

## RECENSIONSARTIKEL:

### KÄRLEK, MYSTIK OCH HERMENEUTIK – APROPÅ EN KONFERENSVOLYM

*Gösta Hallonsten*

*Eros och agape: Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 16–19 augusti 2006. Patristica Nordica VII. Redaktion av Henrik Rydell Johnsén och Per Rönnegård; Skellefteå: Artos 2009. 166 s. ISBN: 978-91-7580-415-6.*

#### Mystiken och konstruktivismen

Mystiken har de senaste decennierna tilldragit sig ett allt större intresse hos alla som studerar den kristna traditionen. Ändå är det inte särskilt länge sedan teologihistoriska framställningar koncentrerade sig helt på dogmerna och kristendomens idéinnehåll. Studiet av kyrkofäderna handlade primärt om de stora tänkarna och deras bidrag till den kristna lärans utveckling. Överhuvudtaget skildes studiet av idéerna från studiet av praxis, vare sig denna praxis gällde konkret kyrkoliv eller kontemplativ bön/mystik. Den omsvängning som skett de senaste 40–50 åren har ett klart samband med en allmän trend inom humanvetenskaperna. Här skulle man kunna räkna upp en lång rad viktiga impulser, som kunskapssociologin, strukturalismen, hermeneutiken, etc. Det hela kan sammanfattas med ord som "the linguistic turn" eller "kulturkonstruktivism", för att nu undvika den notoriskt missbrukade och diffusa termen "postmodernism". Vid studiet av mystiken sker i denna vändning en förskjutning från det individuella, psykologiska perspektivet, till det sociala, språkligt förmedlade. Mystiken går från "innerlighet" till "kroppslighet", och de frågor om kropp och kön som i så hög grad upptar vår kultur idag blir centrala. "Kropp" står då inte bara för den individuella och könsbestämda kroppen, utan lika mycket för den sociala och det socialt konstruerade. Idéerna lever inte längre ett eget liv, vid sidan av kroppen och det sociala, utan de "konstrueras" socialt/ kroppsligt.

## Patristica Nordica VII

Att i detta sammanhang kärleksbegreppet blir en central diskussionspunkt är klart. Detta gäller såväl kärleken till Gud, som till medmänniskorna och den egna kroppen/självet. Med medveten anspelning på Lundateologen Anders Nygrens berömda "Eros och Agape" tog därför det åttonde Nordiska patristikermötet i Lund 2006 upp hela detta problemkomplex under rubriken "Eros och agape. Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan". Föreläsningarna är nu utgivna i *Patristica Nordica VII*.<sup>1</sup>

Det skall med en gång sägas att boken är mycket läsvärd och att den visar den höga nivå som forskningen om den tidiga kyrkan håller i Norden. Men det är också mycket glädjande att forskare från Danmark, Norge, Finland och Sverige – Island är tyvärr inte representerat – samlas till regelbundna konferenser och publicerar sina alster också på skandinaviska språk. Det finns anledning att slå vakt om den nordiska språkgemenskapen och att motverka engelskans allt större dominans inom den akademiska världen. Det är en kulturgärning att forskare som alla till vardags kommunicerar med kollegor på engelska, som har närkontakt med källor på flera utdöda språk och obehindrat refererar till sekundärlitteratur på tyska och franska här delar med sig av sin lärdom för en bredare nordisk läsekrets.

Bidragen i boken har en stor tematisk bredd. Här återfinns en uppsats av Turid Karlsen Seim om "Kjaerlighet, kropp og kjønn. Efeserne 5:21–33 – tolkning og resepsjon". Vidare Odd Magne Bakkes "Barn og kristen nestekjaerleik i den tidlege kristendommen" och Maijastina Kahlos' "Debatten om filantropi. Kristen självuppfattning och polyteistiska reaktioner på 300-talet". Dessa tre uppsatser ger värdefullt material, men kunde ha knutits tätare samman med bokens huvudtema.<sup>2</sup> Ett huvudproblem i många av upp-

---

<sup>1</sup> *Eros och agape: Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 16–19 augusti 2006* (Patristica Nordica VII; red. Henrik Rydell Johnsén och Per Rönnegård; Skellefteå: Artos 2009).

<sup>2</sup> Turid Karlsen Seim visar i sin uppsats tydligt på de spänningar mellan hierarki och uppofrande kärlek som finns i Ef 5:21–33, liksom hur enheten mellan könen i äktenskapet snarare syftar till att övervinna könsdifferentieringen och det sexuella begäret än att bejaka det (Ignatius, 2 Clem.). Betecknande nog är det i den anti-marcionitiska polemiken hos Tertullianus som det kraftigaste försvaret finns av den materiella skapelsen i samband med utläggningen av denna text. Hos Hieronymus åter konstaterar Karlsen Seim en tydlig spänning mellan de två aspekterna: "...det er vanskelig for Hieronymus helt å negere menneskets kroppslighet uten samtidig å avvise den guddommelige inkarnasjon i Kristus" (48). Odd Magne Bakke argumenterar på ett nyanserat sätt för att kristen praxis på två områden verkligen hade betydelse. Det entydiga fördömandet i den fornkristna litteraturen av att sätta ut barn, motsvaras enligt Bakke av verkligheten. Likaså var omhändertagandet av föräldralösa barn från Kyrkans sida av betydelse, och representerade något nytt i det antika samhället. Bakke varnar dock för att övervärdera effekten av det karitativa arbetet, vilket säkerligen är korrekt. Vad man saknar i Bakkes artikel är en diskussion om vilken betydelse dessa välbelagda kristna attityder kunde tänkas ha för synen på kropp och kroppslighet. Något lik-

satserna är den låga hermeneutiska reflexionsnivån, något som jag återkommer till nedan.

### ”En själ i två kroppar”

Jostein Børtnes' uppsats ”En själ i to legemer. Retorisk klisjé eller etisk erkjennelse?” intar härvidlag en mellanställning. Den är just så välgjord och elegant som man kan vänta sig, och behandlar ett centralt tema. Uttrycket ”en själ i två kroppar” finns som bekant i Gregorios' av Nazianz minnestal över vännen och studiekamraten Basileios den store. Børtnes tecknar förhistorien till denna berömda formulering, som av Diogenes Laertios tillskrivs Aristoteles. Han behandlar kortfattat vänskapen som tema hos Aristoteles och Cicero och spårar ”en själ i två kroppar-temat” i tidigkristen litteratur. Slutligen behandlas Augustinus och Gregorios av Nazianz litet mera ingående. Skillnaden mellan de båda kyrkofädernas förhållande till sina respektive döda vänner utarbetas av Børtnes i anslutning till Jacques Derridas analys av *Confessiones* 4.4. och den grekisk-amerikanske filologen Stratis Papioannous analys av Gregorios minnestal. Det är en subtil analys, som dock tycks utmynna i en tydlig slutsats. Medan vänskapen för Augustinus s.a.s. uppgår i Gudskärleken, i vilken vänner och ovänner inneslutes, tycks vänskapen med Basileios för Gregorios bestå även när vännen i himlen ”frembringer ofre for oss og ber for folket. For selv om han er borte, har han ikke forlatt oss helt” (89). Genom sina skrifter och minnet av det gemensamma livet verkar ännu Basileios i Gregorios liv. Gregorios är visserligen någon i sig själv, men samtidigt ”blir /han/ en annen ved å tilegne seg den andres ord”, skriver Børtnes (90). Gregorios självförståelse grundar sig på en tredelad modell av jaget, säger han vidare: ”et 'jeg-for-meg-selv', Gregor som han *er*, og et tosidig 'jeg-for-den-andre'/'den-andre-for-meg', som forholder seg til hverandre i en dialogisk tilblivelsesprosess. ...I denne tilblivelsesprosessen ligger vennskapets *etiske* erfaring, slik den kommer metaforisk til uttrykk i aforismen 'en själ i to legemer'” (90). Vid denna formulering går tankarna osökt till Emmanuel Lévinas eller Paul Ricoeur, och man kan förmoda att Børtnes – så mycket filolog han är – inspirerats av dessa nutida filosofer. Läsningen av Gregorios och Augustinus blir inte sämre för att den sker med dessa glasögon.

---

nande gäller Majastina Kahlos, som visar på den ideologiska kamp som utkämpades mellan kristen och hednisk välgörenhet. Hon antyder att de kristna gick till överdrift i sitt avståndstagande från den politiskt organiserade välgörenheten, vars knytning till hedniska bruk och fester ofta var ganska formell. Men den kristna polemiken gällde inte bara polyteismen utan i lika hög grad motiven. När det gällde välgörenhet fick det, enligt Johannes Chrysostomos, ”inte vara fråga om att lyfta fram välgörarens egen ära” (102).

## Uppgörelsen med Nygren

Att Anders Nygrens ande svävar över boken *Eros och Agape: Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan* är inte överraskande. Uppgörelsen med denna "minor classic" är genomgående i den trend som jag beskrev inledningsvis. Det är ju heller inte konstigt, eftersom Nygren just gör en idé-historisk renodling där man kan undra om de beskrivna tänkarna haft kropp, kön och socialt sammanhang. Å andra sidan kan man också se kontrasteringen av Agape med Eros, just som en dikotomi mellan idé och materia, mellan "ren" och "kroppsligt kontaminerad" kärlek. Trots Nygrens be-kännelse till "de tre kristna grunddogmerna", nämligen skapelsen, inkarnationen och den kroppsliga uppståndelsen, medför dock sökandet efter "grundmotivet" i kristendomen att han hamnar påfallande nära Marcion. På motsvarande sätt är platonismens andliga verklighetsuppfattning ändå förknippad med den "erotiska" grundstrukturen i tillvaron. Inte underligt att Nygren blir en utgångspunkt som det är tacksamt att ta spjörn emot.

Uppgörelse med den förenklade indelningen i grekisk *eros* och kristen *agape* i den nyare forskningen sammanfattas av Troels Engberg-Pedersen i den inledande uppsatsen, "Fra 'Eros och Agape' til Venskab. Antikkens forestilling om kaerlighed i forhold till kroppen, selvet og det gode (frelsen)". Det filologiska underlaget för Nygrens sortering av *eros* och *agape* som typiska uttryck för en grekisk resp. biblisk-kristen kärlekstanke är svagt. "Der er inget hold i den lingvistiske forestilling om en saerlig term (*agapan* og *agapê*) for kaerlighed i de bibelske skrifter i modsætning til ikke-bibelske skrifter. Tvaertimod følger både LXX og Det Nye Testamente den almindelige graeske sprogbrug på deres tid. Og der er heller intet hold i den begrebslige forestilling om en saerlig type kaerlighed i de bibelske skrifter i modsætning til dem udenfor. Tvaertimod er der en grundlaeggende overensstemmelse i forståelsen av kaerlighedens centrale vaesen i de jødiske, kristne og graeske tekster." (18) Självtgivande och begärande kärlek är således inte ett motsatspar som kan kopplas till vare sig en begreppslig eller innehållslig skillnad mellan den bibliska och den grekiska föreställningsvärlden. Det är enormt viktigt att detta forskningsresultat lyftes fram och får vidare spridning. Som Engberg-Pedersen visar är dock Nygrens verkningshistoria därmed inte slut. Den grundläggande frågan återstår, och den ställs i dag med desto större intensitet: är verkliga självtgivande och begärande kärlek principiellt och praktiskt oförenliga? I den senare delen av Engberg-Pedersens uppsats blir frågan akut, och ställs från nutida förutsättningar direkt till de antika texterna. Författaren diskuterar nämligen där några antika texter utifrån frågan hur de "håndterer forholdet mellem andrerettet kaerlighed og individets egen krop og selv" (11). Här menar författaren att det i de antika texterna finns en gemensam hållning, på tvärs emot den skiljelinje som Nygren försökte dra upp, och som skiljer sig från

den moderna. I de gamla texterna framträder kropp och själ som problematiska i förhållande till det goda och frälsningen, medan ett modernt perspektiv förkastar den antika problematiseringen. "Spørgsmålet bliver så, hvor vi skal forsøge at placere os selv. Rummer den antikke forestilling trods alt en betydningsfuld kerne? Eller kan og skal den uden videre opgives?" (12). I andra delen av uppsatsen, som behandlar texter från Filon, Paulus och evangelisten Johannes, ges inget direkt svar på frågan. Tvärtom avslutar författaren med påståendet att svaret är "meget svaerere at give, end man måske skulle tro" (27). Ändå är det svårt att värja sig mot intrycket att svaret är inbyggt i själva sättet att ställa frågan. Det oproblematiserade "vi" som utgör Engberg-Pedersens utgångspunkt är ju det moderna förkastandet av den antika problematiseringen av kroppen och självet.

### Exklusiv och inklusiv kärlek

Betoningen av att det finns en gemensam hållning till kroppen och själen i de antika texterna paras här med insikten om att det inte går att på Nygrens vis skilja hednisk *eros* och kristen *agape*. Den självuppoffrande kärleken finns överallt, men problemet för Engberg-Pedersen är hur den förhåller sig till kroppen och självet. Han har "en fornemmelse af, at der er et aegte problem i forhold til kroppen og selvet i den antikke kaerligheds- og *philia*-forestilling, et problem, som man kunne kalde askesens problem" (19). Vad som menas med askes och varför den är ett problem, behandlas inte vidare i uppsatsen. I sin tolkning av Filon hävdar författaren att denne sätter Gudskärleken i centrum på ett platoniserande vis. Även om Filon också betonar nästankärleken som en praktisk verksamhet, har till slut den kroppsligt-materiella aspekten ingen egentlig funktion i den helt andliga världsbild som Filon omfattar. Skillnaden mellan sinnevärlden och den noetiska världen låter sig inte överbryggas (19–21). Hos Paulus och Johannes däremot, finns en tydligare bejakelse av den kroppsliga aspekten på nästankärleken. Paulus erkänner, enligt Engberg-Pedersen, de facto de kristnas kroppslighet och använder även kroppsmetaforen för gemenskapen. Å andra sidan är hans kärlekstanke så radikal, genom att man skall ge avkall på allt för den andres skull, och i Kristi efterföljd underordna sig den andre (Fil. 2:3-4). "Under indtryk af Kristi hen-givelse for menneskenes skyld (jfr. Philipperbrevhymnen i Phil 2) fortolker Paulus således også den mellem-menneskelige *agapê* (inden for menigheden) på en sådan måde, at den implicerer et fulstaendigt afkald på krop og individualitet" (22). Paulus relativiserar vidare alla skillnader mellan de kristna (jude-grek, herre-slav, man-kvinna, 23). Detta radikala kärleksbudskap inrymmer i Engberg-Pedersens tolkning en dualistisk tendens mellan kärleken på den ena sidan och kropp och själ på den andra (23–24). Kärleken är för Paulus "noget, der fuld-

staendigt overskrider og laegger bag sig både menneskets kropslighed og den dertil knyttede individualitet" (23). Kommen så langt i framställningen ställer författaren frågan: "Hvad skal vi så stille op med det?" Läsaren frågar sig här kanske först om Engberg-Pedersens Paulustolkning är representativ och rimlig. I alla händelser skulle "vi" må väl av att problematisera "vår" utgångspunkt. Engberg-Pedersen går dock vidare och hänvisar till att Paulus' skiljande mellan *adiaphora* dvs. likgiltiga ting och det som är viktigt i själva verket är stoisk. Men, tillägger han, "hos stoikerne har de 'lige gyldige ting' (som alle de facto handlar om krop og individ) en *halvvejs positiv* betydning, hvor de hos Paulus (vil jeg hævde) reelt kun opfattes som 'negativ' lige gyldige, dvs. som *faktisk totalt* lige gyldige" (24). Stoikerna gjorde m.a.o. i alla fall ett försök att integrera den självuppoftande kärleken med ett erkännande av människans kroppslighet och individualitet, säger Engberg-Pedersen. I det följande frågar sig författaren hur Paulus (och Filon) kunde driva kärlekstanken så radikalt att den blev "*antropologisk* utilfredsstillende" (25). Att förklaringen endast skulle vara deras syn på Gudskärleken menar Engberg-Pedersen är ett otillräckligt svar. I stället handlar det om den sociala funktionen hos det de hävdar. "Både hos Paulus og hos Philon har den voldsomme insisteren på kaerlighed (til Gud og inden for menigheden eller 'folket') en meget klar social funktion. Den tjener til at opretholde forskellen mellem dem, der er indenfor, hvor kaerligheden råder, og dem, der er udenfor. Forestillingen om den radikale kaerlighed inden for den 'krop' (*sôma*).... som udgøres av den *gruppe*, på hvis vægne de to tænker taler, er med til at konstituere og fastholde gruppens identitet til forskel fra alt andet. Eller sat på spidsen: Den radikale kaerlighedsforestilling afspejler en sekterisk strategi" (25). Samma "sekteriska strategi" ser Engberg-Pedersen i Johannesevangeliet där lärjungagemenskapen kännetecknas av kärlek i kontrast mot "världen" (25–26). Författaren konkluderar med att upprepa sina omdömen om Johannes och Paulus kärlekstanke som "radikal og ensidig", och det på ett sätt som gör "at der ikke bliver plads til at medtænke den kropslighed og individualitet, som han /Paulus/ ikke desto mindre anerkender eksistensen af" (26–27). Det är spännande att följa Engberg-Pedersens brottnings med texterna. Här arbetar en framstående filolog och kännare av stoicismen. Desto märkligare att uppsatsen gör ett så oreflekterat intryck ur hermeneutisk synpunkt.

## Utmaningen från Augustinus

Kontrasten kunde härvidlag inte vara större mot de två avslutande uppsatserna i boken. Werner G. Jeanrond skriver om "Augustinus teologi om kärlek", en förstudie till hans i år utkomna *Kärlekens teologi* (Stockholm: Verbum 2010). Vad gäller Augustinus syn på kärlek, kroppslighet och

sexualitet tillför uppsatsen knappast något nytt, vilket nog heller inte är anspråket. Men framställningen är välinformerad och saklig. Augustinus' syn på kropp och sexualitet har i grunden väldigt litet med hans kärlekstanke att göra (133). Denna är i sin tur så radikalt centrerad kring Gudskärleken att nästankärleken inte får en självständig ställning (jfr. Børtnes ovan). "Sådant som är viktigt för oss när vi reflekterar kring kärlek idag, som kropp, kön, att se människan som subjekt, vikten av att få välja, vår längtan efter och bekräftelse av något annat eller någon annan – inget av detta spelar någon större roll för Augustinus" (138). I anknytning till Hannah Arendt, som skrev sin doktorsavhandling om Augustinus' kärleksbegrepp, betonar Jeanrond att kärleken för Augustinus alltid handlar om framtiden, eskatologin, aldrig om nuet och den förgängliga världen (141). Kärleken är transcendent och människan blir subjekt när hon älskar, "medan vår syn på kärlek idag är präglad av vår förförståelse av mänsklig subjektivitet" (141). För Augustinus är världen till den grad präglad av arvsynden att medmänniskan kan älskas endast i Gud – transcendent och eskatologiskt (144). "Människan som subjekt skapas och nyskapas och konstitueras alltså ytterst endast av Guds kärlek. Det är inte tal om att den mänskliga kärleken på något sätt skulle innebära någon form av konstitutivt medskapande" (145). Det är dock klart att författaren inte ser Augustinus enbart som en negativ motbild till vår egen tid. "Ett närstudium av Augustinus kan också hjälpa oss ifrågasätta de utgångspunkter som vi tvärsäkert tar för givna när vi idag talar om kärlek och sex, och att utveckla en djupare och mer kritisk förståelse av våra egna referensramar när vi utformar våra teologier om kärlek" (129). I den sista delen av uppsatsen vill därför Jeanrond visa fram "potentialen i Augustinus teologi om kärlek". Av Augustinusstudiet kan man lära, hävdar Jeanrond, att "varje teologi om kärlek" utformas "mot en bakgrund av människosyn, kosmologi och konkret mänsklig erfarenhet" (145). Analysen av gamla texter kan lära oss att bli varse våra egna speciella förutsättningar. Vidare "bygger varje teologi om kärlek på en viss tolkning av Bibeln" (145). Att Augustinus skrifttolkning har en nyplatonisk ansats är känt, men man kan också observera den roll Johannestexterna spelar, tillsammans med "ett sparsamt urval paulinska perspektiv på kärlek" (145). Ett tredje påpekande gäller synen på människans subjektivitet och aktiva handlande, där de postmoderna förutsättningarna lika tydligt spelar in som någonsin Augustinus (146). Här tar Jeanrond i anslutning till Paul Ricoeur i viss mån Augustinus' arvsyndlära i försvar: "...varje teologi om kärlek måste konstrueras mot bakgrund av syndens och det ondas existens och sociala konsekvenser. Inga illusioner om en ren sexualitet, ren kärlek eller rena mänskliga relationer är till någon hjälp vid en kritisk prövning av kärlekens, subjektivitetens och det aktiva mänskliga handlandets potential" (147). Slutligen får varje kärleksteologi konsekvenser för gemenskap, social och kyrklig, och Augustinus' syn be-

tecknas här som "världsförnekande". Trots all kritik mot Augustinus tillägger dock Jeanrond: "Men även i detta hänseende är Augustinus insikt i det inre sambandet mellan alla kärleksrelationer för värdefull för att bara få drunkna i den flod av kritik som riktats mot det nyplatoniska landskapet bakom hans syn på kärlek. Kärleken är en enda och den är av eskatologisk karaktär. I detta har Augustinus rätt, även om vi har anledning att tänka annorlunda i fråga om vad denna enhet och eskatologiska karaktär idag kan innebära för en teologi om kärlek" (147–48).

### "Himmelsk åtrå"

I sin uppsats "Himmelsk åtrå. Höga visan i tidigkristen tolkning" ger Samuel Rubenson en utmärkt översikt över denna viktiga tolkningstradition. Att Höga visan-utläggningen försummas både inom bibelforskning och dogmhistoria är ett viktigt påpekande. Paradoxalt nog är denna text en av de mest kommenterade i fornkyrkan och den första bibelbok som alls kommenterades. Anledningen till att det blev så är dels den judiska tolkningstraditionen, där Höga visan handlar om Gud och folket, och dels "den grekiska, av den platoniska traditionen färgade, reflektionen över kärlekens väsen" (107). Kombinationen av dessa grundlägger en stark, ännu relevant tolkningstradition, "som gestaltar både människans gudslängtan och gudsuppenbarelsens villkor på ett ovanligt starkt sätt" (107). De tidigkristna författare som Rubenson lyfter fram är Hippolytos, Ambrosius, Origenes och Gregorios av Nyssa. Hippolytos kommentar är den äldsta bevarade, om än endast i fragment. Den ansluter sig nära till den judiska och här är ännu bruden entydigt lika med kyrkan. Hos Ambrosius finns inflytande både från Hippolytos och Origenes, men man kan också urskilja en västlig tendens i mera pedagogisk-kyrklig riktning (112). Origenes kommentar är omfattande, detaljerad och dess betydelse för den fortsatta utläggningshistorien kan knappast överskattas (113). Gregorios av Nyssa bygger i sin tur på Origenes, men betecknar ett nytt stadium i den mystiska utläggningen: "Det avgörande för den plats Gregorios tolkning fått i mystikens historia är hans mycket tydliga inriktning på det inre livet och bruden som den enskilda själen. Medan Origenes genomgående lyfter fram att bruden i Höga Visan är såväl kyrkan som den enskilda själen, står för Gregorios den enskilda själen helt i centrum" (119). Origenes står närmare den judiska tolkningstraditionen och är mera angelägen att detaljerat argumentera för sin allegoriska läsning av texten.

Men Origenes Höga visan-tolkning är så viktig för den fortsatta traditionen också för att den ställer de grundläggande hermeneutiska frågorna och på sitt sätt är det bästa svaret på Nygrens förenklingar. "Utan tolkning står sig, måste man säga, texten rätt slätt", skriver Rubenson (106). Det



är bokens ställning i kanon och i den judiska utläggningstraditionen som är den direkta orsaken till det intensiva sysslandet med denna till synes profana kärlekssång. Den allegoriska tolkning som blir dominerande är givetvis också beroende av Origenes och andra fäders platonska verklighetsuppfattning. Men någon naiv inläsning av de egna förutsättningarna är det inte: "I stället för att som historisk-kritiska exegeter försöka avskaffa läsaren i ett sökande efter textens egentliga mening, sätter Origenes och Gregorios läsaren i centrum och söker i samspelet mellan text och läsare göra texten levande" (126, se även 125–26). Man skall inte avfärda deras tolkning som "godtyckligt allegoriserande" eftersom det ligger en hermeneutisk insikt bakom deras tolkning, nämligen "att all läsning... är en form av allegoriserande, en tolkning där bokstäver och ljud står för något annat, ges ett innehåll som de själva inte har" (126). Det är hälsosamt att detta sägs i en bok där annars hermeneutisk reflexion nästan helt lyser med sin frånvaro. Men kritiken mot historisk-kritisk metod får inte överdrivas. Som Rubenson själv framhåller: "Tolkningsramen är inte gripen ur luften utan given. Det är genom att läsa Höga Visan med hjälp av Bibelns övriga texter som den får sin innebörd" (107).

### En konstruktiv reception

Det som till sist gör Rubensons uppsats till en av de viktigaste i den recenserade boken är det resonemang som han för om kropp och sexualitet i denna tolkningstradition. För Origenes var det som Anders Nygren tycks förneka helt självklart: "Alla älskar, alla drivs av åtrå och söker det som uppfyller deras längtan. Den avgörande frågan är vad som åtrås, och hur människan försöker uppfylla det grundläggande begäret. Liksom den kroppsliga kärleken söker det jordiska, sträcker sig själens åtrå mot det högsta goda, mot skönheten och godheten själv, som filosoferna säger. För Origenes har detta sin djupaste grund i att människan skapats till Guds avbild" (108). Origenes var helt medveten, påpekar Rubenson vidare, om att det erotiska språket i Höga Visan "kan vara chockerande som uttryck för gudskunskap och gemenskap med Gud" (115). Idag är tolkningsförutsättningen den omvända i så måtto att vi misstänker den platoniserande utläggningstraditionen för att inte bejaka sexualiteten, kroppen och självet. Rubenson menar dock att det är "förenklat att säga att Origenes är... sexualfientlig och helt missa Höga Visans 'egentliga' innehåll. Åtrån, *erôs*, bestäms enligt Origenes, helt i anslutning till Platons *Gästabudet*, av vem den riktas till. Det får så att säga sitt värde, sin mening och sin frukt, av vad som älskas, av vilken gemenskap det handlar om" (115). Viktigt är dock tillägget att Origenes, till skillnad från Platon, lyfter in nästankärleken i Gudskärleken. När Origenes vidare skiljer mellan "köttslig kärlek som gäller den yttre människan, det

förgängliga köttet, och andlig kärlek, den som vänder sig till den inre människan" (116–17) skall detta inte missförstås. "Det handlar, skulle man kunna säga, om att älska personen, inte kroppen. Det är inom ramen för en sådan kärlek som erotiken och kroppen har sin plats. Liksom bokstaven gestaltar och samtidigt skyddar en djupare innebörd, gestaltar och skyddar den kroppsliga kärleken en djupare gemenskap. När den inte gör det är den enbart köttslig lusta. Liksom bokstaven är kroppen nödvändig och skall vördas och tas på allvar, men det vore att missa dess innebörd om man stannar vid denna" (117).

Man kan lugnt säga att denna Origenestolkning på ett väldigt konstruktivt sätt problematiserar de utgångspunkter som ofta gör sig gällande i studiet av antiken och kyrkofäderna idag. Rubensons studie är förvisso ett utflöde av den aktuella forskningstrend som jag tecknade inledningsvis. Liksom Jeanronds Augustinusuppsats är den dock hermeneutiskt reflekterad, och differentierad i analysen. Problematiseringen av utgångspunkterna leder inte bakåt utan framåt. Det har dessutom, enligt min mening, lyckats Rubenson att framställa synen på kärlek, kropp och sexualitet i den analyserade tolkningstraditionen som antropologiskt tillfredsställande.