*, der reduplicerer relationerne til systemerne i omverdenen. På denne måde afspejler hvert system de andre systemer ligesom en leibniz'sk monade — men uden nogensinde at kunne overkomme at forholde sig til alting.

Pointen i Luhmanns udgave af systemteorien er således, at selvreferencens forudetablerede og

for så vidt *lukkede* system paradoksalt nok er forudsætningen for, at systemet kan *åbne* sig for omverdenen — men vel at mærke: åbne sig *på sine egne betingelser*. Selv-reference er forudsætning for en systemproduktiv tilkoblelses evne. Kun den, der er i følelsesmæssig ro med sig selv, kan som bekendt bære det pres at udsætte sig for nye udfordringer og have overskud til at integrere dem.

2. Teologiens pragmatisk udgangspunkt

Hvis Luhmann har ret i sin påstand om alle synspunkters systemrelativitet og perspektivbundethed, så er idealet om en *kristen kultursyntese* «oven over alting» en konstitutionel umulighed. Det er ikke tilfældigt, at kultursyntese-modellen ikke længere er aktuel. Men også ideen om en *konsensus* «neden under alting» kommer for sent. Jeg tænker her på tankefigurer omkring «naturlig religion», «den mystiske erfaring», «det universelle i kristendommen», «fælles livsverden», «almen rationalitet» etc. Sådanne teorigreb er hjælpeløse i forhold til det faktiske omfang af den kulturelle og religiøse pluralisme. Pluralismen er ikke en historisk tilfældig kendsgerning; den er et uomgængeligt resultat af systemernes uddifferentiering og den deraf følgende kompleksitetsstigning.

Ganske vist findes der universelle fænomener og dilemmaer i tilværelsen. Men tydingen af disse emner finder altid sted inden for bestemte semantiske systemer. «Skabelse» betyder noget forskelligt hos Platon og hos Augustin, «dødens» semantik ændrer sig radikalt efter individualismen, og ord som «nysgerrighed» og «entusiasme» opnår først i nyere tid en positiv valeur — for nu at nævne enkelte eksempler.

Den verden, som vi på tværs af pluraliteten deler dele af med hinanden, udgør derfor ikke et fælles substrat neden under alting. Livsverden og dagligsprog har form af polycentriske cirkler, der lægger sig ind over hinanden. Livsverdenen er blevet til igennem historiens vaner, efterhånden som de forskellige systemperspektiver har belyst hinanden og er blevet registeret inden for de andre systemer. Livsverdenens netværker er konstitutionelt uoverskuelige, fordi de forskellige meningscentre ikke blot åbner sig over for

hinanden, men også bevæger sig bort også bort fra hinanden i alle divergerende retninger. Spillet er igang: her står vi, vi kan ikke andet!

Teologien står således *midt* i kulturen, som fuldblods deltager i kulturens kommunikation, samtidig med at teologien står *over for* andre selvrefererende systemer. Deltagelsen i kulturens økologi er af afgørende betydning for en disciplin som teologien, fordi troens sprog primært beskæftiger sig med emner fra intimsfæren og det nære sociale liv. Teologen kan således hele tiden øse af primærerfaringer og henvise til dagligsprogets indlevede betydningsrigdom. Men teologen kan hverken opløfte sine primærerfaringer til almengyldige religiøse visheder eller identificere det kristne sprog ud fra dagligsproget. Også når teologien taler om universelle emner ud fra primærerfaring og dagligsprog, markeres det samlende perspektiv af den kristne tradition i dens egenart.

Mit forslag er derfor, at teologien må tage sit udgangspunkt i det religiøse system, som udgøres af *kristen kommunikation* (Schleiermacher: «christliche Glaubenssätze»). Teologien overtager troens grammatik og semantik som sin egen specialiserede kode, opløftet på et refleksionsniveau i en særdiskurs.

Dette er et rent pragmatisk udgangspunkt, der ofte og som regel er personligt motiveret. Men uanset om dette er tilfældet eller ej, kan teologiens tilstedeværelse på et offentligt universitet kun begrundes pragmatisk, ud fra kristendommens faktiske tilstedeværelse i vor vestlige kulturkreds.

Der kan derimod være grund til at understrege, at teologien ikke kan overtage «*den religiøse kommunikation som helhed*» som sit genstandsområde uden at ende i håbløse selvmodsigelser. Der findes ingen konsensus mellem religionerne (heller ikke i «mystikken»), derimod nok betydningsfulde overlapninger af kognitiv og etisk art. Dialogen mellem konkrete religioner, som fremover bliver yderst påkrævende, må derfor fortrinsvis finde sted imellem forskellige religiøse kommunikationssystemer (og disses teologiske repræsentanter). En tværreligiøs religionsvidenskab, der ikke blot vil beskrive fænomenologiske fællestræk, men diskutere religionernes sandhed, er vanskelig at praktisere, eftersom der ikke findes en almen-

kulturel overdommer for smag, moral og fornøft. Kun hvor religiøse udsagns implikationer for verdenserfaringen er éntydige, vil det være muligt at diskutere religionernes blik på verden inden for et mere omfattende forum.³

Teologiens genstandsområde er således «*systemet af kristen kommunikation*», omfattende den kristne kirke med alle dens ytringer (forkyndelse, bøn, lovsang, karitativt arbejde, refleksion etc.), samt enhver kommunikation, der inden for, på kanten af eller uden forbindelse med kirkeinstitutionen gør brug af et kristent sprog (ukirkelig kristendom, u-ortodoks kristendom, litteratur, religiøse vaner, frireligiøsitet).

Som sagt er denne definition pragmatisk valgt, men mere pragmatisk er den alligevel ikke, end at systemets selv-referentielle struktur kan angives. Min påstand er med andre ord, at systemet for kristen kommunikation er bestemt af den religiøse grundkode og af de «programmer», der fungerer som *vrderingsinstanser* for, hvad der hører med til kristendom og hvad der ikke gør.

3. Teologiens genstand

Teologiens genstand må i første omgang bestemmes så dennesidigt som overhovedet muligt. Teologien kan ikke komme i gang som videnskab uden at have et håndterbart genstandsområde. Det afgørende problem, som den dialektiske teologi løb ind i videnskabsteoretisk, var netop, at teologiens genstandsområde blev bestemt som selve åbenbaringsbegivenheden: korrelationen mellem troen (*fides qua*) og den Gud, som åbenbarer sig for troen i Ordet (*fides quae*). Men denne åbenbaringsbegivenhed er jo efter sagens natur uanskuelig og øjeblikbestemt — og derfor uhåndgribelig. Teologien kan ikke tale om Gud — men skal gøre alligevel! Sådan lød dilemmaet hos den unge Karl Barth og Rudolf Bultmann. Men heroverfor må det i al nøgternhed fastholdes, at man naturligvis ikke kan fordr mere af teologen, end det er menneskeligt muligt at indfri. Deraf nødvendigt-

³ *Wolfgang Pannenberg's* program for en normativ, almen religionsvidenskab (se navnlig *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977, s. 325–329) har derfor kun et begrænset tematisk spektrum.

heden af at fastholde en jordisk definition af teologiens opgaver.

Samtidig er det uomtvisteligt, at teologiens genstandsområde («systemet af kristen kommunikation») faktisk selv taler om Guds åbenbaring som forudsætningen for troens egen tale om Gud. Jeg skelner derfor (inspireret af Wolfhart Pannenberg) mellem teologiens *egentligste genstand*: Gud i sin selvåbenbaring, og teologiens *faktiske genstand*, som er og forbliver konkrete tydninger af Guds virkelighed inden for systemet af kristen kommunikation. Teologien kan ikke indhente sin egen begyndelse i den levede tro, der på sin side har åbenbaringsbegivenheden som sin egen Begyndelse.

Det er således en nødvendig *teologisk* påstand, at troens forudsætning om at tale *ud af* Gud hverken kan indfris eller modbevises teologisk. Åbenbaringsbegivenheder hører efter selve deres natur til kategorien af «umiddelbare erfaringer» (I.U. Dalferth), d.v.s. erfaringer, der — i lighed med f.eks. oplevelsen af smerte — er knyttet til en privilegeret personlig erfaring, der ikke lader sig almengøre. Åbenbaringen kan kun deles ved, at åbenbaringen atter bliver til begivenhed for andre; men da atter i skikkelse af en umiddelbar erfaring.

Hvad teologien kan gøre til sin genstand er derfor alene den kristne kommunikation *om* Gud — uden at kunne sikre sig, at denne tale vitterlig udspringer af Gud selv. Til gengæld *forpligter* talen om Gud. For troens sprog taler om Gud som altings Livgiver, Inspirator og Forsøner, og i ét hermed om tilværelsen som frisat, videreført og forenet af Gud. Selvom det ikke kan lade sig gøre at undersøge den kristne kommunikation i dens retning mod Gud, kan teologien undersøge den kristne kommunikation i dens retning mod verden, d.v.s. med henblik på hvad talen om Gud implicerer for den jordiske tilværelse i alle dens forskellige erfaringsområder. I forlængelse af troens egen præntion om at være i pagt med tilværelsen, kan teologien ikke nøjes med at *beskrive* den kristne kommunikation, men må også *efterprøve* rimeligheden og rummeligheden af den kristne kommunikations blik på verden.

Hvor langt en sådan efterprøvelse er mulig, er ikke emnet her. Det afgørende er, at mens teologien i sin genfremstilling af følger koden for

kristen kommunikation (autentisk/inautentisk kristendom), følger teologien i den kritiske traditionsefterprøvelse koden for det videnskabelige system (sand/falsk). Ét er spørgsmålet om, hvad der falder inden for rammen af sand kristendom, et andet er spørgsmålet om kristendommens sandhed (N.F.S. Grundtvig).

En anden fordel ved at definere teologiens genstand som «systemet af kristen kommunikation» er, at dogmatikkens rolle da ikke bliver at definere «det evige budskab» (Tillich), «Guds Ord» (Barth), «kerygmaet» (Bultmann), «Ordet i Ordene», «Kanon i Kanon» o.s.v. Kristendommen fås ikke i destilleret skikkelse, uforurenat af fremmede indflydelser. Kristendom eksisterer kun som en levende systemhelhed, der står i et udvekslingsforhold til den øvrige kultur. Som selvreflekterende system må teologien dermed også forholde sig til de former for viden, som repræsenteres af de andre fakulteter. Gør teologien ikke det, kommer den til at lide af anorexia nervosa. Ikke den evige kristendom, men kun bestemte former for kristendom, inkarneret i bestemte kulturers semantiske systemer, kan teologien gøre til sin genstand.

Understregningen af teologiens systemrelativitet kan således indfange erfaringer af sammenbruddet af først den kristne og siden den moderne enhedskultur. Set i historiens bakspejl svarer strategien i den dogmatiske essentialisme nøje til modernismens minimalistiske strategi. Det komiske er, at den dogmatiske minimalisme først skræller kødet væk fra kristendommen som en levende og omverdensåben organisme; derpå vises skelettet frem for alverden, idet dogmatikeren med højtidelig mine proklamerer: «Dette er Livets Brød». — Jagten på den egentlige kristendom hinsides kulturens forurenende indflydelser er ligeså tragikomisk, som jagten på en moderne og tilpasset kristendom er ynkværdig.

4. Fakticitet og normativitet i teologien

Hvis man tager et så pragmatisk udgangspunkt, som jeg her foreslår, hvad bliver der så af teologiens selvrefererende kode og program, hvad bliver der så af de feedback-mekanismer, som skal sikre den kristne kommunikation imod

udfladning og inflation, og hvor er de førømtalte vurderingsinstanser henne, som sørger for at skelne imellem, hvad hører hjemme og hvad der ikke hører hjemme i kristendommen?

Svaret er efter min opfattelse enkelt: *normen for troens sprog er indbygget i troens sprog*, ligesom vurderingsinstanserne er inkarneret i teologiens genstandsområde: systemet af kristen kommunikation. Den kristne traditionsstrøm indeholder med andre ord selv de normerende strømpile.

Den første og vigtigste af disse er *Bibelen*. Skriften behøver ikke teologernes forsikringer om, at skriften «a priori» er normerende for troens (hvv. teologiens) sprog, og skriften behøver slet ikke at blive omgærdet med spidsfindige inspirationsteorier eller autoritetsforsikringer. Skriften fungerer selv som *kanon* i den kristne tradition, fordi den rent faktisk, «a posteriori», fungerer som liturgisk grundtekst ned igennem de forskellige kirkers historie.

Bibelen er ikke kun kristendommens *oprindelsestekst*, den første kristne tekst i tid (der kunne findes ældre); det afgørende er, at Bibelen igennem hele den kristne tradition fungerer som kristendommens *grundtekst*: den, som man igen og igen vender tilbage til som ressource for troens sprog og som middel til at identificere sand kristendom.

Føres dette traditionshistoriske og liturgiske synspunkt igennem, kan man også vise, hvorfor Ny Testamente taler med større vægt end Gammele Testamente. Jeg vil endda sige, at evangelieteksterne taler med en stærkere vægt end f.eks. Paulus-, Peters- og Johannesbrevene. Man har aldrig (eller i hvert fald kun undtagelsesvis) prædikeret over Paulus, mens man har altid talt over evangelierne om Jesus fra Nazareth. Kommer det til en konflikt, må Paulus vige pladsen — hvis man anerkender de reguleringer af troens sprog, som har bestemt systemet for kristen kommunikation under dets hidtidige udviklingshistorie.

En lignende normativ rolle spiller også *den fælleskirkelige tradition*. Nikænums trinitariske bekendelse spiller *de facto* en anderledes normerende rolle for reguleringen af troens sprog end f.eks. arvesyndslæren. I Kirkernes Verdensråd (WCC) er der — atter *de facto* — repræsenteret en række kirkesamfund, som ikke anerken-

der arvesyndslæren; derimod kan ingen, som fornægter treenighedslæren, kunne optages i Kirkernes Verdensråd.

Når treenighedslæren på denne måde har fungeret som en «basisregel for at tale om Gud» (Anna Marie Aagaard), skyldes det, at denne ikke primært er en reflekteret teologisk lære (*theologia secunda*), men tilhører liturgien (*theologia prima*). Siden Oldkirken har treenighedslæren har hørt hjemme i den dåbshandling, som gør ikke-kristne til kristne (se f.eks. Basilius d. Store: *De spiritu sancto* 28).

En anden og mindre normativ status tilkommer de forskellige kirkelige traditioners *klassikere*. Klassikerne er udtryk for de mangfoldiggørelsespotentialer i kristendommen, som allerede til dels er anlagt i Kanon selv (E. Käsemann; J.D.G. Dunn). Dem vi i dag regner for klassikere, er de teologer, for hvem det på deres tids vilkår er lykkedes at omplante den kristne kommunikation i nye kultur- og livssammenhænge på en sådan måde, at disse teologer har opnået et følgeskab i større eller mindre dele af kirken. Man kan tænke på så forskellige teologer som Augustin og Gregor af Nyssa, Thomas Aquin og Gregor Palamiten, Erasmus og Luther, Kierkegaard og Newman. Trods deres stærkere eller ringere receptionshistorie, er de velgennemprøvede klassikere ikke sakrosankte. Som navnerækken antyder, er det ikke muligt at være enige med dem alle på én gang, hvad der tvinger alle teologiske efterkommere til at omgås traditionen, herunder deres egen konfession, selektivt.

En endnu svagere normativ status har *fortidens glemte artikulationer af kristen tro* og de *religiøse tydninger i samtiden*, som falder inden for kulturteologiens synsfelt. Disse har ikke på forhånd nogen normativ vægt bag sig. Alligevel er de af vital betydning for kristendommens fortsatte udvikling. Det er nemlig herfra, at teologiske innovationer kan forventes. Det er således op til den systematiske teologi at overveje, hvad der kan og hvad der ikke kan indgå som elementer inden for det aktuelle system af kristen kommunikation. Det afgør den systematiske teologi ved hjælp af de vurderingsinstanser, som har inkarneret sig i den kristne kommunikations historie.

Dette skal naturligvis ikke forstås sådan, at man ud fra Bibel og trinitarisk bekendelse kan *udlede*, hvad man i dag kan stå inde for som teolog. Teologien har netop mange ressourcer at trække på (i princippet alle mulige). Men det afgørende kriterium er, om f.eks. en nutidig religiøs tyding kan forstås i forlængelse af det spillerum, som ligger i kanon, og om den er kompatibel med treenhedstænkningens grammatik.

Religionsfilosofien spiller i denne forbindelse en afgørende rolle for en gennemtænkning af samtidens livsnydninger, hvad enten disse er eksplicit religiøse eller ej, og hvad enten de i givet fald er eksplicit kristne. Religionsfilosofien varer her arbejdsopgaver, som *kun* kan løses på et filosofisk og før-teologisk niveau. Men en produktiv funktion for teologien som helhed får religionsfilosofien alene, hvis den i sammenhæng med *den systematiske teologi* overvejer, hvorvidt bestemte indsigter fra samtiden kan indgå i systemet af kristen kommunikation.

5. Fem måder at håndtere system-omverden-differensen på

Nogle af samtidens indsigter kan umiddelbart indoptages og bejaes inden for det kristne kommunikationssystem. Andre behøver en kreativ omformulering for at kunne indgå i troens sprog. Atter andre indsigter — de fleste — kan uden videre ignoreres som irrelevante. Endelig findes der udsagn om mennesket og verden, som må aktivt fornægtes af det kristne sprog.

Hermed er der peget på fire system-omverdens-mekanismer, som teologien (ligesom ethvert andet system) kan benytte sig af under et kognitivt pres fra omverden:

- 1) *assimilation* («indoptagelse»),
- 2) *omkodning og integration* («kreativ omformulering»),
- 3) *segmentering* («ignorering») og
- 4) *horisontal konkurrence* («afvisning»). Endelig skal man ikke overse muligheden for
- 5) *morfogevise*, d.v.s. en selvstændig videreudvikling af systemet for kristen kommunikation på basis af systemets interne ressourcer, under relativ afskærmning fra omverdenen.

Kulturteologiens opgave kan nu bestemmes som den at udvikle forslag til en *videreudvikling af kristendommens semantiske system* under inspiration fra de nye konstellationer, som kristendommen indgår i under sin historie.

I stedet for at diskutere, om teologien bør følge en «integrationslinje» eller en «selvstændighedslinje» (Anders Jeffner), vil jeg mene, at alle fem mekanismer er mulige, legitime og sågar uundværlige. Tænk blot, hvis ikke teologien ved århundredeskiftet havde assimileret den historiske kritik (ad 1). Tænk, hvis ingen teolog havde haft fantasi til at omkode evolutionslæren inde for skabelseslæren (ad 2). Tænk, hvis ingen teolog havde sagt, at spørgsmålet om at gå i biografen eller ikke at gå i biografen var et adiaforon (ad 3). Tænk hvis ingen teolog havde haft mod til tage til genmæle over for gnosticismen (ad 4). Tænk hvis den russiske kirke ikke havde fastholdt og udbygget sin spirituelle tradition i tiden efter den russiske revolution (ad 5)!

Under alle omstændigheder indgår det kristne sprog og dermed teologien i sin kulturs åndelige økologi. Når jeg selv har gjort mig til talsmand for, at teologien primært bør opfatte de andre systemer i omverdenen som en ressource til kristendommens semantiske videreudvikling (og dermed understreger betydningen af den mekanisme, som jeg nu har kaldt «omkodning og integration»), skyldes det, at det er denne mekanisme, der yder mest i retning af en konstruktiv teologi.

Den kristne kirke befinder sig i dag under et oplevelsespres fra ikke-kristne religiøse tydingen. Ligeledes har teologien været udfordret og anfægtet af ændringer i det videnskabelige verdensbillede. Men at leve er at stå under pres, og at stå under pres er samtidig et incitament til selvfornyelse. Med understregningen af troens sprog som et selv-henvisende system kan det præciseres, hvordan teologien kan yde et bidrag til kristendommen som et selvbevægende og selvforandrende system. Men ethvert menneske — også det alsidige kristenmenneske — lever og ånder inden for flere systemer. Teologen har derfor til opgave, på vegne af religionen, at bearbejde de kognitive dissonanser, som opstår, når kodeforskellige perspektiver mødes.

Kun ved at være klar over, at teologien repræsenterer et kommunikationssystem med sine egne regler, kan teologien undgå at blive semantisk diffus. Og kun sådan kan teologien undgå at blive konfus i mødet med en omverden, som er og forbliver uoverskuelig. Teologiens kulturteologiske opgave er således at *afprøve*

mulighederne for en gensidig gennemtrængning (interpenetration) af kodeforskellige kulturelle delsystemer.

Teologien er en selvstændig, omverdensåben videnskab. Men selvstændighed er ikke det samme regionalitet, og omverdensåbenhed er ikke det samme som selvforglemmelse.

Summary

«Towards a Post-liberal Theology of Culture» proposes a program for a systematic theology, based on the General Systems Theory by Niklas Luhmann. The self-referential nature of theological language is seen not as an impediment, but as a precondition for the openness of theology vis-à-vis other forms of discourse. All perspectives on the world, irrespective of their novelty compared with tradition, are seen as possible candidates for new theological statements. But any perspective has to be filtered and evaluated through the religious «code» (transcendence/immanence) and the «programmes» (Bible, trinitarian confession, etc.) that actually specify the lived «system of Christian communication».

There is no essence of Christianity apart from the way in which the system of Christian communication chooses to handle the borderline between itself and the environment. Five theological strategies are considered for the selfdefinition and selfdevelopment of Christianity in relation to the actual cultural setting: 1) Assimilation, 2) Recoding and Integration, 3) Segmentation, 4) Competition, and 5) Morphogenesis by way of vitalizing its own internal resources.

The author underlines the second strategy in order to obtain a reciprocal interpenetration between theology and culture. But it is necessary to make use of all five strategies in the ongoing process of Christian selfdefinition.

Ortodoxi och heterodoxi i den tidiga kyrkan — Nordiskt patristikermöte i Lund 17–20 augusti 1993

Intresset för den tidiga kyrkan växer alltmer.

Idag finns det forskare som arbetar med patristiska ämnen vid de flesta nordiska universitet.

Sedan 1979 verkar Collegium Patristicum Lundense med att på tvärvetenskaplig grund uppmuntra intresset för patristiska studier. Som ett led i detta anordnas i år för fjärde gången ett nordiskt patristikermöte. Utifrån det angivna temat vänder sig mötet särskilt till nordiska religionshistoriker med intresse för den senantika perioden. Avsikten är att belysa relationerna mellan den framväxande enhetskyrkan och andra religiösa rörelser i samtiden. Till mötet inbjudes såväl forskare som studenter och andra intresserade.

Program och vidare information från:

Fjärde Nordiska Patristikermötet, c/o Samuel Rubenson,
Theologicum, Allhelgona kyrkogata 8, S – 223 62 LUND

Naturalism and the Possibility of an Adequate Morality

ANTONIE VAN DEN BELD

Vid universiteten finns för närvarande en strävan efter ökat internationellt utbyte. När STK publicerar denna artikel på engelska, författad av en docent vid teologiska fakulteten i Utrecht, Holland, är det för att markera nödvändigheten av att den internationella diskussionen blir känd i Sverige. — Artikeln behandlar bland annat förhållandet mellan religion och moral, särskilt hur en «adekvat moral» stämmer överens med teistisk respektive naturalistisk åskådning.

Many Christians — and other theists — are of the opinion that those who do not believe in God are somehow morally handicapped. By this they do not mean that an atheist necessarily lives a less moral life than a theist. A person's way of life is not only influenced by her world view: it is also a product of other factors such as genetic endowment and upbringing. Nevertheless, according to them, atheists do seem to be relatively disadvantaged from a moral point of view. The latter might well regard such an opinion as arrogant or even comical¹. But why could not it be true? I shall treat this, however, as a side-issue; because I am more interested in another, though related, question, namely whether an adequate morality coheres better with a theistic than with a naturalistic world view.

I shall begin by proposing a set of criteria which are capable of distinguishing between adequate and inadequate moralities. Then I shall describe in broad outline both the content of a naturalistic and that of a theistic world view. Having done that, it is possible to address the central issue of the essay. In dealing with it, the problems with which naturalists are faced in their attempts to construct an adequate morality will be probed much deeper than the possibilities which a theist might have for solving — or even avoiding — them. So what I intend to do is to present an argument which seems to imply the

incoherence of representative examples of naturalistic ethical theories. As far as theistic ethics are concerned, I shall do no more than give brief indications of how the coherence of such an ethics could be established.

I

This particular way of dealing with our question immediately comes up against two related problems. They are of such a kind that it will be necessary to face up to them, if this kind of enquiry is to be carried out in a satisfactory way. First we must ask ourselves whether moralities and world views might not be so intimately interrelated that an attempt to describe either one is impossible without at least presupposing the other. This could well mean that the elaboration of criteria of adequacy for a morality which does not depend upon a particular world view could turn out to be unattainable in practice. But precisely this independence is a prerequisite for the soundness of our project. Besides, there is a real danger that we will simply beg the whole question. The reason for this is simply that it is not entirely unthinkable that, because I am myself a theist, I might frame criteria in such a way that only one type of morality could ultimately be regarded as adequate: viz. a morality which is indeed based upon a theistic world view.

Now, I still believe that both of these difficulties can be met. As to the first, it seems to me that

¹ Cf. J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982, p. 247.

the question of the interdependence of morality and world view can be left aside. If I could successfully establish criteria of adequacy which would commend themselves to theists and naturalists alike, this particular problem would have lost its sting. In this case, moreover, the danger of eventually lapsing into a vicious kind of circular argument would have been avoided. This means that an essential element in our strategy must be to propose a set of criteria which are acceptable to both theists and atheists. What kind of criteria could satisfy this requirement?

Before proceeding to submit my proposal, however, another preliminary observation on the notion of an adequate morality could be helpful. It may be obvious enough that I do not intend to generate some kind of description of a more or less dominant morality, or of those elements which different kinds of moralities have in common, in order to establish that which would constitute its central core. What I have in mind is more of a normative nature: the articulation of an understanding of morality which could claim wide support, at least on first thoughts. So, what does the proposal amount to?

First, it is necessary to acknowledge that morality is, at least partly, a social phenomenon; that is, it is not solely aimed at the good of the human individual. This is a point which has already been widely conceded; so it is quite uncontroversial. Both classical and modern philosophers as well as theologians, in their respective conceptions of morality, seem to meet this particular condition. It can be defended on the basis of anthropological considerations. Thus, according to Plato, Aristotle and Thomas Aquinas human beings need society in order to flourish; for the simple reason that they are indeed social beings. Ultimately, what is best for individuals and what is good for society accord with each other. Alternatively, it is possible to emphasize the social dimension of morality by an argument of a more sociological nature. This is the case in, for example, the works of Hobbes and Hume; and in the writings of contemporary thinkers such as G.J. Warnock and J.L. Mackie. The latter take morality to be a public institution which functions in order to counterbalance man's limited sympathies and (on occasions) explicit malevolence, together with their most

damaging effects on society and culture. To put it differently, morality has a point: to contribute to the betterment (or non-deterioration) of the basically precarious condition in which human beings find themselves. It is not necessary to labour this position, though I shall refer in due course to Mackie in order to fill in some of the details.

The sociological approach to morality calls for another criterion. An adequate moral institution seems to require the general recognition of obligations which are not, in the final analysis, reducible to maxims of a prudential nature. By this I mean, first and foremost, that the demands which morality makes upon us cannot simply be equated with the dictates of economic rationality. For example: co-operate with others and consider their interests as well as your own, but only if (and to the extent that) such a strategy also serves your own interests. To put it briefly: give in order to receive; or the *quid pro quo* strategy. If human selfishness indeed contributes in such a substantial way to the human predicament, surely rational egoism seems to be a most unlikely remedy. Modern game theory, moreover, demonstrates clearly enough that actual modes of co-operation, whether or not they have attained institutionalized form, cannot be explained by invoking only this minimal kind of (economic) rationality. It is even more important here to note that game theory has exposed the inherent instability of co-operative ventures (aimed at avoiding sub-optimality, a state, for example), if people allow themselves only to be influenced by considerations of self-interest.² Therefore, morality needs to be distinguished from prudence. A criterion such as this seems to be reasonable, whatever one's ideological convictions — theistic or naturalistic — may be.³

Let me now develop it a little further. Moral obligations involve at least the possibility of suffering costs or losses on the part of the human

² See e.g. G.A. den Hartogh, *Wederkerige verwachtingen. Conventie, norm, verplichting* (Mutual Expectations. Convention, Norm, Obligation), diss. Univ. of Amsterdam, Amsterdam 1985, p. 329–394.

³ It is not claimed that everyone would accept this criterion as reasonable. My point is not only that the criterion is reasonable, but also that its reasonableness is not an issue which separates theists from naturalists.

agent. Expressed in the language of economists: the fulfilment of obligations might entail some net losses in utility for the agent in question. Furthermore, such losses should not be construed merely in terms of unforeseen or unintended effects of her action, but as intentionally incurred. She knows and accepts that such losses could be suffered. This can be regarded as an indication of the lower limit of the costs a human agent should be willing to incur when he is under a moral obligation. As to the upper limit, this need not be stated precisely, because opinions may differ. Should a man, for example, be prepared to sacrifice his life in order to rescue a stranger? Yet, it seems to me that this line does need to be drawn at a rather high level. This might be expected from someone who approaches morality from the sociological point of view as set forth above. The whole of the human race is indeed in a perilous state, at least if we West Europeans and North Americans take a good look at what is happening in the rest of the world — and at the fate of future generations. Should not we then come to realize that considerable net «losses» ought to be incurred by us?

The third criterion brings us now to the problem of motivation. If we subscribe to the meta-principle: «ought implies can,» we must not allow the fulfilment of moral obligation to be an impossible thing to do. Obviously, we are not dealing here with moral demands and obligations which, strictly speaking, cannot possibly be realized in practice. I am concerned with psychological, rather than with physical impossibility: with the weakness of the human will, rather than with the incapacities and inabilities of the body. So the third criterion implies more precisely that moral obligations must not be of such a kind that they can only be discharged under the threat of sanctions of some kind. Morality should not demoralize a human being; and its demands upon us should not, ultimately, alienate us from ourselves. Thus, there should not be a discrepancy between what Nozick calls «the moral pull» and «the moral push»⁴: or, at least, not so great a gap that it cannot possibly be bridged.

As far as I am aware this condition is not contested, either in philosophical or in theological circles. Even though both Luther and Kant once would have had their reservations on this particular matter, both Lutherans and Kantians do endorse it nowadays together with the great majority of their colleagues. At first sight, therefore, this criterion seems to drive no more a wedge between theists and naturalists than the other mentioned. But who, precisely, are the theists and the naturalists? And how can they be distinguished?

II

My own typology goes back to a distinction once drawn by William James in *The Will to Believe*, between those who accept either the religious or the naturalistic hypotheses;⁵ though I do not define these two categories in precisely the same way as James. I would assign not only convinced atheists to the category of naturalists, but also agnostics. In the context of eighteenth and nineteenth century naturalism, which is usually regarded as a compound of scientism and materialism, only atheists, strictly speaking, could be counted as naturalists. Nevertheless, the essay of James does legitimate (historically speaking) the choice of those who put agnostics into the same boat as atheists: especially those agnostics who still feel attracted to the Christian faith (because they were raised in a Christian tradition and were profoundly influenced by Christian values), but who now feel alienated from it because of their academic training and their scientific and historical knowledge. Such agnostics can no longer accept the truth claims of the Christian religion (or, at least, are sceptical about them). There is still an emotional link of some kind which keeps them connected to their traditional religious background; even though intellectual estrangement has set in (the Christian faith is beautiful, but it can hardly be true). Anyway, they think and act *etsi deus non daretur*.

⁴ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, p. 401–403

⁵ W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge Mass. 1979, p. 32.

I find the naturalistic world view most strikingly expressed in Bertrand Russell's «Credo»:

That man is the product of causes which had no prevision of the end they were achieving; that his origin, his growth, his hopes and his fears, his loves and his beliefs are but the outcome of accidental collocations of atoms; that no fire, no heroism, no intensity of thought and feeling, can preserve an individual life beyond the grave; that all the labours of the ages, all the devotion, all the inspiration, all the noonday brightness of human genius, are destined to extinction in the vast death of the solar system ... Only within the scaffolding of these truths ... can the soul's habitation henceforth be safely built.⁶

The preceding exposition of the beliefs and attitudes of the naturalist, however short and sketchy, might already have given an indication of the theist's features. Theists (of a Christian persuasion) are people who have faith in a personal God. Their trust is based upon certain convictions, such as the belief that God actually exists (his existence is not the product of human projection); that he has impressive attributes, for example: allgoodness and omnipotence; that he is an agent in the world's history (he has created heaven and earth); and that he has certain dispositions towards his creatures, such as his inestimable love for us. This complex cluster of beliefs (which a die-hard naturalist like Nietzsche regarded as false, and fervently wanted to replace with a completely different set of beliefs which would be «equally healing, comforting and beneficial»⁷ is accepted as true by theists. Their faith achieved its classical expression in the Holy Scriptures, though not always as explicitly as in the Book of Psalms or in the Epistles of the apostle Paul.⁸

It goes without saying that with these sketches of the naturalistic and theistic positions the universe of world views has been no means

exhaustively been mapped. But I do believe that they can be taken to be the live options in our time and culture. So, at least, they are for me. As to the summary character of the given descriptions, I shall proceed to fill in some of the details presently when I bring them up for discussion within a moral context. It should be kept in mind, however, that these two world views have been presented so far as sets of primarily cognitive assumptions about God, man and the world.

III

Now, how does an adequate morality, as it was defined and construed above, fit into a naturalistic world view? In an ordered society such as ours, people do indeed take into consideration the vital interests of each other, whatever their outlook on life may be. As a rule, they do not murder each other, or steal each other's private possessions. Lying and cheating are not regarded as normal practices. (Though there are, of course, exceptions to the rule.) We regularly help other people on a small scale, and sometimes even on a grand scale. An individual person might even make tremendous sacrifices for the benefit of a fellow human being. On the other hand, there are also people who selfishly serve only their own private interests whilst completely ignoring the needs of others, unless the law or their own personal advantage compels them to do otherwise. Obviously, there are even more serious forms of anti-social conduct: human maleficence has almost no limits. This being the case, cynics might even try to explain the civil behaviour of their fellow citizens in

⁷ «Wie gern möchte man die falschen Behauptungen der Priester, es gebe einen Gott, der das Gute von uns verlange ... der uns liebe, in allem Unglück unser Bestes wolle, — wie gern möchte man diese mit Wahrheiten vertauschen, welche ebenso heilsam, beruhigend und wohltuend wären wie jene Irrthümer! Doch solche Wahrheiten giebt es nicht»; *Menschliches, Allzumenschliches*, I 3, section 109, quoted from F. Nietzsche, *Werke, Erste Abtheilung Band II*, Leipzig 1903, p. 116.

⁸ A contemporary exposition of the fundamental beliefs of the (Christian) theist, which also aims at coherence, can be found in R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977.

⁶ Cited in G.I. Mavrodes, «Religion and the Queerness of Morality», in: R. Audi & W.J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, Ithaca 1986, p. 215 (quotation is from «A Free Man's Worship»).

not specialists in the field of ethics. They are not influenced in their practical reasoning by considerations of a theoretical, second-order nature. In this case, moreover, the man who has been badly endowed by nurture and nature alike, might (as would most of his fellow human beings) experience moral claims as objectively given. It is, therefore, not inconceivable that, in his own personal situation, he does not fail to believe that it would be wrong to abandon his wife and neglect his child. The fact that, in spite of this belief, he chooses to take this course of action should be treated as due to lack of moral motivation rather than as a result of insufficient moral «knowledge». Others who are motivationally better equipped are more likely to succeed in acting in accordance with their moral «knowledge».

A reply along these lines might possibly be derived from Mackie's work.¹³ On the other hand, the assumption that Mackie would like his theory of morality to have no impact on the practical deliberations of ordinary people seems to me to be highly improbable. He would have to conceal it from the public. Surely, it would be rather odd if he were not to warn them about those moral errors to which he believes they are prone. «Morality is not to be discovered but made: we have to decide what moral view to adopt, what moral stand to take», as he candidly tells us, his fellow human beings.¹⁴ Be as it may, however, it is quite impossible to deny that Mackie's naturalistic ethic does indeed run into serious problems when it comes to the business of legitimating moral obligations which transcend the level of self-interest; even if the latter notion is richly conceived so as to include personal endeavours and projects which advance the good of others.

Similar things can be said of the ethical position adopted by other naturalists who philosophize in the same Humean, subjectivist tradition. Bernard Williams, for example, agrees with Mackie's rejection of the objectivity of morality in each of the forms which the latter has identified.¹⁵ He reduces the significance of obligations

for the ethical life even more than Mackie. To the extent that he accepts them as a legitimate part of it, he relates them yet again to what people want, more precisely: to what is important to them and has deliberative priority. The character of obligation does not change fundamentally, according to Williams, when it takes the form of an unconditional «must». In this case of practical necessity, the desire in question is one which is essential to the agent and has to be satisfied. And this differs from person to person. The fact that people might feel urged to accept the claims of an unconditional «must» (e.g. «I must leave my wife and children and devote myself to a life of painting») does not automatically imply that they are under a (Kantian) «moral» obligation. So there is no reason to suppose that every thinking human being is forced to recognize obligations which might run counter to what he or she actually wants.¹⁶

Richard Rorty's rejection of the objectivity (in any sense) of those moral obligations which entail losses on the part of the human agent is even more radical than that of Williams and Mackie. Since he indeed believes that the classical notions of truth, knowledge and rationality are no longer applicable to the «cognitive» relationship between human subjects and the physical world in which they live, they cannot (*a fortiori*) be used in the moral and practical domain either. Nevertheless, we should not be cruel; but, rather, we should express our solidarity with those who suffer. Why? Because those of us who are citizens of the western, liberal democracies, have arrived at those moral convictions as the result of the processes of primary and secondary socialisation. (Though these processes of socialisation do not always seem to have this outcome.) No reasons can be given for the recognition of these obligations, only contingent causal factors. Furthermore, they only apply to the public and political, not to the private realm. As far as the modern human individual is concerned, Rorty believes that he is primarily characterized

¹³ Thus he states: «first order [moral] judgements are not necessarily affected by the truth or falsity of a second order view».

¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵ B. Williams, «Ethics and the Fabric of the World», in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie*, London 1985, p. 203–214; and *idem*, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana/Collins 1985, 32–33.

¹⁶ Williams, *Ethics*, p. 182–189.

by the will to self-creation. Those of his contemporaries who have experienced the development of western thought in their own lives are ironists who create themselves. So, for modern man, the only possible way of expressing genuine solidarity with those who suffer is to focus the will to self-creation (at least in part) on the public aspects of human existence. In other words: solidarity must be thought of as a contingent form of self-expression in the public realm.¹⁷

IV

Up to this point, I have limited myself to representatives of the Humean, subjectivist ethical tradition in my attempt to substantiate the conjecture that it is difficult for naturalists to come to terms with the claim that an adequate morality should recognize obligations involving net losses for the agent. But naturalism is not restricted to the class of Humean subjectivists. It can also be found in the objectivist tradition which derives from Kant (and the utilitarians). The question now is whether representatives of this latter tradition are any more successful in giving a satisfactory account of our second criterion of an adequate morality. For an answer to this question I shall turn to two of them: Thomas Nagel and Karl-Otto Apel.

In a paper read in Amsterdam recently, Apel outlined a proposal for what he called a «planetary macro-ethics».¹⁸ Its central core is the idea that the whole of humankind is co-responsible for the direct and indirect consequences of scientific and technological activities. He did not spell out the details as to the precise content and range of the moral obligations involved and the limits and degrees of individual moral responsibility. But an indisputable conclusion can be drawn from his self-interest. Two further points are worth mentioning because they have a bearing upon the issues which I am raising. First,

Apel tries to relate his universal macro-ethics to a postulated ideal community of scholars and scientists. It is they who have learned to subordinate their own private interests to a common interest in discovering the truth. In this community, truth prevails over private interests. With the ideal academic community in mind, he argues for the universal validity of certain (procedural) norms of argumentative discourse such as equal rights for all those who have a stake in the world: both the now living and future generations. People not yet born should be regarded as equal participants in normative discussions; they ought to have an equal voice in decisions which impinge upon them. Secondly, Apel is silent in his paper about the question of how real human beings might be inclined to accept the demands of such a macro-morality. The fact that he was prepared to admit in the discussion that religion in general, and Christianity in particular, could supply the necessary motivation to do this gives further food for thought. I shall return to this point later.

Thomas Nagel seems to me to be the most interesting objectivist. Thus he demonstrates in a convincing way how we, human beings need an objective, or detached, point of view in order to obtain not only knowledge about the world and ourselves, but also about what we owe to others. On the other hand, Nagel is not blind to the shortcomings and limitations of this view. Take, for example the philosophy of mind. It is simply not possible for us to understand ourselves adequately solely from an objective, scientific standpoint: «... physics is bound to leave undescribed the irreducibly subjective character of conscious mental processes, whatever may be their intimate relation to the physical operation of the brain.» In a similar way, ethics can become the victim of an excess of objectivity.¹⁹ The example par excellence in this connection is utilitarianism with its extreme impartiality with regard to my wants and those of all others in the moral calculus.

In fact, Nagel goes a long way to accommodate the critics of utilitarianism and other objectivist moral theories. A personal, subjective

¹⁷ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, p. xiii–xvi, 73–95, 189–198.

¹⁸ «The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-Responsibility», published together with an interview with the author in S. Griffoen (ed.), *What Right does Ethics Have? Public Philosophy in a Pluralistic Culture*, Amsterdam 1990, p. 11–40.

¹⁹ Th. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, p. 3–12 (quotation p. 7).

standpoint is legitimate in the field of ethics. Considerations relating to what I want to make of my life and my own personal goals and projects deserve their own special place in the process of moral decision-making. It cannot be denied that my desires are allowed sometimes to carry more weight than those of any other human being. But this does not mean that ethicists should ignore the objective point of view. On the contrary, they ought to emphasize precisely this standpoint with its detachment from purely personal desires and interests. As Nagel puts it: «It [ethics] requires a detachment from particular perspectives and transcendence of one's time and place.» It is this standpoint which agent and victim (both of whom have their own personal reasons for having incompatible states of affairs actualized) can share. From this objective point of view, a moral subject might see himself confronted by demands detrimental to the good life which he sincerely wants to lead. When this happens, he finds himself in a moral dilemma for which there is simply no satisfactory theoretical solution. Personally, Nagel inclines towards the belief that, in the present state of the world, the objective perspective must carry more weight than is now actually the case. At the practical level, that solution which he envisages at this point consists in, on the one hand, the moral conversion of individual people and, on the other, political reforms.²⁰ Arguably, however, those reforms can only succeed after conversions have taken place on a large scale.

This summary description of the objectivist ethical position (within the context of naturalism) seems to justify the conclusion that this particular species of moral philosophy, unlike Humean subjectivism, does recognize — and account for — norms and obligations which clearly go beyond the dictates of prudence. Objectivists have, however, their own problems. The most obvious (and in my opinion even fatal) danger which they have to face is that «ought» and «can» are not properly balanced out; the moral «pull» and the moral «push» are too far apart in their ethical system.

V

At this point it is feasible to apply our third criterion of an adequate morality. This can be done briefly in the light of all that has been stated previously about the objectivist and the subjectivist options in the naturalistic tradition of ethics. Subjectivists generally relate practical rationality and (in its wake) morality to the wants, desires and inclinations of empirical human beings. In other words: they focus upon man's motivational set. For them, it would be meaningless to confront human agents with obligations which are in no way attractive to them, not even after profound deliberation. Yet this does not imply that any rational agent will only perform a specific action if he (rightly or wrongly) believes it to serve her self-interest. Nor does it imply that all rational agents will only consider the interests of their fellow human beings in an instrumental way. The human species is characterized by its own scale of moral variations; not everyone has the same dispositions and character. There are those who sincerely take into account the interests of their neighbours. Helping others to realize their life plans can be part of someone's personal vocation. The class constituted by «neighbours» and by «others» is, however, usually limited. Moral heroes and saints have never been around in large numbers; which certainly comes as no surprise to naturalistic subjectivists. The biological and social origins of humankind do not really encourage them to expect that it could be otherwise. Specific actions which, when judged from the prudential standpoint of an average person in a given environment, appear to entail substantial net losses may command respect, but cannot be construed as moral obligations. Such conduct cannot universally be prescribed. When a community «invents» its moral norms and rules, it may not presuppose an exceptionally high level of moral motivation on the part of its members. Thus a Humean ethicist gears the moral pull to the moral push. The push determines how strong the pull can be. In any case, it cannot be too strong. In this way he succeeds in satisfying our third criterion: human agents should be psychologically able to fulfill their moral obligations. But success at this point (as we have already seen)

²⁰ Ibid., p. 185–193, 204–207 (quotation p. 187).

entails failure with respect to the second; because moral obligations cannot be really costly.

It is precisely the opposite (as I pointed out earlier) with the Kantians (and other objectivists). The validity of moral norms and obligations is in principle independent of the contingent motivational set of the human agent to whom they apply. Their being costly cannot be a reason to waive them. The weak spot in this position, however, has already been exposed: «ought» and «can» are too far apart. It is meaningless to impose moral obligations upon human beings which they are psychologically incapable of discharging. In this connection it might be useful to emphasize the difference between practical and theoretical rationality, especially if we bear in mind the stance adopted by Apel. Each of those two human capacities involves deliberation and reflection. Theoretical rationality, however, is essentially impersonal and impartial: it can and should be exercised in the third person; whilst in practical rationality an unavoidable personal and biased element is involved. The first is exclusively aimed at attaining the truth which is independent of human desires. For that reason, wishful thinking is the opposite of theoretical rationality. The second is, however, not primarily focused upon truth; but, rather, upon adequate action. And, in this particular role, it is inexorably linked to the deliberating person — more precisely, to what she ultimately wants. Even though a rational agent can distance herself from her own desires, this does not ensure that she has been transformed into a being who is prepared to accord equal rights in a normative discourse to all actual and future people who have a stake in its outcome.²¹

VI

Where does all this get us to? I have pointed out that the first criterion for an adequate morality does not suggest any good reason for differentiating between a naturalistic and a theistic world view. As far as the other two criteria are con-

cerned, however, it has already transpired that neither naturalistic objectivism nor subjectivism ultimately measure up to both of them. Where one succeeds, the other fails — and the other way round. So both ultimately fail the test. Nevertheless, this does not necessarily imply that a morality which is rooted in a theistic context will pass the test either. In the final part of my paper, therefore, I shall try to suggest, albeit in a rather tentative and provisional fashion, why and how this might be the case.

For that purpose, I shall execute a kind of thought experiment in which I assume that naturalism is the only theoretically acceptable context for ethical reflection. In that case, there are two main reasons why I should be sorely tempted to side with the subjectivists in their dispute with the objectivists. First, they do not separate «ought» and «can» to such an extent that the moral life of average men and women ultimately ends up on frustration, demoralisation or self-deception. And second, by doing so they accept the consequences to which a naturalistic way of thinking ultimately seems to lead. If human beings really are what Bertrand Russell took them to be; if all that is typical of humankind is but what he calls «the outcome of accidental collocations of atoms»; if human moral feelings (such as feeling obligated towards fellow human beings) are to be explained by evolutionary biology as mechanisms of survival of the social group to which they belong; and if, in a «you-or-me» situation, the «me» prevails (for the simple reason that those who do indeed give preference to others are already extinct, or in the process of becoming so):²² if all this is to be regarded as true (or nearly so) and theism is simply false, would it not be more reasonable to reject the moral claims of the objectivists because they are unrealistic? It might not be an inevitable conclusion, yet it still seems to force itself upon us.

On the other hand, I have strong sympathy for those who adopt an objectivist position. (But by now the thought experiment has been foreclosed.) As a theist, I feel a certain affinity with

²¹ Cf. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 66–69.

²² P. Slurink, *Natuurlijke selectie en de tragedie van menselijke idealen* (Natural Selection and the Tragedy of Human Ideals), Delft 1989, p. 51.

the objectivists. Perhaps this is because some, at least, of the elements of the Christian faith have been preserved, albeit in secularized form. However, that may be, I would still insist that their ethical stance is more consistent in a theistic than in a naturalistic context. A universal morality which is costly actually seems to make more sense in a world in which the story of God's divine care for both his creation and for us — his creatures — is believed to be true, than in a world which is believed to be God-less. Moral obligations which transcend the level of self-interest are much more plausible when they are derived in some way or another from God, as e.g. in a divine command theory,²³ than when they are merely the product of the — naturalistically conceived — human will or reason. Even subjectivists like Mackie and Williams seem to realize this: though their atheism inhibits them from accepting it as a real option.²⁴ In this way, a theistic ethics might score even higher on the adequacy scale than a naturalistic ethics in the objectivist mode, at least as far as the second criterion is concerned. It recognizes moral obligations which entail considerable «losses» on the part of the human agent; and also succeeds in justifying these demands. But what about the third criterion? Precisely this was the great stumbling-block for the naturalistic objectivist position.

One of the advantages of Nagel's ethical project (which partly accounts for the fascination it evokes) is that he sees the motivation problem quite clearly. As he says in *The Possibility of Altruism*: «It will in any case not do to rest the motivational influence of ethical [i.e. altruistic] considerations on fortuitous or escapable inclinations. Their hold on us must be deep ...»²⁵ Ultimately, however, he too failed to

solve the problem. In one of his later publications, moreover, he arrived at the conclusion (as we have already seen) that the motivational force of moral considerations which go beyond self-interest is not sufficiently strong. Moral conversion is indeed necessary. Notice here that this particular metaphor is borrowed from the vocabulary of Christians, whose repertoire of concepts has much more to offer than retrospective, evolutionary sociobiology and the other sciences (including the social sciences) when it comes to alternative perspectives on the human species. There is a God who does not keep himself aloof from humankind. On the contrary, he offers them his love. People can turn away from their wickedness and live: if and when they submit to the love of God. Human motivations can change when they fall under the influence of Divine Grace: for the «costly» moral obligations are not only recognized, but can also be discharged by ordinary human beings. So it could be true both that the «costly» moral obligations of the objectivist blend better with a theistic than with a naturalistic world view; and that theism, unlike naturalism, can give a coherent account of the possibility that such moral demands will be honoured in practice.

Obviously, the fundamental assumption in this argument is that (Christian) theism is actually true, or at least the very essence of theistic belief, viz. that a personal God does exist. Agnostics do not necessarily have to deny the reasonableness of this belief. In that case, the fact that a Christian ethics which is firmly based upon theistic principles is superior to other theories of morality could even be, for them, an argument in favour of the existence of God.

²³ For this theory, see P. Helm (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981, and contributions by, among others, A. MacIntyre, J.G. Hanink, G.R. Mar and R.M. Adams to two volumes of *Faith and Philosophy* (Vol. 3, nr. 4 — October 1986 — and vol. 4, nr. 3 — July 1987) devoted to «Christianity and ethical theory».

²⁴ See Mackie, *Miracle*, p. 115–118; idem, *Ethic*, p. 231 f.; and Williams, *Ethics*, p. 32 f., 191 f.

²⁵ Th. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970, p. 6.

En historisk vändning i forskningen om Jesus

BENGT HOLMBERG

Jesusforskningen är central inte bara i bibelvetenskapen utan också för kristendomsforskningen i övrigt. Här redovisar Bengt Holmberg, docent i Nya testamentets exegetik i Lund, den nyare diskussionen inom forskningsområdet.

Tom Wright är en kanadensisk professor som gett ut den anglikanske biskopen Stephen Neills välkända forskningshistorik över den nytestamentliga exegetiken, *The Interpretation of the New Testament 1861–1961*, i reviderad form, utökad med ett kapitel om de följande 25 åren.¹ I detta kapitel ägnar han ett avsnitt åt vad som hänt inom de senaste tio årens Jesusforskning. Enligt Wright skiljer sig detta så mycket från allt föregående arbete att det är motiverat att tala om en tredje, i grunden ny ansats i denna forskning, «the third quest of the historical Jesus» (den första var den liberala Jesusforskningen, den andra bestod i den våg av postbultmannsk Jesusforskning, «the new quest», som startade i mitten av 1950-talet). En så intressant hypotes måste granskas närmare. Efter en kort skiss av 200 års Jesusforskning och dess misslyckande skall jag ta upp några betydelsefulla arbeten från senare tid, som kan innebära en historisk vändning inom denna forskningsgren.²

Den liberala Jesusforskningens misslyckande

Jesusforskningen är en av de äldsta grenarna inom den kritiskt arbetande nytestamentliga forskningen. Albert Schweitzer placerade dess begynnelse hos H.S. Reimarus (1694–1768), vars omfattande kritik av Jesus och kristendomen, *Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger*, publicerades postumt 1778.³ Reimarus menade

att den verkliga Jesus inte alls var en undergörande Messias som ville dö för världens synd, utan en politisk revolutionär som försökte gripa makten i Jerusalem, men misslyckades och blev avrättad av romarna. Hans lärjungar stal kroppen, spred ut att han hade uppstått från de döda och snart skulle återvända från himlen som domare och frälsare på den yttersta dagen. Efter-

² Forskningen om Jesus är en ocean. Den kanske mest omfattande bibliografin är C.A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Brill: Leiden 1989. Ca 1300 arbeten förtecknas, uppdelade i olika ämnesavdelningar, inom vilka arbetena följer i kronologisk ordning, oftast kommenterade. — W.G. Kümmels serie av «Forschungsberichte» i *Theologische Rundschau* (på nästan 500 sidor) gavs ut som *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980)*, Hanstein: Bonn 1985. Hans «Jesusforschung seit 1981» (*ThR*, 1988–91, vol. 53–56), blev tillsammans 154 sidor. Mycket stoff och instruktiva omdömen, men det är svårt att få överblick och sammanhang i utvecklingen. — Det är den starka sidan i J. Reumanns «Jesus and Christology» (E.J. Epp & G.W. MacRae (utg.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Fortress-Scholars: Philadelphia-Atlanta 1989, 501–564). Arbetet delas mellan en skickligt sammanfattande och analyserande uppsats om framför allt «the new quest», och en bibliografi om ca 560 arbeten, grupperade efter författare. Arbetet gjordes i början av 1980-talet (endast enstaka arbeten efter 1984 finns med), men publicerades först 1989. — 1980-talets Jesuslitteratur förtecknas med stor grundlighet i J.H. Charlesworth, *Jesus within Judaism*, SPCK: London 1989, 9–29, 187–207 och 223–244. — En mer europeiskt (och teologiskt) orienterad bibliografi finner man i E. Schweizers artikel «Jesus Christus. I. Neues Testament» (*Theologische Realenzyklopädie*, bd XVI, de Gruyter: Berlin–New York 1987, 670–726).

³ Därav titeln på Schweitzers magistrala genomgång av mer än ett sekels forskning om Jesus: *Von Reimarus zu Wrede* (1906); i engelsk översättning *The Quest of the Historical Jesus* (1910).

¹ S. Neill–N.T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, 2. ed., OUP: Oxford–New York 1988 (1964).

som varken Jesu politiska revolution eller hans lärjungars eskatologiska fantasi bekräftats av historien, är kristendomen baserad på en serie misstag och lögn, och bör överges.

Reimarus grundtanke att evangeliernas Jesus är en oerhörd förvanskning av Jesus sådan han verkligen var, «den historiske Jesus», blev en självklarhet i de följande 200 årens forskning om Jesus. Det är också anledningen till att hela denna forskningsgren har uppfattats som en oavslutad jakt på ett svåråtkomligt objekt, *the Quest of the Historical Jesus*.

De följande 150 årens liberalteologiska metod (liberal = fri från kyrkans dogmatik) för utforskandet av den egentlige Jesus bakom evangelietexten bestod av tre steg. När man kommit fram till det äldsta källskiktet (Markusevangeliet med Q), tog man bort de övernaturliga element som den kristna legendbildningen satt dit, och hade då en pålitlig rapport om den historiske Jesus. Det sista steget i rekonstruktionen bestod i att på honom tillämpa de lagar för historisk orsak och verkan och för psykologisk utveckling som gäller alla människor. Fram trädde bilden av hur Jesus verkligen var: en lärare av tidlösa etiska sanningar.

Schweitzers kritik av hela denna forsknings-epok var sann och förödande: dess bild av Jesus var helt enkelt bilden av det som värderades högt i 1800-talets liberala protestantism. Den liberala jesuforskningen hade underminerats redan före Schweitzer, när Johannes Weiss visade (1892) hur apokalyptisk Jesu gudsrikesförkunnelse var, och William Wrede klagade (1901) att Markusevangeliet var genomsyrat av en bestämd kristologi. Genombrottet för det formhistoriska betraktelsesättet (1919–21), där evangelisterna fränkändes varje historieskrivande avsikt och nästan all genuin historisk kunskap, var egentligen bara den sista spiken i den liberala jesuforskningens likkista. Dess mest långtgående företrädare, Rudolf Bultmann, summerade i sin bok *Jesus* (1926):

Jag anser att vi inte kan veta nästan någonting om Jesu liv och personlighet längre, eftersom de kristna källorna inte har intresserat sig därför, dessutom är mycket fragmentariska och överväxta av legenden, och då andra källor om Jesus inte existerar.⁴

I den forskningsmiljö där Bultmann var dominerande (också långt utanför tysk lutherdom) ledde mästarens dödsdom över Jesu-livs-forskningen till att det på flera decennier inte publicerades vetenskapliga försök att skriva om Jesu liv.

«A New Quest»

Märkligt nog kom uppbrottet från denna skeptiska position beträffande den historiske Jesus inifrån kretsen av Bultmanns egna lärjungar. Ernst Käsemann höll ett berömt föredrag för dem i oktober 1953, där han pekade på de teologiska riskerna med att avskära den kristna trons förbindelse med dess historiska rot, Jesus.⁵ Den som i likhet med Bultmann menar att den mänskliga sidan av Jesus är helt betydelselös, och att det enda viktiga är *att* han dog och uppstod, riskerar att bli doketisk i sin förståelse av Kristus. Eftersom det ur teologisk synpunkt måste finnas någon genuin förbindelse mellan kyrkans tro om Kristus och den faktiske Jesus, så är det viktigt att fastställa vilken grund kristologin har i Jesu eget framträdande. Påfallande är att Käsemann känner sig tvungen att försvara tilltaget att ta upp en historisk undersökning av Jesus igen med en teologisk motivering.⁶

Den första jesusboken i enlighet med detta program skrev Günther Bornkamm, som år 1956 utgav *Jesus von Nazareth*.⁷ Han är mindre skeptisk än Bultmann, men fränkänner Jesus såväl underverk som tanken på att vara Messias eller Människosonen. Däremot betonar han långt mer

⁴ R. Bultmann, *Jesus* (Tübingen 1926; efter pocketutgåvan från Siebenstern, München 1970), 10. — Det enda vi kan veta litet om, det är Jesu existentiella utmaning till avgörelse. Denna förs vidare i urkristendomens förkunnelse om den korsfäste och uppståndne Jesus, med dess udd i en existentiell uppmaning till avgörelse och förtröstan på Gud i kristustron. Jesus delade inte den tron, även om han är föremål för den, och därför är den historiske Jesus och hans personliga åsikter utan betydelse för kristen teologi.

⁵ «Das Problem des historischen Jesus», publicerat i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, 1954, 125–153; tryckt i E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1970, 187–214.

⁶ Reumann (1989) har visat hur i grunden teologiskt motiverad och styrd hela denna nya forskningsansats var.

än Bultmann Jesu anspråksfullhet och suveräna uppträdande — hans utsagda kristologi. Det viktigaste för Bornkamm och för hela «the new quest of the historical Jesus»⁸ var att försöka rekonstruera vad Jesus lärde, medan frågor om datering, biografi och tidshistoria lämnas åt sidan. Och denna forskningsinriktning tog alls inte slut med Bornkamm, utan har dominerat jesuforskningen ända in på 1990-talet.⁹

Äkthetskriterier som historisk metod

Inom «the new quest» var man naturligtvis medveten om den dubbla åtkomlighetsbarriär som möter varje försök att ta reda på något om Jesus själv: först i textens arkeologi tänkte man sig en muntlig traderingsperiod där jesuorden formades ganska fritt, och som slutfas i evangeliebildningsprocessen en skriftlig sammanarbetning av källmaterialet, styrd av evangelisternas fria, teologiskt bestämda gestaltande. Lösningen blev att med hjälp av skarpt formulerade äkthetskriterier identifiera och föra åt sidan de delar av evangelierna som kunde ha skapats under traderingsprocessen.¹⁰

Det skarpaste och viktigaste av alla äkthetskriterier blev *diskontinuitetskriteriet*: endast de jesuord som varken kunde vara övertagna från

den samtida judendomen eller kunde ha lagts i Jesu mun av kyrkan, kan bedömas som genuina.¹¹ Det förutsätts alltså (men bevisas ej) att Jesus och hans tankar var oerhört olika både hans judiska samtid och den rörelse som blev resultatet av hans liv.¹² Uppenbart är att kriteriet inte kan tillämpas strängt, eftersom det skulle utesluta evangelierna i sin helhet (de uttrycker ju kyrkans tro på Jesus). Även dess ivrigaste användare (ex. Norman Perrin) måste stillatigande acceptera en mjukare, dvs. godtycklig användning av kriteriet. Godtyckligheten visas av att resultaten ser helt olika ut från forskare till forskare, inte minst i den fråga som startade «the new quest»: huruvida Jesus tänkte messianskt om sig själv.¹³ Jesuforskningen är då i själva verket tillbaka i den bultmannska position man revolterade mot och trodde sig kunna gå förbi: att inte kunna säga något bestämt om den historiske Jesus. Man får konstatera att sökandet efter den historiske Jesus återigen har misslyckats.¹⁴

⁷ Den torde i sin engelska översättning *Jesus of Nazareth* (1960) ha varit en av de mest använda kursböckerna i teologisk utbildning över hela världen under de senaste 30 åren.

⁸ Så namngavs nyansatsen av amerikanen J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM: London 1959.

⁹ I sin utmärkta forskningsöversikt, «Quest for the Historical Jesus» (*Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday: New York 1992, 796–802), grupperar N.T. Wright inom denna forskningstradition J. Jeremias, E. Schillebeeckx monumentala *Jesus: An Experiment in Christology* (1979), «the Jesus Seminar» — en amerikansk forskargrupp sedan 1986, som särskilt inriktat sig på att äkthetsklassificera alla jesuord, samt B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (1988) och F.G. Downing, *The Christ and the Cynics* (1988), vilka framställt Jesus som en kringvandrande aforistiker och lätt revolutionär vishetslärare. — J.D. Crossans *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (1992) står, trots sin socialvetenskapliga och antropologiska dimension, i samma tradition.

¹⁰ För en beskrivning av äkthetskriterierna och litteratur till den omfattande diskussionen om dem, se J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 1*, Doubleday: New York 1991, kap. 6 (167–195).

¹¹ Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 205.

¹² Däri kan ligga en påverkan både från upplysningstidens och romantikens anti-institutionalism (varje organiserad religion är den mänskliga frihetens fiende) och från en viss kristen antisemitism (det judiska är fel, alltså kan inte Jesus ha varit särskilt judisk). — «The «criterion of dissimilarity» is not neutral: it already has a particular solution in view, and is a means of arriving at it. - - - An historical method that attempts to fit its subjects into their background instead of carefully divorcing them from it must be accounted the more actually «objective».» N.T. Wright, ««Constraints» and the Jesus of History» (*ScotJourn-Theol* 39, Edinburgh 1986, 189–210), 198 f.

¹³ Se ex.vis redogörelsen i A.-M. Saugstad, *Forskningens Jesus. Resultater og metoder i de senere års Jesus-forskning*, Oslo 1982, 35–83.

¹⁴ Se ex. B.F. Meyer, *The Aims of Jesus*, SCM: London 1979, 13 *et passim* och J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism*, SCM-Trinity Press Int.: London–Philadelphia 1991, 9.

Och nu — «the third quest» !

Likväl har många forskare på senare år visat en ökande optimism beträffande möjligheten att veta vad Jesus sa och gjorde och ville åstadkomma, och att passa in detta i det första århundradets palestinsisk-judiska kontext. Detta har flera olika orsaker, och de tre viktigaste är enligt min mening:

(1) Att det idag finns mer kunskap om judendomen i det första århundradet:

(2) Att man med hjälp av socialvetenskapliga perspektiv lärt sig läsa denna historiska verklighet, inklusive urkristendomen, på ett nytt sätt;

(3) Att man börjat frigöra sig från reduktionistiska filosofiska förutsättningar för det historiska arbetet.

Man kan inte alls säga att dessa faktorer finns med hos alla forskare inom «the third quest». De saknar gemensamt forskningsprogram, och resultaten spretar åt olika håll. Men det finns viktiga, lovande likheter mellan dem.¹⁵

(1) *Bilden av judendomen har förändrats*

Kunskapen om Jesu judiska samtid har ökat betydligt sedan det formhistoriska synsättets genombrott, framför allt genom fyndet av Dödhavsrollarna, men också genom publiceringen och analysen av de utombibliska judiska skrifter som skrevs under seklerna närmast före och efter Kristi födelse. R.H. Charles stora engelska utgåva av GTs pseudepigrapher från 1913 innehöll sjutton skrifter, vilka i J.H. Charlesworths tvåbandiga *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City 1983–85) utökats till inte mindre än sextiofem. Trots att en del av materialet hade funnits även tidigare, användes det inte i «the new quest», eftersom där saknades intresse att relatera Jesus till judendomen. Till det rika skriftliga materialet bör läggas den tidshistoriska information som den bibliska arkeologin har

¹⁵ E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM: London 1985, 1 f. — En utförlig presentation av den nya trenden ger Charlesworth i sin *Jesus Within Judaism* (1989); den bästa översikten hos Wright (i Neill-Wright, *Interpretation of the NT*, ²1988), 379–403.

levererat.¹⁶ Allt detta har förtydligat bilden av hur mångfaldig och varierad judendomen var på Jesu tid. Det var inte så att det fanns en, «normativ» judendom av närmast talmudiskt snitt, från vilken några små sekter avvek — en del forskare menar att man måste tala om judendomar för att göra rättvisa åt verkligheten.

Här bör nämnas Jacob Neusners (och hans lärjungars) omfattande undersökningar av den rabbiniska litteraturen med käll-, form- och redaktionskritiska metoder, vilka gjort det omöjligt att betrakta denna väldiga tradition som en tidlös, homogen textmassa. Särskilt tydligt är att katastrofen år 70 e.Kr. utgör en vattendelare inom den fariseiska och skriftlärdas judiska traditionen. Efter Neusners arbete kan man lika litet citera rabbiner från 300-talet och mena sig där ha direkt information om det första århundradets judiska tro och liv, som man kan använda Athanasius eller Gregorius av Nyssa för att få veta vad man tänkte om Jesus på 50-talet e.Kr. — I sin banbrytande *Paul and Palestinian Judaism* (SCM: London 1977) visade dessutom E.P. Sanders hur tendentiöst kristna forskare förstätt judendomen som en stelnad, legalistisk gärningslära, en religion utan genuin fromhet, som Jesus bara inte fick ha något gemensamt med. När den vrångbilden tas bort, blir det lättare att acceptera det som judiska forskare visat på sedan seklets början, nämligen att Jesus faktiskt var jude och passar in utomordentligt väl i sin judiska ursprungsmiljö.¹⁷

¹⁶ Se Charlesworth, *Jesus within Judaism*, kap. 5 (105–130) för en orientering.

¹⁷ Som nyare exempel kan nämnas D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1968, och G. Vermès, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973, där Jesus framställs som en i raden av galileiska, karismatiska undergörare. I *The Gospel of Jesus the Jew*, Newcastle 1981, har Vermès mer betonat omvändelse- och gudsrikespredikan och den speciella son-relationen till Gud hos Jesus, av vilket inget placerar Jesus utanför hans judiska kontext! (V.s *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993 har ej varit tillgänglig för mig). — Intressant översikt och kritik av hela den judiska jesuforskningen ges i D.A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus*, Gd Rapids 1984.

(2) Jesusrörelsen, en inomjudisk förnyelserörelse

En viktig introduktör till ett nytt synsätt på urkristendomen var Gerd Theissen, som i en serie artiklar under åren 1973–75, sammanfattade i hans *Soziologie der Jesusbewegung* (1977), gav en ny bild av det han kallade «jesusrörelsen».¹⁸ Theissen nöjde sig inte som formhistorikerna med att relatera denna rörelses traditioner till dess församlingsteologi, utan förankrade dem i den konkreta politiska, ekonomiska och sociala verklighet i vilken de första kristna levde — en verklighet som han tolkade med sociologins hjälp. Palestina var ett samhälle i kris. Närvaron av en främmande politisk överhöghet, den dubbla utsugningen av landsbefolkningen från både romarna och tempelarikratin, den tilltagande proletariseringen av bönderna, tillsammans med judiskhetens erosion under trycket av den stora hellenistiska kulturen som utövat sitt inflytande i Palestina under flera sekel — allt detta skapade ett samhälle genomsvårt av konflikter och svårt att leva i. Fariseismen, saddukéerna, essenerna kan alla ses som alternativa försök till svar på det judiska samhällets kris; alla krävde de en mer långtgående trohet mot Guds Torah som vägen till en religiös förnyelse av det judiska folket.

Jesusrörelsen gick en annan väg. De hävdade att deras av romarna avrättade ledare hade uppstått från de döda och så av Gud bekräftats vara den kung som judarna väntat på i sekel. Kärnan i denna landsbygdsbaserade rörelse bestod av människor som levde samma kringvandrande liv i karismatisk fattigdom som deras Messias hade gjort. De ville fortsätta Jesu mission: att predika det kommande gudsväldet i Israel och låta det ta gestalt på ett föregripande sätt i gemenskapen av troende. Denna grupp skiljde sig från andra genom sina kolossala självanspråk (de var «de

¹⁸ Uppsatserna finns utgivna i samlingsvolymen *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 3. Aufl., Mohr: Tübingen 1989 (1979). — *Soziologie der Jesusbewegung* gavs ut av Kaiser i München 1977, översattes till engelska (*The First Followers of Jesus*, SCM: London 1978), amerikanska (*Sociology of Early Palestinian Christianity*, Fortress: Philadelphia 1978) och danska (*Jesuservervelingen og dens sociale baggrund*, Reitzel: Köbenhavn 1979).

heliga», «Guds Israel»). sitt radikala uppgivande av äktenskap, familj och egendom, sin icke-väldsinställning i politiska frågor, sin egalitära livsföring, och genom sin märkliga öppenhet mot icke-judar. Just den öppenheten ledde på ganska kort tid till att rörelsen fick fäste och tillväxte kraftigt i de skikt av den hellenistiska världen som vänt sitt religiösa sökande mot judendomen, medan den samtidigt alltmer isolerades och stöttes ut ur sin palestinsisk-judiska ursprungsmiljö.

Insikten att jesusrörelsen var en konkret social rörelse som i likhet med andra ville förnya den samtida judendomen, och Theissens grundidé att den var ett (alltför) radikalt försök att svara på detta samhällets kris har trots en hel del kritik tagits upp av många andra forskare, såsom Luise Schottroff och Wolfgang Stegemann, Elizabeth Schüssler Fiorenza, och Theissens kanske argaste kritiker, Richard Horsley.¹⁹

Denna inplacering av jesusrörelsen i det första århundradets palestinsiska socialhistoria ledde vidare. Man kunde inte undvika att ställa den historiska frågan om honom som rörelsen själv uppfattade som sitt upphov.

Theissen hade berett marken för ett försök att skriva Jesu historia på nytt — en judisk Jesus som engagerade sig i sitt eget folks problem och gav sitt svar på det: gudsríkets förvandlande närhet. Men Theissen var ovillig att gå utanför formhistoriens snäva litteratursociologiska perspektiv, enligt vilket evangelierna ger information bara om traditionens förmedlare, dvs. jesusrörelsen, och nästan inte alls om den person traditionen handlar om. När han själv tio år senare ändå skrev en bok om Jesus, *Der Schatten des Galiläers*, blev det en i och för sig fascinerande historisk roman, med historiskt källmaterial och

¹⁹ L. Schottroff–W. Stegemann, *Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen*, Kohlhammer: Stuttgart 1978, övers. *Jesus and the Hope of the Poor*, Orbis: Maryknoll 1986 (vill göra rörelsen mer fattig än Th.); E.S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM: London 1983, kap. 4 (betonar jämlikheten mellan könen som del av Jesu program); R.A. Horsleys *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad: New York 1989 är en uppgörelse med Th., där han kritiserar särskilt för sitt val av en (funktionalistisk) sociologi, som inte gör rättvisa åt jesusrörelsens radikalitet.

metodteoretiska resonemang väl redovisade. Men det är en «skugga» vi får se, en partiell bild av Jesus sedd på långt håll, via hans relation till samhällets kriser och de andra rörelsernas svar på dem.²⁰

En forskare som tog steget fullt ut och beskrev Jesus själv tillsammans med den förnyelserörelse han startat var Marcus J. Borg, 1984 gav han ut *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (E. Mellen: Lewiston), och 1987 en mer populär version, *Jesus: A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship* (Harper & Row: San Francisco). Borg tecknar den palestinsiska judendomens kris på samma sätt som Theissen, men tillägger att svaret på den blev vad han kallar «the policy of holiness». Israels separation från allt främmande och orent genom noggrann lagobservans blev det högsta religiösa och politiska värdet. Fariséer, essener och zeloter bara intensifierade denna helighetspolitik, var på sitt sätt. Men resultatet blev en skarpare fiendskap mot Rom och en konfliktskapande uppdelning av folket i rättfärdiga och «syndare», vilket motverkade helighetspolitikens syfte att ena Israel för överlevnad. Hela folket styrde i stället mot en politisk katastrof.

Även Jesus hade ett «politiskt» syfte, för också han ville förändra det judiska samhällets organisation och folkets liv. Men riktningen var den rakt motsatta: barmhärtighetens politik («the policy of compassion»). Han började skapa en alternativ gemenskap kring sig, kärnan till ett förnyat Israel, där kärlek var viktigare än renhet och de marginaliserade och utstötta togs emot först, där man inte svarade på förtryck med våld, utan älskade också fienden. I sina roller som karismatisk helbrägdagörare, traditionskritisk vishetslärare, rörelseledare, och omvändelseprofet utmanade Jesus det bestående samhället och dess ledare på ett i längden outhärdligt sätt. — På en punkt bryter Borg med den exegetiska traditionen: Jesus talade visserligen om Guds rike, men förväntade *inte* världens snara undergång och tänkte *inte* eskatologiskt i vanlig mening;

²⁰ G. Theissen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München 1986. På engelska *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*. SCM: London 1987.

han förkunnade visserligen omvändelse till Gud, men domen skulle drabba Israel politiskt.²¹ Guds rike är ett liv centrerat i Gud, fyllt av hans Ande, som försöker transformera denna värld, också genom de troendes gemenskap.

Den politiska läsningen av Jesus och hans rörelse har fått en mer sekulär färg hos andra amerikanska forskare, t.ex. Douglas Oakman²² och Richard A. Horsley. Den senare har i *Jesus and the Spiral of Violence* gett bilden av Jesus som en social revolutionär, som försökte reorganisera galileiska bysamhällen till egalitära gemenskaper, där alla skulder var efterskänkta och hierarkiska och patriarkaliska mönster utplånade. Guds rike är en metafor för detta tillstånd, och den enda resten av traditionell eskatologi är förväntan att Gud snart skall fullborda revolutionen politiskt, genom att störta de härskande.²³

(3) Reduktionismen ifrågasatt

Ett tidigt och viktigt arbete i den nya stilen var *The Aims of Jesus* (SCM: London 1979) av Ben F. Meyer. Bokens titel låg avsiktligt nära Reimarus' *Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger*, och Meyers första fråga är var det misstag ligger som gjort att Reimarus och hela den följande jesuforskningen misslyckades. Det ligger inte i att man förbisett källornas tendentiösa karaktär eller saknat kritisk skärpa i resonemang och slutsatser, utan rotmisstaget ligger i historikernas föreställningar om vad som är möjliga svar på frågor om Jesus. Det område inom vilket historiska hypoteser om honom tillåts röra sig har sedan upplysningstiden avgränsats av två kunskapsteoretiska postulat, vilka drastiskt reducerat utrymmet för gudomligt och mänskligt handlande. Det ena är

²¹ Borg menar sig vara i gott sällskap med majoriteten av nordamerikanska exegeter, se hans «An Orthodoxy Reconsidered: The «End-of-the-World-Jesus»» (*The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of G.B. Caird*, ed. by L.D. Hurst and N.T. Wright, Clarendon Press: Oxford, 1987, 207–217), och «A Renaissance in Jesus Studies» (*Theology Today* 45, 1988, 280–292).

²² *Jesus and the Economic Questions of His Day*, E. Mellen: Lewiston 1986

²³ R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row: San Francisco 1987. Jfr hans *Sociology and the Jesus Movement*, 1989.

postulatet att universum är ett slutet system av orsak och verkan, vilket inte kan störas av mirakel eller gudomliga ingripanden. Det andra grundantagandet är Troeltschs «analogiprincip»: Historikern måste utgå från att mänsklig erfarenhet i det förflutna inte kan ha varit väsentligt annorlunda än hans egen. Det betyder förstås att historikerns erfarenhet av och åsikter om t.ex. helbräddagörelse, profetia och messianskt medvetande kommer att definiera gränsen för vad som kunde ha hänt också för 2000 år sedan. Dessa två reduktionistiska postulat har ifrågasatts framför allt genom Bernard Lonergans arbete inom kunskaps teorin. Historikers ställande av hypoteser kan och bör därför befrias från efterhängsna «sanningar» (i verkligheten 1700-talets idéer) om att Jesus måste ha eller inte kan ha gjort, sagt eller tänkt vissa saker.²⁴

Reimarus hade dock rätt i att ämnet för en historikers arbete är just människors syften. Som den engelske historikern R.G. Collingwood påpekat, förblir historiska data stumma och obegripliga, så länge vi inte får tag i deras «insida», den intention som gjorde händelsen till en handling, och gav den innebörd och riktning. Först när historikern likt en detektiv kan foga samman alla data genom verifierade hypoteser om aktörernas avsikter, så att han kan fastställa vem som gjorde handlingen och varför, har han ett historiskt «faktum». Historiskt arbete börjar alltså med data och leder — via hypotes och verifikation — fram till fakta.²⁵ Meyers grundfråga om den historiske Jesus blir därför: fanns det i de ord och handlingar hos honom som vi kan rekonstruera en grundläggande enhet, ett gemensamt syfte, som höll samman allt det han gjorde till ett historiskt begripligt helt?

I korthet blir Meyers slutsatser att Jesus delade Döparens eskatologiska uppfattning. Guds herravälde kräver en total förnyelse («restoration») av Israel, och denna börjar nu, i den «kvarleva» av judar kring Jesus som redan tar emot gudsríkets krav och gåva. Jesu syfte var alltså att förändra hela Israel i grund, med gudsríkets krafter. Den fråga som väcktes av hans offentliga uppträdande — vem tror han att han är? — besvarades bara i den interna undervis-

ningen (den messianske Människosonen), men måttlösheten i hans anspråk var tydlig nog för att skaffa honom fiender i alla läger. Hans våldssamma slut var bara en tidsfråga.²⁶

Anthony E. Harvey gick inte in på kunskaps teorin i sin *Jesus and the Constraints of History* (Duckworth: London 1982), men utvecklade förståelsen av intentionalitetens roll i historien genom sin idé om att kluster av intentioner och rollförväntningar («constraints») strukturerar historiska aktörers handlingsutrymme. När man vet hur det gick för Jesus och känner hans samtid, kan man försöka rekonstruera vilka «constraints» som ledde dit. Harvey tillför på det sättet en sociologisk dimension till Meyers mer teologiska föreställning om Jesu och andra aktörers avsikter.

E.P. Sanders tog fasta på Meyers kritik av «the new quest», och hävdade i *Jesus and Judaism* (SCM: London 1985) att det är möjligt att veta en hel del om Jesus på det historiska planet. Men man kan inte börja i Jesusorden och deras teologi, eftersom man inte kan komma överens om vilka av dem Jesus sagt och vad han menade med dem. En historisk undersökning måste börja med att verifiera hypoteser om det Jesus faktiskt gjorde, utan att styra mot teologiska slutsatser.²⁷ Till dessa odiskutabla gärningar hör hans dop i Jordan, tolvgruppen av lärjungar, tempelrensningen, och korsfästelsen. Sanders startar i tempelrensningen, vilken han menar måste tolkas utifrån judisk förväntan att Gud snart skulle återupprätta Israel («restoration eschatology»). Handlingen är en profetisk-symbolisk, men i sak våldsam attack på hela templet, förkunnande dess snara undergång och införandet av en ny social ordning, där Gud skall regera sitt folk genom Jesus själv och de tolv.

²⁶ Meyer har utvecklat delar av sitt perspektiv i sin senaste uppsatssamling, *Christus Faber: The Master Builder and the House of God*, Pickwick Publications: Allison Park, Pennsylvania, 1992.

²⁷ Sanders håller (som Schweitzer) sina historiska resultat skilda från sina teologiska preferenser «I am a liberal, modern, secularized Protestant, brought up in a church dominated by low christology and the social gospel. I am proud of the things that that religious tradition stands for. I am not bold enough, however, to suppose that Jesus came to establish it, or that he died for the sake of its principles.» *Jesus and Judaism*, 334.

²⁴ Meyer, *The Aims of Jesus*, 16–20.

²⁵ Meyer, *The Aims of Jesus*, 87 f.

I historisk vetenskap är det ju hypoteserna som skall verifieras eller falsifieras, inte källorna. Och det gemensamma för dessa forskare är att man inte, som i «the new quest», börjar — och fastnar — i aprioriska, «kritiska» förmodanden om källornas generella sanningsvärde, för att sedan på en smal bas av «kritiskt säkrat» källmaterial bygga breda hypoteser om Jesu innersta tankar. Meyer, Harvey och Sanders börjar, som andra historiker, med att ställa konkreta frågor: Var Jesus oense med fariséerna och de skriftlärde? (Sanders svarar nej, Meyer ja) Varför blev han korsfäst? Och varför bara Jesus och inte hans lärjungar också? Vilka är orsakerna till den kristna kyrkans uppkomst? Naturligtvis skiljer sig sedan deras hypoteser åt, liksom deras sätt att tolka källorna, men allt redovisas, inget är avgjort från början.

Paradigmskifte i jesusforskningen?

«Paradigmskifte» är ett anspråksfullt och svårhanterligt begrepp; det räcker att fråga: Har vi här sett en historisk vändning inom jesusforskningen? Somliga menar att det liknar ett återvändande till liberalteologins hundra år gamla position: Jesus den oeskatologiske socialreformatorn.²⁸ Jag skulle vilja summera mitt svar i följande punkter:

(1) Den liberala jesusforskningen hade rätt i att man kan ställa historiska frågor om Jesus och hans syften. Men den var naiv beträffande sin egen neutralitet, liksom i tanken att det fanns en neutral historia (dvs. i 1800-talets smak) under evangeliernas yta.

Summary

Reimarus set boundaries and direction for the following two centuries of Jesus research, by postulating a fundamental difference between the Jesus of the gospels and the real, historical Jesus. The first quest failed, due to insufficient awareness of the bias present in the sources *and* in the presuppositions of the researchers. The second («new») quest started from a theological necessity of finding christology grounded in the life of Jesus, and mistakenly thought it could avoid the problem of bias by applying (too) sharply formulated criteria of authenticity to the gospel material, ending up with a «unique» Jesus, incredibly isolated from Judaism and Christianity.

The «third quest» (which started before the second has ended) has again turned to the historical question of knowing Jesus. It claims that Jesus is accessible and understandable only from within his Jewish context. Helped by a social science approach to see early Christianity as a radical social movement within first-century Judaism, it asks historical questions about the movement's originator, concerning his aims, his relations with his contemporaries, and his death. We have really seen a historical turn in Jesus research.

(2) «The new quest» hade rätt i att Jesu självförståelse är nyckeln till en historisk förståelse av honom, men gjorde historiskt (väl också teologiskt) fel, när den ville befria honom från hans judiskhet. Historiskt kan man bara begripa Jesus och hans syften inom hans judiska kontext.

(3) Båda de föregående ansatserna var blinda för den sociala dimensionen i Jesu verk. Han var upphov till en social rörelse bland judar i Palestina, och han hade politiska syften med den. Han ville förändra hela sitt folks sätt att leva — inte lära ut en teologisk existensförståelse till mottagliga individer. Rörelsens sociologiska kontinuitet med Jesus gör den historiska relationen mellan honom och urkyrkan långt tätare och innehållsrikare än formhistorikerna tänkte sig — något som behöver undersökas mera.

(4) Historisk forskning består mindre i att avkunna fakticitetsomdömen om detaljer än att förstå och beskriva ett stort och komplext skeende som är invävt i sin politiska, ekonomiska, sociala, kulturella och religiösa samtid, eller m. a. o. att rekonstruera helheten av händelser, syften och deras historiska resultat. Därför får man säga att 1980-talets nyansats, «the third quest», är en vändning till historien — och en historisk vändning inom jesusforskningen.

²⁸ «We are again on the way to a human Jesus who is just like one of us, one who holds values that are very close to our ideological commitments, a Jesus who is a social reformer and who attacks patriarchal orders, a Jesus who, as a real human person, can stand as an example and inspiration for worthy causes.» H. Koester, «Jesus the Victim» (*JBL* 111, 1992, 3–15), 7, syftande på Borg, Horsley och Fiorenza.

«Jag tillber fortfarande Abrahams, Isaks och Jakobs Gud» Kejsar Julianus och religionen

BRITT-MARI NÄSSTRÖM

Den romerske kejsaren Julianus ville framstå som en upplyst härskare, en filosof på tronen, och avvisade inte minst av logiska och moraliska skäl den nya kristna religionen. För Julianus syn på kejsarrollen, hans egen livssyn och inställning till den tidiga kristendomen redogör här Britt-Mari Näsström, docent i religionshistoria i Uppsala.

De romerska kejsarnas religionspolitik

Alltsedan Augustus dagar hade de romerska kejsarna fört en medveten politik beträffande imperiets religiösa angelägenheter. Denna gick i korthet ut på att man visade tolerans gentemot den mångfald av kulturer som inrymdes i romarriket, samtidigt som man eftersträvade att skapa någon form av gemensam trosföreställning, vilket skulle kunna gynna den egna maktställningen.

En sådan utgjorde kejsarkulten, vilken i själva verket var en romersk variant av det sakrala kungadömet, en välbekant tradition för de flesta folkslag inom imperiet. Detta innebar i korthet att kungen/kejsaren ansågs vara insatt i sitt ämbete av gudarna och själv uppträdde som gud inför sina undersåtar i ceremoniella sammanhang. Kejsarkulten kom att accepteras i det romerska imperiet med undantag av det judiska folket som införlivats i väldet år 63 f.Kr. och som vägrade att tillbe kejsarens genius. Trots att man kämpade mot en övernäktig motståndare lyckades det judiska folket att bevara sin kulturella självständighet och efter det första århundrade efter vår tideräknings början lämnade romarna deras religionsutövning i stort sett i fred.

Under de första kejsarnas regering utgick emellertid ur judendomen en sekt som väckte uppmärksamhet. Anhängarna till den ansåg sig inte vara judar utan erkände Jesus från Nasaret som Messias och Guds son och kom att kallas för de kristna. De samtida romerska historieskrivarna intog en negativ attityd till denna nya kult,

ehuru de samtidigt ogillade kejsar Neros svåra förföljelser. Tacitus ansåg att kristendomen representerade *extiabilis superstitio* «en dödsbringande övertro» och var *odium gens humani* «hat mot människosläktet». Deras riter betecknar han som *flagitia* d.v.s. skändliga, innebärande kannibalism och incest. Samma negativa bild ger Suetonius som menar att de kristna utmärkte sig för *superstitio nova et malefica* «en ny och brottslig övertro».¹ Många romare ansåg att denna sekt, som de uppfattade som livsförnekande och makaber, skulle försvinna av sig själv efter några årtionden.

Tvärtemot kom de kristna att bli ett stort bekymmer för de romerska kejsarnas religionspolitik. När dessa krävde lydnad och tro för kejsarens genius, motsatte de kristna sig detta till priset av sina egna liv. Det var två oförenliga åskådningar som här möttes, nämligen kejsarkulten som en statsbärande ideologi i romarriket å den ena sidan och de kristnas önskan att verka i Kristus efterföljd och vinna martyrskap å den andra. Kallet att lida och dö för sin tro blev det ideal som framgent skulle präglade den kristna kyrkan, samtidigt som de upprepade förföljelserna skapade en sammanhållning, vilket i sin tur resulterade i att de kristna med tiden bildade välorganiserade enklaver runt om i imperiet.

Augustus hade syftat till att restaurera den gamla romerska religionen, men hans efterföljare följde inte hans riktlinjer. Claudius gynnade

¹ Tacitus, *The Annales*, XV, 44; Suetonius, *Vita Neronis*, 16,22.

kulten av Cybele, Caligula Isis och Alexander Severus intog en så öppen hållning till flera olika religioner, att han i sitt *lararum* (ung. huskapell) hade bilder av Apollonius av Tyana, Abraham, Orfeus och Jesus. Den severiska dynastin var på det hela taget synkretistiskt lagd och deras tid innebar följaktligen ett andrum för de kristna från förföljelser.²

Vid ingången till 300-talet hade kejsarna på allvar insett att kristendomen konsoliderat sin ställning och blivit en maktfaktor att räkna med. Kejsar Aurelianus försökte troligen att göra en inbjudan till de kristna med etablerandet av kulten av Sol Invictus «den obesegrade solen», som kunde tolkas i termer av Jesus uppståndelse. Dessa avvisade med bestämdhet sådana tankegångar, emedan de ansåg solen vara en Guds skapelse och därmed inte ett möjligt objekt för dyrkan.³

Konstantin och kristendomen

I stället skulle det bli kejsar Konstantin som på ett helt annat sätt utnyttjade de kristna i sin egen karriär. Med deras stöd svingade han sig från den ena maktpositionen till den andra. I gengäld gynnade han kristendomen på bekostnad av de antika kulterna. Troligen insåg han att denna religion med sina monoteistiska och missionerande anspråk bar fröet till en statsbärande ideologi, mer effektiv än kejsarkulten. Dess krav på att vara den enda och sanna religionen kunde nämligen ge dess främste ledare en enastående position även beträffande den världsliga makten.

Hans tre söner Konstantin, Konstantius och Konstans arbetade vidare efter denna riktlinje. Dessa var till skillnad från deras fader troende kristna⁴ och under denna tid konsolideras kristendomen i Romarrikets storstäder i öster. När deras kusin Julianus efter vissa dynastiska problem kom till makten 361 e.Kr. beräknas de kristna i rikets östra del ha uppgått till ca 50%, medan de fortfarande utgjorde en minoritet i de västra delarna, inklusive Rom.⁵ Där var kristendomen

en religion, som gynnades av den lägre medelklassen, medan den i Konstantinopel genom kejsarnas erkännande vunnit insteg i aristokratin. Men många av de intellektuella betraktade fortfarande denna lära som oförenlig med vetenskapligt tänkande och med mänsklig civilisation.⁶

Julianus maktövertagande och dess religiösa följder

Julianus anslöt sig helhjärtat till de intellektuellas uppfattning och han hade i unga år konverterat från den kristna tro han var uppfostrad i. Det råder dock ingen tvekan om att han vid sitt troninträde varit medveten om hur framgångsrikt hans farbror Konstantin agerat, när han knutit de kristna till sin egen maktsfär. Men Julianus avsmak för denna religion, som grundats i hans barndoms- och ungdomsupplevelser, var emellertid så stark att han valde att hellre hörsamma de filosofer, som undervisat honom och som nu uppmanade honom att föra de antika religionernas talan. Han började dock sin regering med att ge kraft åt ett edikt, som gav religionsfrihet för alla trosinriktningar.⁷

Detta kom att innebära stora lättnader för de judiska församlingar som diskriminerats svårt under Konstantin och hans söner.⁸ För de kristna innebar toleransediktet att den förbindelse med den världsliga makten som man upprättat genom kyrkomötet i Nicea 325 helt avbröts. Undertryckta riktningar inom kristendomen som arianismen och donatismen kunde åter uppträda öppet och värva anhängare. Ediktet kom således att verka splittrande på kristendomen, genom att den gav frihet åt dess olika riktningar och betraktades av dem som tidigare stått Konstantin och hans söner nära, som ett utslag av förföljelse.⁹

⁵ Browning, P., 1975, *The Emperor Julian*, London, s. 160 ff.

⁶ Barnes, T., 1981, *Constantin and Eusebius*, p. 21–22.

⁷ Andreotti, R., 1978, «Kaiser Julians Gesetzgebung und Verwaltung», *Julianus Apostata*, ed. R. Klein, s. 130 ff.

⁸ Adler, M., 1978, «Kaiser Julian und die Juden», *Julian Apostata*, ed. R. Klein, s. 50–52.

⁹ Andreotti, 1978, s. 159 ff, *Julianus Apostata*, ed. R. Klein, s. 159.

² *Historia Augusta*, 29,2.

³ Halsberghe, G., 1972, *The Cult of the Sol Invictus*, Leiden, p. 178.

⁴ Man vet att Konstans hyllade de riktlinjer som dragits upp vid kyrkomötet i Nicea, medan Konstantius tycks periodvis föredragit arianismen.

Dygd och fromhet

Julianus ideal — till vilka han ständigt återkommer i sina skrifter — var formulerade som *virtus* och *pietas*, dygd och fromhet, vilket hade varit de illyriska kejsarnas valspråk. Gemensamt för de flesta av dessa var att de kastats upp på tronen av soldatesken i Donauhären och Julianus bör ha känt en viss anknytning till dessa, som han härstammade från dessa soldatkejsare. Vidare hade han, liksom många av dessa, utropats till kejsare av hären, sedan han visat sin duglighet som här-förare vid den germanska fronten. Han hade visserligen — som han själv påstår — motvilligt tagit på sig rollen som usurpator, undslapp inbördeskrig, emedan kejsar Konstantius död före en avgörande drabbning gjorde honom till kejsare även på legal väg.

Men *virtus* och *pietas* hade också en stark betydelse för den Julianus som i sin ungdom varit student vid Platons akademi i Athen. ἀρετή, dygden, utgör det önskvärda målet för mänskligt strävande enligt Platons skrifter. εὐσέβεια, fromheten, har inte en lika framskjuten plats i hans dialoger, men framhålls som ett riktmärke bl.a. när det gäller att censurera myternas innehåll för de lägre klasserna i Idealstaten, en idé som Julianus sedermera kom att anamma i de religiösa skrifter som förmodligen var riktade till den organisation av präster, som han försökte skapa.

Men εὐσέβεια hade också en annan betydelse för Julianus, som i sin religionspolitik önskade gynna olika nationella kulturer istället för att förtrycka dem. Detta är bl.a. anledningen till varför han griper sig an uppbyggandet av judarnas tempel i Jerusalem¹⁰, även om han ansåg deras monoteism vara både obegriplig och förkastlig. De hade dock, till skillnad från de kristna, hållit fast vid sina gamla traditioner och kultbruk.

Nyplatonismens världsbild och Julianus egen roll

Även om religionen var att betrakta som människans eller snarare folkens privata angelägen-

het, så hade kejsaren fortfarande i uppdrag av gudarna att tillse att ἀρετή och εὐσέβεια efterlevdes. Julianus hade personligen blivit kallad till detta av gudarna vid olika tillfällen, trots att han varit både räddhågad och motvillig inför uppgiften, meddelar han gång på gång i sin skriftställning.¹¹ Han baserar sin syn på kejsarens uppgift utifrån Platons idéer och placerar den in i den världsbild nyplatonikerna utformat. Från det Ena, en substans, som i sig utgjorde den sanna verkligheten, utgår emanationer som förlorar sig allt längre och längre bort i högre grader av överklighet.¹² Överst härskar «de gudar, som blott kan tänkas», θεοὶ νοητοί, därefter kommer de tänkande gudarna, θεοὶ νοεροί, och slutligen sinnevärldens gudar, θεοὶ φαινόμενοι, vilka uppfattas som stjärnor och himlakroppar av människorna.¹³

Julianus egen roll i detta kosmos blir att förmedla det gudomliga till sin undersåtar, så att dessa inte störtar ner i den lägsta världen, ett mörker fyllt av åtrå och passioner vilket ytterst leder ut mot kaos, som Julianus kallar τὸ ἄπειρον, «det obegränsade». Som förbindelse länk mellan det gudomliga och det mänskliga måste kejsaren, förutan filosofisk insikt också besitta en närmast mystisk visionär förmåga.

Men till skillnad från sina föregångare menar Julianus inte att han själv är en gud — han är förmedlaren och uttolkaren av det gudomliga.¹⁴ Många av hans beundrare menade dock att han liksom de andra romerska kejsarna genomgick en apotheos efter sin död, och filosofen Libanios menade att Julianus hade gudomliga egenskaper

¹¹ XI 130CD, V 284B–285B.

¹² Rist, J., 1967, *The Road to Reality*, Cambridge, s. 21–30.

¹³ Bréhier, E., 1968, *La Philosophie de Plotin*, Paris, s. 42; Zeller, E., 1963, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, bd 3, Hildesheim, s. 745–753.

¹⁴ XI 153B. Hans vedersakare Gregor av Nazianz påstår det i ett elakt men inte särskilt trovärdigt porträtt i sin *Contra Julianum*. I denna bok bidrog Gregorius av Nazianz till den negativa bild av Julianus som kom att slå igenom i historieskrivningen. Men vi får minnas att Gregorius inte var någon opartisk skildrare utan agerade utifrån den polemiske teologens synvinkel och att hans skrift i mångt och mycket var en karikatyr. *Grégoire de Nazianze: Discours 4–5 Contre Julien*, 1983 ed. J. Bernardi, Paris; Parker, 1975, s. 224.

¹⁰ Man har länge fört en diskussion om tempelbygget någonsin kom igång. En utförlig redogörelse för de olika ståndpunkterna finns hos Adler, 1978, s. 63–88.

redan under jordelivet och jämställer honom med Herakles.¹⁵ Själv formulerade Julianus kejsarens uppgift som följer:

Ty fastän han är en människa till naturen är det nödvändigt att han uppträder som en gud eller ett gudaväsen och han måste helt avvisa från sig själv vad som är dödligt och djuriskt, förutom det som är nödvändigt för kroppens hälsa.¹⁶

Härvid skiljer sig också Julianus i fråga om sin ämbetssyn från de många av de tidigare romerska kejsarna i och med att han fattar föreställningen om kejsarens gudomlighet som ett krav att uppträda som man förväntar sig att en gud skall göra, enligt de platonska idealen, ἀρετή och εὐσέβεια. Det är inte tal om Zeus och Apollons bravader i fråga om hetero- och homosexuella våldtäkter, liksom andra gudomliga utsvävningar i dionysiska orgier. Julianus vidhåller att man överhuvudtaget inte skall vidarebefodra sådana myter, utan att formulera om dem eller skapa nya, när man vänder sig till de grupper av undersåtar som inte äger filosofens klarsyn.

I Julianus syn på sin egen roll återfinner vi något av Konstantins religionspolitik. Denna hade visserligen inte avvisat kejsarkulten helt, men dämpat dess framtoning genom att markera att den glans och härlighet som tillkom honom var given av den kristnas gud, d.v.s. Jesus, som blivit hans skyddspatron efter slaget vid Pons

¹⁵ *Libanius, Selected works*, 1969, trans. A. F. Norman, XVIII, 304 och XV, 36. Varför Libanios liknar Julianus vid Herakles, beror på att Herakles blev nämligen under senantiken en frälsargestalt, emedan han efter sin död upphöjts till gudarna. Nyplatonikerna ger myten ytterligare en dimension genom att betona att han frivillig gjort sig av med sin kropp genom att bestiga bälet och genom denna handling blivit gudomlig. Simon, M., 1955, *Hercule et le Christianisme*, Paris, s. 146–151. Nyplatonikernas soteriologi grundades på att ett uppstigande till de övre världarna måste ske genom en frigörelse från alla begär som har med det kroppsliga att göra. Till skillnad från de gnostiska inriktningarna ansåg dock inte nyplatonikerna kroppen som ond, utan som materia långt bort från det Enas sanna verklighet. Den var en tillvaro, som man lämnade för att uppstiga till gudarna och till vilken man återvände genom ἀνάγκη, den tvingande nödvändigheten.

¹⁶ VI 259AB.

Milvius. En sådan uppfattning markerar en klar glidning från härskaren som själv är en gud till härskaren av guds nåde. Konstantin fann i denna lösning en möjlighet att ensam härskra över imperiet samtidigt som han fick de kristnas stöd. För Julianus var Konstantins gynnande av de kristna omöjlig, men han accepterade farbroderns modell av härskarideal, nämligen att vara förmedlaren av gudomligheten. Kejsarens uppgift var att inte bara använda religionen som ett maktmedel, utan att se en enhet i dess olika yttningar i stället för den förvirrade mångfald, som de flesta människor uppfattar.

Julianus och Mithraskulten

Strävan efter en enhetlig kult, som skulle kunna omfatta alla rikets olika folk, hade präglat de flesta senromerska kejsare. Kulten av kejsarens genius byttes visserligen ut mot ett mer renodlat dyrkande av härskaren, som *dominus et deus*, men denna visade sig i långa loppet som otillräcklig, i synnerhet i tider när man ofta bytte kejsare eller t.o.m. hade flera att välja mellan. Kulten av Sol Invictus var ett försök att skapa en mer enhetlig religion. Ljuset som gav värme och liv var ett lättfattlig symbol för det gudomliga, kunde samtidigt manifesteras i kejsarens gestalt, vilken strålade ut mot medborgarna i form av nåd och välvilja. Dess symbolvärde framgår också genom det faktum att firandet av Heliaia kom efter kristendomens seger att bli uppfattad som Jesus födelsedag, som i västromersk tradition flyttades från 6 januari.

Dyrkan av Sol Invictus kunde även innefatta många andra solkulter som Apollokulten, Baalskulten och kanske viktigast av allt Mithraskulten. Denna hade sitt mytologiska ursprung i iransk religion, men förvandlades på sin vandring västerut till en esoterisk sekt, vilken framför allt blev soldaternas religion. Den var exklusivt manlig och hierarkisk uppbyggd kring sju olika vigningsgrader; den lägsta kallades *korav* «korp» och den högsta *patres* «fader». Mithraskulten var därmed en s.k. mysteriereligion, som genom förmedling av hemlig kunskap gav människorna insikt i en högre tillvaro. Invigningen symboliserade en pånyttfödelse till ett nytt liv, där den fysiska döden miste betydelse. Mithras

själv uppträder som en frälsargestalt, handlande på uppdrag av sin fader Helios, d.v.s. Solen. Likheterna med kristendomens soteriologi är tydliga och Tertullianus skulle senare komma att kalla dessa mysterier för «en djävulsk imitation». ¹⁷ Däremot kunde den knappast vara någon allvarlig konkurrent till kristendomen, som det ibland har hävdats. Trots att den genom hären var utbredd i imperiets alla delar, får vi komma i håg att det var en religion som uteslöt halva mänskligheten. Dess esoteriska karaktär bör också ha hindrat den till att utvecklas till en världsreligion. ¹⁸

Inte bara Aurelianus, utan många av hans efterföljare var dragna till solkulten i dess olika former. Före Pons Milvius hade Konstantin gynnat Apollokulten öppet och solsymbolerna ingick sedermera som uttryck för kejsarmakten under hans och hans söners regering. Det är därför som Julianus talar om sin farbror och sina kusiner som avfallingar från fädernas gud. ¹⁹ Själv hade han redan i barndomen — då han ännu vandrade i «mörkret» — blivit frälst av Helios, som några år senare kallade honom till sig och ålade honom att återinföra den rätta ordningen i riket. ²⁰ Helios kallar vid detta tillfälle Julianus «mitt barn», berättar kejsaren i ett av sina tal. ²¹ Hans hyllning till solguden kommer starkast till uttryck i «Till konung Helios», där guden också anropas under namnen Apollon, Elagabaal, Sarapis och Mithras. ²² Solsymboliken spelar också en roll i hans andra stora religiösa tal, «Till Gudarnas Moder». Gudamodern är den frygiska gudinnan Kybele, vilken delvis sammansmält med den grekiska modergudinnan Rhea och vars kult i Rom antagit en nationell karaktär. Till hennes följe hör den unge Attis, vilken Julianus uppfattar som en frälsare i den allegoriska tolkning han gör av myten om gudinnan och hennes följeslagare.. Här begagnar han sig uppenbarligen av en ordlek mellan namnet Attis och det grekiska ordet ἀκτίς, som betyder «stråle». Liksom solstrålen tränger ner i sin-

nevärlden för att ge den liv stiger också Attis ner för att frälsa mänskligheten. ²³

Att föra samman de båda riktningarna, solkult, implicerande kejsarkult, och den nyplatoniska kosmologin utgjorde inte något problem för Julianus. I den tredelade kosmos nyplatonismen förutsätter uppträder en "Ἡλιος νοητός «en Helios som blott kan tänkas» i den högsta emanationen, εν "Ἡλιος νοερός i nästa och slutligen en "Ἡλιος φαινόμενος, vilken motsvaras av sinnevärldens solskiva. ²⁴ "Ἡλιος νοητός är liktydig med Det Ena och befinner sig i centrum och tycks fungera som den Orörlige Röraren, enligt Aristoteles princip. I den intelligenta världen är Helios däremot aktiv och motsvarar med mer traditionellt språkbruk principen νοῦς. Den avglans av de båda översinnliga Helios som återfinns i sinnevärlden, solen, kallas därför av Julianus för den tredje skaparen. ²⁵ Att han och andra nyplatoniker därigenom skulle ha en heliocentrisk världsbild av den kopernikanska modellen är knappast troligt. Snarare förhåller det sig så att de tre världarna är produkten av ett tankesystem som använder solsymbolerna för att uttrycka skillnaden mellan den sanna verkligheten och den överkliga tillvaro som präglar jordelivet. För Julianus tankegångar blir solsymbolerna dessutom uttryck för kejsarens upphöjda ställning i sinnevärlden och hans roll som förmedlare till de högre världarna.

Julianus och kristendomen

Julianusgestalten har i kristendomens historia framställts som en Neros och Diokletianus like beträffande förföljelser. Sanningen är dock en helt annan — apostaten förde sin kamp mot de kristna mer med pennan än med svärdet. Julianus fientliga hållning till kristendomen hade till stor del sin grund i att han uppfattade den som respektlös och rent av blasfemisk mot de traditioner, vilka bildade hörnstenen i varje folks religion och vilka präglade deras innersta väsen. De kristna respekterade inte oliktankande och vad värre var — de förnekade andra religioner och

¹⁷ Tertullianus, *De praescriptione haereticum* 40.

¹⁸ Merkelbach, R., 1984, *Mithras*, Hain, s. 245 ff.

¹⁹ VII 227C–228C.

²⁰ VII 229C.

²¹ XI 130C–131A.

²² XI 135D, 155C.

²³ VIII 163A.

²⁴ XI 132D–133C.

²⁵ Loc. cit.

krävde att de skulle förbjudas. Se bara på deras attityd mot deras egen ursprungliga religion, hävdar Julianus, de förnekar inte bara offrets betydelse, utan även omskärelsen och matreglerna, vilket hör till den religiösa traditionen. I stället inför de nya påfund och gör dessutom universella anspråk, när de menar att alla människor skall omfattas av deras egen tro. För att visa på att de själva inte är något annat än en liten lokal sekt ger Julianus dem vedernamnet *hoi Galilaioi*, Galiléerna, med anspelning på Jesus och apostlarnas ursprung.²⁶

Deras tro är en bedräglig skapelse av människor, menar Julianus, en blandning av grekisk filosofi och judisk religion, utan att tillägna sig någon av de viktiga och efterföljansvärda lärosatser som ingår i dessa. Däremot har de tagit det sämsta från båda riktningarna, när de utformad sin nya lära.²⁷

Julianus strävade att framstå som en upplyst härskare, en filosof på tronen, likt en gång Marcus Aurelius. Detta var också en anledning för honom att avvisa kristendomen som oförenlig med logiskt eller moraliskt tänkande. Framför allt hade han svårt att anamma uppfattningen att en kristen blir alltid förlåten för sina handlingar. Det är en av anledningarna till varför han kallar de kristna *δυσσεβής* «ofromma», en annan var deras avståndstagande mot de privata och nationella offren.²⁸ För kejsaren var offret såsom en kontakt med gudavärlden en rit av yppersta rang och han kom att med stor iver återuppta de årliga offerceremonierna i statlig regi.²⁹

Vidare delade Julianus med många av sin samtid en oförståelse inför vad man uppfattade som en kult av de döda, d.v.s. martyrerna och av Jesus, som Julianus ibland kallar *ὁ νεκρός* «liket». Enligt gängse uppfattning i antiken var den döda kroppen oren och icke förenlig med uppståndelse eller gudomlighet.³⁰

Julianus ger uttryck ofta uttryck för kristendomen som skadlig och nedbrytande och ger den därför namnet *ἡ νόσος* «sjukdomen». Men denna «sjukdom» som drabbat samhällskroppen

skall inte avlägsnas med våld utan den skall bemötas med mildhet och medlidande, efter som dessa människor, d.v.s. de kristna, i själva verket lider av den. Sålunda uppmanar invånarna i staden Bosra, sedan konflikter uppstått med dess kristna befolkning att inte angripa de kristna, utan känna medlidande med dem, som drabbats av denna sjukdom.³¹

Sina argument hämtar han från olika nyplatoniska tänkare framför allt Porfyrios och de kom att samlas i en stridskrift, kallad *Mot Galiléerna*. Den har inte bevarats för eftervärlden i sin ursprungliga form, men en hel del fragment återfinns i biskop Kyrillos av Alexandrias försvarsskrift *Pro Cristiania Religione*, skriven mellan 429 och 441, där han bemöter Julianus anklagelser.

Här tar Julianus upp sin älsklingstanke att alla folkslag besitter speciella nationalkaraktärer vilka hör samman med deras religiösa uttryck. Liksom varje folk bör få behålla sitt eget språk och sedvänjor, bör de också få behålla sin religion. Den är deras egen eftersom deras gudar har utvalt dem, liksom Jahve gjorde med det judiska folket. Å andra sidan bryr sig gudarna bara om sitt eget folk och har inget till övers för andra. Det är också så vist inrättat att varje folk har den slags gud som passar deras kynne.³²

Trots att Julianus erkänner att han fortfarande tillber Abrahams, Isaks och Jakobs gud³³, ogillar han monoteismen som princip:

Hur kommer det sig att han inte själv gör slut på dem (d.v.s. andra gudar) och han är så nit-älskande och inte önskar att de skall dyrkas? Kan det vara för att han inte förmår det ...³⁴

De anspråk på att vara en universell religion som framföres av «Galiléerna», samtidigt som man vänder sig bort från denna världen, finner han fränstötandet. Åter igen tar han upp frågan om

²⁶ CG 42E–43A. «Against the Galileans». *Julian*, 1953 trans. W. C. Wright, London (Loeb Classical Library) fortsättningsvis förkortad CG.

²⁷ CG 43A.

²⁸ CG 238DE.

²⁹ Browning, 1975, s. 175 f.

³⁰ «Edict sur les tombes et funerals», 136B, *Julianus: Œuvres Complètes*, 1932–63 ed. Bidez, Lacombrade, Rochefort, Paris. Om inte annat anges är samtliga Julianus citat hämtade från denna edition. När romerska siffror anges syftar de på hans tal, enligt editionen.

³¹ Brev till medborgarna i Bosra, 438 ABC.

³² CG 115D–116B, 131D–134D.

³³ CG 354B.

³⁴ CG 155D–155E.

de kristnas bristande moral vilken visar sig i tron på den aldrig sinande nåden. Detta är ingenting annat än moralisk slapphet, menar Julianus, genom att införa en sådan tro kan människan synda om och om igen utan att någonsin behöva bättra sig eller att ta hänsyn till andra människor — förlåtelse får man ju alltid.³⁵

Sammanfattningsvis kan vi summera Julianus anklagelser mot kristendomen i fyra punkter, nämligen intolerans, bristande respekt för traditioner, ovetenskaplighet och avsaknad av moral, allt sammantaget som avsaknad av ἀρετή och εὐσεβεια.

Den 17 juni 362 kommer slaget mot kristendomen, som många väntat och fruktat. Julianus förbjöd nämligen de kristna att verka som lärare i skolorna. Skolundervisningen gick ut på att lära ut och träna läs- och skrivförmåga med utgångspunkt från de klassiska texterna. Någon undervisning i religion eller filosofi förekom ej, varför det var vanligt att kristna föräldrar sände sina barn till skolorna och att de själva tog anställning som lärare. Julianus vill nu ändra på detta. För att skaffa sig fullständig kontroll över undervisningen beslöt han att lärarna skulle utses direkt från kejsaren. Detta kan ses i samband med de moraliska krav han genom edikt ställer på präster och lärare i riket. Undervisade man i den klassiska litteraturen måste man även hysa respekt för de gudar som skildras. Ansåg

man Markus och Lukas gärningar mer förträffliga, fick man hålla sig inom de kristna församlingarna. Julianus åtgärd att söka styra undervisningen var dittills unik och väckte mycken oro bland de kristna, trots att han försäkrar dem om att de inte behöver byta sin tro.

Nästa attack blir stridsskriften *Contra Galilaii*. De offentliga offerceremonierna utökas, templen restaureras och gamla kulturer revitaliseras. Uppbyggnaden av templet i Jerusalem planeras och kommer eventuellt i gång. Bland kejsarens sista åtaganden finns ett försök att organisera prästerskapet i olika kulturer, att ålägga dem inte bara en god moralisk vandel utan de uppmanas även ta efter de kristnas barmhärtighetsverk bland de fattiga.

Det var tydligt att Julianus räknade med stöd från den bildade överklassen och från armén. De sammanslutning som uppstått kring mysteriereligionerna bestående av burgna köpmän var ytterligare en kategori som kunde tänkas stödja kejsaren. Det ställer sig av naturliga skäl svårt att veta om hans bedömning varit realistisk. Alla hans planer omintetgjordes när han träffades av ett spjut under en kavallerichock mot perserna år 363 vid Ktesifon. Enligt en av hans hävdatecknare, Ammianus Marcellinus, dog kejsar Julianus påföljande natt under filosofiska samtal med sina vänner. «Du har segrat, Galilé!» yttrade han dock aldrig.

³⁵ X. 336AB.

Summary

Emperor Julian, who reigned between 361–363, has gone down to posterity as the one who apostatized from Christianity. His conversion pointed at different cults in the Classical Antiquity, especially at the mystery religions, like the mysteries of Mithras and of the Great Mother. Still, his own pantheon was rather spacious.

His policy regarding religious affairs was based on freedom of religion and, although he disliked the Christians, he tried to prevent people from persecuting them. His hostility was expressed in his literary activity and not until 363 do we find something which could have been a staggering blow against Christianity: his ban on Christian teachers. The war against Persia, however, when Julian was killed at Ktesifon in 363, thwarted his plans.

IN MEMORIAM

Jan Ergardt in memoriam

Fjolåret blev mödosamt för Jan Ergardt. Sjukdomen och medicinernas biverkningar var svåra att uthärda, men Jan och hans närmaste kämpade på tillsammans med den fina personalen på Norra sjukhuset. Med utgångspunkt i sin forskning om buddhismen talade Jan ofta om lidandet, men också om den «befrielse» från lidandet som är möjlig. I Jans anda skulle man nog kunna kalla hans död dagen före julafton för en slags befrielse.

När jag körde upp till sjukhuset för att ta farväl av min vän och arbetskamrat hade jag stoppat Parānirvānasūtra i fickan, den buddhistiska skrift som handlar om Buddhas död, hans slutgiltiga uppgående i nirvana. En stunds meditation över ämnet kunde vara på plats. Men det blev inget läst, ty fyra sjuksystrar följde med till rummet där han låg. De söta flickorna pysslade om honom, pratade på, verkade ha svårt att skiljas från honom. Han hade lurat oss igen: Det som kändes tungt och svårt hade som vanligt i hans sällskap förvandlats till en trösterik och osentimental stund.

I sin forskning ägnade sig Jan åt indisk religionshistoria, särskilt buddhismen. Hans övergripande intresse gällde inget mindre än människans frälsningsmöjlighet, alltså ett religionshistoriskt tema av vital betydelse. Här har han visat att de tidiga indiska texterna vittnar om en optimistisk syn på människans möjlighet till befrielse ur återfödelseernas kretslopp. Utan tvekan har han gjort en viktig insats genom att aktualisera en religionshistoriskt central frågeställning som i den moderna buddhismforskningens specialundersökningar kommit att hamna i bakvattnet. Materialet har varit svårforcerat och arbetet tidskrävande, i synnerhet som fullständiga konkordanser och liknande hjälpmedel fortfarande saknas på området. Men han klarade jobbet genom att underkasta sig en rigorös arbetsdisciplin och skrev så två monografier: *Faith and Knowledge in Early Buddhism*, 1977, och *Man and His Destiny, The Release of the Human Mind*, 1986 (båda på Brill, Leiden).

Tematiskt och metodiskt hör böckerna nära samman. De utgör undersökningar av personlighetsbegreppet i tidiga indiska texter, främst buddhistiska traktater. Arbetena baseras på kontextuella och syntaktiska studier av klassiska pali- och sanskrittexter, som tidsmässigt hör hemma i den period som markeras av verken Majjhima-Nikāya och Milindapañha. Studiet koncentreras främst till dessa och några andra buddhistiska texter, t.ex. Dhammapada och Theragāthā, men under jämförelse med ställen i tidigare Upaniṣa-

der och i Bhagavadgītā. Till skillnad från religioner av västligt ursprung, som kristendom och islam, och vissa senare hinduiska och buddhistiska riktningar, betonar tidiga indiska åskådningar människans egen religiösa kapacitet. Hon har alltså inneboende möjligheter att själv bestämma sitt öde, även i ett evighetsperspektiv.

För att leta sig fram i det överväldigande textmaterialet — enbart palitexten i Majjhima-Nikāya kan beräknas till något över 1.000 sidor och i Milindapañha till ca 420 sidor — använde Jan som slagruta ordet *citta*, en beteckning för «sinnesprocesserna» eller «sinnet». Av orden med denna betydelse i de buddhistiska och hinduiska traditionerna är nog just *citta* det mest neutrala och minst dogmatiskt belastade. På sådana ställen i palitexterna där detta ord förekommer återfinns även termen *dhamma* som beteckning på makrokosmiska processer, eller också leder detta författaren till andra textsammanhang där *dhamma* förekommer.

Arbetshypotesen bakom detta förfarande är att den mikrokosmos-makrokosmosrelation, som i Vedāntasammanhang tar sig uttryck i det välkända termparet *ātman-brahman*, i de buddhistiska texterna motsvaras av *citta-dhamma*. Jan för således vidare Wilhelm Geigers tanke att *dhamma* av det buddhistiska systemets grundare fullt medvetet sattes i det äldre begreppet *brahmas* ställe och var avsett att undantränga och ersätta detta. Textmaterialet som ligger till grund för undersökningen sträcker sig över fem sekler. I det omfattande materialet traderas den buddhistiska tanken på det centrala sambandet mellan kosmologi och antropologi i så gott som oförändrad form genom århundradena, menade Jan Ergardt.

Som seminarieledare och handledare var Jan kärv och koncis. Han dök obarmhärtigt ner på pretentiöst djupsinne som satts på pränt i långa och krångliga verbaliseringar. Hans kommentar kunde då vara: «Hur kände du dig när du hade skrivit den här meningen?»

Jan kunde konsten att underhålla människor med tal och sång, han var en estradör, inte bara som spexare utan även som akademisk föreläsare. Vem minns inte när han föreläste under humanistdagarna i ett fullsatt Palaestra: Han använde sig av Nalle Puh, björnen med den mycket lilla hjärnan, för att belysa visdomsord av taoismens och buddhismens läromästare. Som religionshistoriker var jag inte alls på Jans linje: Vad han delgav skarorna av mållösa studenter var österländsk visdom enligt sin visserligen väl genomtänkta, men helt personliga tolkning. Eller snarare Jan Ergards egen livsfilosofi filtrerad genom de orientaliska mästartarnas fatatur! Kanske var det just därför som han trollband sin väldiga åhörarskara. I sådana ögonblick

trivdes Jan, «med svarta tavlan som enda audio-visuella hjälpmedel», som han sade. Läs en senare version i *Religio 35*: «Tao enligt Puh», med den för Jan karakteristiska undertiteln «Religionshistorisk meditation i anledning av er och denna härliga höstdag!» Här har han strött in sina personliga reflexioner, inga religiösa bruksanvisningar eller dogmer från buddhismen, kristendomen eller någon annan skottsäker religion eller livsåskådning.

Nu hör ju detta till den mer officiella sidan av Jans person. De mest bestående intrycken bland oss religionshistoriker är väl annars minnena från vardagslivet. Petimäterarbetet med de omfattande och oftast rätt torra buddhistiska texterna krävde en regelbunden arbetsrytm. Han kom tidigt på morgonen, och gav ofta en ironisk släng åt den kommande dagen med att skandera fältropet: «Arbetet väntar, kristna kamrater, riskfyllt och äventyrsskönt!» En sådan distans till den egna forskningen är en mycket ovanlig egenskap bland oss akademiker. Vi ser ju gravallvarligt på vår verksamhet och en del kolleger upplevde nog därför Jan som ett hot.

Hans arbetsrum var en mötesplats där vi diskuterade allt mellan himmel och jord, vetenskapliga frågor naturligtvis, men också personliga problem. Jan var i alla avseenden slösande generös: Han strödde goda råd och slagfärdiga kommentarer omkring sig. I denna miljö var det mycket klenat beställt med den politess och polityr som man annars ofta finner hos teologer och präster. Tonen var rå men hjärtlig. Dagen avslutades ibland med öl och de stora, svarta hundarna Shanty och Flingan trakterades med knake från Widerbergs. Så befästes dag för dag en lång vänskap. Det är väl onödigt att säga att vi saknar honom mycket.

Jans ledmotiv var den vördnad för livet som grundas på upplevelsen att «allt liv är ett». Mot denna bakgrund uppfattade han «befrielsen» så här: «Jag förenar mig med alltet, såsom dagdroppen förenar sig med havet». Hans liv blev väl ganska kort om vi mäter det på längden. Men lodrätt mätt, eller på djupet, var det mycket rikt.

Tord Olsson

LITTERATUR

H. Wansbrough (red.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. JSNTSup 64. 469 sid. JSOT Press, Sheffield: 1991.

Ett av de områden där exegetiken i norden sen länge gjort ett bestående internationellt intryck är problemet hur man i antiken traderade muntliga traditioner. För GT:s del kom det redan tidigt arbeten av forskare som H.S. Nyberg, I. Engnell, S. Mowinckel, H. Birkeland och E. Nielsen — för att inte nämna senare artiklar och böcker av andra exegeter. För NT:s och den rabbiniska Pjudentomens del tänker man främst på B. Gerhardssons studier fr.o.m. 1956 och framåt. Även H. Riesenfelds Oxfordföreläsning från 1957 brukar nämnas. I utlandet har det under sjuttio- och åttiotalet skrivits böcker och hållits konferenser där man försökt utvärdera och/eller bygga ut de arbeten som kommit från vad som ofta går under beteckningen «den skandinaviska skolan». Den föreliggande boken från Sheffield är ytterligare ett exempel i raden och visar att diskussionen fortfarande pågår. Utgivaren Henry

Wansbrough betonar i inledningen (s. 11) den stimulerande och kreativa roll som Gerhardssons avhandling *Memory and Manuscript* (1961) har spelat för hela diskussionen om den muntliga traditionen bakom evangelierna. Boken bör därför särskilt intressera alla som vill se hur ett gammalt särmärke för en del av nordisk — inte minst svensk — exegetik idag behandlas i en bred internationell debatt.

Jesus and the Oral Gospel Tradition utgör — med ett undantag — det skriftliga nedslaget av en rad muntliga föredrag som hölls vid två symposier, ett i Dublin 1989 och ett i Gazzada (Italien) 1990. De växte fram ur en tidigare konferens i Jerusalem 1984. Där koncentrerade man sig främst på olika teorier om relationen mellan evangelierna. Nu vill man i stället riktiga uppmärksamheten på den muntliga traditions- och traderosprocess som pågick både före, vid sidan om och efter nedskrivandet av evangelierna.

Efter en kort introduktion av utgivaren ingår följande uppsatser i volymen: Ø. Andersen, «Oral Tradition», s. 17–58; D.E. Aune, «Prolegomena to the Study

of Oral Tradition in the Hellenistic World», s. 59–106; H.-P. Rüger, «Oral Tradition in the Old Testament», s. 107–120; S. Talmon, «Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and the Seen Word in Judaism of the Second Temple Period», 121–158; P.S. Alexander, «Orality in Pharisaic-rabbinic Judaism at the Turn of the Eras», s. 159–184; R. Riesner, «Jesus as Preacher and Teacher», s. 185–210; D.E. Aune, «Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus», s. 211–265; B. Gerhardsson, «Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels», s. 266–309; E.E. Ellis, «The Making of Narratives in the Synoptic Gospels», s. 310–333; M.L. Soards, «Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives», s. 334–350; J.D.G. Dunn, «John and the Oral Gospel Tradition», s. 351–379; T. Holtz, «Paul and the Oral Gospel Tradition», s. 380–393; W. Rordorf, «Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?», s. 394–423; B.F. Meyer, «Some Consequences of Birger Gerhardsson's Account of the Origins of the Gospel Tradition», s. 424–440. Därefter följer index över källreferenser och moderna författare.

Utgivaren formulerar i sin introduktion (s. 12 f.) sex gemensamma slutsatser som utkristalliserats under symposiets alla föreläsningar och diskussioner:

1. De tidigaste kristna ville aktivt komma ihåg, bevara och vidareföredla traditionerna om Jesu ord och gärning.
2. Det finns inga säkra kriterier i texterna själva för att avgöra om traderingsprocessen var primärt muntlig eller skriftlig. Båda traderingsformerna kan i sig uppvisa olika grader av stabilitet och variation. Evangelietraditionen utmärks av båda.
3. Man kan inte generellt förutsätta att en mer utvecklade teologi alltid hör till senare stadier i traderingsprocessen. I vissa fall kan det vara lämpligare att se på de olika traditionerna som ekrar i ett hjul än som länkar i en kedja.
4. Man kan inte heller anta att arameiska och/eller hebreiska versioner alltid är tidigare än de grekiska, eller att muntlig tradering alltid föregår skriftlig.
5. Enskilda former av traditioner och tradering måste studeras i relation till deras kontext. I församlingarna och i evangelierna som helheter hålls olika former ihop.
6. Ett jämförande studium av material från skilda antika miljöer ger möjlighet att upptäcka gemensamma aspekter i de urkristna traditionernas innehåll liksom i traderingsprocessen.

Boken uppvisar stor bredd. Författarna kommer från de mest olika sammanhang och forskartraditioner. En

viss samstämmighet i grundläggande frågor — t.ex. vad gäller föreställningen att traditioner av olika slag faktiskt ligger bakom evangelierna — är givetvis en förutsättning för att meningsfulla diskussioner av det här slaget ska kunna äga rum. Men egentligen är det bara Rainer Riesner från Tübingen som redan tidigare utförligt visat att hans syn på det aktuella problemet står nära en av de andra deltagarna i symposierna — i det här fallet Birger Gerhardsson. För övrigt är författarna inte kända för att vara av ungefär samma mening.

Även de texter som nu tas upp till bearbetning är olika till sin karaktär och kommer från skilda antika sammanhang. Förutom att varierande textsorter och traderingssammanhang i NT och Didache behandlas, är också texter från den grekisk-hellenistiska världen, GT, Qumran och rabbinisk judendom representerade i enskilda uppsatser. Det finns visserligen gott om texter som inte kommit med. Men det har man givetvis varit medveten om. I inledningen (s. 14) markerar Wansbrough därför ytterligare texter som måste tas i beaktning för en fullskalig genomarbetning av problemet.

Bredden gör att boken blir extra värdefull. Den medför att de gemensamma slutsatserna får desto större trovärdighet. Visserligen kan de sex punkter som räknas upp tyckas magra. Man hade kanske hoppats på mer. Men en framtvungad konsensus har begränsat värde i vetenskapliga sammanhang. Det är därför också en fördel att olika uppfattningar om enskilda aspekter av traditions- och traderingsproblemet ibland kan slå igenom när man jämför uppsatserna. Volymen presenterar inte en förenklad och stereotyp syn på ett komplicerat problem. Det finns en grundläggande samstämmighet. Men samtidigt får man som läsare också en värdefull inblick i varierande möjligheter och nyanseringar.

Som nya och stimulerande tillskott i diskussionen bör framför allt artiklarna av Øivind Andersen, Birger Gerhardsson, Willy Rordorf och Shemaryahu Talmon nämnas. Här går man i närkonfrontation med det egentliga problemet och/eller materialet, och man gör det på ett sätt som — såvitt jag vet — inte gjorts förut. För vår egen forskningstradition här i Sverige är den väl-skrivna artikeln av Ben Meyer också intressant. Meyer har sett att om Gerhardsson har rätt i sina redogörelser för evangeliets traditionens uppkomst får det vittgående konsekvenser, både metodologiskt och teologiskt.

I ett arbete av det här slaget är det ofrånkomligt att bidragen blir av olika kvalitet och karaktär. En del artiklar utgör välbehövligen materialsamlingar, men jag saknar i dem en rejäl diskussion om det egentliga traditions- och traderingsproblemet. Andra bidrag skulle ha tjänat på att författaren undvikit långa bibelcitater och i stället breddat diskussionen, både om källmaterialet och sekundärlitteraturen. Ibland förväntade jag mig nog också att författaren inte så mycket upprepade tidi-

gare forskningsresultat — egna eller andras — utan fördjupade diskussionen genom nya iakttagelser.

Det är lite synd att boken är behäftad med ganska många småfel. Det rör inte minst litteraturangivelserna. Ibland överensstämmer inte bibliografin i slutet av en artikel med den litteratur som anförs i noterna (så särskilt i Rügers artikel). Indexet över moderna författare i slutet av boken saknar en del namn som nämnts i artiklarna. Litteraturangivelserna är ibland ofullständiga: s. 139 not 3; 140 not 4 (vilket av Tovs arbeten avses?); 206 not 3 (förlaget på Franks arbete); 395 not 2 (författaren nämner bara ett arbete fast han i brödtexen refererar till två). Artikeln som anförs på s. 209 not 5 finns i *Lumen Vitae*, inte i *Lumière et vie* som förkortningsregistret på s. 8 anger. Dessutom: rubriken på s. 441 är något annorlunda än den som anges i innehållsförteckningen; referensen till *m. Abod. Zar.* 58 på s. 137 och 455 stämmer inte — inte ens om man läser *m. Abod. Zar.* 5:8; ett direkt typografiskt misstag måste ha skett på s. 169 f. not 3; «Rüeger» på s. 11 och 12 ska vara «Rüger»; מרה הצרק på s. 187 ska vara הצרק מרה, med *he* i stället för *het*.

Som helhet ger den materialrika boken värdefull insikt i den pågående debatten och ett bra avstamp för vidare forskning. Symposierna har bringat en hel del ytterligare arbetsuppgifter i dagen. Wansbrough radar upp 12 punkter (s. 13 f.), som den nyfikne läsaren själv kan ta del av. Inte minst Andersens bidrag har visat att mycket återstår att göra innan en nyanserad helhetsbild kan presenteras. Därigenom stimuleras forskningen till vidare arbete kring traditions- och traderingsproblemet. Och förhoppningsvis kommer den då inte helt att förlora sina rötter i den nordiska myllan.

Samuel Byrskog

Staffan Olofsson: *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 30. 105 sid.* — *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 31. 206 sid.* — *Almqvist & Wiksell International. Stockholm 1990*

Översättarnas möda är ofta jämförbar med författarnas, men de förblir oftast okända, deras verk förbigås med tystnad. Ändå vet var och en som någonsin försökt sig på att «översätta» en text från ett språk till ett annat något om de svårigheter som alltid är förenade med översättningsarbete.

Allra tydligast blir dessa svårigheter i samband med poetiska texter. Ibland kan man rentav undra om inte översättning är ett omöjligt projekt. Sanningen är väl att den *perfekta* översättningen, som inte i något

avseende ändrar förståelsen, som varken säger mer eller mindre än «grund-texten» — den är en utopi. Men hemligheten med goda översättare är förmodligen att de, heroiskt, håller fast vid idealet och utför sitt arbete som om detta vore möjligt att uppnå.

Den moderne översättarens (inklusive vår tids bibelkommissioners) vedermödor framstår ändå som lindriga, när man försöker tänka sig in i under vilka betingelser männen bakom den allra första bibelöversättningen, Septuaginta, arbetade. Utan flertalet av de hjälpmedel vi tar för självklara, skapade de en förvånansvärt välgjord och konsekvent grekisk version av de hebreiska skrifter vi kallar Gamla Testamentet. Staffan Olofsson, som själv varit verksam som sekreterare i den svenska bibelkommissionen, har skrivit en avhandling, utgiven i två volymer, om översättnings-teknik och teologisk exeges i Septuaginta. Eftersom det rör sig om en vetenskaplig avhandling inom ett special-område präglad av lingvistisk detaljdiskussion och metodisk medvetenhet, är den långtifrån lättillgänglig. Den är emellertid väl värd att läsas.

Av störst allmänt intresse är kanske volymen *The LXX Version*, som närmast är att betrakta som en bilaga till avhandlingen. Här serveras läsaren en sammanfattning av vad den moderna forskningen tror sig veta om tillkomsten av Septuaginta, liksom en god orientering om de olika handskrifterna och om Septuagintas relation till en «ur-text», till den masoretiska texten, till de övriga grekiska versionerna etc. I volymen återfinns dessutom en intressant diskussion av översättningsteknikens problematik. Olofsson lyfter fram kulturella, religiösa och tidshistoriska faktorer som kan tänkas ha påverkat översättarna, men även en rad mer speciella frågeställningar blir belysta.

Exempelvis diskuteras översättarnas geografiska och teologiska hemort, liksom deras språkkunskaper. Enligt Olofsson var deras kunskaper i hebreiska bristfälliga, varför de ofta tvingades gissa sig till ords innebörd eller ta till en s.k. *Verlegenheitsübersetzung*. Det säger sig självt att sådana resonemang ofta blir spekulativa. Men i *The LXX Version* är det lärda gissningar som framförs. Olofsson är uppenbarligen mycket väl inläst i ämnet. Även om han till största delen återger andra forskares ståndpunkter (fr.a. Tov och Barr), så sker det inte okritiskt. Argumenten synas. Den pågående forskningsdebatten återges, och vidareförs.

Av särskilt intresse fann jag diskussionen kring «bokstavlig» och «fri» översättningsmetod. Olofsson visar övertygande att dessa ej bör ses som två renodlade, varandra uteslutande alternativ. Olika former av «bokstavlighet» kan däremot kollidera. Varje översättning, även Septuaginta (med dess sinsemellan olika delar), kännetecknas av en unik kombination av «fri» och «bokstavlig» metod.

I den andra volymen, *God is my Rock*, återfinns den egentliga avhandlingen. Den tar sin utgångspunkt i ett fenomen som observerats av tidigare forskning, men givits olika förklaringar. Vissa metaforiska beteckningar som används om Gud i GT, och särskilt i Psaltaren, översätts på ett till synes oegentligt sätt i Septuaginta. Där vår svenska Bibel relativt <ordagrant> låter psalmisten kalla JHWH sin <klippa>, <borg> eller <sköld> finner vi i den grekiska texten det vanliga ordet för <gud> eller termer som på svenska snarast betyder <hjälp>, <styrka>, <hopp>. Varför? Vissa forskare, bl.a. Erwin, har här och annorstädes sett spår av en medveten teologisk attityd hos översättarna. Dessa skulle ha strävat efter att tona ned de konkreta och antropomorfa dragen i gudsbilden, till förmån för en mer <förändligad> föreställning. Alternativa förklaringar är att fenomenet beror på själva översättningstekniken, eller rentav på bristande kunskaper hos översättarna.

Utrymmet medger inte någon utförlig redogörelse för Olofssons detaljerade och systematiska undersökning. Dessutom faller det utanför min kompetens att bedöma avhandlingens värde som ett bidrag till metodutvecklingen inom Septuagintaforskningen. Resonemanget är dock ofta övertygande. Många värdefulla iakttagelser görs. Ibland bjuds läsaren även på utsökta formuleringar. Som kommentar till översättarens val av ett grekiskt ord med betydelsen <to be confused> heter det: <this may also be a good description of the translator's state of mind when he met this word>.

Framställningen präglas av metodisk grundlighet och (för?) stor försiktighet. De slutsatser som dras verkar knappast förhastade. Vilka är då dessa? Olofsson kommer fram till att den tillämpade översättningstekniken i flertalet fall räcker som förklaring, men det kvarstår ändå ett visst utrymme för teorin om att teologiska hänsyn påverkat ordvalet. Intressant nog kan han påvisa en tydlig skillnad i sättet att återge antropomorfa gudsepitet å ena sidan och <fysiomorfa> (min term) å andra sidan. De förra ges nämligen vanligtvis, i motsats till de senare, en <bokstavlig> översättning. Detta stämmer väl med författarens påstående, att Septuaginta inte kan sägas konsekvent tona ned de antropomorfa dragen i gudsbilden. Men varför undviker Septuaginta att kalla Gud <klippa> etc.? Flera tänkbara förklaringar anges, men frågan lämnas till slut ändå ganska öppen. Här tycker jag att Olofsson klarare kunde ha markerat den i mitt tycke mest sannolika förklaringen: att detta slag av gudsmetaphor, till skillnad från de antropomorfa, kanske skulle uppfattas väsentligt annorlunda på grekiska. Att då istället välja ord som anger metaforenas referent (Gud) eller återger den konventionella tolkningen (hjälp, styrka etc.) framstod då, oavsett teologiska preferenser, som ett bättre alternativ.

Även på en annan punkt vill jag anmäla avvikande mening. Således finner jag det omotiverat att använda beteckningen <döda> metaforer om de ställen i Psaltaren där Gud kallas exv. <sköld> eller <borg>. Denna bedömning motsägs även av den omständigheten att översättarna, enligt Olofsson, tycks ha varit väl medvetna om uttryckens metaforiska karaktär! Det vore mer adekvat att tala om konventionell eller standardiserad metaforik. Avsnittet om metafor-teori är dessvärre bristfälligt och aningen förvirrande. Den föreslagna tolkningen av Max Blacks interaktions-teori är knappast rimlig; dess konsekvens är att olika slag av metaforer bör analyseras med hjälp av olika, inbördes oförenliga, teorier. Med tanke på att undersökningen till största delen gäller metaforiskt använda ord, kunde det ha lönat sig att även ta del av den metafor-teoretiska utveckling som ägt rum *efter* Black. Detta är dock ingen tungt vägande kritik, eftersom vi här befinner oss ute i avhandlingens marginaler. Det är snarare ett konstaterande av att Olofssons avhandling låter nya frågeställningar framträda, kanske som ämnen för kommande undersökningar.

Avhandlingen är, som sagts ovan, svårtillgänglig men väl värd att läsas. Extra svårtillgänglig blir den dessvärre av vissa inkonsekvenser i systemen för transskription och för hänvisningar till textställen och litteratur. Sådant uppvägs dock mer än väl av bokens förtjänster. Dit hör, förutom de ovan nämnda, de bifogade statistiska tabellerna som visar valet av <equivalent> för de studerade orden såväl inom som utanför Psaltaren. Engelskan bär ibland spår av att författaren tänkt på svenska, men det är nog ofrånkomligt. Framför allt bär denna avhandling spår av gediget vetenskapligt hantverk.

Göran Eidevall

Elizabeth Achtemeier: *Preaching from the Old Testament*. 187 sid. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1989.

Skall Gamla Testamentet ha någon plats i vår gudstjänst och förkunelse. Många av oss menar väl att så är fallet, men att döma av den svenska debatten verkar detta ingalunda vara någon självklarhet.

Även om Gamla testamentet utgör huvuddelen av Bibeln och därtill var Jesu egen Bibel är frågan om hur dessa urgamla texter skall förstås och tillämpas idag inte helt enkel. Därför är det med förväntan man ger sig in i läsningen av den bok som här skall anmälas, och det tar inte lång tid innan man konstaterar att förväntningarna inte kommer på skam.

Det finns tre hörnstenar som författarinnan ofta återkommer till i sin framställning. Den första är att

Bibeln är en *berättelse*, en helig historia om vad Gud har sagt och gjort från skapelsen till XPi uppståndelse. Och det är denna *berättelse* som skall predikas. Det handlar inte om att utifrån bibeltexten försöka bevisa vissa eviga sanningar och principer utan om en fortgående berättelse. Den andra hörnstenen är att Gamla testamentet är Guds ord till Israel. Därför är det bara om vi erkänner kyrkan som det nya Israel i Kristus som Gamla testamentet har någon relevans för oss. Detta är nu inte någon s.k. substitutionsteologi, utan grundat i förutsättningen att vi som vilda olivgrenar blivit inympade på Israels rot (Rom. 11:17–20). Den tredje hörnstenen är vad författarinnan kallar «pairing of texts», dvs. att finna relevanta motsvarigheter i Nya testamentet till de gammaltestamentliga texterna. Dessa motsvarigheter kan antingen handla om något som uppfyller eller står i kontrast till den gammaltestamentliga texten, men det är bara genom Kristus som vi har någon rätt till Gamla Testamentet. Därför kan vi som Kyrka aldrig läsa Gamla testamentet utan Kristus.

Ett särskilt avsnitt ägnas åt den nya situation som den historiskt kritiska bibelforskningen skapat för vårt umgänge med Bibeln. Den historiskt kritiska bibelforskningen har skapat en distans mellan å ena sidan prästerna som i de flesta fall är historiskt kritiskt skolade och å andra sidan lekfolket som oftast inte är det. Eftersom den historiskt kritiska forskningen nu närmar sig Bibeln som ett historiskt dokument, har Bibelns sanning ofta kommit att sammankopplas med dess fakticitet. Om därtill allt skall förstås utifrån sin ursprungliga kontext blir Bibeln atomiserad och tömd på sin kraft. Bibeln blir en auktoritet bland andra.

I denna situationen vill författarinnan, själv en historiskt kritiskt skolad forskare, presentera ett annat sätt att se på Bibeln, inte i motsättning till men som komplement till den historiskt kritiska forskningens atomiserande Bibeltolkning. Det är fortfarande tillåtet att läsa Bibeln som «The One Story». Som en enda sammanhängande berättelse om den levande Gudens handlande. Bibeln kan uppfattas som en berättelse, sammanhållen av Guds trofasthet mot sitt löftesord. Vi tycker oss någonstans i bakgrunden höra von Rads viskning även om han inte nämns explicit.

Efter tre inledande principiella kapitel får vi så en mycket konkret handledning i predikoförberedelse, som självklart utgår från en exegetisk närkamp med texten, helst på grundspråket. Det handlar om att översätta texten, att analysera den både med med både med moderna textlingvistiska metoder, som här kallas retorisk analys, och med mera traditionellt formkritiska. Därefter skall texten ställas i relation till den aktuella församlingen. Vad finns det i denna text som min församling tvivlar på? Vad behöver de bli påmind om? Vilka känslor hos församlingen har denna text att göra med? Vilket samband har denna text med den värld vi

lever i? Slutligen kommer vi så till «pairing of texts», kombinationen med Nya testamentet.

Gamla testamentet är Guds ord till Israel. Bortkopplat från Nya testamentet har Gamla testamentet inget att säga oss. Men eftersom Jesus Kristus har gjort oss till ett med Israel, så måste vi, för att rätt kunna lyssna till Gamla Testamentet, lyssna till det i Kristus. Gamla Testamentet slutat inte med fullbordan utan med ett löfte. Utan dess fullbordan i Nya testamentet vet vi inte hur Gamla Testamentet slutar.

Författarinnan börjar så en genomgång av Bibelns olika litteraturgenrer, där inte bara huvuddragen av olika bibeldelars teologi presenteras, utan också kortfattade exegetiska analyser kompletterade med exempel på hur man kan tillämpa Bibelns olika delar i predikan. Också här är kopplingen till olika nytestamentliga texter något som genomgående tas upp. I fem kapitel behandlas predikan över berättelser, lagar, profeter, psalmer och vishetslitteratur, en genomgång på 120 sidor, som utgör en hel liten gammaltestamentlig teologi.

Ett arbete som detta har helt naturligt ingen stor notapparat. Ett litet antal fotnoter hänvisar mest till olika bibeltexter samt till ett litet antal exegetiska standardverk. Det som för en svensk läsare kanske kan upplevas som en nackdel är att boken i ganska stor utsträckning hänvisar till amerikanska förhållanden, men för innehållet betyder detta inte så mycket.

I Elisabeth Achtemeiers bok har vi ett arbete som inte bara ger en grundlig handledning i konsten att predika över gammaltestamentliga texter, utan också är något av exegetisk metodbok, kort isagogik och som därtill förser läsaren med ett rejält spadtag god bibelteologi.

Stig Norin

Gunnar Hillerdal: *Vem är han — Jesus Kristus?* 246 sid. Verbum, Stockholm 1991.

In this popular book about Jesus, the author seeks to present a portrait of the founder of Christianity, that is written attractively and, at the same time, shows some awareness of modern research in simplified form.

Following an introductory section (pp. 7–12), the book consists of a large number of subsections arranged under six main sections. The first section, «Ansiktet och gestalten» pp. 13–64, is concerned with various portraits (like the Turin shroud) of Jesus's appearance as well as with different interpretations of Jesus, given by various modern authors, from pious presentations like Harriet Löwenhjelm's «mild Jesus» to Nietzsches «saliga idiot» and Lars Görling's «vänsterradikal». The author considers all

these attempts as ancient legends without basis, or modern arbitrary presentations of the artist's or author's wishful thinking.

The second section «Tre decenniers tystnad», pp. 65–100, takes up questions like Jesus's family, upbringing, carpenter's work, possible connections with the Qumran community and the circumstances of Jesus's birth. The interest is again on areas about which the biblical records are silent, and where speculation and legend-making thrive. Once again the picture given has nothing to do with history, and the author himself is often careful to indicate that his subject matter is unhistorical, and sometimes he even indicates explicitly the ridiculous character of what he describes, although the fact that he speaks all the time of movements and persons, which in themselves were historical, may give to the uninitiated reader the false impression that what he reads is a kind of «history».

The third section, «Den galileiska våren», pp. 101–129, concentrates on areas that are concerned with Jesus' public ministry, his teaching and his miracles. The latter are being explained with e.g. the help of the medical historian Knut Haeger, who makes of Jesus a fine surgeon, operating his patients on the sly. For example, the blind in Mk. 8:22–25 was operated twice since the first operation was not wholly successful! Hillerdal is not convinced about every detail, but likes to think of such explanations as sometimes coming close to what might have happened.

The next section, «Skallens gåtor», pp. 131–165, deals with the passion of Jesus. The author dwells upon such subjects as Jesus's meeting with Caiaphas, Pilate, Herod, the release of Barabbas and the crucifixion. As always the emphasis is on the speculative, the fantastic. The section is concluded with a few reflections on the theological interpretation of Jesus's death as the Suffering Servant.

In the fifth section, «Spel ut för en blodig poker», pp. 167–190, the author takes up such modern authors as J. Carmichael and H. Schonfield, who presume to play Sherlock Holmes to detect the facts behind the gospel stories. The reconstructions these authors make are totally fantastic lacking all historical basis, being rejected by biblical exegesis as lacking in seriousness. Hillerdal also knows that.

The last section, «Tredje dagens gåva och gåta», pp. 191–226, deals with various reflections on the theme and circumstances of the resurrection.

The book is written in an easy, lucid style. It says something about almost every possible point that might arrest the fancy of a modern reader, but about which, unfortunately, the sources are totally silent, and which, of necessity, thus becomes pure speculation. The author — totally unknown to the reviewer — reveals a warm heart and wide interests. His book is a

combination of piety — which gladly breathes the air of legendary speculations — and modern respectability, revealed in the constant embarrassment felt by the «legendary» or «unreliable» biblical records, judged as such from the standpoint of an outdated negative criticism. However, the reviewer is somewhat perplexed as to the purpose of this book; was it to edify believers, or to win unbelievers to the faith, or to present the historical facts about Jesus? Since it is difficult to see any one of these concerns, a fourth one may be hazarded: Was it perhaps to bring together ancient and modern legends about Jesus? Only the author knows, to whom our thanks are due for an interesting book.

Chrys C. Caragounis

Lars Koen: *The Saving Passion. Incarnational and soteriological Thought in Cyril of Alexandria' Commentary on the Gospel according to St. John. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 31. Uppsala 1991.*

Cyrillus av Alexandria står centralt bland fornkyrkans fäder, både dogmhistoriskt och som bibeltolkare. Att dessa två sidor hör intimt samman påvisar Lars Koen i sin här recenserade doktorsavhandling. Hans diskussion av Cyrillus' syn på inkarnation och frälsning sker utifrån en bibelkommentar, den till Johannes-evangeliet, och detta bereder inga problem. Koen påvisar också konsistens i Cyrillus' tänkande, så att dennes berömda strid med Nestorius skärper men inte förändrar hans position.

Valet av Cyrillus kan också ges ekumeniska bevekelsegrunder. Bägge parter i striden omkring Chalcedon-mötets tvånaturslära återopade honom som auktoritet. Dialogen mellan «monofysiter» och «chalcedonensiska kristna» främjas därför av ett ingående studium av Cyrillus. Men vidare kan också frågan ställas, om det inte hos Cyrillus i bl.a. frälsningsläran finns drag, som man senare förbinder med en västlig snarare än en östlig läroutveckling. I varje fall har det varit Koens avsikt att uppvisa detta. Själva titeln «The Saving Passion» är i detta sammanhang programmatisk. Brukar man Gustaf Auléns välkända distinktion mellan den «klassiska» (östliga) och den «latinska» (västliga) försoningsläran och utbygger iakttagelserna något, kommer man lätt till den — alltför — generaliserande slutsatsen beträffande förhållandet mellan inkarnation och korsgåring, att i öst den sistnämnda snarast är en konsekvens av inkarnationen och att hela saken ligger innesluten redan i inkarnationen, medan i väst korslidandet är saken, för vilken inkarnationen är den nödvändiga förutsättningen. En sådan slutsats motsätter sig Koen med Cyrillus som grundexempel.

Med detta vill förf. dock ingalunda säga, att en faktisk tvånaturslära skulle vara Cyrillus främmande. Tvärtom. Han tycks nästan väl lättvindigt tolka Cyrillus i tvånaturslärens mening. Men hur kan då «monofysiterna» åberopa honom med sådan övertygelse? I sammanhanget är emellertid inte minst Cyrillus' exegetiska metod av betydelse för Koen. Denne anger dels sitt syfte vara att helt enkelt utfylla en lucka i forskningen genom noggrann analys av Johannes-kommentaren, eftersom denna varit föga uppmärksammat tidigare och måhända är det viktigaste kristologiska arbetet. Dels understryker han, hur Cyrillus använder en «partitive exegesis» (vad Maurice Wiles har kallat en «two-nature exegesis»), dvs. hänvisar enskilda utsagor till endera Kristi gudomliga eller mänskliga natur. På detta sätt avvisas «monofysitiska» tendenser hos Cyrillus, nämligen i sak, vilket underlättar för förf. att vara kritisk mot en ensidig tolkning av Cyrillus i enlighet med den «klassiska» försoningsläran.

För Koen representerar Cyrillus en «soteriologisk syntes»: Denne håller Kristi person och Kristi verk (det ontologiska och det aktivt soteriologiska) samman. När han vidare gör gällande, att Cyrillus inte väsentligen förändrat sig, kan han åberopa sig på Henry Chadwick, och visar genom jämförelser med det sena arbetet *Quod unus sit Christus* i slutet av varje kapitel, att enligt hans övertygelse Cyrillus' kristologi i allt väsentligt var densamma före och efter den nestorianska striden.

Avhandlingens andra kapitel behandlar antropologin. Denna har tidigare varit omdiskuterad. Den gudomliggörelsetanke, som möter hos Athanasius och senare, säges vidareföras av Cyrillus, men detta har uppenbarligen ingen betydelse för sättet att ställa den grundfråga *Cur Deus homo?*, som för Koen är helt central. En Athanasius' och en Anselms svar på denna fråga är dock väsentligen olikartade. Athanasius kunde svara: Gud blev människa för att människan skulle göras gudomlig, medan Anselms svar skulle lyda: Gud blev människa i Sonen för att denne som människa skulle försona den kränkte rättfärdige skaparguden. Att inkarnationskristologin redan rymmer en soteriologisk grundproblematik, där öst och väst skiljer sig, vill förf. inte diskutera på denna punkt. Cyrillus har en mörk syn på människan efter fallet, menar förf., som utan att kunna bevisa det gör gällande, att Cyrillus känt till Irenaeus samt att han släpper distinktionen mellan *imago* och *similitudo Dei*, som om denna tidigare varit allmängods.

Tredje kapitlet behandlar Gudsordet som «person». Cyrillus skulle se Gudsordet som *en* person. Det förefaller, som om förf. menade, att detta skall fattas chalcedonensiskt. Redan här närmar vi oss ett grundproblem i framställningen: förhållandet mellan de återgivna grekiska textcitaten och förf:s egen översätt-

ning av dessa. För denna översättning svarar han ensam (de inledande tackens hänvisning till professorn i grekiska J.F. Kindstrand kan här missförstås). Detta problem blir dock mera markant i det centrala fjärde kapitlet, som inledande behandlar inkarnationen i egentlig mening. Man kan inte undgå en känsla av att Koen tolkat texterna i överensstämmelse med sin egen intention. Som enda exempel vill jag här hänvisa till s. 89, där den engelska översättningen uppe i texten har uttrycket «in the same person», medan den i noten återgivna grekiska formuleringen är «en tautō». Det handlar om förbindelsen mellan Kristi gudomlighet och hans mänsklighet, men ordet «person» saknas i texten. Det närmast till hands liggande är att översätta med «en och densamma». Annars skulle det förutsätta grekiska substantivet vara «prosōpon», men detta är i varje fall inte chalcedonensiskt språk, och vi vet, att Cyrillus hade problem med «hypostasis». Just i denna problematik är det som Cyrillus-tolkningarna också hamnar, och det är inte minst därför de kan bli så olika.

Kapitel fem handlar om inkarnationens syfte. Som första underrubrik använder sig förf. direkt av uttrycket *Cur Deus homo?*. Frågan kallas senare också mycket riktigt «Anselmian», men vad detta betyder blir inte klart. Betyder det, att själva frågan (som på sitt sätt, som antytts ovan, redan Athanasius ställde) är «Anselmian», eller att den hos Cyrillus är «Anselmian» i den specifika kontext som är Anselms: frågan om hur Guds kränkta rättfärdighet kunde återupprättas. Förf. tycks oscillera mellan ståndpunkterna. Varje fråga om meningen med inkarnationen kan knappast kallas «anselmsk», om man inte bortser från vad som var Anselms specifika situation. Kristi lydnad betonas, samtidigt som förf. medger att strids- och segermotivet spelar en roll, men man frågar sig, om hela innebörden av detta problemkomplex insetts till fullo av förf.

Sjätte kapitlet handlar om «Ordets kenosis». Detta ser förf. dock inte bara rent inkarnatoriskt — Kristus-hymnen i Fil. 2 spelar en viktig roll som bakgrund, eftersom lydnaden betonas också där, och Koen understryker att ingen av kyrkofäderna tidigare citerat denna hymn so ofta. Utblottelsen hänger fr.a. samman med Gudsordets gärning (i någon mån behandlad åtskild från det ontologiska). Här betonas främst «den ställföreträdande döden». Likafullt söker sig Koen fram till den «soteriologiska syntesen». Kristi gärning ses i stort som uttryck för hans offer, men hos Cyrillus finns en kombination av det ontologiska och det soteriologiska (dvs. en kombination av betoningen av Frälsarens /dubbla/ natur på ena sidan och på den andra hans lidande gärning som substitut för vår synd).

Förf. utbygger nu det föregående med två exkurser. Den första handlar om Gudsordets gärning som offer, den andra är en kort kritik av Auléns «Christus Victor». Redan i kap. 7 kunde man se ytterligare exem-

pel på en tendentiös tolkning av den grekiska texten. Det tydligaste exemplet är relaterat till Cyrillus' behandling av Joh. 16:16, där Koen utelämnar ett för Christus Victor-motivet synnerligen avgörande element, nämligen Kristi nedstigande i dödsriket och förkunnelse där av förlåtelsen för de redan döda. Han har helheten men hoppar över den direkta hänvisningen till dödsriket. I sin första exkurs faller han så tillbaka på den allmänt förekommande, men varierade, offerterminologin samt Cyrillus' «partitive exegesis», som gör det möjligt att hålla försoningslidandet och segermotivet tillräckligt åtskilda för att det skall senare bli möjligt att tala om soteriologisk syntes.

I Aulén-exkursen, där han också går in på dennes tolkning av Luther, heter det, att Auléns «error» inte är att han hävdar, att skrifterna lägger stor vikt vid Kristi triumf över de destruktiva makterna. Hans «mistake» är, att han uppfattar detta som själva frälsningsgårdningen. Eftersom det här är fråga om bibeltolkning (avsnittet handlar om Auléns tolkning av Paulus), kan Koen sluta på följande sätt: «The Scriptures also teach that Christ redeemed mankind by taking the guilt of man upon himself and dying for man, by suffering for man the wrath of God's holiness against sin» (s. 130).

Förf. har nog velat bevisa lite för mycket. Studien har dock fått honom att modifiera sig successivt. Detta har resulterat i ett ibland svävande språkbruk. Värdet av avhandlingen kan dock inte förnekas. I fem punkter kan det sammanfattas:

1. Framställningen påvisar konsistensen i Cyrillus' kristologi och soteriologi.
2. Den visar, att Johannes-kommentaren är dogmatisk till sin karaktär, inte bara exegetisk.
3. Koen visar vidare, att tvånatursföreställningen (även om det inte rör sig om en utvecklad chalcedonensisk tvånaturslära, vilket antydes, inte minst när det i efterchalcedonensisk 600-talsmening också talas om två viljor) finns hos Cyrillus och påverkar honom till en «partitive exegesis».
4. Dessutom visas, att Cyrillus håller samman skilda motiv i försoningsläran och inte bara kan ses som representant för en schablonmässigt uppfattad östlig sådan (där Christus Victor-motivet skulle vara det enda). Slutligen visas, inte minst genom det sistnämnda, att det är dogmhistoriskt fruktbart att ytterligare syssla med en författare som Cyrillus.

Lars Thunberg

Bengt Arvidsson: *Naturlig teologi och naturteologi. Naturen som bild i dansk fromhetstradition omkring år 1600*. 206 sid. *Studio theologica Lundensia* 45. Lund University Press. Lund 1990.

Med detta arbete fullföljer Bengt Arvidsson sin inriktning på bildteologi och teologins idéhistoria, som påbörjades med avhandlingen *Bildstrid, bildbruk och bildlära* från 1987. Författarens syfte har varit att samla, beskriva och analysera naturbilder i den danska uppbyggelselitteraturen. Över trettio illustrativa naturbilder eller titelsidor reproduceras, och under beaktande av det större idéhistoriska och filosofiska sammanhanget behandlas i tio kapitel centrala temata om naturen.

Den uppbyggelselitteratur Arvidsson bygger sin framställning på är framför allt den tidiga danska översättningen från 1618 av Johan Arndts *Liber naturae*, dvs. den fjärde boken i hans *Sanna Kristendom*, som fullbordades på tyska år 1609, och prästen Anders Arrebos *Hexaëmeron*, som kom ut först 1661. Vidare hänvisar författaren till Hortulus animae-litteraturen, dvs. genren om själens örtagård med dess fromma växtsymbolik, och bland författarna där i synnerhet till den tyske prästen Johan Pomarius och hans år 1601 under följande titel översatta *Christelige oc Ærekiære Frøikeners, Jomfruvers oc Tyctige Møers Lysthawe oc Urtegaard*.

Arvidsson behandlar naturen i olika perspektiv. Som fundament ligger uppfattningen om naturen — eller rättare creaturen, skapelsen, om vi skulle hålla oss till det etymologiskt sett mest riktiga — som en uppenbarelse av Gud. Det första kapitlet innehåller vid sidan av definitionerna ovan även stycken om naturens stege och om naturen som konstverk och spegel av gudomen. I kapitel två beskrivs naturen som en bok och i kapitel tre behandlas begreppen «bild» och «symbol». Föreställningar om förhållanden mellan mikrokosmos och makrokosmos återfinns i kapitel fyra, och kapitel fem vigs åt särskilda tecken i naturen. Från kapitel sex till åtta behandlas mer filosofiska frågor som vetenskapens relation till den naturliga uppenbarelsen och till Bibeln, bildtänkandet i tidens lärdom och filosofiska aspekter på naturbetraktandet. De två sista kapitlen vigs åt konfessionella aspekter på naturbetraktandet och åt naturmotiv i konsten.

Inledningsvis på sidan 15 förklaras nyckelbegreppet från bokens titel. «Enligt den naturliga teologin finns en skapare bakom den synliga världen» skriver författaren. Denna teologi spåras långt tillbaka i kyrkohistorien och har sin bibliska förankring i t.ex. Rom. 1 och Apg. 17.

Företrädarna för naturteologin eller fysikoteologin, som vanligtvis betecknar en teologisk skolbildning under 1700- och 1800-talet från Johan Fabricius till Paley gick emellertid längre och hävdade att egenskaper i det skapade speglade egenskaper hos Skaparen. Skapelsen var pedagogisk. Den undervisade genom sin blotta existens. Växterna representerade olika dygder, och sinnrika detaljer kunde t.ex. avslöja

djupa andliga sanningar. Styvmorsviolens tre färger uppenbarade Guds treenighet. Tre skilda färger, men samtidigt en blommas färg, visade på tre personer i ett och samma gudomliga väsen.

I denna naturteologi finns det ett bildtänkande, förklarar Arvidsson, och några resultat av författarens efterforskningar presenteras i fotnot 426 på sidan 138, där det i polemik mot två citat från Christensen-Göranssons *Kyrkohistoria 2* hävdas dels att det finns «skäl utifrån det material som redovisats i föreliggande undersökning att se en fysikoteologisk skolbildning åtminstone redan kring 1600», och dels att barockens natursyn inte «ensidigt» kan «betecknas som världspessimistisk». Nu kan man visserligen diskutera vad som konstituerar en skola, och dessutom tycks det av författarens dokumentation att döma vara lite mycket sagt att utifrån Arndt, Arrebo och Pomarius m.fl. tala om en fysikoteologisk *skolbildning* redan omkring 1600 i dansk fromhetstradition. Arndt och Pomarius var tyskar och Arrebos hexaëmeron publicerades postumt 1661. Däremot förefaller det helt klart att en senare skolbildning under 1700-talet byggde på fysikoteologiska föreställningar, vilka Arvidsson dokumenterat hos Arrebo och i översättningar från det stora grannlandet i söder.

Arvidssons redovisning av den gamla judiska och kristna föreställningen om att skapelsen vittnar om Skaparen ger mycket av intresse. Naturen som en uppenbarelse av Gud har tidigare under Västerlandets historia haft en mäktig genomslagskraft i människors tänkande. Arvidsson skriver om hur naturen formerade en stege för människans tanke till att nå Gud, och hänvisar bl.a. till den katolske kardinalen Bellarmins verk från 1615, som än tydligare i sin boktitel angav att kunskapen nås via de skapade tingens stege, «*De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*». Skapelsen var ett enda stort konstverk, som uppenbarade sin Konstnär: en spegel som gav ett återsken av det gudomliga.

Tanken att naturen var en bok, som på sina blad likt den heliga Skrift uppenbarade den Allsmäktige spåras via den lärde tysken Otto Zöckler till Klemens av Alexandria och eremiten Antonius. De skapade tingen blev till bokstäver i naturens heliga text, som förmedlades från Skaparen. Arvidsson nämner att denna föreställning betonades även i vetenskapliga sammanhang, vilket utgjorde incitament till forskning. Skapelsen gav kunskap om Gud. Att Bibeln även bland vetenskapsmännen hade en överordnad ställning, får, enligt författaren, inte uppfattas på ett anakronistiskt vis. I den tidens tänkande ställdes inte Bibeln mot skapelsen. Detta gav dem en frihet från jordiska auktoriteter som Aristoteles och hans världsbild. Det gällde att lyda Gud mer än människor. Bland protestanterna kunde man till och med hävda att naturen som källa till kunskap var

långt säkrare än traditionen, påpekar Arvidsson, vilket inte kunde accepteras av den romerska kyrkan.

Mycket annat av intresse skulle nu kunna lyftas fram, men jag skall avslutningsvis i stället komma med några kritiska synpunkter. Arvidssons disposition förefaller inte vara självklar och ges inte någon direkt motivering. Vad gäller den övergripande strukturen kunde den stramats upp betydligt och gjorts mer enhetlig. Nu känns kapitelrubrikerna löst sammanhållna. Det hade t.ex. varit mer naturligt att få den idéhistoriska bakgrunden tecknad före analysen av forskningsmaterialet, och vad gäller systematiseringen av olika temata från primärlitteraturen skulle man kunna fråga sig varför temat om naturen som stege får ett i förhållande till sin betydelse i idéhistorien relativt kortstycke i första kapitlet, under det att temat om naturen som en bok upphöjs till kapitelrubrik.

Vidare saknas metodologiska resonemang, motiveringar och distinkta definitioner av de grundläggande begreppen. Den idéhistoriska metoden, som kan sägas bestå i att referera, systematisera, analysera och förklara i ljuset av den idéhistoriska bakgrunden blir i Arvidssons händer för mycket av referat strax följt av långa citat i den löpande texten av den från primära eller sekundära källor just refererade texten. Denna dubbling är alltför vanlig och tynger framställningen. Vidare kunde Arvidsson argumenterat något för sitt val av Arndt i den danska fromhetstraditionen. Koncentrationen på Arndt och Arrebo motiveras visserligen av storleken på deras verk samt av att de utgår från de sex skapelsedagarna. Arndts betydelse har naturligtvis varit mycket stor för hela Skandinavien, men hans bidrag till såväl den svenska som den danska fromheten var ju som så mycket annat en import från den tyskspråkiga lutherdomen. Våra moderna och ofta anakronistiska krav på originalitet leder vanligtvis till att översättningar inte räknas till den inhemska litteraturen, även om deras impulser och effekter varit oöverskådliga, bibelöversättningar undantagna. Dessutom hörde Arndt närmast till svärmarna, vilka de ortodoxa prästerna skulle bevaka. Detta reser frågan om representativitet. Som ofta i idéhistorien har vi här att handskas med en viss eftersläpning vad gäller betydelse och utbredning i det danska folket. Ett första utgivningsår kan således vara mindre intressant än antalet och storleken på upplagorna och deras frekvens under skiftande tidsperioder. Dessa randanmärkingar överskuggar inte det faktum att Arvidssons bok om naturlig teologi och naturteologi bidrar till att fylla en väsentlig lucka i ett teologiskt och lärdomshistoriskt inriktat bibliotek.

Per Landgren

Asger Chr. Højlund: *Ved gaven helbreder han naturen. Helbredelsestanken i Luthers retferdiggørelseslære*. 352 sid. Forlaget Kolon, Århus 1992.

Rättfärdiggörelsens innebörd har varit föremål för en omfattande diskussion. Alltsedan F. Loofs 1884 publicerade sin artikel *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen* har mycken möda lagts ned på att förstå Melanchthons till synes dubbeltydiga uttalanden. På det omdebatterade stället i Apol. 4,72 säger han nämligen att *iustificatio* kan betyda såväl rättfärdiggörelse som rättfärdigförklaring. Båda betydelserna återfinns i bibeln och Melanchthon ser som sin uppgift att belysa deras inbördes förhållande.

Frågan hade under 1520-talet aktualiserats på grund av Luthers uttalanden i sina tidiga böcker. I skriften mot Latomus använder han de två begreppen *donum* och *gratia* för att komma åt problematiken. *Donum* förbinder han med rättfärdiggörandet, *gratia* med rättfärdigförklaringen. I Latomusskriften kan man läsa bl.a. följande: *per iustitiam sanat corruptionem naturae, iustitia vero, quae sit donum dei, fides scilicet Christi* (med hänvisning till Rom 3:21; 5:1, 3:28; WA 8, 106:1 f.) och *huic fidei et iustitiae comes est gratia seu misericordia, favor dei, contra iram, quae peccati comes est, ut omnis qui credit in Christum habeat deum propitium* (ib. 106:6 f.).

Det förstnämnda citatet («genom rättfärdigheten helar/Gud/ naturens fördärv, förvisso den rättfärdighet som är Guds gåva, dvs. tron på Kristus/kristustron») har givit namn åt Asger Højlund's lärda, i Lund ventilerade avhandling. Det två problemen i luthermaterialet, dels innebörden i helandet, dels förhållandet mellan gåvan och nåden, rättfärdiggörelsen och rättfärdigförklaringen har dock inte enligt min bedömning fått en helt tillfredsställande lösning. Ett rättvisande svar på helandet förutsätter grundläggande analys av innebörden i «naturens fördärv», *iustitia* och *fides Christi*. Ett andra steg är att belysa relationen mellan gåvan och nåden. I avhandlingen finns ingen sammanhållen utredning om *fides Christi* och evangeliet/löftet, som är dess förutsättning. Metodiskt förebildig i detta hänseende är Melanchthon, som i Apol. underbygger sin framställning med klara begreppsbestämningar.

Højlund har rätt i att det sanativa (helandet) har att göra med trosrättfärdigheten (s. 73). Tron kan uppfattas från sin gudomliga och mänskliga sida. När Luther, med stöd hos Paulus, likställer tron med rättfärdigheten betraktar han den som en gudomlig gåva, Kristus genom syndernas förlåtelse närvarande hos en människa. Hos henne verkar tron liv och salighet, frid och glädje. Den är segerherren över allt ont (s. 144), dock inte så att nöd, anfäktelse och frestelse uteblir. Men gåvan, Kristus, behärskar synden, av Luther djupast

uppfattad som misströstan och frånvaron av gudstillit. Hur Kristus närvarande i tron och befriande människans samvete verkar helande åskådliggör Luther med brudmystikens kända bild av det saliga bytet (jfr s. 124; 131) och Kristi rättfärdighet som en verklighet i oss (s. 130). Samtidigt som Højlund uppmärksammar utsagorna om helandet har han starka reservationer mot att uppfatta denna verklighet som en «indre nyskabelse» (s. 140); den är «sanativ» men inte «effektiv», precis som om trons glädje och frid ur det mänskliga perspektivet inte skulle vara en effekt av den gåva Kristus genom den helige Ande skänker. Højlund's svårigheter att komma till rätta med helandets innebörd framkommer i diskussionen med Tuomo Mannermaa. Gåvan (*donum*) är, säger han där med en sorts cirkeldefinition «lig med den troens gave, hvormed man griber om den skänkede retferdighet» (s. 160). Intrycket blir en tveksam osäkerhet i hans analys av tron som ett helande. Hans huvudintresse är anfäktelsens och den förblivande syndens realiteter.

I det andra citatet ovan från skriften mot Latomus (WA 8, 106:6 f.) säger Luther, att nåden (*gratia*) eller Guds ynnest (*favor*) är följeslagare med *fides Christi*. Nåden förtär den vrede som är syndens färdkamrat. Tankegången skulle alltså vara, att gåvan innebär den rättfärdighet, Kristi rättfärdighet, som mottas i tron. På grund av den är ett nytt gudsförhållande upprättat. Guds ynnest, hans nåd, förtränger hans vrede.

Det är på det sättet Melanchthon i Apol. 4 förklarar förhållandet mellan de två betydelseerna av rättfärdiggörelsen som rättfärdiggörande (*ex iniustus iustus effici seu regenerari*) och som rättfärdigförklaring (*iustus pronuntiarum seu reputari*; Apol. 4,72).

Apologins rättfärdiggörelselära är under senare år undersökt och analyserad av bl.a. Lauri Haikola. Holsten Fagerberg och Vinzenz Pfnür. Pfnür visar övertygande i sitt stora arbete *Einig in der Rechtfertigungslehre* (1970, s. 155–181), att *iustum effici* (göras rättfärdig) och *iustum reputari* (räknas rättfärdig) är samhöriga men inte identiska. Tankegången i Apol. är, att människan i tron är delaktig av Kristi rättfärdighet, den främmande rättfärdigheten i betydelsen av en skänkt, inte genom egna förtjänster förvärvat, rättfärdighet och att denna rättfärdighet är sanativ. Den innebär mottagandet av syndernas förlåtelse och beskrivs som *vivificatio, nova spiritualis vita, regeneratio*, delaktighet av den helige Ande (Apol. 4,62; 72; 86). Rättfärdigheten kommer människan till del när hon omfattar löfte om Kristi försoning så som det förmedlas genom evangelium i predikan, avlösning och sakrament. *Haec fides erigit, sustentat et vivificat contritos* (Apol. 12,35). På grund av denna tro (alternativt: på grund av Kristi närvaro i denna tro) förklarar Gud människan rättfärdig inför sig. *Fides sit ipsa iustitia, qua coram deo iusti reputemur*, tron är den rättfärdig-

het, genom vilken vi förklaras rättfärdiga inför Gud (Apol. 4.86).

Denna tolkning av rättfärdiggörelsen som pånyttfödelse och frikännande stöds av de luthercitater Højlund anför s. 280, n. 2 och 281, n. 2. Tankegången är för övrigt densamma i Galaterbrevföreläsningen WA 401, 233:16–19. Som följd av inträdd rättfärdiggörelse genom tron förklarar Gud människan rättfärdig inför sig. Pånyttfödelsen föregår rättfärdigförklaringen. *Regenerari* och *reputari* är logiskt åtskilda. Innebörden i *reputari* är rättfärdigförklaring, inte tillräknande. Trots att det blir ett enhetligt sammanhang i Apol. enligt Pfnürs analys förbigår Højlund den med tystnad (s. 219–243). Han ger sin egen tolkning, som dels innebär en missvisande översättning av Apol. 4,72 (s. 228), dels, mot textens eget vittnesbörd, upphäver skillnaden mellan *iustum effici* och *iustum reputari* (s. 230), dels tyder *reputari* som att tillräknas i stället för att förklaras (s. 233). Med Pfnürs ord (s. 169 f., 176–178) gör han *iustum reputari* till ett syntetiskt i stället för till ett analytiskt omdöme.

Genom att inte beakta tidigare forskning blir också framställningen om boten (s. 107–127) oklar. Den katolska boten innehöll dels botaktens tre delar (*contritio*, *confessio* och *satisfactio*), dels avlösningen, absolutionen, vars innebörd var föremål för teologiska överväganden under den utgående medeltiden. I korthet innebar Luthers uppgörelse att han förstod innehålllet i både botakten och avlösningen på ett annorlunda sätt. Botakten förklarades bestå i ångern och tron, avlösningen hade inte längre en deklaratorisk innebörd utan den befriade genom löftesordet från skulden *coram deo* och inte endast *in facie ecclesiae*. Till grund för denna förändring låg Luthers upptäckt av ordet som ett skapande löftesord enligt Matt. 16:19. Tyngdpunkten i boten försköts från den mänskliga aktiviteten i botakten till Guds aktiva handlande genom lag och evangelium, till Guds dömande/dödande och upprättande verk. Resultatet av denna utveckling har Melancthon redovisat i Apol. 12, 53 ff. (jfr W. Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther 1977* och kapitlet «Buße und Beichte» i: *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens 1980*). Av avgörande betydelse blir den vikt Luther tillmäter tron som en pånyttfödelse och ett nytt liv i Kristus.

Genom underlåtenheten att sätta in Luthers nya insikter i deras teologi-historiska sammanhang blir Højlunds framställning fragmentarisk. Han belyser inte problematiken kring den rent deklaratoriska tolkningen av avlösningen och han fokuserar inte nyupptäckten av evangelium som uttryck för Gud aktiva handlande till människans upprättelse. Framställningen blir trevande och oklar (s. 115–118). Højlund understryker visserligen trons avgörande betydelse

men utreder inte dess innebörd som *fides Christi*. Den centrala föreställningen om det saliga bytet noteras men analyseras inte. En genomgång skulle ha bidragit till förståelsen av rättfärdiggörelsen som ett helande, av syndaförlåtelsen som liv och salighet, av tron som en delaktighet av kristuslivet.

Slutintricket av avhandlingen blir ett lärt specimen som dock inte nämnvärt för lutherforskningen framåt.

Holsten Fagerberg

Tarald Rasmussen: *Inimici Ecclesiae. Das Ekklesiologische Feindbild in Luthers «Dictata super Psalterium» (1513–1515) im Horizont der theologischen Tradition. 242 sid. Studies in Medieval and Reformation Thought, Vol. 44. E.J. Brill, Leiden 1989.*

Martin Luthers tidiga psaltarkommentar från 1513–1515 har ägnats ett intensivt forskningsarbete, sedan den efter 370 års glömska för första gången utgavs i tryck 1885 i den då nyligen påbörjade Weimarutgåvan. Bl.a. har dess relationer till medeltida föregångare utförligt undersökts och redovisats, särskilt i den 1963 utkomna nyutgåvan (WA 55).

Luthers användning av tidigare psaltarutläggningar görs till föremål för ingående metodiska överväganden av Tarald Rasmussen i denna undersökning, den tryckta utgåvan av hans doktorsavhandling. Han visar, att en genetisk undersökning i regel inte kan förklara ursprunget till Luthers bibeltolkning, bl.a. därför att vi inte har tillräcklig kunskap om de litterära förebilder som fanns på den tiden. Inte heller en helt immanent analys av traditionsanvändningen ter sig adekvat. I stället förordar han en systematisk jämförelse, som kan ge klarhet både i fråga om Luthers relationer till tidigare kommentarer och i fråga om det specifika i hans eget bidrag.

Själva temat, frågan hur Luther ser på Psaltarens framställning av Israels fiender, undersöks med ledning av kommentaren till åtta valda psalmer: 9B, 31, 58, 68, 73, 77, 90 och 118. Utöver den noggranna analysen av de relevanta texterna ges här en jämförelse med Augustinus och en rad medeltida kommentatorer, Cassiodorus, Nicolaus av Lyra, Paulus av Burgos, Jacob Perez de Valencia och Faber Stapulensis. Resultatet kan synas överraskande: Medan man i den medeltida traditionen pekat på judarna, världsliga tyranner, heretiker och falska kristna som kyrkans fiender, betonar Luther genomgående i första hand, att det är judarna, som i psalmerna avses med det trogna Israels fiender. Anledningen till detta är den profetisk-bokstavliga tolkning som Luther tillämpar. Det som säges syftar framför allt på Kristus, och de som uppräddes

som fiender till Kristus under hans jordiska verksamhet var ofrånkomligt judarna. Enligt «sensus literalis» — med dåtida terminologi — är det därför just dessa som avses med fienderna.

När författaren i detta sammanhang använder termen «antijudaism», kan man fråga sig om det är särskilt träffande. Saken har givetvis ingenting med judarna som folk eller ras att göra utan exakt med det som evangelierna säger om judarnas motstånd mot Kristus.

Detta judiska motstånd mot Kristus ses sedan som förebild för den fiendskap mot kyrkan, som tar sig uttryck i heresier, förföljelser och falsk kristendom. Efter analysen av kommentartexterna, genomförd med stor precision och med instruktiva jämförelser med tidigare tradition, visar författaren i bokens andra del på denna komplettering och aktualisering av fiendebilden i Psaltaren. Särskilt i denna del är framställningen ett viktigt bidrag till Luthers hermeneutik: även om han talar om en «imitatio» av judarna, dvs. judarna som förebild till senare fiender till kyrkan, ligger däri ett fasthållande vid *sensus literalis*, inte en allegorisering utan en typologisk tillämpning.

I en kortfattad men mycket viktig avslutande utblick mot den vidare utvecklingen visar författaren, att tolkningssituationen för Martin Luther helt förändras i och med kampen mot påvedömet 1517–1521. När han i denna situation erfar kyrkans fiender på nära håll, bortfaller hänvisningen till enbart judarna, och den profetiska innebörden i de berörda psaltartexterna antas gälla kyrkans aktuella fiender, framför allt påvedömet. Fiendebilden förändras, något som kan exemplifieras i den andra psalmkommentaren, *Operationes in Psalmos 1518–1521*. Texterna tolkas direkt på samtiden utan «imitationen» av judarna som mellaninstans.

Tarald Rasmussens avhandling kan synas gälla ett perifert ämne, men den är just genom den noggranna detaljanalysen ett väl begrundat inlägg i ett centralt område av nutida lutherforskning. Gerhard Ebelings undersökningar av den unge Luthers hermeneutik, Leif Granes och Heiko Obermanns omfattande studier över relationerna till den medeltida traditionen är insatser som Tarald Rasmussen anknyter till och tar ställning till. Inte minst viktig är den nyanserade bild som ges av bibeltolkningens premisser och av den s.k. *sensus propheticus literalis* som grundval för psaltarutläggningen.

Läsaren av denna recension kanske frågar sig om avhandlingen hör till ämnet bibelvetenskap eller till den systematiska teologin. Bådadera kan vara riktigt; dessutom till kyrkohistorien. Författaren är professor i allmän kyrkohistoria vid Oslo universitet.

Bengt Häggglund

Kari Elisabeth Børresen (utg.): Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition. 281 sid. Solum forlag, Oslo 1991.

«Gud skapade *adam* (människan) till sin avbild, till Guds avbild skapade han honom; till man och kvinna skapade han dem.»

Orden står att läsa strax i början av den för judar och kristna gemensamma hebreiska bibeln: i Första Mosebok kap. 1 vers 27. I kristen teologisk reflektion har de — trots sin uppenbart mytiska kontext — kommit att betraktas som en slags portalutsaga till den samlade bibeln och som en obestridd utgångspunkt för människotolkningen. Motsvarande ställning har de knappast haft i judisk teologi, och påfallande är att referenser till dessa ord så gott som helt saknas i den hebreiska bibeln i övrigt. Det är de nytestamentliga författarna, särskilt Paulus, som återknyter till dessa ord när de tolkar Jesus Kristus som den sanna människan: han visar, hävdar de, påtagligt fram den «Guds avbild» som svarar mot Guds skapelseavsikt, och denna «Guds avbild» återupprättas hos alla som genom dopet och tron upp-tas i gemenskapen med Kristus. Den kristna kyrkan läser alltsedan dess orden i 1 Mos. 1:27 i ljuset av den nytestamentliga teologin.

Nu har ju alla bibelböcker manliga författare eller redaktörer, och kyrkans teologer har genom tiderna med mycket få undantag varit män. Resultatet har här, liksom på så många andra områden av mänsklig historia och kultur blivit att kvinnor är mer eller mindre osynliggjorda. Teologiska — liksom psykologiska, pedagogiska etc. — utläggningar av «människan» har i hög grad haft mannen som modell, och många gånger framstår det som oklart och outrett, vilken tillämplighet de generella «människo»-utsagorna har på kvinnor och deras situation.

Denna fundamentala oklarhet gäller just och inte minst den grundläggande teologiska satsen att «människan» är skapad till Guds avbild. «Människan» är ju en översättning av hebreiskans *ada'm*, ett maskulint ord som senare i 1 Mos. 2–3 otvetydigt betecknar en människa av manligt kön «Adam», vid vars sida ställs en kvinna «Eva». Då kanske i själva verket bara mannen är bärare av Guds avbild? Men i 1:27 står ju uttryckligen «till man och kvinna skapade han dem»? Jo men den delen av versen behöver inte ha med «Guds avbild» att göra ... Nå, men läser vi, som kyrkan alltid har gjort, orden i ljuset av Nya testamentet är väl saken ändå helt klar: i det bevingade ordet Gal. 3:28 säger ju Paulus uttryckligen om den genom dopet och tron återupprättade Guds avbild: «här är inte man eller kvinna!» Jo, men samme Paulus har i 1 Kor. 11:7 uttalat: «En man ... är en avbild och avglans av Gud. Men kvinnan är en avglans av mannen ...»

Att på allvar ställa, och gå till botten med, frågan om *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* är en pionjärgärning som i vår tid utförts av kvinnliga forskare som Kari Elisabeth Børresen, Norge, och Rosemary Radford Ruether, U.S.A. Båda medverkar i en 1991 utgiven volym med just den nämnda titeln. Børresen är initiativtagare och utgivare samt författare av en klaggörande inledning och två tungt vägande uppsatser. Ruether står för ett sammanfattande avsnitt där de hermeneutiska konsekvenserna dras av de redovisade resultaten. Båda har en mångårig forskning på området bakom sig. Børresen gjorde 1968 sin vetenskapliga debut med en doktorsavhandling om kvinnosynen hos Augustinus och Thomas av Aquino, *Subordination et équivalence*, och har senare undersökt ytterligare ett antal fornkyrkliga och medeltida författares syn på samma fråga.

I sin första uppsats i denna volym gör Børresen en noggrann inventering av hur «skapad till Guds avbild» förstås av fornkyrkans teologer. Det finns en grupp teologer som tolkar avbildstanken i ljuset av människans «rådande» över skapelsen enligt 1 Mos. 1:26: det är i detta delegerade herravälde som människan avbildar Gud i hans oinskränkta herravälde. Men detta «rådande» över skapelsen tillkommer inte kvinnan i samma grad som mannen: mannen skall ju «råda» även över kvinnan enligt 1 Mos. 3:14. Följaktligen är det bara mannen som i egentlig mening är skapad till Guds avbild. Kvinnan är det inte alls eller enbart indirekt, genom sin relation till mannen. Teologer som resonerar så är Ambrosiaster, Diodoros och Krysostomos. De tolkar då «Guds avbild» i 1 Mos. 1:27 i ljuset av Paulus ord i 1 Kor. 11:7 om kvinnan som enbart en avglans av mannen.

En annan grupp teologer har en helt annan utläggning av «skapad till Guds avbild». Till dem hör Klemens av Alexandria, Gregorius av Nyssa samt främst Augustinus. Den senare går in i en utförlig kritisk uppgörelse med den nyss nämnda ståndpunkten. Dessa teologer förknippar inte «Guds avbild» med rådanget över skapelsen utan med människans möjlighet till gudsgemenskap, gudsskådande och gudslighet genom gudsefterföljd. Denna möjlighet är enligt dessa teologer inte alls könsbestämd. Den är knuten till människans själ, som är upphöjd över könsdifferentieringen man–kvinna. Däremot betonar Augustinus att könens likställighet som «Guds avbild» inte upphäver kvinnans sociala underordning under mannen.

I sin andra uppsats visar Børresen hur båda tolkningslinjerna lever kvar sida vid sida och i olika försök till kombination under hela medeltiden. Den augustinska linjen får med tiden allt starkare genomslag i teologin, medan Ambrosiasters inflytande har varit desto mer betydelsefullt inom katolsk kyrkorätt; det ligger helt tydligt bakom det traditionella katolska förbudet

mot ordination av kvinnor till präster. Kristus, Guds sanna avbild, själv man, kan inte avbildas/«representeras» av kvinnor.

Børresen betonar att de fornkyrkliga och medeltida utläggare som vill hävda kvinnors likställighet med män i egenskap av «Guds avbild» i huvudsak följer två alternativ: (1) Avbilden knyts till förnufts själen, som i princip är upphöjd över könsdifferentieringen. (2) Även kvinnor kan, i överförd, andlig mening, «bli som män», om de lever «jungfruligt», och därigenom framstå som «Guds avbild». Däremot har man tydligen haft svårt att tänka sig ett tredje alternativ: att kvinnor just som kvinnor kan framstå som «Guds avbild». Härigenom skiljer sig dessa äldre utläggare från den ståndpunkt som i nutiden allmänt förs fram som den kristna, nämligen att människan avbildar Gud även och inte minst som man och kvinna: 1 Mos. 1:27 utläggs så att kärleken mellan könen avbildar den gudomliga kärleken.

Är en sådan utläggning av 1 Mos. 1:27 historiskt berättigad eller rör det sig om en senare tids intolkning? En av vår tids ledande gammatestamentliga kvinnliga exegeter Phyllis A. Bird (U.S.A.) söker besvara frågan i volymens första uppsats. Hon anser att ledet «man och kvinna» inte från början varit tänkt som ett förtydligande av ledet «Guds avbild» utan tvärtom uttrycker en kontrast. Författaren vill, inom skeendet Guds skapelse, framhäva människans mellanställning mellan Gud (som hans «avbild») och övriga skapade varelser (könsdifferentierad som dessa). Men eftersom *ada'm* här inte står för en individ utan för hela människosläktet bör kvinnor ändå vara inkluderade i avbilden. Anders Hultgård (Sverige) har undersökt en rad tidiga judiska skriftutläggningar och konstaterar att kvinnan genomgående tillerkänns en underordnad roll och aldrig uttryckligen betecknas som «Guds avbild» — utsagor härom gäller alltid den icke könsdifferentierade «människan» som dock alltid tycks representerad av mannen. Hultgårds resultat är alltså för kvinnans del mer negativt än Birds.

Lone Fatum (Danmark) söker komma till rätta med Paulus och koncentrerar sig på de båda kontrasterande utsagorna Gal. 3:28 och 1 Kor. 11:7. Denna uppläggning innebär en anpassning till Børresens forskningar i fornkyrka och medeltid men begränsar på ett olyckligt sätt möjligheten att komma fram till rimliga Paulustolkningar: orden bör i stället tolkas utifrån den vidare kontexten av de paulinska skrifterna. Fatum riktar kritik mot feministteologer som väljer att se Gal. 3:28 som det äkta paulinska budskapet och helt negligerar 1 Kor. 11:7: kritiken är berättigad om den avser en förskönnande historisk exeges — men oberättigad om den avser ett medvetet hermeneutiskt val vid utformningen av en teologi för nutiden.

Fatum söker i uppsatsen bestrida att de båda utsagorna, tolkade i sin historiska judisk-kristna kontext, skulle vara motstridiga (inkonsekvent nog betecknar hon dem ändå genomgående som «incompatible»). Hon söker finna en sammanhållande paulinsk ståndpunkt bakom dem och uttrycker den så här: «he holds only one coherent negative view of the female gender and of sexuality as a whole». «Man och kvinna» i Gal. 3:28 är ett direkt citat ur 1 Mos. 1:27, poängen blir då att sexualiteten negeras och därmed kvinnan som könsvarelse; lever hon asketiskt kan hon dock erkännas som «manlig» och religiöst sett bli mannens jämlike, medan däremot den gifta kvinnan får finna sig i en underordnad ställning som «mannens avglans».

Fatum tolkning förefaller mig föga trovärdig. Å *ena sidan* inläser hon hos Paulus motivet att kvinnan genom asketiskt levnadssätt kan «bli manlig»; det motivet förekommer gynnigt i senare asketisk litteratur, särskilt inom gnosticismen men även bland kristna tänkare, och det dokumenteras i denna volym i värdefulla uppsater av Giulia Sfameni Gasparro (Italien) och Kari Vogt (Norge). Men Paulus har ingenstans uttalat sig på det sättet, och även om så vore skulle det sakna relevans för tolkningen av Gal. 3:28. Den jämlikhet på dopets grund som där omtalas är ju inte begränsad till jungfrur och änkor utan gäller lika mycket gifta kvinnor. Å *andra sidan* förbiser Fatum en rad uppenbara och viktiga omständigheter. Hela Galaterbrevet utgör en enda sammanhängande polemik mot den kristnes bundenhet av den gammaltestamentliga lagen, framför allt av dess krav på manlig omskärelse, och en plädering för dopet som det nya förbundets tecken och en ersättning för det gamla förbundstecknet, omskärelsen. Fatum nämner över huvud inte det uppenbara faktum, att medan det gamla förbundstecknet enbart burits av männen, så hade i de paulinska menigheterna människor utan åtskillnad av kön fått del av det nya förbundstecknet, dopet. Vidare var det gamla förbundstecknet direkt knutet till fortplantningen och till löftet om fruktksamhet (1 Mos. 17) och naturligtvis just därför applicerat på det manliga fortplantningsorganet (då ju fruktksamhet högst ensidigt tolkades i termer av den manliga «säden»). När Paulus i Gal. 3:28 negerar relevansen av könsskillnader finns det ingen anledning att tolka detta i någon speciellt asketisk riktning. Det behöver bara sägas att det nya förbundets löften gäller helt andra ting än mänsklig fruktksamhet. Inte heller kan därur utläsas någon «negative view of the female gender». Däremot måste ordet ha upplevts mycket negativt av judiska män, vilkas patriarkala fadersstolthet här fråntogs sin konkret-påtagliga religiösa legitimering.

Volymens näst sista uppsats (av Jane Dempsey Douglass, U.S.A.) gäller Luthers och Calvins tolk-

ningar av «Guds avbild» relaterad till kvinnor. Båda anser otvetydigt att kvinnan liksom mannen är «skapad till Guds avbild», med möjlighet att också i Kristus bli återupprättad till Guds avbild. Calvin söker liksom Augustinus — men med andra argument än denne — neutralisera och begränsa räckvidden av 1 Kor. 11:7; hos Luther har hon inte funnit någon utläggning av denna vers. Varken Luther eller Calvin söker dock utifrån den grundläggande religiösa jämlikheten mellan könen dra några konsekvenser angående social och politisk jämlikhet — eller ens angående jämlikhet i det kyrkliga livet. Däremot finner hon klart belagt att Calvin i sin analys av 1 Kor. tolkat inte bara påbudet för kvinnan att bära slöja (kap. 11) utan också påbudet att «toga i församlingen» (kap. 14) såsom fallande inom «the category of decorum and order, subject to change as culture and circumstances require». Här finner hon Calvin mer «modern» än Luther, som snarare betonar kvinnans underordning under mannen som förblivande syndafallsordning. Resultatet är intressant, särskilt som vi i varje fall i nordisk teologi vant oss vid att tvärtom uppfatta Luthers inställning vara den att ordningsföreskrifter i princip hör till området för den kristna friheten, till skillnad från en mer biblicistisk hållning på reformert håll.

Ruether belyser i sitt slutkapitel först de motsäggande tendenser som präglar nutida officiell katolsk utläggning. Man söker nu framhålla män och kvinnor som helt jämställda som «Guds avbild» och ändå upprätthålla förbudet mot ordination av kvinnor till präster; det hänger numera snarast i luften, undanryckt från de hävdvunna motiveringarna för det. Hon går också kritiskt igenom nutida evangelisk teologi och visar att åtskilligt ännu återstår att göra både inom människotolkning och gudstolkning. Det manliga språkets dominans i gudstolkningen framstår till sist för både Børresen och Ruether som det på en gång viktigaste och svåraste att komma till rätta med för en framsynt kristen hermeneutisk reflektion.

Ragnar Holte

Gregersen, Niels Henrik (ed.): *Fragments of a mirror. Bidrag till dogmatikken*. 293 sid. +Litteratur, register och ordlista. Förlaget Anis. Frederiksberg 1992.

Under mitten av 1970-talet utlyste Svenska Kyrkans Kulturinstitut en pristävling. Man inbjöd författare och teologer att skriva en kristen troslära. Priset var — om jag minns rätt — 10.000:-. Det kom in en fem, sex olika tävlande, men något pris ansåg sig inte Kulturinstitutets styrelse kunna utdela. Inget av bidragen ansågs tillräckligt prisvärt — även om några fick hedersomnämmanden.

I och för sig är det inte underligt att teologer fick problem med själva uppgiften. Det gäller ju inget mindre än att ge en helhetsbild av Gud, människan och världen. Denna helhetsbild ska dessutom vara trovärdig i relation till vår kunskapsituation och tillgänglig för vår tids människor. Och den ska vara förankrad i den kristna kyrkans erfarenhet i Skrift och tradition.

Ett ögonblicks eftertanke säger oss att detta egentligen är en övermänsklig uppgift. Kerstin Anér sa en gång att kristna teologer ska vara experter på helheten. Det ligger ju något i detta — samtidigt frågar man sig hur det ska vara möjligt. Ändå har det i varje tid funnits människor som funnit det värt ett försök. Mot uppgiftens omöjlighet står människors uttrycksbehov, att ge ord åt det som djupast sett angår henne.

Titeln på Aarhus-teologernas troslära markerar en välkommen och klok nedskrivning av ambitionsnivån. Man vill inte framlägga något heltäckande dogmatiskt system. Det rör sig om fragment av en helhet. Ändå har författarna önskat gett en antydning om en helhet genom att disponera boken enligt det tredelade Credo. Efter ett utförligt avsnitt om dogmatikens principfrågor (skrivet av Jens Holger Schjørring), skriver Niels Henrik Gregersen om *Skapelse och försyn*, Peter Widmann om *Gammal och ny kristologi*, Erik Kyndal om *Rättfärdiggörelsen och sakramenten* och Anna Maria Aagard om *Kyrkan i tiden*. Perspektiven på olika *loci* växlar. Schjørring är i sitt inledningsavsnitt betydligt mer kritisk till barthiansk teologi än Kyndal i sitt avsnitt om rättfärdiggörelsen. Tyngdpunkten i Widmanns avsnitt ligger på teologihistorien, medan Gregersen eftersträvar mer av konstruktivt nytänkande. Perspektivet är genomgående den evangeliske teologens, men ibland går författarna (t.ex. Anna Maria Aagard) med påtaglig energi ut över sina konfessionella ramar.

Att det rör sig om fragment av en troslära framgår inte minst av att det saknas ett avsnitt om eskatologin. Det sägs i förordet att eskatologin återspeglas i skapelsesläran, men när man kommer dit hittar man inte mycket om kristendomens framtidsbild. Visserligen knyter Gregersen på ett intressant sätt an till Pannenberg's tolkning av avbildstanken som ett uttryck för människans bestämmelse till gudsgemenskap (s. 90 f.) Men efter en parentetisk hänvisning till I Kor. 15:45–49 och några strofer ur en Grundtvigspsalm sägs inget mer om detta förrän ordet «eskatologi» förklaras på fyra rader i den avslutande ordlistan. Märkbar är också tystnaden kring frågan om kristendomens förhållande till andra religioner. Visserligen skriver Schjørring på s. 68 (överst) om «icke-kristna religioners insikter», men i övrigt lyser de religionsteologiska frågorna med sin frånvaro.

En bok med fem olika författare, blir naturligtvis ofrånkomligen splittrad och ojämn. Det är inte heller

överraskande att *Jens Holger Schjørrings* inledande avsnitt om dogmatikens metod och principer inte genomförs i den kommande framställning. Låt mig ta ett exempel: Schjørring understryker att dogmatiken är nutidsorienterad mot gudstjänst och samhälle. Dogmatikens uppgift är att levandegöra Skrift och bekännelse med hänsyn till dessa aktuella kontexter. Det sker i viss mån hos *Niels Henrik Gregersen*, som bl.a. gör en intressant rekonstruktion av en kristen försynstro (s. 108–111). Mot bakgrund av processteologiska tankegångar kan försynstron tolkas som en tro på de möjligheter till nyskapelse och nya livsmöjligheter som ligger i utvecklingen. «The pure conservative is fighting against the essence of the universe» (Whitehead). Här finns en intressant anknytning till den samhälls- och politiska kontexten. Men denna fråga diskuteras inte av Gregersen — som inte heller tar upp frågan om bekännelse och förlåtelse i gudstjänsten i anslutning till den aktuella tolkningen av syndafallsberättelsen (s. 96–106).

Gregersens avsnitt hör annars till den del av boken som från filosofiskt-teologisk utgångspunkt är av särskilt intresse. Här finns också en påtaglig strävan efter samspel mellan kristen tro och aktuell vetenskap. Samtidigt är Gregersen välmotiverat försiktig med att spänna den naturvetenskapliga hästen framför den teologiska vagnen. Skapelsetanken hänger inte på Big bang-teoris riktighet. «Teologisk bedömt er tanken om verdens uendelige varighed eller singulære begyndelse ligeværdige tankmuligheder» (s. 116). På ett något motsägelsefullt sätt är dock Gregersen mer frimodig i sin anknytning till nutida biologisk teoribildning. Skapelsens frihet kommer till uttryck i slumpens och tillfälligheternas kreativa funktion. Detta ger också en antydning om ett förhållningssätt till frågan om det ondas problem. «Prisen for den mangfoldighed af livsformer, der på denne måde opstår ved samspillet mellem lovmæssigheder og tilfældigheder, er, at der icke består et sammanfald mellem verdens begivenheder og Guds vilje (Es. 55.8 f.)» (s. 119).

Peter Widmanns avsnitt (Gammel og ny kristologi) har sin tyngdpunkt i det teologihistoriska. Widmann gör dock ett försök till en konstruktiv syntes. Modern kristologi präglas av pluralism, men det finns dock en konsensus. Widmann sammanfattar denna i fyra punkter:

1. Frågan om den historiske Jesus kan inte elimineras ur kristologin.
2. Tvånatursläran måste revideras.
3. Nyckeln till en förståelse av Jesu förhållande till Gud är hans relation till människorna, särskilt de svaga och marginaliserade.
4. Kristus förenar oss på nytt med Gud som är tillvarons enhet och helhet. Visserligen är det inte klart vilken form av förståelse av Jesu person som denna

konsensus kan utmytna i. Och det blir knappast klarare genom Widmanns eget bidrag (s. 195–196). Men om man kompletterar hans kapitel med utblickar åt katolsk teologi, feministisk reflektion och modern religionsdialog, får man en god utgångspunkt för en konstruktiv kristologi.

Erik Kyndal skriver om rättfärdiggörelsen på ett — i jämförelse med de övriga bidragen — mer traditionellt systematiskt-teologiskt språk. Inflytandet från Barth är märkbart, men det finns ett välgörande kritiskt perspektiv både mot Barth och mer konfessionell luthersk teologi. Kyndal eftersträvar en tydlig anknytning till ekumeniska dialoger och katolsk teologi. I diskussionen om nattvardsläran knyter Kyndal — exempelvis — an till de s.k. Arnoldshainteserna (viktiga som bakgrund till Leuenbergkonkordien 1973). Realpresensen vill Kyndal uppfatta i termer av Guds närvaro, som bär Kristi ansikte (s. 240). En sådan formulering väcker ett positivt gensvar, men också många frågor. På många ställen i boken betonas treenighetslärans centrala betydelse. Men inte sällan får man ett intryck av att detta helt enkelt är en artig eftergift till den traditionella kyrkoläran. Det gäller Kyndals utläggning av nattvardsläran. Om Kristi närvaro i nattvarden helt enkelt kan beskrivas som Guds närvaro (som bär Kristi ansikte), vilken betydelse har då treenighetsläran i gudstjänstsammanhanget? Just på denna punkt hade det varit särskilt angeläget att få en närmare utläggning.

Anna Maria Aagard utgår i sin kyrkosyn från ett annat perspektiv än Kyndal. Mot bakgrund av klassisk reformatorisk teologi närmar sig Aagard en central fråga i nutida protestantisk teologi, nämligen förhållandet mellan det dogmatiska och det empiriska talet om kyrkan. Aagard knyter an till en tyske teologen Dietrich Rössler, men en teolog som jag verkligen saknar i denna diskussion är James Gustafson och hans klassiska arbete *Treasure in Earthen Vessels* (1961) med den talande undertiteln *The Church as a Human Community*. Gustafson tog långt mer målmedvetet än Aagard sin utgångspunkt i kyrkan som en mänsklig social gemenskap, underkastad de krafter och spänningar som präglar varje annan mänsklig gemenskap. Det betyder att ekklesiologin inte kan avvara en god portion sociologi och social teori. I detta ljus tecknar Gustafson sedan Guds mening med kyrkan. Hos Aagard finns nästan ingenting av detta välgörande samspel mellan kyrkosyn och socialvetenskap. Mycket av det som sägs är uppbyggligt, men knappast kritisk dogmatik.

Skulle *Fragmenter af et spejl* ha varit värd inte endast ett hedersnämmande, utan kanske t.o.m. ett förstapris i Kulturinstitutets pristävling om en kristen troslära? *Fragmenter af et spejl* har en god teologihistorisk förankring, en väl genomtänkt principiära

och öppenhet mot naturvetenskap och modern teologi utanför den evangeliska fällan. Den ger ibland också exempel på konstruktiva ansatser och har t.o.m. en del kritik mot klassisk teologi. Sin titel trogen är den just en troslära i fragment. Man saknar en tematisering av eskatologin och en hel del andra teologiska grundfrågor (under, det ondas problem, andra religioner) blir helt enkelt förbigångna. Samhällsvetenskap och teologi finns det nästan ingenting av och den långt framskridna sekulariseringen är av allt att döma oväsentlig ur teologisk synpunkt. Man finner få anknytningar till livsåskådningsläget i det nutida samhället.

Fragmenter af et spejl presenterar sig som «en lärebog i dogmatik, men samtid också en hånbog för enhver, der interesserer sig for den levende og nutidige eftertanke over tro og livssyn». Den är otvivelaktigt en «lärebog i dogmatik». I denna gren skulle den otvivelaktigt vara värd inte endast ett hedersnämmande utan kanske också ett pris. Men det är ingen bok som man skulle vilja sticka i handen på sin sekulariserade granne. I grenen «för samtiden trovärdiga utläggningar av en kristen livstolkning» blir placeringen inte lika framskjuten. *Fragmenter af et spejl* är en bok av teologer, för teologer.

Carl Reinhold Bråkenhielm

Jan Henningsson: *Tro möter tro. Ett kristet perspektiv på andra religioner. 133 sid. Verbum Förlag AB, Stockholm 1992.*

I nittioalets Europa har länder försvunnit, nya gränser dragits och obekanta politiska konstellationer prövats. Vad lär vi oss? Kanske att det vi uppfattar som givet i själva verket är lösliga konstruktioner; att invanda föreställningar om nation och folk är relativa och låter sig omformuleras efter maktens konjunkturer.

Och samtidigt som Bryssels retorik besvärjar fram en europeisk enhet spricker kontinentens religiösa karta. Invånarna i det europeiska huset är inte längre av god kristen familj; med sekularisering, arbetskraftsinvandring och flyktingströmmar slår relativismen igenom också på religionens område. Vad är egentligen sant? Vem har egentligen rätt? Vilken gud skall man egentligen tro på?

Så kan man teckna en bakgrund till denna bok. Författaren Jan Henningsson är sekreterare för dialog mellan Svenska kyrkan och judendomen och för mellanösternfrågor, och slår redan från början fast att boken är en «partsinlag». Den är skriven inom ramen för kyrkans bekännelsearbetet och hör, som det sägs i förordet, hemma i den religionsteologiska process som äger rum inom hela kristenheten: att definiera och placera kristendomen bland världsreligionerna.

Att Sveriges största samfund nu, inför en större publik, visar livstecken i denna fråga är både påkallat och glädjande. För en kyrka som upprätthållit makt och myndighet genom seklers enhetskultur är ingenting mer angeläget än att erkänna och möta vår tids pluralism — också den religiösa. Att ämnet är så förvånansvärt litet behandlat har fått Jan Henningsson att välja en översiktlig genomgång. Med Pilatus' fråga «vad är sanning?» söker han, för det första, beskriva en buddistisk, judisk, islamisk och kristen uppfattning om den egna traditionens förhållande till andra religioner. Bokens andra del tar upp religionsmöten i praxis — hur förhåller sig det svenska majoritetssamhället (vars värderingar hos Henningsson uppenbarligen förutsätts vara kyrkans) till t.ex. invandrade muslimers syn på barnuppfostran?

Bokens uppläggning och kyrkliga perspektiv är motiverade och givande — men inte oproblematiska. Att Jan Henningssons breda framställning hastar över centrala områden är, som han själv konstaterar, oundvikligt. På så vis blir det naturligtvis desto viktigare att resonemangen är pregnanta. Ett av bokens problem är dock att dess ställningstaganden är så få och svårfångade. Henningsson ställer visserligen träffande frågor («Har alla rätt, var och en på sitt sätt? Blir var och en salig på sin fason?») och att han inte levererar lika distinkta svar är snarast en förtjänst — men att boken alltför ofta saknar en tydlig *diskussion* kring dessa frågor är bekymmersamt.

Henningsson lyckas också med märklig konsekvens placera sina mest intressanta tankegångar i marginalen. Han konstaterar exempelvis att sanningsfrågan «alltmer kommit att bli en fråga mellan icke-religiösa å ena sidan och gudstroende å den andra: om det verkligen finns en enda Gud, varför har då människosläktet *olika* religioner, som dessutom tycks ligga i ständig fejd med varandra?» Här gör boken en sällsynt men utomordentligt viktig anknytning till kyrkans sekulariserade omvärld. Frågan avslöjar att religionsteologien rör vid det ideologiskt pluralistiska samhällets grundvillkor: hur kan någonting vara mer rätt än annat? Men — här tar resonemanget slut. Dessutom stannar Henningsson alltför ofta vid negativa avgränsningar. Han ger utmärkta exempel på dialogens risker: att exotisera det främmande, att av bekvämlighet inte säga ifrån om orättvisor och övergrepp som begås i en annan religionsnamn, att glömma bort de sociala faktorerna och människors personliga temperament och uteslutande betrakta konflikter som «religiösa» eller «kulturella». Så får alltså dialog *inte* se ut, konstateras helt riktigt. Och, undrar läsaren, hur bör den då se ut?

När *Tro möter tro* skall formulera ett alternativ för en kristen religionsteologi möter således samma vaghet. Sammantaget förefaller Jan Henningsson föredra

en pragmatisk hållning. Den religiösa mångfalden är, anser han, «verklig, inte skenbar, inte en slöja som döljer en djupare enighet». Och eftersom religion är någonting djupt personligt och känslomässigt kan dialog inte skapa en genuin delaktighet i en annan människas religiösa värld och tradition. Men den kan och bör ha som mål att rensa undan bland okunnighet och fördomar. Bokens överflöd av hägkomster och hänvisningar till buddistiska, judiska och muslimska vänner demonstrerar också med viss övertydlighet hur berikande Henningsson finner de interreligiösa relationerna. Dessutom kan människor med olika tro enas i etiska och sociala uppgifter, en «dialogue in community». Den gemensamma etiska grunden för ett sådant samarbete skulle t.ex. kunna vara FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna.

Men just här leder det kristna perspektivet i *Tro möter tro* till svårigheter. Ty att kyrkan i det pluralistiska samhället rättmätigt förlorar sin religiösa och etiska förkörsrätt tycks enligt Henningsson inte innebära att kristna landvinningar skulle vara likgiltiga. Visserligen kan inte kyrkan längre göra anspråk på att kontrollera sanningen («Att Kyrkan är kallad att vara Kristi kropp, betyder inte att hon ensam förfogar över Andens gåvor») — men kristendomen formulerar ändå sanningen på ett eget och unikt vis. Följaktligen är det heller inte ointressant att denna sanning får expandera.

Att Jan Henningsson och Svenska kyrkan anser att missionen har en uppgift också i ett pluralistiskt sammanhang behöver i sig inte vara problematiskt. Där emot är det besvärande att boken rakt igenom *underförstår* missionens välsignelser — utan att sätta det i egentlig relation till bokens övriga resonemang. Parallellt med tal om öppenhet och bejakande av den religiösa pluralismen löper ett mer undanskymt stråk, som tycks räkna med kristendomens företrädare. «Det är långt kvar till den dag då alla knän böjs i Jesu namn, i medvetenhet om Honom», konstaterar Henningsson — men att målet är just kristna böjda knän förefaller odiskutabelt. Också när han i förbifarten noterar att kristendomens splittring är «en black om foten i allt missionsarbete» avslöjas den underliggande premisen: omvändelse bör uppmuntras.

Det faktum att denna utgångspunkt inte diskuteras efterlämnar tillsammans med bokens vältaliga övertygelse om «respekt» och «kärleksfullhet» inför andra religiösa traditioner ett ofärdigt intryck. Genom att förutsätta snarare än problematisera missionens betydelse framstår således *Tro möter tro* som en partsinlaga på ett antagligen inte avsett vis.

Maria Södling

Sven Halvardson: *Samfund och samhälle. Svenska Missionsförbundet — dess medlemsutveckling, inre miljö och sociokulturella kontext. Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia et Sociologia Religionum 5. 222 sid. Almqvist & Wiksell International. Stockholm 1991.*

Den frikyrklighet som växte fram från 1800-talets mitt har sedan 1930-talet varit en till numerären krympande rörelse. Den inledande fasens dynamiska och revolterande drag har bytts mot välanpassade idéer, förankrade i trögrörliga organisationer. Idag är det andra rörelser som tilldrar sig intresse och expanderar i samhället. Det kan vara miljörelser, fredsrörelser eller liknande.

Inom det religiösa området växer nya grupper fram, ofta i form av internationella rörelser med stark vilja till expansion. Inte sällan förenas utnyttjandet av modern elektronisk teknologi med konservativt, auktoritärt ledarskap och tydliga, enkla budskap, lämpade för TV-ålderns snabba puls. Bilden av hur denna typ av kyrkor växer sig allt starkare i det amerikanska samhället på bekostnad av de traditionella kyrkorna är idag ganska allmänt omfattad. Både kyrkopolitiskt och sociologiskt finns det anledning att ställa sig frågorna om vilka faktorer som kan anses vara betydelsefulla kännetecken för kyrkligt växande eller dess motsats. Gäller samma förklaringsfaktorer för förändringarna i den svenska miljön som i den amerikanska?

Sven Halvardson har i en nyligen publicerad religionssociologisk avhandling studerat ett urval församlingar inom Svenska Missionsförbundet (SMF) för att se om det finns några speciella kännetecken på växande respektive minskande församlingar. Som utgångspunkt för sin studie tar författaren den amerikanska debatten kring församlingstillväxt respektive tillbakagång och knyter samman sin analys med ett försök att bestämma SMF:s gemensamma identitet.

Halvardsons första uppgift blir att i ett sociologiskt perspektiv beskriva och tolka SMF:s medlemsutveckling fram till idag samtidigt som han försöker fastställa vad som är «SMF:s kollektiva identitet» (17). I avhandlingens senare del «mäts tillståndet» i SMF genom studiet av ett urval församlingar i tre skilda regioner.

Bilden av SMF:s identitet växer fram i de inledande kapitlens diskussion kring folkrörelse- och denominationsbegreppen. Framväxten av väckelse-rörelsen skedde i ett samhälle, präglad av kampen för liberalism och individualism. Den inre värdegemenskapen och det yttre motståndet var i båda fall starka nog för att leda till uppbrott. Ny organisation skapas med de risker detta medför. Enligt författaren delar SMF folkrörelsens kännetecken som dynamisk, soli-

darisk och mobiliserande rörelse, dvs. med inriktning på protest och förändring, mål som sträcker sig längre än den egna gruppens intressen och förlitande på att med egna resurser söka uppnå uppställda mål (36 f.). Försvagas dessa drag i rörelsen hamnar den med nödvändighet i en identitetskris, något som kan bidra till att rörelsen stagnerar och förlorar sin dragningskraft.

Med stöd av teorier, hämtade från i första hand David Martin, vaskar Halvardson fram de grundläggande elementen i SMF:s identitet som denomination. Dit hör, menar han, den grundläggande pluralistiska attityden, som bejaktar eviga trossanningar men samtidigt erkänner olika tolkningar som möjliga (48 ff.). SMF har ett påtagligt drag av pragmatism och intern pluralism, som förenar demokratiska strukturer med frihet och utrymme för ett funktionellt-karismatiskt ledarskap (53).

Folkrörelseidentiteten med dess samhällskritik kan inte utan vidare förenas med denominationens harmoniska förhållande till det omgivande samhället. Den spänningen kan inte lösas med hänvisning till att SMF skulle ha utvecklats från folkrörelse till denomination, hävdar Halvardson. Tvärtom ingår den dubbla identiteten SMF:s egenart (61).

För sin fortsatta analys tar Halvardson hjälp av den amerikanska debatten kring växande och krympande kyrkor. Frågan är: «Varför går liberala kyrkor tillbaka medan konservativa blomstrar?» Statistiken från 1960-talet är entydig. Med «liberala» avses här närmast denominationen i den föregående diskussionen medan de «konservativa» mera vetter mot det sekterska hållet (65).

Efter en allmän resumé över den amerikanska situationen inriktar sig författaren med stöd av i första hand de amerikanska forskarna Hoge och Roozen på två utgångspunkter för tolkningen av kyrkors utveckling, nämligen institutionella (interna, påverkbara) och kontextuella (externa, icke påverkbara) faktorer. Dessa måste i sin tur studeras både lokalt och nationellt. Till de kontextuella faktorerna hör sådant som värdeförändringar i det omgivande samhället, som i första hand de konservativa kyrkorna förstått att tillgodogöra sig. Här kan författaren referera till studier som visar på de institutionella faktorernas stora betydelse för tillväxt respektive nedgång. Starkast blir effekten om båda typerna av faktorer verkar i samma riktning.

Redan genom att lyfta fram den kontextuella aspekten har Halvardson förberett sig för att flytta över analysen till den svenska miljön. I bokens mittkapitel knyts trådarna samman i de hypoteser som skall prövas i den följande empiriska huvudavdelningen. I sammandrag lyder dessa: Pågående värdeförskjutningar i samhället har fundamentalt förändrat de religiösa institutionernas förutsättningar. Sårbarheten för enskilda kyrkor kan variera liksom förmågan att exploatera

känslan av olust inför förändringarna. Specifikt för SMF antas gälla att detta samfund p.g.a. sin öppenhet är starkt utsatt för omgivningens sekulariserande påverkan.

För att pröva sina hypoteser väljer Halvardson att undersöka ett antal ökande och minskande församlingar av varierande storlek och inom kyrkogeografiskt skilda regioner. Medlemsförändringen i de enskilda församlingarna kombineras sedan med en enkätundersökning i syfte att fastställa de enskilda församlingarnas profil och identitet.

De resultat Halvardson kommer fram till är i flera fall överraskande. Föreställningen om att de «konserverativa», kampanjinriktade församlingarna skulle vara de mest framgångsrika håller inte. Tvärtom kännetecknas de växande församlingarna av målmedveten strategisk inställning och av en öppen, ideologisk hållning (161). Andra kännetecken för växande är ett starkt engagemang i samhällsfrågor och ett väl utbyggt ungdomsarbete. Toleransen, pluralismen, förmågan att engagera många hör också till bilden. På punkt efter punkt visar alltså Halvardson att de amerikanska forskarnas beskrivningar av amerikanska kyrkors tillväxt och tillbakagång inte kan tillämpas på svenska förhållanden. Däremot konstaterar Halvardson att SMF liksom övrig frikyrklighet arbetar under svåra yttre förutsättningar.

När det gäller de inifrån påverkbara faktorerna, konstaterar Halvardson för det första att SMF har en egen identitet bland de svenska samfundet och att för det andra endast de församlingar växer som arbetar i trohet mot denna tradition (189).

De resultat som Halvardson visar upp är fascinerande och inbjuder till fortsatt forskning för att ytterligare pröva hållbarheten och generaliserbarheten av resultaten på nationell nivå. Det metodiska greppet med den ovanligt långa vägen fram till den empiriska undersökningen visar sig vara fruktbart och ger intressanta möjligheter att kombinera olika materialtyper, vilket också författaren utnyttjar väl. Bokens värde ökas ytterligare av att den ger sällsynt konstruktiva bidrag till utvecklingsarbetet inom samfund och församlingar. Boken bör bli föremål för ingående studier inom svenska kyrkor men också inom folkrörelserna i stort.

Rune Larsson

Resuméer av doktorsavhandlingar

Catharina Segerbank: *Dödstanke i svensk romantik. Odödlighetstanke och uppståndelsestro hos tre svenska diktare: P.D.A. Atterbom, J.O. Wallin och E.J. Stagnelius. 280 sid. Lund University Press, 1993.*

Det primära syftet med avhandlingen är att skriva en monografi ur teologisk synvinkel som behandlar dödstanke hos P.D.A. Atterbom, J.O. Wallin och E.J. Stagnelius utifrån begreppen odödlighetstanke och uppståndelsestro. Arbetets övergripande frågeställning kan därför formuleras enligt följande: Är det en odödlighetstanke eller en uppståndelsestro, som dominerar de tre svenska diktarnas tankar om döden?

Avhandlingens målsättning är följaktligen att vara ett led i den teologiska debatten om dessa båda begrepp. Arbetet har också en tvärvetenskaplig ambition, då ämnet är av en sådan karaktär, att det krävs, att undersökningen går utöver de teologiska gränserna och behandlar såväl det litteraturhistoriska som filosofiska området.

Romantikens store filosof, F.W.J. von Schelling, är en naturlig utgångspunkt i arbetet. För många bland sin samtid, inte minst för de svenska romantikerna, framstod han som filosofen framför andra. Han får därför fungera som idealtyp i undersökningen. Författarinnan söker belägga att Schellings filosofiska utveckling återspeglar hans syn på religion, teologi och död samt att hans synsätt förändras över tiden.

P.D.A. Atterbom har i stor utsträckning influerats av Schelling och följer denne filosofers tidsaxel. Atterbom ger ofta döden en positiv innebörd och överger inte idealismens optimistiska sida. Vägen från en panteistisk till en teistisk åskådning berör främst gudsbilden, medan skaldens världsbild på många sätt förblir panteistisk.

För J.O. Wallin betyder inte Schelling mer än att han påverkas av det allmänna kulturklimat han lever i. Wallins produktion återspeglar en kombination av odödlighetstanke och uppståndelsestro och han uttrycker både skräck och längtan. Det finns en distinktion mellan psalmens tröstande funktion och predikans domsförkunnelse, då Wallin ofta kombinerar evighetslängtan med dygdeförkunnelse.

E.J. Stagnelius influeras främst av den äldre Schellings världsfientliga och pessimistiskt dualistiska sida. För Stagnelius är döden en djupt personlig angelägenhet. Han lyfter ofta fram livssyn och dödssyn som en enhet och vänder på begreppen liv och död.

Den romantiska tidepoken såg inte odödlighetstanke och uppståndelsestro som motsatser. Båda synsätten var nödvändiga för att ge svar på de eskatologiska frågorna och förklara tron på seger över död och förgänglighet.

Eskil Forslund: *The Word of God in Ethiopian Tongues. Rhetorical Features in the Preaching of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*. 274 sid. Distributör: Svenska Institutet för Missionsforskning, Uppsala, 1993.

Avhandlingen är skriven inom ämnet missionsvetenskap vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, och är baserad på ett studium av etiopiska predikningar från 1940-talet fram till och med 1986.

Bokens två första delar presenterar Mekane Yesuskyrkan och dess förhållande till västerländsk, evangelisk mission och till etiopisk ortodox tradition, samt kyrkans predikanter, deras predikningar, och en metod att studera predikningarna som talekonst (retorik).

I avhandlingens tredje del identifieras de viktigaste ämnesområden som behandlas i predikningarna. De utmärkande dragen i predikanternas behandling av dessa ämnesområden klargörs. Studiet visar att utöver kyrkoårets predikotexter och mer inomkyrkliga ämnesområden uppfordras predikanterna att också be-handla händelser och förhållanden i det etiopiska samhället. Detta gäller särskilt den marxist-leninistiska revolutionen som inleddes 1974. De predikningar som behandlar samhällsutvecklingen i landet under denna tid ger bilden av en kyrka under hård press. Som helhet betraktade visar predikningarna en samhörighet med både västerländsk och etiopisk kristen tradition.

Tyngdpunkten ligger i den fjärde och avslutande delen. Undersökningen av predikomaterialet visar vilket språk och vilka typer av fakta och argument som predikanterna använder när de, för att övertyga sina åhörare, talar till människors förnuft, sinnesfunktioner och känslor.

Avhandlingen berör även den språkliga situationen i Etiopien. Genom den politiska utvecklingen i landet har det amhariska språket fått en dominerande ställning, vilket även påverkat kyrkornas predikospråk. Amhariskan har till de olika kyrkorna förmedlat en teologisk terminologi som bygger på det gamla språket Ge'ez. Genom denna terminologi har Mekane Yesus-kyrkan och andra kyrkor i landet tillgång till samma andliga arv som Etiopiens Ortodoxa Kyrka, även om de olika kyrkorna förhåller sig mycket självständiga till detta arv, var och en i nära överensstämmelse med sin bakgrund i olika kristna traditioner.

Retoriken som vetenskap har sina rötter i antikens Grekland men retoriken som talekonst är en universell företeelse. Metoden att studera predikan som talekonst är inte knuten till någon särskild kyrko- eller samfundstradition. Detta kan vara en fördel när västerlänningar studerar predikningar från icke västerländska kyrkor. Metoden torde lämpa sig även för studier av predikningar i västerlandets kyrkor och samfund.

Lauri Thurén: *The Rhetorical Strategy of First Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åbo Akademis förlag. Åbo 1993.

Denna avhandling söker en ny förklaring till Första Petrusbrevets syfte och strategi. För detta ändamål utvecklas ett specifikt retoriskt tillvägagångssätt.

Boken börjar med ett enkelt konstaterande: i 1 Petr. finns det uppenbarligen participer, som fungerar som uppmaningar. Forskarnas grammatiska och historiska förklaringar har emellertid inte kunnat påvisa, vilka enskilda participer som skall förstås som sådana uppmaningar. Det visar sig, att det även finns andra uttryck, satser och teologiska idéer, som är lika dubbeltydiga.

För att lösa den tidigare forskningens *apori* skisserar författaren i det andra kapitlet en typ av retorisk kritik, som delvis baserar sig på G.A. Kennedys och W. Wuellners undersökningar. Författaren utnyttjar vissa antika termer och begrepp, men i en modifierad form. I anslutning till generell retorisk forskning, men i motsats till exegeternas majoritet, ser han retoriken inte som en historisk metod, utan som ett perspektiv till allmän mänsklig kommunikation och interaktion. Hela avhandlingen kan t.o.m. ses som en introduktion till modern retorisk exegetik.

I det tredje kapitlet tillämpas metoden på texten. Det visar sig vara sannolikt, att dubbeltydigketerna i 1 Petr. är avsiktliga. Brevets författare skriver till två olika typer av adressater, som anses ha reagerat på motsatta sätt under socialt tryck. I samma korta text måste han bekämpa både social assimilering och isolering, men göra det på ett sätt, som för alla mottagare är retoriskt effektivt. Här utnyttjas dubbeltydiga uttryck: textens budskap varierar mycket beroende på adressaternas referensram.

FRÅN REDAKTIONEN

Docent Sven-Erik Pernler, som sedan häfte 3/1991 tills vidare ingått i STK:s redaktion och dess arbetsutskott, slutar sin tjänst vid teologiska institutionen i Lund den 1 juli 1993 och avgår därmed också från STK:s redaktion.

Redaktionen tackar Sven-Erik Pernler för hans insatser och för gott samarbete. Till ny ledamot i redaktionen och dess arbetsutskott har redaktionen utsett professor Birger Olsson, Lund.