

# THEO FILOS

VOL. 8 NR. 2 2015

*Theofilos* is a nordic peer reviewed journal devoted to the study of theology, philosophy and culture and their neighbouring disciplines. The journal comes out regularly twice a year and occasionally with theme issues (*Theofilos Supplement*). The journal is published by *Gimlekollen School of Journalism and Communication, NLA University College*, in Kristiansand, Norway. Each issue includes three independent sections: peer reviewed articles (*academia*), critical discussions and analysis (*forum*) and book reviews (*biblos*). Writers are welcome to contribute manuscripts to *academia* or *forum* and book reviews for *biblos*. For more guidelines see the inside of the back cover or *Theofilos'* homepage: [www.theofilos.nu](http://www.theofilos.nu). For questions, please contact the editors: [red@theofilos.nu](mailto:red@theofilos.nu).

*Theofilos* är en nordisk fackgranskad tidskrift för studiet av teologi, filosofi och kultur och närliggande områden. Tidskriften utkommer regelbundet två gånger per år och tillfälligtvis med temanummer (*Theofilos Supplemet*). Dess övergripande syfte är att presentera, analysera och diskutera den kristna trons sanning och relevans. Tidskriften publiceras av *NLA Mediehogskolen Gimlekollen* i Kristiansand, Norge, i samarbete med *CredoAkademien* (Stockholm), *apologia* och *Theofil* (Lund).

Varje nummer innehåller tre oberoende avdelningar: fackgranskade artiklar (*academia*), kritiska diskussioner och analyser (*forum*) och bokrecensioner (*biblos*).

Skribenter är välkomna att bidra med manus till *academia* och *forum* samt bokrecensioner till *biblos*. För riktlinjer se insidan av omslagets baksida eller *Theofilos'* hemsida: [www.theofilos.nu](http://www.theofilos.nu). För frågor, var vänlig kontakta redaktionen:

[red@theofilos.nu](mailto:red@theofilos.nu)

*Theofilos* er et nordisk fagfelleverdert tidsskrift for studier av teologi, filosofi og kultur og beslektede fagfelt. Tidsskriftet kommer ut fast to ganger årlig, og iblant med ekstra temanummer (*Theofilos Supplement*). Tidsskriftets overordnede hensikt er å presentere, analysere og drøfte den kristne troens sannhet og relevans. Det publiseres av *NLA Mediehogskolen Gimlekollen* i Kristiansand, Norge, i samarbeid med *CredoAkademien* (Stockholm), *apologia* og *Theofil* (Lund).

Hvert nummer inneholder tre uavhengige avdelinger: fagfelleverderte artikler (*academia*), kritiske diskusjoner og analyser (*forum*) og bokanmeldelser (*biblos*).

Skribenter er velkomne til å bidra med manus til *academia* og *forum*, samt med bokanmeldelser til *biblos*. For retnings-

## Redaksjon/Redaktion

Lars Dahle (ansvarlig redaktør), *NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

Stefan Lindholm (redaktør), *NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

Bjørn Hinderaker, *NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

Margunn Serigstad Dahle, *NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

Stefan Gustavsson, *CredoAkademien, Sverige / NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

Terje Skjerdal, *NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

## Redaksjonsråd/Redaktionsråd

Knut Alfvåg, *Misjonshogskolen i Stavanger, Norge*

Jeppe Bach Nikolajsen, *Menighetsfakultetet, Danmark*

Tomas Bokedal, *Divinity and Religious Studies, University of Aberdeen, United Kingdom*

Paul Otto Brunstad, *NLA Hogskolen Bergen, Norge*

LarsOlov Eriksson, *Johannelunds teologiska högskola, Sverige*

Leif Erikson, *Åbo Akademi, Finland*

Jens Bruun Kofoed, *Dansk Bibel-Institut, Danmark*

Paul Hemeren, *Skövde Högskola, Sverige*

Torbjörn Johansson, *Församlingsfakulteten, Sverige*

Per Landgren, *Oxford University, United Kingdom*

Kjell O. Lejon, *Linköpings universitet, Sverige*

Vesa Ollilainen, *Åbo Akademi, Finland*

Atle Ottesen Søvik, *Det teologiske menighetsfakultet, Norge*

Sebastian Rehnman, *Universitetet i Stavanger, Norge*

Solveig Reindal, *NLA Hogskolen Bergen, Norge*

Morten Sager, *Göteborgs universitet, Sverige*

Njål Skrunes, *NLA Hogskolen Bergen, Norge*

Mark Sluys, *Johannelunds teologiska högskola, Sverige*

James Starr, *Johannelunds teologiska högskola, Sverige*

Ralph Vaags, *Universitetet i Agder, Norge*

Christ Wales, *NLA Mediehogskolen Gimlekollen, Norge*

## Prenumeration i Sverige:

*Theofilos* kommer ut två gånger per år, med följande prenumeration priser: normal 350 kr, student 250 kr. Medlemmar i föreningarna *apologia* och *Theofil* och studenter på *NLA* och *CredoAkademien*: 250 kr. Man kan också teckna stödprenumeration 500 kr. Lösnummer 125 kr plus ev. porto. Beställningar utanför Norden, samma priser som ovan plus extra portokostnader.

Sänd din beställning till adressen nedan.

Ange ditt namn, adress och epost-adress, samt vilken prenumerationstyp du avser. Betala sedan direkt till *Theofilos* plusgiro 154 79 93-4. Ange ditt namn på talongen.

*Theofilos*, *CredoAkademien*, Rehnsg. 20, 113 57 Stockholm

Redaktion: [red@theofilos.nu](mailto:red@theofilos.nu) [www.theofilos.nu](http://www.theofilos.nu)

## Abonnement i Norge:

*Theofilos* kommer ut to ganger i året og har følgende abonnementspriser: normal: 350 kr. Student: 250 kr. Medlemmer av foreningene *apologia* og *Theofil*, samt studenter ved *NLA* og *CredoAkademien*: 250 kr. Man kan også tegne støtteabonnement: 500 kr. Et enkelt nummer koster 125 kr, evt. porto kommer i tillegg. Bestillinger utenfor Norden: Samme priser som over, men med ekstra portokostnader.

Send bestilling til adressen nedenfor.

Husk å skrive navn, adresse og epostadresse - samt hvilket abonnement du ønsker. Faktura tilsendes.

*Theofilos*, *NLA Mediehogskolen Gimlekollen*, Postboks 410 Lund-siden, 4604 Kristiansand

Redaksjon: [red@theofilos.nu](mailto:red@theofilos.nu) [www.theofilos.nu](http://www.theofilos.nu)

## Søker vi "the *shalom* of the city"?

"Dere skal fremme fred for den byen som jeg har ført dere til i eksil, og be til Herren for den!" Dette var utfordrende ord fra profeten Jeremia til Israelsfolket i eksil, med avgjørende veiledning om livet som Jahve-troende i Babylon. Kallet var å fremme *shalom* – fred, velferd og trygghet – til beste for den mangfoldige storbyen.<sup>1</sup>

At denne utfordringen er like aktuell i dag, ble tydelig illustrert for meg under et forskningsopphold i Los Angeles tidligere i år. Storsamlingen *Together LA* samlet i februar en rekke kristne ledere med fokus nettopp på kallet til å søke *shalom* for den pulserende ti-millioner-byen. Den kjente pastoren og forfatteren Tim Keller var hovedtaler. Gjennom menigheten Redeemer Presbyterian Church (Manhattan), prekener og bestselgende bøker har Keller blitt en viktig inspirator for evangelikale kristne over hele verden.<sup>2</sup>

Utfordringen til å søke "byens beste" er ikke mindre aktuell for oss som kristne i Skandinavia, enten vi nå er involvert i apologetikk, diakonalt arbeid, kulturelt skapende arbeid eller andre former for byggende kristent samfunnsengasjement. Her trenger vi hverandre – som enkeltpersoner, lokale fellesskap, organisasjoner og kirkesamfunn og som institusjoner. Det er i denne sammenheng verdt å merke seg at to anerkjente evangelikale læresteder var medarrangører for *Together LA*, nemlig Fuller Theological Seminary og Biola University.

Det var et privilegium å være "visiting scholar" på sistnevnte universitet under oppholdet i LA. Institusjonen begynte i 1908 som Bible Institute of Los Angeles med sterke bånd til evangelisk vekkelses-

bevegelse og misjon. Biola er fortsatt tydelig preget av denne arven, både teologisk og kulturelt, men dette er de siste årene blitt forløst i et stadig økende samfunnsengasjement for "byens beste". Ikke minst er det synliggjort gjennom en satsing på åpne nettressurser og på etablering av ulike ressursentra.<sup>3</sup> Det er ellers verdt å merke seg at Biola i 2014 – som eneste kristne utdanningsinstitusjon – var inkludert på den eksklusive listen over de fjorten mest lovende ("national up and coming") universitetene i USA.<sup>4</sup>

Nå skal vi ikke ukritisk kopiere andre kristnes innsats – på tvers av viktige nasjonale, kulturelle og kirkelige forskjeller. Men vi kan la oss inspirere og utfordre. Uansett er vi som Kristus-bekjennere kalt til å søke "byens beste" der vi faktisk er, med ringvirkninger lokalt, nasjonalt og globalt. Denne tjenesten må tilpasses våre ulike arenaer, oppgaver og gaver. I vår egen sekulære og pluralistiske situasjon i Norden og Vest-Europa, kommer vi da ikke utenom å virke for trosfrihet, samvittighetsfrihet og ytringsfrihet.

For egen del lar jeg meg utfordre av *The Global Charter of Conscience* som er publisert i svensk oversettelse i dette nummeret av *Theofilos*. Ikke minst gjelder det følgende sentrale formulering om "det livssyns åpne samfunns"<sup>5</sup> muligheter og vilkår:

The public place of freedom of thought, conscience, and religion in a world of deep diversity is best fulfilled through the vision of a cosmopolitan and civil public square – a public square in which people of all faiths, religious and naturalistic, are free to enter and engage public

life on the basis of their faith, but always within a double framework: *first*, under the rule of law that respects all human rights, freedom of conscience in particular, and makes no distinction between peoples based on their beliefs; and *second*, according to a freely agreed covenant specifying what each person understands to be just and free for everyone else too, and therefore of the duties involved in living with the deep differences of others.<sup>6</sup>

Med en slik "livssynsåpen" holdning, kan vi som Kristus-bekjennere søke "byens beste" på de lokale, nasjonale og globale arenaer som vi har tilgang til – både åndelig, sosialt og kulturelt.

**Lars Dahle**  
ansvarlig redaktør  
*lars.dahle@nla.no*

1. Se Jer. 29, 1-14.

2. Se <http://www.togetherla.net/> og <http://open.biola.edu/collections/togetherla>

3. Se særlig <http://open.biola.edu/>, <http://cct.biola.edu/> og <http://cca.biola.edu/>

4. Se <http://colleges.usnews.rankingsandreviews.com/best-colleges/rankings/national-universities/up-and-coming>.

5. Se <https://www.regjeringen.no/nb/aktuelt/nou-2013-1-det-livssynsapne-samfunn-en-h/id711620/>

6. *Global Charter of Conscience*, art. 16: "Civil public square" (<http://charterofconscience.org/>)

## I detta nummer...

Under de senaste sex månaderna har redaktionen färdigställt två *Supplement*-nummer samt ett ordinarie. Knappt har vi hunnit bli färdiga med det senaste om bibelsyn (se mer i *nota bene!*) innan vi skulle möta deadline för sommarnumret. Det blev ett nummer som har många olika och viktiga temata. Vår förhoppning är att det skall vara en god sommarläsning.

I *academia* undersöker Martin Jakobsen tolkningen av kvinnornas vittnesbörd om Jesu uppståndelse. Deras vittnesbörd har tidigare använts som ett argument för den tomma gravens historicitet. Jakobsen granskar hur detta argument tidigare har konstruerats och argumenterar för hur det kan rekonstrueras för att nå större framgång.

Carsten Elmelund Pedersen skriver om den afrikanske teologen Allan Boesaks etik som blev viktig för apartheids avskaffande i Sydafrika. Pedersen analyserar maktbegreppet i Boesaks etik i förhållande till Martin Luthers frihetskamp, Paul Tillichs teologi samt tolkningen av Rom. 13.

I *forum*-delen möter vi ett antal spännande bidrag. Peter S. Williams har tidigare bidragit i *Theofilos*, ofta med reflektioner kring apologetikens kärnfrågor. Denna gång kopplar han ett nytt grepp om ämnet, både ut tematisk och stilistisk synvinkel. Skrivnen ömsom som ett slags dialog och ömsom som ett slags filosofisk text engagerar sig Williams i frågan om ”det postmoderna”.

I *forum* har vi denna gång också ett kortare symposium kring samvetsfrihet, en fråga som nyligen på olika nivåer och sammanhang kommit upp på agendan i Europa. Redaktionen har fått möjligheten att återpublicera *Samvetsfördraget*, utgivet av SEA (Svenska Evangeliska Alliansen). Vi vill rikta ett tack till SEA för att vi får publicera texten. Tillsammans med *Sam-*

*vetsfördraget* har vi två nyskrivna texter på tangerande tema. Claphaminstitutets informationssekreterare, Per Ewert, analyserar rättsläget i ett fall som uppmärksammats både i och utanför Sverige, det så kallade ”barnmorskefallet”. I den andra artikeln tar idéhistorikern Per Landgren ett steg tillbaka och reflekterar över relationen mellan etik, samvete och hur dessa kan grundas i den klassiska idén om naturrätten. (Den vakne läsaren kan i texten urskönja ett exempel som kommer redaktionens samvete in på livet!)

Björn Nissen synar i sin artikel den metodologiska naturalismen utifrån den bakomliggande världsbilden. Nissen visar att metodologisk naturalism tenderar att leda till filosofisk naturalism. Som alternativ skisserar han vad han kallar ”agentparadigmet”. Perspektivet inkluderar medvetet handlande agenter som icke är reducerbara till fysikaliska fakta. Nissen avslutar med att visa hur detta paradigm förhåller sig till frågor om livets ursprung.

En grupp svenska teologer skrev nyligen en antologi om bibelsyn, *Bibeln – myt eller sanning*.<sup>1</sup> David Willgren skärskådar dess innehåll i en längre recensionsartikel. En av de mer kända lutherska bibelteologerna och en av skribenterna i antologin, Seth Erlandsson, skriver en replik. Utbytet är informativt och visar tydligt var olika debattlinjer går.

Sist i *forum* skriver undertecknad en recensionsartikel om den reformerta ortodoxin med anledning av en nyligen utgiven ”handbok” i ämnet.<sup>2</sup> Jag skisserar först bidragen och behandlar sedan några av dem sedan tematiskt: forskningsläget, filosofi och teologi och relevansen av den reformerta ortodoxin för samtidens filosofiska teologi.

Tolle lege!

Stefan Lindholm

1. (Handen: XP Media, 2014).

2. *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Leiden: Brill, 2013).

# Kvinneres troverdighet og den tomme graven

Martin Jakobsen

Timelærer, NLA Mediehøgskolen Gimlekollen

*martinjakobs1@gmail.com*

I denne artikkelen viser jeg at kvinnes rolle i gravfortellingene kan brukes som et argument for den tomme gravs historisitet. Dette er ikke et nytt argument, men tidligere forsøk på å formulere et slikt argument har ikke lyktes fordi man ikke har tatt høyde for to viktige distinksjoner. Først må man skille mellom kvinners troverdighet i juridisk og i religiøs sammenheng. Deretter må man skille mellom to ulike forståelser av hvordan fortellingen kan ha blitt konstruert, som en apologetisk konstruksjon eller som en utviklet indirekkelig tekst.

**Nøkkelord:** Apologetikk, oppstandelsen, den tomme graven, vitner.

I nyere tid har spørsmålet om den tomme gravs historisitet fått ny oppmerksomhet, både fordi fortellingen om den tomme graven ser ut til å ha formet den tidlige oppstandelsestroen,<sup>1</sup> men ikke minst fordi den tomme graven inngår som et viktig premiss i flere forskeres argumentasjon for Jesu oppstandelse.<sup>2</sup> Et argument for Jesu oppstandelse tar ofte utgangspunkt i ulike historiske fakta,<sup>3</sup> og av disse faktaene er den tomme grav både mest omdiskutert og mest kontroversiell.<sup>4</sup> I denne artikkelen viser jeg hvordan det forhold at evangeliene fremhever kvinner som de første vitner til den tomme grav kan brukes som et argument for at Jesu grav faktisk ble funnet tom. Dette vil jeg gjøre ved å introdusere to viktige distinksjoner, først et skille mellom kvinners troverdighet i juridisk sammenheng og kvinners troverdighet i religiøs sammenheng, deretter et skille mellom to ulike forståelser av hvordan en tradisjonsfortelling<sup>5</sup> kan ha blitt

konstruert.

Rudolf Bultmanns avvisning av den tomme gravs historisitet ser ut til å ha satt spor. Han avviste fortellingen om den tomme grav ved å betegne den som en apologetisk legende, en fortelling som ble skapt av de første kristne for å argumentere for Jesu oppstandelse.<sup>6</sup> Nylig har også historiker Richard Carrier argumentert i liknende retning. Han ser for seg at disiplene trodde at de møtte Jesus etter hans død, og i forlengelsen av dette konstruerte fortellingen om den tomme grav.<sup>7</sup> En slik fortelling skulle tjene som bevis for at det hadde skjedd en oppstandelse, og for at nevnte oppstandelse var en fysisk oppstandelse.<sup>8</sup>

William Lane Craig står frem som en av dem som har argumentert sterkt for den tomme gravs historisitet. Craig vender seg til evangeliens fortelling om den tomme grav, og noterer seg at alle fire evangelier fremhever at det var kvinner

som først fant graven tom. Det faktum at kvinner fremheves som vitner fremstår som svært oppsiktsvekkende, hevder Craig, og det taler direkte mot teorien om at gravfortellingene er skapt med det formål å tjene et apologetisk behov. Hans argument går som følger: Den jødiske kulturen hadde et lavt syn på kvinner. Craig viser til den Jerusalemske Talmud, hvor det står: "Blessed be God; for not creating me a pagan, nor foolish, nor a woman." (Berachos 60b).<sup>9</sup> I tillegg forelå det et svært lavt syn på kvinner som vitner. Kvinner var ikke engang kvalifisert som vitner i rettssaker, skriver Craig.<sup>10</sup> Det finner han uttrykt hos Josefus: "Let not the testimony of women be admitted, on account of the levity and boldness of their sex."<sup>11</sup> Kvinner ble altså regnet som mindre troverdige enn menn. Dette, skriver Craig, taler mot at fortellingen om den tomme graven er en oppdiktet apologetisk legende. For hvorfor ville noen med apologetiske motiver dikte opp en fortelling hvor man plasserte lite troverdige kvinner i rollen som vitner? Vitnenes manglende juridiske troverdighet i det første århundre taler dermed for gravfortellingens troverdighet i det tjueførste århundre. De kvinnelige vitnene tilsier at gravfortellingene ikke er oppdiktet med apologetiske hensikter, som Bultmann og Carrier hevder, og derfor bør vi heller tro at det faktisk var tilfellet at kvinnene fant en tom grav.<sup>12</sup>

### **Motargument: Kvinner kunne være vitner**

Holder premissene i Craigs argument? Carrier mener at de ikke gjør det. For det første påpeker Carrier at kvinner kunne være vitner i rettssaker, og at de ofte ble brukt som vitner i rettssaker. Carrier viser til at Cicero tilkaller kvinnelige vitner til retten, samt at Valerius Maximus nevner

flere kvinner som selv tar sin sak til retten.<sup>13</sup> Det var riktignok ikke normal praksis å gjøre bruk av kvinnelige vitner, innrømmer Carrier, men det hadde ingenting med kvinners troverdighet å gjøre. Han viser til en hendelse hvor Cicero tilkaller kvinnelige vitner i rettssaken mot den tidligere guvernøren Verres. For Verres oppleves dette svært ubehagelig. Hvorfor det? Ikke fordi kvinner ikke ble regnet som upålitelige, men fordi kvinner ikke hadde noe å gjøre i en offentlig rett. Lov og rett tilhørte det offentlige rom, og det offentlige rom var mennenes domene.<sup>14</sup> Kvinners plass i rettssaker har derfor ikke noe med kvinners troverdighet å gjøre, påpeker Carrier, men kommer av synet på kjønnsroller. Det samme kan sies om Josefus, sier Carrier. Heller ikke han var negativ til kvinners troverdighet, men negativ til at kvinner skulle ha en rolle i den offentlige diskurs.<sup>15</sup>

For det andre mener Carrier at kvinner faktisk ble regnet som troverdige. Josefus stoler utelukkende på kvinner når han rapporterer fra slagene ved Gamala og Masada.<sup>16</sup> Johannesevangeliet forteller at flere samaritanere kommer til tro på bakgrunn av kvinners vitnesbyrd.<sup>17</sup> Samtlige evangelier forutsetter at kvinnes tale om den tomme grav faktisk ble trodd. Disse eksemplene viser at det ikke fantes en slik sterk skepsis til kvinners vitnesbyrd som Craig forutsetter.<sup>18</sup>

### **Hvor troverdige vitner?**

Har Carrier med dette tilbakevist at de kvinnelige vitnene i gravfortellingen tyder på at fortellingen ikke er oppdiktet? Teologen Mike Licona gir Carrier rett i at kvinner kunne opptre som vitner i rettssaker. Indre-jødiske debatter tilsier at det var tilfellet, selv om hovedregelen var at kvinner ikke ble brukt i rettssaker.<sup>19</sup> Licona korrigerer dermed Craig, som mener at kvin-

ner ikke kunne brukes som juridiske vitner. Samtidig fastholder han at kvinner ble regnet som dårligere vitner enn menn. Fra jødisk hold kan vi notere oss at Mishna, en rabbinsk tekst nedskrevet 200 e.Kr., tolker loven om vitnesbyrd (3 Mos 5,1) til bare å gjelde for menn.<sup>20</sup> Mishna slår også fast at en kvinnes vitnesbyrd bør regnes på linje med en kjeltrings påstander.<sup>21</sup> Hva gjelder Josefus sin bruk av kvinnelige vitner, bør det merkes at han bare støtter seg til kvinnelige vitner når han ikke har noe annet valg. Det er kvinner som rapporterer fra slagene ved Gamala og Masada fordi de eneste gjenlevende var kvinner.<sup>22</sup>

Hva gjelder rettspraksis og kvinnelige vitner, bør man være forsiktig med å gjøre for raske slutninger fra kvinnesyn til rettspraksis. Richard Bauckham, professor i Det nye testamentet, viser at det trolig har vært en forskjell på jødiske holdninger og rettslig praksis. Man må ikke for enkelt anta at den jødiske Mishna handler om hvordan lov og rett ble *praktisert*. Mishna gir ikke et bilde av rettspraksis, men av jødiske holdninger, skriver Bauckham. Her støtter han seg til historikeren Tal Ilan. Hun hevder at rabbinerne diskvalifiserte kvinner som vitner, men det juridiske systemet i den gresk-romerske perioden opererte ikke etter fariseernes preferanser og gjorde bruk av kvinnelige vitner.<sup>23</sup> Denne konflikten mellom gresk-romersk rettspraksis og jødiske holdninger gjør både Carriers og Craigs argumenter problematiske. Carrier lykkes ikke i sin argumentasjon når han bruker gresk-romerske kilder til datidens rettspraksis til å etablere et generelt bilde av jødiske holdninger til kvinnelige vitner. Craig lykkes heller ikke når han tar utgangspunkt i jødiske holdninger og bruker dem til å etablere et bilde av datidens rettspraksis.<sup>24</sup>

## Juridiske vitner eller religiøse vitner?

Ovenfor ble det klart kvinner riktignok ble ansett som dårligere juridiske vitner enn menn, men også at man kan ikke umiddelbart kan dra sammenhenger mellom datidens rettspraksis og datidens jødiske holdninger, slik både Carrier og Craig gjør. Dette gjør at man bør spørre seg hvorvidt det i det hele tatt er relevant å trekke inn kvinners troverdighet i en rettssal i spørsmålet om kvinnes troverdighet i gravfortellingene. Som teologen Bart Ehrman helt korrekt påpeker, foregår ikke gravfortellingene i en rettssal.<sup>25</sup> Derfor er verken datidens rettspraksis eller den del av jødisk lov (*halakha*) som omhandler lov og rett, som Craig argumenterer ut ifra, direkte overførbart til fortellingen om kvinnene ved graven.

Bauckham anerkjenner at kvinners troverdighet i en rettssal ikke er direkte overførbart til spørsmålet om kvinnes troverdighet i gravfortellingen. Av den grunn vil ikke Bauckham følge den rettslige linjen i spørsmålet om kvinners troverdighet, men den religiøse linjen. Ovenfor ble det klart at tekster fra Talmud og Josefus vitner om et svært lavt syn på kvinner.<sup>26</sup> Dette kvinnesynet førte på den ene siden til en jødisk skepsis mot kvinnelige vitner i juridisk sammenheng. En slik skepsis var ikke av absolutt karakter, men gjorde at menns vitnesbyrd var å foretrekke.<sup>27</sup> På den andre siden førte kvinnesynet med seg en skepsis mot kvinnelige vitner i religiøs sammenheng: I den gresk-romerske kulturen ble kvinner regnet som godtroende i religiøse spørsmål, lett overtroiske, overdrevne i religiøs praksis, samt mindre rasjonelle enn menn.<sup>28</sup> Nettopp dette, oppfatningen av kvinner som godtroende og lett overtroiske, er lettere overførbart til oppstandelsesvitnene enn til hvorvidt kvin-

ner kunne være vitner i en rettssak. Se for eksempel kristendomskritikeren Celsus sin polemikk mot Jesu oppstandelse. Han skriver:

[W]ho beheld this? A half-frantic woman, as you state, and some other one, perhaps, of those who were engaged in the same system of delusion, who had either dreamed so, owing to a peculiar state of mind, or under the influence of a wandering imagination had formed to himself an appearance according to his own wishes, which has been the case with numberless individuals.<sup>29</sup>

Det er interessant å se at Celsus sitt angrep på det kvinnelige oppstandelsesvitne er et klart *ad hominem*, mens det eventuelle mannlige vitne (*tis allos* er maskulin) krever en forklaring.

Celsus sin polemikk viser at det i den gresk-romerske kulturen fantes en skepsis til kvinnelige vitner, hvor kvinner blir ansett som dårligere vitner enn menn, og at denne skepsisen treffer de kvinnelige oppstandelsesvitnene.

En slik skepsis mot kvinnelige vitnesbyrd ser også ut til å være demonstrert i selve fortellingen om den tomme graven. Det er påfallende hvordan de mannlige disiplene undergraver kvinnenens vitnesbyrd (Luk 24,11; Mark 16,11). Når kvinnene forteller om den tomme graven og om oppstandelsen blir de nysgjerrige nok til å undersøke, men tror ikke på dem ved mindre mannlige disipler har kontrollert og bekreftet at vitnesbyrdet er sant (Luk 24,22).<sup>30</sup> Den samme type mistro til kvinnenens vitnesbyrd om graven og oppstandelsen finner vi i det senere skriftet *Apostlenes brev*.<sup>31</sup> I *Petersevangeliet*, et senere skrift med klart apologetisk siktemål, er de kvinnelige vitnene utelatt fra fortellingen.<sup>32</sup> Vi finner heller ingen kvinnelige vitner i 1 Kor 15,3-7,<sup>33</sup> også dette et skrift med apologetisk agenda.<sup>34</sup> De kvinnelige vitnene

ser altså ut til å være apologetisk uegnet, hvilket også de tidlige kristne ser ut til å innse ved at de kvinnelige vitnene utelukkes fra tekster med apologetisk siktemål. Denne nedvurderingen av kvinners vitnesbyrd i religiøs sammenheng, fra både jødisk og gresk-romersk side, passer svært dårlig sammen med Carriers teori om gravfortellingen som en apologetisk konstruksjon.

### Apologetikk eller indrekirkelig tekst?

Ovenfor ble det klart at de kvinnelige vitnene passer dårlig sammen med teorien om at gravfortellingene er intenderte forfalskninger med apologetisk motiv.<sup>35</sup> Kvinnelige vitner passer derimot godt sammen med teorien om at gravfortellingene stammer fra de første kristnes vitnesbyrd om funnet av en tom grav.<sup>36</sup> Dermed er det ikke uvanlig å argumentere for at de kvinnelige vitnene taler for den tomme gravs historisitet. Et slikt argument har imidlertid en betydelig svakhet ved seg. Ved å sette opp "oppdiktet apologetikk" og "troverdige vitnesbyrd" som de eneste alternativene, slik både Craig, Habermas og Dunn gjør,<sup>37</sup> har man oversett et tredje alternativ for hvordan en tradisjonsfortelling kan ha blitt til, nemlig ved en gradvis utvikling overfor en indrekirkelig målgruppe.

Tidligere ble det klart at kvinnenens manglende troverdighet, først og fremst i religiøs sammenheng, er et god argument mot at gravfortellingene er konstruert apologetikk. Men dette er ikke nok til å konkludere med at fortellingen reflekterer troverdige vitnesbyrd. Også Carrier kan være villig til å forkaste teorien om at gravfortellingene er oppdiktet som apologetisk utadrettede tekster, samtidig minner han om at fortellinger kan være oppdiktet med andre formål enn apologetikk.

Han mener at gravfortellingene først og fremst hadde en indrekirkelig målgruppe.<sup>38</sup> Det samme mener Ehrman,<sup>39</sup> og dette er også den vanlige oppfatningen blant forskere tilknyttet Jesus-seminaret.<sup>40</sup> Alle disse fremmer det syn at fortellingen har blitt til i den tidlige kirke, gjennomgått en betydelig utvikling i den tidlige kirke, og at målgruppen først og fremst var indrekirkelig.<sup>41</sup> Et slikt syn på gravfortellingene gjør at argumentet fra kvinnes manglende troverdighet fremstår som helt irrelevant, da fortellingen ikke har noe apologetisk siktemål.

### **Kvinnelige vitner som et religiøst ubehag**

Hvis man skal lykkes i å argumentere for at de kvinnelige vitnene tilsier at gravfortellingenes tale om den tomme graven er troverdig, da må man både ta høyde for at fortellingene kan ha vært konstruerte apologetiske tekster og for at fortellingene kan ha vært indrekirkelige utviklede tekster. Ovenfor ble det klart at de kvinnelige vitnene representerte et apologetisk ubehag som taler mot at gravfortellingene er konstruert til apologetiske formål. Jeg vil nå vise at de kvinnelige vitnene også representerer to andre former for ubehag i denne fortellingen, og at dette taler mot at gravfortellingene har blitt til i den tidlige kirke som indrekirkelige utviklede tekster.<sup>42</sup>

For det første representerer fortellingen et ubehag for kirkens første ledere. Disiplene trodde at kvinnes vitnesbyrd bare var tomt snakk, og trodde ikke noe på dem (Luk 24,11). På den måten stilles disiplene i et dårlig lys: Det var kvinnene som både fikk være vitner og fikk motta en guddommelig åpenbaring, mens mennene står dumme og vantro tilbake. Fortellingen om den tomme grav gir et dårlig bilde av de mannlige disiplene, de kom-

mende kirkelederne. Dette taler mot at gravfortellingene er konstruert, og videre utviklet, av den tidlige kirke.<sup>43</sup>

For det andre har denne fortellingen også et religiøst ubehag ved seg. Bauckham argumenterer for at det var en patriarkalsk antakelse at Gud prioriterte menn når han handlet i verden.<sup>44</sup> Han viser eksempelvis til Josefus, som minimerer kvinners rolle i åpenbaringer. I 1 Mosebok 25 spør Rebekka Herren om hvorfor hennes ufødte barn er så urolige, og hun får en åpenbaring som forklarer hvorfor. Når Josefus gjengir dette, er det mannen hennes, Isak, som ber og som mottar profetien fra Gud.<sup>45</sup> I gravfortellingene blir åpenbaringen gitt til kvinner, og kvinner blir gitt rollen som formidlere av åpenbaringen. At kvinner er de første til å motta en slik åpenbaring må ha fremstått som nærmest utenkelig, og svært ubehagelig, i en mannsdominert kultur.<sup>46</sup>

Ifølge NT-professor Samuel Byrskog har dette siste poenget begrenset vekt, fordi åpenbaringen gitt til kvinnene ved graven ikke bærer den samme tyngde, eller de samme konsekvensene, som den åpenbaring som gis til de mannlige disiplene. De mannlige disiplene fikk etter hvert en direkte åpenbaring fra den oppstandne Jesus, hvilket tilsier at de ikke var avhengig av kvinnes vitnesbyrd. I tillegg får mennene et mer omfattende oppdrag. Kvinnene skal bare formidle budskapet til disiplene, mens disiplene skal formidle det til alle folkeslag.<sup>47</sup> Byrskog har rett i at den endelige utsendelsen kan forstås som mer omfattende enn den kvinnene mottar ved graven. Men det er ikke gitt at kallelsen ved graven begrenser seg til kun å være en utsendelse til de mannlige disiplene. Det er gode grunner for å tro at kvinnene hadde en rolle som vitner også etter møtet med disiplene.<sup>48</sup> Videre kommer man ikke unna at fortellingen gir

kvinnene rollen som formidlere av guddommelig åpenbaring, og at kvinnene er de første til å selv motta åpenbaringen. At kvinner skulle gis en slik rolle ved en så sentral åpenbaring var neppe forenlig med kulturens patriarkalske oppfatninger, og det gir dårlig sammenknytning til teorien om at fortellingen er konstruert, og utviklet, av de første kristne.

### Et revidert argument for den tomme grav

Ovenfor mener jeg å ha vist at kvinnes rolle i gravfortellingene kan brukes som et argument mot at fortellingen er konstruert, og det på en bedre måte enn hva eksempelvis Craig gjør. For å gjøre det må man være bevisst på hvilken måte en tradisjonsfortelling kan sies å være konstruert, enten som en apologetisk konstruksjon eller ved en indirekkelig utvikling. For det første taler kvinnes manglende troverdighet mot en apologetisk konstruksjon. Craig fokuserer på kvinners troverdighet i juridiske sammenhenger, men kvinners troverdighet i religiøse sammenhenger fremstår som mer relevant da det er lettere overførbart til selve gravfortellingen. Kvinner ble sett på som mindre rasjonelle enn menn, som godtroende og overtroiske i religiøs sammenheng. En slik holdning til kvinner synes å passe svært dårlig sammen med teorien om at gravfortellingene, religiøst ladet fortellinger som omfatter guddommelig åpenbaring, ble konstruert med et apologetisk mål for øye. Det faktum at fortellingen tar utgangspunkt i kvinnelige vitner taler derfor mot teorien om en apologetisk konstruksjon.

For det andre taler også kvinnes rolle i gravfortellingen mot teorien om at gravfortellingen ble til ved indirekkelig utvikling, slik Ehrman og Carrier hevder at den ble. Til dette punktet er riktignok det

apologetiske ubehaget irrelevant, men kvinnes tilstedeværelse taler likevel mot en slik teori. Patriarkalske oppfatninger slo fast at Gud først og fremst åpenbarte seg for menn, og slike oppfatninger passer dårlig sammen med teorien om gravfortellingene som et resultat av indirekkelig utvikling. Det ser ikke ut til å finnes grobunn for en slik tradisjonsutvikling, hvilket gjør at de kvinnelige vitnene passer dårlig inn i Ehrmans og Carriers teori.<sup>49</sup> De kvinnelige vitnene taler derfor også mot teorien om en indirekkelig tradisjonsutvikling.

Har man med dette etablert et argument for den tomme gravs historisitet? Ikke helt. Man har først og fremst argumentert negativt, mot at fortellingen er konstruert. Men dette kvinneargumentet kan snus til et positivt argument for den tomme gravs historisitet. De to teoriene om hvordan gravfortellingen har blitt konstruert kan settes opp mot et tredje teori, teorien om at gravfortellingen springer ut av de første vitnesbyrd om funnet av en tom grav. Dette synes å være en meget god teori, siden gravfortellingene i de fire evangeliene uttrykker en svært tidlig tradisjon, en tradisjon som har fått sin form forut for apologetisk refleksjon som: *Vi vil fortelle historier om Jesus som sto opp fra de døde. Hva kan best tjene våre apologetiske behov?*<sup>50</sup> Fortellingens opphav spores tilbake til de første vitnene, til det inntrykket det gjorde å finne en tom grav.<sup>51</sup> De kvinnelige vitnene står ikke i spenning til en slik teori, men synes tvert imot å passe svært mye bedre inn enn i de to teoriene nevnt ovenfor. Kvinnene inkluderes i fortellingen nettopp fordi man husket kvinnene som de første vitner til den tomme grav – hvorfor skulle man ellers liste dem opp som vitner?<sup>52</sup>

Med dette har man snudd kvinneargumentet fra å være et argument mot at

fortellingen er oppdiktet til å være et argument for den tomme gravs historisitet. Fortellingens vekt på de kvinnelige vitnene passer dårlig sammen med teorien om at fortellingen er en apologetisk konstruksjon, passer dårlig sammen med teorien om en indirekkelig utvikling, men passer godt sammen med teorien om at

gravfortellingen springer ut fra de første vitnesbyrden om funnet av en tom grav. De kvinnelige vitnene støtter dermed teorien om at gravfortellingene uttrykker tidlige vitnesbyrd fremfor de to andre teoriene, og gir dermed grunn til å tro at Jesu grav faktisk ble funnet tom.

### Noter

1. William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1989), 414; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Christian Origins and the Question of God (London: SPCK, 2003), 689.
2. Eksempler på bidrag er Wright, *The Resurrection of the Son of God*; Gary R. Habermas, *The Risen Jesus & Future Hope* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Pub., 2003); Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*.
3. Habermas lister opp tolv fakta knyttet til omstendighetene rundt Jesu død som blir akseptert av majoriteten av forskere som har uttalt seg om temaet. Av de tolv faktaene blir følgende fem oftest brukt til å argumentere for Jesu oppstandelse: (1) Jesus døde ved romersk korsfestelse, (2) Jesus ble gravlagt i en privat grav, (3) Jesu grav ble funnet tom, (4) Etter Jesu død hadde disiplene opplevelser som de mente var møter med Jesus, (5) De første kristne trodde at Jesus hadde stått opp fra de døde. Gary R. Habermas, *The Risen Jesus & Future Hope* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Pub., 2003) 9.
4. Mike Licona, *The Resurrection of Jesus* (Downers Grove, Ill. Nottingham: IVP Academic; Apollos, 2010), 461. Av den grunn unngår både Dunn og Licona å bruke den tomme graven som premiss i sin argumentasjon for Jesu oppstandelse. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Christianity in the Making (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 2003); Licona, *The Resurrection of Jesus*.
5. Gravfortellingen kan kalles en tradisjonsfortelling fordi den har vært gjenstand for muntlig overlevering. Se Dunn for en oversikt over hovedoppfatninger av evangeliefortellingene som muntlig tradisjon: Dunn, *Jesus Remembered*, kap 8.
6. Rudolf Karl Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963), 290.
7. Richard Carrier, "The Spiritual Body of Christ and the Legend of the Empty Tomb," in *The Empty Tomb*, ed. Robert M. Price and Jeffery Jay Lowder (New York: Prometheus Books, 2005), 156. Carrier mener at disiplene møter med Jesus var hallusinasjoner. Det bør nevnes at Carriers syn, at disiplene trodde på en oppstandelse for de trodde på en tom grav, møter på en rekke alvorlige problemer. William Lane Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, 414; Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 689; James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, kap.18.2-18.3.
8. Se også Barth Ehrman, *How Jesus Became God* (HarperOne, 2014), 168.
9. William Lane Craig, *Reasonable Faith*, Rev. ed. (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994), 367. Jerusalem Talmud er en tolkning av den muntlige loven Mishna. Den Jerusalemske Talmud hadde ikke like stor autoritet som den Babylonske, men den er et tidligere skrift (fra 400-tallet) og gir derfor et bedre bilde av jødiske holdninger. Craig viser også til Sotah 19a og Kiddushin 82b. Oversettelsen er hentet fra Moses Schwab, *The Jerusalem Talmud. Vol 1. Berakhoth* (London: Williams and Norgate, 1886), 156. Det bør påpekes at det finnes en rekke senere jødiske tekster som viser et mer høyverdig syn på kvinner. Se Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352. for eksempler.
10. William Lane Craig, "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus" *New Testament Studies* 31 (1985); *Reasonable Faith*, 367.
11. Craig, "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus"; *Reasonable Faith*, 367; Josefus, *Antiquitates Judaicae*, IV.8.15. Hentet fra Flavius Josephus, *Translation and Commentary*, trans. Steve Mason (Leiden: Brill, 1999).
12. Craig, *Reasonable Faith*, 367. Craig er ikke alene om å fremme dette argumentet. Se også Dunn, *Jesus Remembered*, 833; G.R. Habermas and M.R. Licona, *The Case for the Resurrection of Jesus* (Kregel Publications, 2004), 72; Atle Ottesen Søvik and Bjørn Are Davidsen, *Eksisterer Gud?* (Oslo: Cappelen Damm, 2013), 129; Licona, *The Resurrection of Jesus*, 349-53.
13. Cicero, *Against Verres*, 2.1.94; Maximus, *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri IX*, 3.8.6; 8.2.3; 8.3 i Richard Carrier, *Not the Impossible Faith* (Lulu.com, 2009), 303.
14. Cicero, *In Verrem*, 2.1.94; 4.99; Richard Carrier, *Not the Impossible Faith*, 302-03.
15. *Ibid.*, 302-04.
16. Flavius Josephus, *Bellum Judaicum*, 7,339; 4,81.

17. Johannes 4,39. Carrier trekker frem dette som et eksempel på at kvinner ble trodd, selv om han mer at denne fortellingen er oppdiktet. Han kaller det "believable fiction." Carrier, *Not the Impossible Faith*, 301.
18. Ibid., 303-04. Carrier påpeker at det var en forskjell på hva en kvinne har sett, og hva hun har sluttet seg til at har skjedd. Antikt materiale som omtaler det siste kan ikke brukes til å undergrave kvinners troverdighet hva gjaldt førstehåndskunnskap.
19. Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352.
20. Shabuot 4.1A. Dunn, *Jesus Remembered*, 833n28.
21. Rosh HaShshana 1.8. Licona, *The Resurrection of Jesus*, 350. Mishna er en nedskrivning av jødiske muntlige tradisjoner fra den andre tempelperoiden. Den kalles "Den muntlige toran", og er det viktigste jødiske skriftet etter Torah. Alle henvisningene til dette skriftet er hentet fra Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven: Yale University Press, 1988).
22. William Lane Craig, *Did Jesus Rise from the Dead?* (Pine Mountain, Ga.: Impect 360 Institute, 2001), kap. 3.
23. Richard Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Edinburgh: T & T Clark, 2002), 270; Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA.: Hendrickson, 1996), 227.
24. Også Dunn gjør denne feilen. Dunn, *Jesus Remembered*, 833n28.
25. Ehrman, *How Jesus Became God*, 166.
26. Josefus, *Ant.*, IV.8.15. Bauckham holder frem Josefus som et vitne om jødiske holdninger, ikke om praktiserende rett. Bauckham, *Gospel Women*, 270.
27. Ibid., 269-71.
28. Ibid., 270. Bauckham viser til Juvenal, *Sat.* 6511-91; Plutarch, *De Pyth.* 25; Fronto *apud* Minucius Felix, Octavius 8-9; Clement of Alexandria, *Paed.* 34.28, Strabo, *Geog.* 1.2.8; 2.Tim 3,6-7, samt historier i pseudo-Filon som viser at kvinner ikke blir trodd når de hevder å ha en guddommelig åpenbaring. Se også hvordan Lukas, Markus, Apostlenes brev og Petersevangeliet undergraver kvinnenes vitnesbyrd.
29. Origenes, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: University Press, 1965), 2,55.
30. Claudia Setzer, professor i NT, argumenterer for at Lukas følte en viss ambivalens ved å inkludere kvinnene som vitner. Claudia Setzer, "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection," *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 268. Se også Bauckham, *Gospel Women*, 276-277.
31. Epistula Apostolorum 10. Hentet fra J. K. Elliott and Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
32. William Lane Craig, "The Guard at the Tomb," *New Testament Studies* 30 (1984). Petersevangeliet dateres vanligvis til andre halvdel av det andre århundre.
33. Licona siterer B. B. Scott på vegne av The Jesus Seminar: "[Mary is absent] in Paul's list of appearance witness in 1 Corinthians. In the view of the Seminar scholars, she would have been mentioned had she not been a woman." Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352.
34. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 325-26; 607.
35. Når teori og data "passer dårlig sammen" anses teorien som mindre koherent. Hvis en teori klarer å integrere data på en måte som gjør at de passer godt sammen anses teorien som mer koherent, og dermed som en bedre teori. Jeg forstår koherens som bestående av de tre aspektene konsistens, sammenknytning og omfang. Nicholas Rescher, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 31-38; 168-75.
36. Dunn argumenterer svært godt for at disse fortellingene gjengir øyevitneskildringer: Dunn, *Jesus Remembered*, 831.
37. Ibid., 833; Habermas and Licona, *The Case for the Resurrection of Jesus*, 72; Craig, *Reasonable Faith*, 367. Dette skillet blir også tilslørt i Søvik and Davidsen, *Eksisterer Gud?*, 129.
38. Carrier, "The Spiritual Body of Christ," 165-67. Carrier ser for seg at gravfortellingene ble til som en refleksjon over salme 22-24 og Daniel 6. Ibid., 160; "The Plausibility of Theft."
39. <http://ehrmannblog.org/the-women-and-the-empty-tomb-for-members/> (Hentet 28.10.2013). Ehrman, *How Jesus Became God*, 167-68.
40. De som er tilknyttet Jesusseminaret forstår vanligvis oppstandelsesfortellingene som liturgi, sier John Shelby Spong, som selv identifiserer seg med Jesusseminaret. William Lane Craig and John Shelby Spong, "Debate at Bethel College: The Great Resurrection Debate," <http://www.youtube.com/watch?v=UY6IeU4iqho>.
41. For Ehrmans syn på tradisjonsformidling og -utvikling, se Ehrman, *How Jesus Became God*, kap. 3.
42. At en tekst fremsto som ubehagelig for den tidlige kirke regnes ofte som et autensitetskriterium, et kriterium som viser at teksten ikke har sitt opphav i den tidlige kirke. Slike autensitetskriterier brukes ofte i jesusforskningen, eksempelvis formkritikken, for å skille ut autentiske jesusord. Se John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (New York: Doubleday, 1991), kap 6.
43. Licona, *The Resurrection of Jesus*, 352.
44. Bauckham, *Gospel Women*, 271-77.
45. Josefus, *Ant.*, 1:257; *ibid.*, 273.

46. Ehrman foreslår at kvinner kan ha konstruert og utviklet fortellingen om den tomme graven (Ehrman, *How Jesus Became God*, 166.). Han ser imidlertid ut til å overdrive kvinners innflytelse og troverdighet i menigheter og i tradisjonsformidling. For en bedre tradisjonsmodell enn den Ehrman presenterer (ibid., 91-93.), se Kenneth Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels," *Themelios* 20, no. 2 (1995); Samuel Byrskog, *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Dunn, *Jesus Remembered*, Kap 8; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006).

47. Byrskog, *Story as History - History as Story*, 82.

48. Bauckham argumenterer for at Maria Magdalenas sendelse går utover å være en "apostel for apostlene", og at kvinnene var til stede under sendelsen i Lukas. Bauckham, *Gospel Women*, 279, 83 og 85.

49. Teorien henger dårlig sammen, og har dermed liten grad av koherens. Se fotnote 35.

50. I tillegg tyder mangelen på teologisk og eksegetisk refleksjon på at gravfortellingen er en svært tidlig tradisjon, men det har ikke noe med kvinnes rolle å gjøre. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 600-602; 608; Bauckham, *Gospel Women*, 287.

51. Se eksempelvis Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*; Dunn, *Jesus Remembered*, Kap 18; Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels."

52. Carrier forsøker å gi noen litterære grunner for at kvinner gis rollen som vitner, men ingen av dem ser ut til å holde mål. Martin Jakobsen, "Er Han Oppstanden? En Vurdering Av Richard Carriers Kritikk Av Argumentet for Jesu Oppstandelse" (Menighetsfakultetet, 2014), 38-40.

## SUMMARY:

In this article I show that the role of the women in the empty tomb story can be used as an argument for the historicity of the empty tomb. This is not a new argument, but previous attempts to formulate such an argument have not succeeded because two important distinctions have not been taken into account. First, one must distinguish between women's credibility in legal context and women's credibility in religious context. Secondly, one must distinguish between two different ways a story could be constructed. It could be constructed for apologetic purposes, or it could be the result of legendary development through the formation of the tradition.

**Keywords:** Apologetics, resurrection, the empty tomb, witnesses.

# Magt på godt og ondt – og Black Power

Carsten Elmelund Petersen

Fjellhaug International University College, Copenhagen

*cep@dbi.edu*

Allan Boesaks sorte etik blev udviklet 20 år før apartheid blev afskaffet i Sydafrika, og den blev et blandt flere vigtige elementer i afviklingen af apartheid. Centralt i Boesaks sorte etik står magtbegrebet. Negativt set er magt de mægtiges magt over de afmægtige. Boesaks alternativ er magt forstået som modet til at være til. Boesak diskuterer Martin Luther Kings frihedskamp og Paul Tillichs tænkning samt i særlig grad bibelteksterne Rom 13 og Johannes Åbenbaring 13, inden han finder et balanceret syn på forholdet mellem magt, kærlighed og retfærdighed.

**Nøkkelord:** Boesak – sort etik – befrielsesteologi – magt – Tillich

## Introduktion

**F**rem til 1994 var der konstitutionelt apartheid i Sydafrika. Derefter blev der indført demokratisk valg efter princippet, én stemme til hver person. Allan Boesaks sorte etik blev udviklet 20 år før, at apartheid blev afskaffet, og den sorte etik var en betydelig del af de sortes opgør med undertrykkelsen. Derfor er det relevant at undersøge det centrale element, magtforståelsen, i denne sorte etik. Vi ser i denne artikel på magtspørgsmålet set med Boesaks øjne. På en måde er det et falshback til tiden, før apartheid blev afskaffet. Men det er den bedste måde, at se den situationsorienterede etik på, som Boesak byggede op. Den blev en mental basis for Boesaks egen kamp i fronten mod apartheid. Boesak var præsident for World Alliance of Reformed Churches fra 1982-1991 og herigennem var han med til at lægge et internationalt pres på Den hollandsk reformerte Kirkes hvide afdeling i Sydafrika og derigennem den hvide mindretalsregering i Sydafrika. Analysen

af Boesaks syn på magt foretages for at se, om andre undertrykte kan lære noget af hans refleksioner.

## Hvad er magt?

Det er afgørende for Boesak at få defineret og indholdsbestemt begrebet magt. Det er kerneproblemet i den sydafrikanske kontekst,<sup>1</sup> og det skal løses for at kunne udvikle en befrielsesteologi. Det handler andet kapitel i afhandlingen *Farewell to Innocence* om.<sup>2</sup> Magt er ofte opfattet som et negativt ord, for magt korrupperer ofte, mener Boesak. For sort tænkning eksisterer magt ikke i sig selv, kun i relationer mellem involverede parter. Magt er de mægtiges magt over de afmægtige, og dermed er magten bestemt i den kontekst, hvor de mægtige undertrykker de afmægtige. Der er overordnet to magtbegreber på spil hos Boesak selv. Det første magtbegreb er negativt, fordi denne form for magt fører til undertrykkelse, mens det andet magtbegreb er positivt, fordi det fører til befrielse.

I behandlingen af spørgsmålet om magt i *Farewell to Innocence* antyder Boesak flere andre magtdefinitioner, som andre har brugt. Han nævner en tredeling af magtbegrebet fra Johan Galtung. Der er ifølge Galtung tre typer af magt: 1) Ideologisk magt. Det er idéernes magt. 2) Indbringende magt. Det er økonomisk magt. 3) Straffende magt. Det er magten til at ødelægge gennem voldens kraft.<sup>3</sup> Men Boesak forholder sig ikke videre til disse definitioner, men arbejder strategisk for at kunne begrunde en forskydning af magtforholdet. Han vil svække de mægtiges magt, undertrykkernes magt, og han vil fremme den positive magt, der ligger i modet til at være til.

Frygten for vold må ifølge Boesak erstattes af mod til at være til og en selvidentifikation baseret på fuld menneskelig ligeværdighed. Magt er positivt forstået en form for mental magt, et mod til at være til uden frygt. Denne ligeværdighed begrundes af Boesak i, at mennesket er skabt i Guds billede eller i Guds lighed jf. 1 Mos 1,26 og Sl 8,5-7.<sup>4</sup> Menneskelig magt bør have sit udspring i Guds magt. Opfattelsen af Guds magt må få betydning for den magt, som mennesker udøver over hinanden. At dele magten med hinanden er fuldværdigt human. Menneskeligt ansvar forudsætter frihed, hvor magten er delt. Magt, forstået som mod til at være til, resulterer i frihed til at skabe muligheder for fuld menneskelig værdighed.

Magt kan bruges og misbruges i relationer og i menneskers gensidige afhængighed. Misbrug af magt er et instrument for menneskers umenneskelighed over for andre. Boesak mener ikke, at hvide mennesker af naturen er værre end andre. Men de hvides magtstrukturer er dømmelige.<sup>5</sup> Apartheid udtrykker social, politisk og økonomisk dominans. Boesak

mener, at racisme er synd. Det er en afvisning af skabelsesligheden, at alle mennesker er skabt i Guds billede, i Jesu Kristi Faders billede. Racismen afviser menneskehedens enhed.<sup>6</sup> De sorte må opbygge deres egen magt, deres egen selvforståelse og selvbevidsthed, hvis kampen skal lykkes. Det vigtige i opbygningen af selvforståelsen er at afsløre, at de magtfulde i samfundet er magtesløse, hvad angår humaniteten. De undertrykte har derimod en indre styrke, når de ønsker retfærdighed, befrielse og helhed i livet. Magt må være en kreativ kraft med henblik på befrielse, retfærdighed og ægte fællesskab. Hvis ikke magten har disse kendetegn, er den dehumaniserende, dømmelig og destruktiv. Magten hos de magtesløse er sandhedens magt. Undertrykkerne lyver sig væk fra denne sandhed gennem dømmelige magtstrukturer.

I artikelsamlingen *Black and Reformed* udtrykker Boesak, at der er relation mellem fællesskab og magt. Der er interdependens både mellem menneskelige væsener indbyrdes og mellem menneskelige væsener og det øvrige skaberværk. Den sande, gudgivne menneskelighed betyder, at mennesker deler deres dominans og magt over det øvrige skaberværk. Racisme er en form for afgudsdyrkelse, hvor en gruppe tilkender sig selv en højere status end andre grupper i samfundet. Denne gruppe bruger politisk, militær og økonomisk magt for at spille Gud for andre. Det underminerer de sortes personværd og ødelægger menneskelivet hos de sorte kristne, som de hvide kristne trods alt kalder Guds børn.<sup>7</sup>

De sorte bliver nedværdiget gennem magt. Stoltheden hos det store sorte flertal på 21 millioner bliver slået i stykker af det hvide mindretal på 5 millioner gennem paslove, raceklassificering og diskriminering i alle livsforhold. Disse rå magt-

forhold bliver i Sydafrika tilsløret gennem etiske, moralske og juridiske begreber.<sup>8</sup> Magt er andet og mere end fysisk magt. Boesak står ikke alene med sit brede begreb. Malusi Mpumlwana mener, at der må tænkes anderledes om begrebet vold. Vold kan ikke blot betragtes som militær og fysisk vold. Det er et socio-psykologisk fænomen, der manifesterer sig i et overlegenhedssyndrom, hvor de overlegne fastholder en forrang. Hos den anden part er det manifesteret i et syndrom af selvhad og selvnædværdigelse. Der er tale om kulturelt bestemte manifestationer af vold, hvor nogle hævder sig på andres bekostning.<sup>9</sup>

### Diskussion om Black Power i USA

Boesak mener, at Black Power er svaret på de hvides magtstrukturer, så langt som Black Power bygger på ikke-vold. Boesak anser Martin Luther King for at være et stort forbillede som aktiv politisk befrielseskæmper. King tog afstand fra tanken om Black Power. Den var efter hans vurdering en psykologisk reaktion på slaveriet og de hvides magt, og tanken ville efter hans vurdering føre til isolation for de sorte. King mente, at det var en nihilistisk filosofi båret af erkendelsen af, at de sorte ikke kunne vinde. Black Power havde bibetydninger i retning af sort vold og sort dominans, og det distancerede King sig fra. I stedet fremmede King tanken om "Black Consciousness og Black Equality".<sup>10</sup>

For Boesak begynder Black Power med modet til at være til, og det er Tillich inspirationskilde for,<sup>11</sup> og dernæst fortsætter det med modet til at være sort, og derved trækker Boesak på James Cone.<sup>12</sup> I *Farewell to Innocence* spiller Black Consciousness ikke den store rolle for Boesak i modsætning til et par artikler, hvor han omtaler sort bevidsthed, der er gudgivet,

og som indebærer, at man må tage ansvar for sig selv. Denne menneskelige bevidsthed må føre til en ny politisk bevidsthed.<sup>13</sup>

I væsentlig grad er raceproblemet et hvidt problem, som de sorte er blevet påtvunget. Boesak går derfor ind i en diskussion af de forskellige retninger i den amerikanske Black Power bevægelse. Problemet er de hvides magtstrukturer, der repræsenterer økonomiske, politiske, kulturelle, religiøse og psykologiske kræfter, og som begrænser de sortes livsforhold. For de sorte i Sydafrika er dette manifesteret i apartheid.<sup>14</sup> Den sorte frihed, som Boesak efterstræber, må aldrig blive opfattet som en duplikation af hvid bourgeois individualisme.<sup>15</sup> I stedet for de mægtiges magt over de afmægtige skal der være en stræben efter frihed.

Boesak mener, at King giver en grundig kritik af de konkrete udspring af Black Power i USA, og at en fortsat videreførelse af sort magt må indebære en lytten til Kings etiske analyse. Det er ikke nok at råbe på økonomiske, sociale og politiske ændringer. Det skal være båret af et krav om kærlighed og retfærdighed. Diskussionen om magt skal være ført på et etisk grundlag. Kristen kærlighed mellem hvide og sorte må i den sydafrikanske situation oversættes til politisk, social og økonomisk retfærdighed.<sup>16</sup> Diskussionen om magt fører til en kontekstuel etik, der fordrer samfundsændringer.

Magt uden kærlighed er hensynsløs og grov, og kærlighed uden magt er sentimental og blodfattig. Sådan beskriver Boesak Kings balancegang i forholdet mellem magt og kærlighed.<sup>17</sup> Racekonflikten i USA er efter hans vurdering en konflikt mellem umoralsk magt og magtesløs moralitet. Forstået sådan ville han godt anerkende Black Power som et psykologisk kald til menneskeheden. Men han afviste Black Power i de udgaver, som førte til sort

racisme. Slagsiden ved en del af Black Power-bevægelsen i USA var, at den udsprang af en opfattelse af det menneskelige samfund, der indebar, at samfundet var så gennemsyret af korrupsion, at forandringer i retning af retfærdighed var umulige. King var pragmatisk og hævdede, at i et multiraciale samfund må de forskellige grupper leve i gensidig anerkendelse. King var derfor kritisk over for det synspunkt, at de sorte i USA var en del af den tredje verden, og at gengældelsesvold var nødvendig. King afviser dette, fordi det blot ville føre til udviklingen af en voldsspiral. Boesak har betydelig sympati for Kings synspunkter, men han trækker også Kings kritikere frem.

Joseph Washington kritiserede Kings *ikke-voldsstrategi* for at være en politik for tabere. Washington mente, at vold var nødvendig. Han sondrede mellem oprør og revolution. Det oprør, som slaverne havde gjort, var nyttesløst, fordi det ikke var organiseret og heller ikke havde et veldefineret mål. En revolution har både organisering og mål, og i den henseende er vold et nødvendigt middel for at nå de ønskede samfundsforandringer.<sup>18</sup>

Der er mellemløst mellem King og Washington. Boesak nævner Carmichael og Hamilton, som anser vold i selvforsvar for at være nødvendig. Nogle taler også om gengældelsesvold som nødvendig for de sortes selvrespekt og for bekræftelsen af de sortes mandighed. Dette indgår i et slogan fra Black Muslims, der siger, at man skal kæmpe som besat mod dem, der bekæmper én som besatte, for at begge parter kan respektere hinanden som lige-værdige.<sup>19</sup>

King ønskede at komme ud af voldens mørke nat og at arbejde frem mod en ny morgen. Princippet om ikke-vold var ikke blot pragmatik for King. Det var hans overbevisning. Han var militant ikke-volds-

forkæmper for de sorte. Han søgte ikke at undgå konflikt og konfrontation, men konflikt var ikke et mål i sig selv. Konfliktsituationen skulle være et middel på vej mod målet, som var forsoning.<sup>20</sup>

### Bredt perspektiv på Black Power

Boesak ser Black Power som andet og mere end blot en strømning i USA i 1960-erne. Boesak udstrækker den sorte magt til at gælde enhver enkeltstående protest mod slaveriet. Enhver sort protest mod hvid dominans og undertrykkelse er sort magt uanset tid og sted. Sort magt er således en transkontekstuel størrelse, der er til stede i sorte protester imod undertrykkelse i USA, Sydafrika, Karibien osv. Boesak mener, at sort magt er ligeså gammel som skaberværket.<sup>21</sup> Protesten fra de sorte mod slaveriet og undertrykkelsen er blevet til en kamp, der har krævet ofre. Boesak nævner Kimpa Vita, en afrikansk kvinde, der i det 18. århundrede prædikede en sort Messias i Congo og de senere skikkelser Albert Luthuli, Malcolm X og Martin Luther King. De mistede alle livet for de sortes kamp mod undertrykkelse. De hvide udøver vold med døden til følge. Derfor tror de sorte ikke på det ikke-voldsevangelium, som de hvide prædikede. Hvis dette budskab skal være troværdigt, skal de hvide selv leve efter det.<sup>22</sup>

For Boesak selv er volden ikke vejen frem. Men i stedet vil han give de sorte et mentalt løft. På det psykologiske plan er den personlige identifikation nødvendig således, at de sorte ikke accepterer at være farvede,<sup>23</sup> ikke-hvide og designede som bantu.<sup>24</sup> De sorte må derfor selv opdage deres værdi og værdighed for at komme videre. Boesak tilslutter sig Kings synspunkt, at Black Power er en psykologisk reaktion mod indoktrineringen. Denne indoktrinering indebar, at de sorte var perfekte slaver. Det kalder på et opgør.

### Black Powers betydning for teologien

Black Powers betydning for kirken må ifølge Boesak være, at man begynder forfra med at forstå kirkehistorien, og at man genovervejer missionen og missionærernes rolle. Det sociopolitiske modspørgsmål, som befrielsesteologien må stille, er, om missionsvirksomheden er et udtryk for tjeneste til fordel for befrielsen eller et udtryk for undertrykkende magt.<sup>25</sup>

Boesak rejser det teologiske spørgsmål, om discipelskabets væsen er sådan, at det er nødvendigt at reagere på en anderledes måde end tidligere for at skabe og bevare åbne muligheder for forsoning, genløsning og fællesskab? Spørgsmålet er retorisk. Boesak svarer ikke. Det indirekte svar er, at den etiske situation er ens for kristne og ikke-kristne. De kristne tror på Guds befrielse, og derfor har de et særligt ansvar. Hvis ikke kristne tager dette ansvar alvorligt, vil de havne enten i abstraktioner eller uløselige konflikter. Der må en fornyet beslutning til i enhver situation. Boesak refererer her Bonhoeffer med tilslutning.<sup>26</sup>

Når det gælder Black Power har Boesak hentet meget inspiration fra afroamerikaneren James Cone. Der var Cone, der udviklede en befrielsesteologi, hvori Black Power indgik. Cone mente, at Kristi centrale budskab til det 20. århundredes Amerika var Black Power. Kristus arbejder i Black Power.<sup>27</sup> Sort oprør er en manifestation af Gud selv.<sup>28</sup> Cone mente også, at sort teologi giver sorte mod til en revolution imod de hvides sociale og politiske strukturer.<sup>29</sup> Boesak sorterede kritisk i dette men hentede inspiration. Gud er død-bevægelsen er passeret forbi de sorte i Nordamerika, men de sorte er fortsat religiøse.<sup>30</sup> J. Deotis Roberts sonder mellem ”Black Power-religion” og kristen teologi. Det er ”religion of Black Power”,

der søger befrielse uden forsoning. Roberts er kritisk til dette. Befrielsen må ikke overskygge forsoningen.<sup>31</sup> Black Power-religion uden forsoning er også uacceptabel for Boesak.

### Hvid bedømmelse af Black Power

Det var ikke alle hvide teologer i Sydafrika, som legitimerede apartheid. John de Gruchy har med bogen *Liberating Reformed Theology* fra 1991 forsøgt at vurdere, hvad der er legitim og illegitim reformert teologi med særligt henblik på udformningen af en befrielsesteologi. Han anerkender Boesaks *Farewell to Innocence* som et legitimt bidrag til, at de sortes situation skal ændres fra nedvurdering til en ligeværdig status blandt Guds børn.<sup>32</sup> De Gruchy identificerer sig med reformert teologi. Han vil gerne udvikle en reformert befrielsesteologi, fordi han mener, at befrielsen er en del af reformationen. Han ønsker ikke at hænge fast i de fejl, som er begået af Calvins epigoner. En sådan ægte reformert befrielsesteologi er efter de Gruchys opfattelse katolsk i substans, evangelisk i princip, social i engagement og profetisk i sit vidnesbyrd.

Udviklingen af boernes reformerte teologi, der underbygger apartheid, er problemet. Det skyldes en fejludvikling, som de Gruchy kalder neo-calvinisme. Luther anså retfærdiggørelse af tro for kernen i evangelisk tro. Calvin anså imidlertid dette for at være for individualistisk. Derfor fokuserede Calvin på Guds kongedømme i Jesus Kristus. Dette hovedaspekt tilgodeser både det individuelle og det sociale aspekt. Ifølge de Gruchy rummer det også farer.

Mennesket kender Gud fra det, som Gud gør ved mennesket og verden. Men de Gruchy ser kritisk på, at teologer taler om, at Gud er sort, for da er Gud bundet til noget menneskeligt. Det rokker ved

Guds suverænitet. Både hvad angår skabelse og frelse kendes Gud gennem Kristus, mener de Gruchy. På dette punkt er der en indre spænding i Boesaks eget forsøg på at legitimere sig som reformert. På den ene side vil Boesak fremstille Jesus som befrieren, men Boesak vil også fremme det autentisk afrikanske på en sådan måde, at det kolliderer med Calvins eksklusive Kristuscentriske teologi.

Calvin understreger Guds suveræne frihed fra verden, Guds nådige pagt med verden og Guds omsorg for retfærdighed og rimelighed i verden. Reformatorerne siger, at Gud på den ene side er skjult, hvilket indebærer en *theologia gloria*, idet Gud er ophøjet og suveræn i det usynlige, og på den anden side har Gud åbenbaret sig i den korsfæstede Jesus Kristus, hvilket indebærer en *theologia crucis*. Calvin vil alene anerkende den korsfæstede Messias som det sande gudsbillede. De Gruchy udtrykker derfor, at Gud ikke viser sig i tilfældig menneskelig magt.<sup>33</sup> Han retter dermed kritik af de hvides teologiske betingede magtanvendelse i Sydafrika, men han kritiserer også Black Power. Efter hans opfattelse begår Black Power den fejl, at den gør en *theologia gloria* gældende synligt i historien.

Boesak ser anderledes på sagen. Guds kongedømme er en forudsætning for Jesu Kristi herredømme. Gud er udelelig, derfor er livet udeleligt. For reformerte kristne hører alt i livet ind under Kristi herredømme. Derfor mener Boesak, at reformert kristendomsopfattelse passer godt sammen med en afrikansk opfattelse af livets helhed. Men det er for Boesak, som for de Gruchy, en autentisk reformert opfattelse, der er rensset for den fejludvikling, der har fundet sted. De ægte reformerte kristne vil aldrig acceptere apartheid som kristent. Det er udtryk for blasfemi. Et af de ægte reformerte synspunk-

ter er, at den kristne med legeme og sjæl tilhører Frelseren, Jesus, Befrieren i liv og død. Der er tale om en revolutionær åndelighed hos Boesak, som vil indordne alt under Kristi herredømme.

### Sort helhed

De kristnes handlinger skal ifølge Boesak ikke baseres hverken på menneskelig visdom, eller på en adskillelse af en human autonom etik og Jesu etik. Han reagerer imod, at det kristne og det menneskelige adskilles i etikken. De kristnes handlinger skal udspringe af glæden over, at Gud og verden er forsonet, at der er fred i Jesu Kristi frelsesværk, og at der er en fuldendelse i Jesu Kristi altomfattende liv.<sup>34</sup> For sort teologi betyder forsoning, at man konfronteres med det onde, den usminke- de synd og kommer videre, idet man deler klagen, angeren, lidelsen og døden med hinanden.<sup>35</sup> De kristne har ifølge Boesak særlige forudsætninger, og hele hans fremstilling hviler på den forudsætning, at der gives en særlig kristen socialetik i sort udgave. Men det springende punkt er, at de sorte kristnes situation i Sydafrika ikke er anderledes end de sorte muslimer, jødernes og indernes situation. Gud handler i historien med alle troende såvel som ikke-troende, men det er kun dem, der tror på Jesus Kristus, som ser dette. Altså må de kristne have et epistemologisk forspring i en befrielseskamp. Boesak udvikler ikke nogen religionsteologi, men han har en inklusiv holdning til andre religiøse grupperinger.

Den sorte teologi må genetablere de mistede sammenhænge. Sort teologi handler om, hvordan sorte forstår Jesus Kristus, Helligånden, kirken mv. med særligt henblik på relationen mellem retfærdighed og befrielse. Det særligt etiske er retfærdighed og befrielse fra undertrykkelse. Sort bevidsthed skal oparbejde de sortes

værdighed og nedbryde slavementaliteten. Det skal være et vidnesbyrd for de hvide om, at de ikke er mere værd end de sorte. Det etiske i Boesaks sorte teologi er befrielsen, og den er transkontekstuel. Det har betydning både for hvide undertrykkere og for sorte undertrykte. Derfor afgrænser han sig fra de udgaver af sort teologi og etik fra USA, der ikke har forsoningen mellem mennesker som mål, men som i stedet fremmer sort racisme og vold.

Det specifikt kristne i Boesaks udgave af den sorte etik er perspektivet, at Gud er befrier, og at Gud vil befri i dag på samme måde, som han befriede Israel fra Ægypten, og som Jesus befriede syge, blinde, døve mv. Derfor er det ikke diktatorerne i denne verden, der får det sidste ord. Jesus Kristus er historiens herre. Han er også livets herre, og derfor skal hans sandhed have det sidste ord. Jesus Kristus er også verdens liv. Han tager sig ikke blot af kirken, men også af verden. I hans liv, død og opstandelse ligger ikke kun kirkens, men også verdens fremtid.<sup>36</sup> Dette er ikke kun et kristent perspektiv, men også et afrikansk religiøst perspektiv. Det er den afrikanske opfattelse af livets helhed, der resulterer i, at Boesak har en opfattelse af livets helhed, som står i modsætning til Calvins. I den henseende er det tydeligt, at Boesaks sorte etik er en kontekstuel sammensætning af to transkontekstuelle størrelser, befrielsesteologien og størrelsen ”det sorte”, som dækker over det, der giver de sorte sammenhængskraft, når de er undertrykt.

### Civil ulydighed som reaktion på magt

Boesak er stærkt kritisk over for de hvides magtstrukturer, der udmøntes i apartheid. Boesak går ikke ind for en voldelig revolution. I stedet anbefaler han civil ulydighed som alternativet til vold. Det

betyder, at man ikke skal adlyde uretfærdige love fra en uretfærdig regering. Det er en lige så stor moralsk pligt at modarbejde det onde, som det er at samarbejde med det gode.<sup>37</sup>

Lydighed mod staten eller andre jordiske autoriteter må være sekundær i forhold til lydigheden mod Gud. På grund af den primære lydighed mod Gud kan ingen kristne vise ubetinget lydighed mod en regering. I Sydafrika er regeringens politik uretfærdig, fordi den nægter personer de grundlæggende menneskerettigheder, og det underminerer ifølge Boesak deres gud-givne menneskelige værdighed.

Det er kun i Jesu navn, der er frelse. Men, som det fremgår af de første kapitler i Apostlenes Gerninger, vækker dette budskab vrede. Derfor oplever de første kristne hurtigt en konfrontation, hvor de må vælge at adlyde Gud eller at adlyde mennesker (jf. ApG 4,19 og 5,29). Det fører til afklaring, at man skal adlyde Gud mere end mennesker.<sup>38</sup> I GT er navnet: Jeg er den jeg er, som er lig med navnet Herren. I dette navns autoritet åbenbarer Gud sig for Moses ved den brændende tornebusk, og senere bruger Gud Moses til at lede Israels folk ud af Ægypten efter, at Gud sagde: Lad mit folk rejse. I dette navn gik Elias ind i konfrontationen med undertrykkeren, kong Akab, ved at sige: Har du myrdet og allerede overtaget ejendommen. Dette siger Herren: På det sted, hvor hundene slikkede Nabots blod, skal hundene også slikke dit blod. Det er i den samme Guds navn, at de andre profeter kritiserede folkets ledere (jf. 1 Kong 21,19, Jer 22,3ff., Ez 34,2ff). Dette navn er kropsliggjort i Jesus fra Nazaret.<sup>39</sup>

Der er bibelske eksempler på civil ulydighed. Daniel nægter at adlyde kongens lov, og Peter afviser at adlyde mennesker mere end Gud. Boesak afviser derfor, at

kristne kan adlyde regeringen i Sydafrika. Boesak anfører også, at Bibelen åbner mulighed for, at man ikke i enhver situation skal adlyde en uretfærdig øvrighed (jf. Dan 3,17-18, ApG 16,37). Jesus udviser heller ikke lydighed mod statslige autoriteter. Over for Herodes undlader han at svare på de stillede spørgsmål. Jesus meddeler Pilatus med klare ord, at Pilatus ingen ubetinget magt har over Jesus. Ud fra disse skriftbeviser mener Boesak ikke, at det er muligt at retfærdiggøre en voldelig revolution mod en regering (Luk 23,6-12, Mark 15,1-5, Joh 18,8-11, Joh 19,11). Det må imidlertid heller ikke føre til en passivitet, der kan legitimere regeringens uretfærdige love.

Boesak vender sig imod den form for politisk teologi, som er grundlaget for de hvides apartheidpolitik.

### Boesak om magterne i Rom 13

Det er en bestemt gruppe tekster fra Bibelen, der får en særlig behandling af Boesak. Rom 13 er en af disse tekster. Den handler om forholdet til magthavere. Det er en fælles interesse hos kristne i forfølgelses- og undertrykkelsessituationer.

Rom 13 kan ikke bruges som en ubetinget legitimering af en regerings magt over samfundets borgere. Boesak anfører, at kriteriet for en sand og ægte øvrighed er, at den fremmer det gode og hindrer det onde. Derfor forholder det sig sådan, at regeringen og samfundsopbygningen i sig selv er ond, så længe apartheidsystemet findes. Regeringen må derfor sættes på valg, om den er Guds tjener jf. Rom 13, eller om den er dyret fra afgrunden jf. Åb 13. Rom 13, foreskriver, hvordan øvrigheden bør være, mens Åb 13 beskriver, hvordan øvrigheden ikke bør være.<sup>40</sup>

Boesaks synspunkter fik gennemslag i *Kairosdokumentet*, der i førsteudgaven fra 1985 blev underskrevet af 151 teologer.<sup>41</sup>

Myndighederne reagerede nogle gange voldeligt, når der kom sådanne dokumenter, fortæller Boesak.<sup>42</sup> Han bearbejder efterfølgende forholdet til myndighederne bibelteologisk. Den Jesus, i hvis navn alt skal gøres, er den Jesus, som blev korsfæstet, og som Gud opvakte fra de døde. Det er i Guds navn, at befrielseskampen skal føres i Sydafrika, mener Boesak. Han tror ikke på voldens magt, men på bønnens magt. Peters vidnesbyrd er teologisk, men Boesak mener, at det tillige er politisk. Det er en afgrænsning mod synedriet, jødernes højeste borgerlige autoritet. Vidnesbyrdet er også politisk, eftersom landet var besat af romerne. Den romerske kejser, Cæsar, erklærede sig selv for at være frelser. Men Jesus modsiger dette postulat, fordi han selv er frelseren. Jesus bliver ganske enkelt dræbt, fordi han kalder sig Herre. Boesak vil kalde til bøn til Gud i overbevisning om, at Gud ser og hører, og at Gud handler politisk for fred, retfærdighed, barmhjertighed, nåde, kærlighed og befrielse.

Boesak tager en episode frem fra oktober 1977, hvor han blev anholdt af det sydafrikanske sikkerhedspoliti. En af politimændene havde sagt, at han var en overbevist kristen, og at han tillige havde funktion som ældste i Den hollandsk-reformerte Kirke. Politimanden havde argumenteret ud fra Rom 13. Boesak understreger, at det er et problem over hele jorden, at kristne opfatter Rom 13 som et kald til blind lydighed mod statsmagten. Boesak giver teologerne skylden for at have skabt et klima, hvor absolut lydighed eller lydlig underkastelse er en selvfølge, uanset hvordan øvrigheden behandler borgerne. I Sydafrika har Rom 13 fået en ekstra dimension, fordi Paulus skriver til en menighed under en hedensk statsmagt i dette tilfælde kejser Nero. Dette anvendes i Sydafrika til i skærpet form at kræve

lydighed, fordi regeringen i Sydafrika gør krav på at være en kristen regering.

Boesak henviser til Calvins og Luthers fortolkninger af Rom 13. Ifølge Calvin er myndighedernes magt fra Gud, hvorfor de skal være retfærdige og lovtro myndigheder i verden. Diktatorer og uretfærdige autoriteter er ikke fra Gud. Luther er strengere i sit syn. Jordiske regenter er til gennem Guds vilje og ordre. Luther siger, at øvrigheden skal adlydes bortset fra de tilfælde, hvor det at adlyde øvrigheden kolliderer med Guds vilje. Luther understreger, at ingen må gøre oprør, men derimod leve med lidelsen i stedet for opstand. Denne fortolkning er gået fra Luther videre til Brunner og derfra til Ridderbos, hvorefter den er toneangivende hos de fremtrædende teologer i Sydafrika. Imidlertid virker denne fortolkning ikke overbevisende på de sorte.<sup>44</sup>

Boesaks kommentar til Rom 13 tager udgangspunkt i vers 1: Der er ingen øvrighed uden, at den er fra Gud. Den aktuelle øvrighed er ikke nødvendigvis indsat af Gud, men magten og autoriteten, som øvrigheden repræsenterer, kommer fra Gud. I et demokrati indebærer det ikke, at øvrigheden kommer fra Gud. Regeringen kommer fra de stemmeberettigedes valg. Boesak underbygger dette med et træk fra beskrivelsen af dyret i Johannes' Åbenbaring. Dette dyr blev givet magt (jf. Åb 13,13-14).

Opfattelsen af øvrigheden i GT hænger sammen med gudsforståelsen. Gud er identisk med Befrielsen, og udfrielsen fra tyranniet i Ægypten er mønster for enhver befrielse. Da Israels folk blev fastboende og fik en konge, var kongen kun konge i egentlig forstand, så længe han repræsenterede Guds vilje. Det autentiske kongedømme fandtes kun, hvor kongen virkeliggjorde Guds magt og autoritet. Gud ville give frihed, menneskelighed og

harmon i Israel, og kongen skulle være Guds medarbejder. Boesak mener, at dette er baggrund for Rom 13, for Paulus er jøde.<sup>45</sup> Paulus havde fået pisk tre gange af ikke-jødiske myndigheder (jf. 2 Kor 11,25). Det er ikke afgørende, om Paulus skrev Rom 13 inden forfølgelsen under Nero i år 64, for han skriver principielt om øvrigheden. Underordningen er relativ, fordi man skal adlyde Gud mere end mennesker.

### **Boesak om magterne i Åbenbaringsbogen**

Boesak gennemgik Johannes' Åbenbaring for sin menighed i 1980. Det store perspektiv i bogen er kampen mellem Gud og Satan, mellem Skaberen og ødelæggeren. Johannes' Åbenbaring blev til på et tidspunkt, hvor de kristne var klar over, at de kunne blive udsat for forfølgelse og død. Flere kejsere i Rom, bl.a. Nero og Domitian, voldte store problemer for de kristne. Det er ofte kendetegnende for en politisk tyrant, at han opfatter sig selv som værende i Guds sted. Boesak mener derfor, at den apokalyptiske litteratur er vigtig, fordi den siger noget om Guds folks situation i politisk, socialt og økonomisk vanskelige tider, og specielt under en politisk tyrant. Boesak nævner også et eksempel fra Anden Verdenskrig, hvor koreanske præster fik forbud mod at udlægge Johannes' Åbenbaring for deres menigheder. Den japanske besættelsesmagt ville ikke tolerere det. I Johannes' Åbenbaring er Pax Romana og kejserkulten den politiske og religiøse kontekst, og de kristnes problem er, at de kun vil anerkende én Gud, og det er ikke kejseren i Rom. Johannes' Åbenbaring er et både samtids-historisk og profetisk skrift, og dermed også et politisk skrift. Boesak vil selv udlægge bogen med de sorte undertrykte kirker i tankerne.

Johannes' Åbenbaring forholder sig til martyriet. Boesak nævner en række personer, som han anser for at være forbilleder i befrielseskampen. De mistede livet, og har derfor fået en martyrstatus. Det er Bonhoeffer, King, Romero, Kaj Munk og Olof Palme. Som eksempler på sydafrikanere nævner han Steve Biko og de fire mænd, Goniwe, Calata, Mhlawuli og Mkhonto, som han begravede i 1985.

I kapitel 13 omtales det berømte dyr. Ifølge Boesak giver Åb 13 svar på mange af de åbne spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med Paulus' omtale af de kristnes forhold til øvrigheden i Rom 13,1-7. Rom 13 og Åb13 udfylder hinanden. Boesak afviser i udgangspunktet en eskatologisk tolkning, der projicerer forholdene ud i fremtiden. Boesak mener, at der er tale om vilkår, som gentager sig i historien. Der er derfor heller ikke alene tale om forhold i Johannes' samtid. Tyranniske kejsere som Nero, Caligula og Domitian er blot manifestationer af vilkår i menneskeheds historie. Dyret med syv hoveder repræsenterer kejsermagten. Kejseren har mistet sin menneskelighed.<sup>46</sup>

Det fremgår, at Gud tillader dyret at få magt til at kæmpe mod de hellige og besejre dem (jf. Dan 2,21 og Åb 13), siger Boesak. Det sker i Sydafrika, når den hvide regering undertrykker befolkningen. Dyrets stemme er kendt i Sydafrika. Den lyder fra Den hollandsk-reformerte Kirke, der siden 1948 har sagt, at apartheid er et kirkeligt princip. Det er dyrets stemme, der har ført til en apartheidteologi ud fra beretningen om Babelstårnet og ordene om, at Gud har fastsat tider og landegrænser for folkene (jf. ApG 17,26), og som indebærer en hjemlandspolitik, hvor de sorte skal leve i små, afgrænsede landområder i Sydafrika.<sup>47</sup>

Boesaks udlægning af Åb 21-22 understreger, at der skal komme en ny himmel

og en ny jord. Alting skal blive nyt på samme måde, som det understreges i GT, at alt skal blive nyt (jf Es 65,17-25). Dette nybrud skal finde sted i denne gamle verden. Det er i den historiske verden, at Herrens magt skal åbenbares. Det nye Jerusalem skal ganske vist komme fra himmelen, men det skal komme ned på jorden, ind i historien. Som det er fremgået, har Boesak reflekteret over bibeltekster, der særligt berører forholdet til magthavere.

### Inspiration fra Tillich

Overskriften på kapitel 2 i afhandlingen *Farewell to Innocence* lyder: *The Courage to be*. Det er sammenfaldende med titlen på en bog af Paul Tillich. I brødteksten i *Farewell to Innocence* henviser Boesak tre gange til Tillich. Først nævner Boesak, at Tillich mener, at kærligheden overvinder separationen mellem mennesker.<sup>49</sup> Anden gang nævnes, at selvbekræftelsen er afgørende for menneskets værdighed og mod til at være til.<sup>50</sup> Tredje gang nævnes, at kærligheden er grundlag for magt. I dette tilfælde henvises Tillich' bog *Love, Power and Justice*.<sup>51</sup> Alle tre nævnte ting er relevante for Boesak. Han har generelt modtaget inspiration fra Tillich, men specielt gennem selvbekræftelsen i modet til at være til.

Boesaks artikel fra 1977 om civil religion i Sydafrika handler om de hvide calvinisters tænkning om folk. Der er tale om en eksklusiv nationalistisk civil religion, som bliver påført de sorte. Sort teologi er en reaktion på det, og denne reaktion er en bekræftelse af den sorte humanitet. Denne bekræftelse af de sorte er første skridt mod befrielsen af de sorte fra hvid racisme.<sup>52</sup> Hvor det negative magtbegreb er knyttet til de hvides racisme, er det positive magtbegreb knyttet til de sortes befrielse. Det positive magtbegreb er inspireret fra Paul Tillich.

Tillich' begreb bekræftelse, er vigtigt, fordi det sammen med modet til at være til er en del af det tankearbejde, der ligger i udviklingen af Black Power og Black Theology hos Boesak. Det kan være på sin plads at se, hvad det er i Tillich' teologi, som bliver baggrund for Boesaks sorte etik.

### Tillich' ontologi

Tillich søger i *The Courage to be* en universel og essentiel bekræftelse af menneskets væsen. Denne bekræftelse kalder han mod. Tillich søger bag om eksistensfilosofien for at finde inspiration til dette mod. Tillich vil fremme den ontologiske og etiske betydning af modet. Hans problemstilling er eksistentialismens, nemlig angsten for den mulige ikke-væren. Angsten har ikke nogen konkret genstand. Frygten er derimod frygt for noget bestemt. Der skelnes mellem angst og frygt, men alligevel er de uadskillelige størrelser. Frygten kan kæmpe, og derved kan frygten blive en del af en persons selvbekræftelse. Frygten kan overvindes af kærligheden, fordi kærlighedens væsen er at tage del.

Tillich mener, at der er tre trusler, der skaber angst hos mennesket. Den ontiske trussel truer menneskes affirmation relativt som skæbne og absolut som død. Tillich mener, at angsten for skæbne og død er universel. Den åndelige trussel truer menneskets affirmation relativt som tomhed og absolut som meningsløshed. Den moralske trussel truer menneskets affirmation relativt som skyld og absolut som fordømmelse. Ifølge Tillich findes der et mod til at leve, et mod til at bekræfte sig selv på trods af truslerne. Angsten for skyld må omformes til moralsk handlen. Her har modet afgørende etisk betydning.<sup>53</sup>

Dette er anvendeligt for Boesak, idet han kalder sin sorte etik *Farewell to Innocence*, altså et opgør med den falske

skyldfølelse, der er passiverende. I stedet skal de sortes ansvarlige, moralske handlinger sættes ind til fordel for dem selv og deres egen situation. Det negative magtbegreb søges elimineret med et alternativt, positivt begreb. Der behøves også en bekræftelse af jegets deltagelse i gruppen. Gruppen består af enkeltindivider. Tillich siger, at individet har sin magt til at være til fra sin participation i det universelle. Hos Tillich kan det enkelte individ ikke tænkes uden i forhold til de andre.<sup>54</sup>

For Boesaks sorte etik betyder det meget, at den enkelte sorte får mod til at være til, og at de sorte som gruppe får mod til at være til i deres vanskelige situation. Hvis ikke de sorte får oparbejdet dette mod, vil undertrykkelsen fortsætte. Men hvor Tillich udtrykkeligt søger mod det universelle i afstanden fra det individualistiske, så fokuserer Boesak på det kontekstuelle, når han anvender Tillich' tanker om modet. Boesaks etik søger mod en videre horisont end blot de sortes kontekst, når han vil befri både undertrykkere og undertrykte fra den negative magttænkning til en positiv magttænkning. Tillich' universelle ontologi er sammenlignelig med Boesaks kontekstuelle befrielsesevangelium. Begge størrelser kan anvendes i den etiske situation. Black Theology har en situationel og kollektivistisk frelsesopfattelse, som forkaster individualismen. Frelsen er dennesidig og består i politisk, økonomisk og social befrielse gennem magtpolitiske og samfundsmæssige ændringer.<sup>55</sup> Derfor er magtbegrebet et vigtigt fokuseringspunkt.

Ikke alle sorte teologer i Sydafrika fokuserer ensidigt på det dennesidige. Manas Buthelezi har formuleret en håbets etik, der også refererer til Tillich' tanker om værens grund. Buthelezi mener, at troen retter sig mod et allerede, og at håbet retter sig mod et endnu ikke. Det

hindrer ham ikke i at arbejde for en etik, der vil realisere livets helhed og menneskets velfærd.<sup>56</sup>

Inspirationen hos Boesak fra Tillich er betydningsfuld,<sup>57</sup> selv om referencerne er få. Tillich' bog *Love, Power and Justice* er baggrund for Boesaks befrielsesteologi, fordi Tillich argumenterer for, at Gud er baggrunden for den kamp, der kæmpes i historien. Tillige fremlægger han et positivt magtbegreb, som er koblet sammen med kærlighed og retfærdighed.

Der ligger et ontologisk grundlag bag kærlighed, magt og retfærdighed hos Tillich. Alle tre størrelser er rodfæstet i væren, og alle tre størrelser har etisk anvendelse. Den ontologiske baggrund er, at mennesket er sat i relation til andre ved at skulle elske Gud og at skulle elske næsten på samme måde, som man elsker sig selv, dvs. på samme måde som menneskets naturlige selvbekræftelse.

Det kritiske punkt er, at begrebet magt er en sociologisk term hos Boesak, som derfor handler om politisk magt. Tillich forholder sig ontologisk til problemstillingen, og han mener, at magt er uundgåelig. Det afgørende er, at magtens form skal være retfærdighed, og at magtens indhold skal være kærlighed. Tillich definerer dermed magt anderledes end den politisk orienterede brug af begrebet magt i Boesaks diskussion. Alligevel bliver Tillichs opfattelse integreret som en understrøm i Boesaks befrielsesteologi. Kærligheden er indholdet i magten, og kærligheden er den kraft, der bevæger livet fremad. Kærligheden skaber deltagelse i den konkrete situation. Kærligheden er ifølge Tillich den kraft, der forener det adskilte. Kærligheden stræber efter forening, hvor der er en forudsat samhørighed, som er brudt. Derfor stræber kærligheden efter forening mellem Gud og menneske, hvor dette forhold er brudt. Tillich' kærlig-

hedsbegreb er bygget på en ontologisk grund, hvorfor kærligheden må være retfærdighedens princip. Kærligheden søger fremad mod forening af det adskilte, og deraf følger ifølge Tillich, at retfærdigheden er den form, inden for hvilken kærligheden arbejder.<sup>58</sup>

Tillich' positive magtbegreb spiller ind på Boesaks befrielsesteologi, fordi Boesak vil fremme det positive magtbegreb hos de sorte med det formål at nedbryde magtmisbruget hos de hvide magthavere. Tillich leverer således en filosofisk baggrund for Boesaks udvikling af den sorte etik. Tillich' overvejelser er abstrakte i forhold til den konkrete sydafrikanske kontekst. Alligevel er afsmitningen tydelig.

Ifølge Tillich findes der et ontologisk grundlag for kærlighed, magt og retfærdighed og alle tre størrelser har etiske funktioner. Tillich vil tale for en teonom etik på et ontologisk grundlag, som søger at applicere retfærdighed, kærlighed og magt på tre niveauer: 1) i menneskelige relationer, 2) i sociale institutioner og 3) i relation til det hellige. Når Tillich taler om en teonom etik,<sup>59</sup> er der tale om en religiøs filosofi, der kan danne baggrund for Boesak befrielsesteologi.

Hvad betyder det for socialetikken i en større gruppe? Tillich mener, at livet er en dynamisk aktualisering af væren. Intet er forudbestemt a priori. Livet kræver hele tiden beslutning. En social gruppe er et fællesskab, og lederne i en gruppe udtrykker gruppens magt og retfærdighed i love og institutioner. Centrum i en social gruppe er dens repræsentant; konge, biskop, storbonde, erhvervsleder eller revolutionshelt. I gruppen er der en forenende kærlighed, som skaber og vedligeholder fællesskabet.<sup>60</sup> Hverken kærlighed, magt eller retfærdighed kan tolkes rigtigt uden et ontologisk grundlag. Det er denne forudsætning, som ifølge Tillich er universel.

Tillich skriver ikke specifikt om befrielseskampen for de undertrykte, men generelt for at forene adskilte. Men det har applikationsmuligheder på splittelsen, som er forårsaget af apartheid i den sydafrikanske kontekst. Tillich har ytret sig om revolutionskrige og væbnede konflikter mellem magtgrupper. Hvis ikke krige og konflikterne var der, ville historiens dynamik ændres til en statisk tilstand, hvor diktatorer sikrer, at initiativ og udvikling forhindres.<sup>61</sup> Det fuldendte nås ikke i tiden og endeligheden, men først i det fuldendte Guds rige. Kirken er en fragmentarisk foregribelse af Guds rige. Boesak fokuserer i sin befrielsesetik meget på denne foregribelse. Det gør han sammen med hovedstrømmen af sort teologi.<sup>62</sup> Boesak tænker ikke i universelle abstraktioner, men i den konkrete kontekst er der meget tankegods hos Tillich, der kan indpasses i Boesaks arbejde med at konkretisere det transkontekstuelle befrielsesevangelium. Boesak ønskede befrielse inden for historiens forløb.<sup>63</sup> Hos Tillich udtrykker moralen det at blive en person i fællesskab med personer.<sup>64</sup> En sådan opfattelse er kompatibel til en afrikansk kommunalistisk fællesopfattelse, som Boesak tilslutter sig.

Tillich talte om at leve og tænke "on the boundary".<sup>65</sup> Han var selv emigreret til USA fra Tyskland efter at have kritiseret nazismen. Han mærkede selv konsekvensen af totalitære regimer. Roy J. Enquist drager en sammenligning mellem sin egen vurdering af apartheidideologien og Tillich' opfattelse af nazismen. Tillich kritiserede nazismen for at være politisk romanticisme. Den reformerte teologi er i sig selv ikke racistisk, men i den konkrete form udviklede den hollandsk-reformerte opfattelse sig til apartheid. Enquist bely-

ser, hvordan elementer i den store reformerte teolog Abraham Kuyper kunne bruges af generalsynoden i Den hollandsk-reformerte Kirke, da de i 1974 godtog adskilt udvikling i særlige lande (= apartheid). Enquist giver Boesak ret i, at denne opfattelse er en politisk romanticisme, der udtrykker en tilbagevenden til hedenskab.<sup>66</sup>

### Konklusion

Boesaks opfattelse af magt er meget konkret. Han søger at oparbejde en forståelse, der begrunder en forskydning af magtbalancen, så de undertrykte får mod til at bekræfte sig selv. Derved bliver de ligeværdige med andre. Undertrykkerne vil miste deres dominans. Boesak vil erstatte de sortes afmagt og de hvides magtmisbrug med et positivt magtbegreb, modet til at være til. Det blev et element blandt flere, der ledte frem til afviklingen af apartheid i Sydafrika. Boesak gjorde op med neocalvinismen som en fejludvikling i calvinismen. Det synspunkt vandt støtte hos John de Gruchy, som imidlertid distancerede sig fra Boesaks omtale af en sort Kristus, ligesom de Gruchy også kritiserede den sorte teologi for at være en *theologia gloria*. Det er fremgået af undersøgelsen, at Boesak har hentet inspiration fra Martin Luther Kings ikke-voldsstrategi og fra Paul Tillich opfattelse af selvbekræftelse og modet til at være til. Tillich' opfattelse af kærlighed, magt og retfærdighed giver en filosofisk baggrund for Boesaks befrielsesteologiske opfattelse. Hos Boesak sammenholdes det med hans bibelteologiske overvejelser om forholdet til øvrigheden ud fra Rom 13 og Åb 13. Både de systematiske og de bibelteologiske synspunkter kan give inspiration til kritisk refleksion for andre undertrykte.

---

**Noter**

1. Boesak, "Auszug aus Der Wüste. Auf Dem Wege in eine Welt der Menschen" i Ilse Tödt (red.) *Theologie im Konfliktfeld Südafrika – Dialog mit Manas Buthelezi* (München: Klett/Kösel 1976), 133-159, 149.
2. Boesak, *Farewell to Innocence – A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power* (Maryknoll: Orbis Books 1977), 46-71
3. *Farewell to Innocence*, 47.
4. *Farewell to Innocence*, 50-51.
5. *Farewell to Innocence*, 54.
6. *Black and Reformed - Apartheid, Liberation and The Calvinist Tradition* (Maryknoll: Orbis Books 1984), 102-3.
7. *Black and Reformed*, 104.
8. Barney Pityana "Macht og Sozialer Wandel in Südafrika" i Theo Sundermeier: *Christus, der schwarze Befreier*, (Erlangen: Verlag der ev.luth. Mission 1973), 62-65.
9. "Malusi Mpumlwana: War, Violence and Revolution" i C. Villa-Vicencio og John de Gruchy (red.) *Doing Ethics in Context - South African Perspectives*, (Maryknoll: Orbis Books 1994), 189.
10. King bruger et kapitel på at gøre op med tanken om Black Power i Martin Luther King, Jr. i *Where Do We Go From Here: Chaos or Community?* (New York - Evanston - London: Harper & Row 1967), 23-66. Se også: John J. Ansbros og Martin Luther King, Jr.: *The Making of a Mind* (Maryknoll: Orbis Books 1984), 211-215.
11. "Auszug aus Der Wüste", 49; Boesak "Coming in out of the Wilderness" i Sergio Torres og Virginia Fabella (red.) *The Emergent Gospel - Theology from the Developing World* (Maryknoll: Orbis Books 1978), 76-95, 85
12. James H. Cone: *Black Power and Black Theology*, (New York: The Seabury Press 1969, 5ff.).
13. Boesak, "Coming in out of the Wilderness", 80-87; "Liberation Theology in South Africa" i Kofi Appiah-Kubi og Sergio Torres (red.) *African Theology en Route* (Maryknoll: Orbis Books, 1979) 169-175, 169.
14. *Farewell to Innocence*, 57.
15. *Black and Reformed*, 9
16. *Black and Reformed*, 30.
17. *Farewell to Innocence*, 59.
18. *Farewell to Innocence*, 62.
19. *Farewell to Innocence*, 67.
20. *Farewell to Innocence*, 69.
21. *Farewell to Innocence*, 63.
22. *Black and Reformed*, 49.
23. "Liberation Theology in South Africa", 172. Boesak gør sig overvejelser over begrebet farvet (colored). At være farvet er ikke at være hvid, og det er heller ikke at være bantu. De farvede har noget hvidt blod i årerne, fordi det er en blandingsrace, der et stykke på vej deler de hvides kultur og sprog. Boesak vil dog ikke stå i en mellemposition. Han ønsker fuld befrielse for alle undertrykte.
24. *Farewell to Innocence*, 64.
25. *Farewell to Innocence*, 65.
26. *Farewell to Innocence*, 71.
27. James H. Cone, *Black Theology and Black Power*, (New York: The Seabury Press 1969), 1,48.
28. *Ibid.* 38.
29. James H. Cone, *Liberation – A Black Theology of Liberation*, (Philadelphia & New York: The Lippincott Company 1970), 44-45.
30. J. Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, (Philadelphia: The Westminster Press 1971), 176.
31. *Ibid.* 55-73.
32. John W. de Gruchy *Liberating Reformed Theology - A South African Contribution to an Ecumenical debate*, (Cape Town: Eerdmans 1991), 186-187.
33. *Ibid.* 95-125.
34. *Farewell to Innocence*, 71.
35. *Black and Reformed*, 84.
36. *Black and Reformed*, 150.
37. *Black and Reformed*, 32.
38. "In the Name of Jesus: A Sermon for 16 June" i Allan Boesak og Charles Villa-Vicencio (red.) *When Prayers Make News* (Philadelphia: The Westminster Press 1986), 32.
39. "In the Name of Jesus", 33-4.
40. *Black and Reformed*, 31-54.

41. Boesak sad i fængsel, da *Kairosdokumentet* skulle underskrives. Derfor er han ikke blandt de 151 underskrivere (Anne Mette Hald: *Sort befrielsesteologi i Sydafrika, under særlig hensyntagen til lutherske teologers bidrag*, (København: Københavns Universitet 1994, 65).
42. "Preface" i Allan A. Boesak og Charles Villa-Vicencio (red.), *When Prayer Makes News* (Philadelphia: The Westminster Press 1986), 10.
43. *In the Name of Jesus*, 36.
44. "What Belongs to Caesar? Once Again Romans 13" i Allan Boesak og Charles Villa-Vicencio (red.) *When Prayers Makes News*, 140.
45. "What Belongs to Caesar?", 144.
46. *Comfort and Protest – The Apocalypse from a South African Perspective* (Philadelphia: The Westminster Press 1987), 10-12, 25-38, 79, 102-104.
47. *Comfort and Protest*, 115-6.
48. *Comfort and Protest*, 144.
49. *Farewell to Innocence*, 4.
50. *Farewell to Innocence*, 49, 160.
51. *Farewell to Innocence*, 95, 166.
52. "Civil Religion", 35-44
53. Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven & London: Yale University Press 1952), 14-34, 124-125.
54. *Ibid.* 43-49, 59-60, 96, 141-149, 173.
55. Ragnhild Bjerre Finnestad, "Frelsesopfatningen i sørafrikansk Black Theology" *Chaos* 6 (1986), 85-96.
56. Manas Buthelezi, "Theological Grounds for an Ethic of Hope" i Basil Moore (red.) *Black Theology - The South African Voice*, (London: C. Hurst & Company 1973), 147-156.
57. Lucia Scherzberg, *Schwarze Theologie in Südafrika - Zum ökumenische Stellenwert einer kontextuelle Theologie*, (Frankfurt am Main: Peter Lang 1982), 47.
58. Paul Tillich: *Love, Power and Justice - Ontological Analysis and Ethical Applications*, (London/New York/Toronto: Oxford University Press 1954), 4, 8, 48-49.
59. *Ibid.* 77.
60. *Ibid.* 86, 99.
61. *Ibid.* 124.
62. Ragnhild Bjerre Finnestad, "Frelsesopfatningen i sørafrikansk Black theology", 85-96.
63. *Farewell to Innocence*, 8.
64. Paul Tillich, *Morality and Beyond*, (London: Collins The Fontana Library 1969), 9-20.
65. Roger L. Shinn, "Tension and Unity and the Ethics of Paul Tillich: An Exploration" i John J. Carey (red.) *Being and Doing - Paul Tillich as Ethicist*, (Macon: Mercer University Press 1987), 10.
66. Roy J. Enquist, "A Tillichian Analysis of Afrikanerdom" i *Being and Doing*, 173-184

## SUMMARY:

The black ethics of Allan Boesak was developed 20 years before apartheid was abolished in SouthAfrica. This ethic was one element in the abolition of apartheid. The question of Power is central in this ethic. A bad kind of power is the power that the mighty have over the powerless. Boesaks alternative is power in the sense of courage to be. Boesak discusses Martin Luther King's struggle for freedom, Paul Tillich's thinking, and particularly Rome 13 and Revelation 13 from the Bible before he develops a balanced view of the relationship between power, love and justice.

**Keywords:** Boesak – black ethic – liberation theology – power – Tillich

# A Pre-Modern Reflection Upon the Modernist Foundations of Postmodernism

Peter Williams

Høgskolelektor ved NLA Mediehøgskolen Gimlekollen  
*peterswilliams@googlemail.com*

St. Augustine's book *The City of God* (written c. 413-426 A.D.) opens by contrasting the city 'of God' (i.e. the kingdom of God) and the city of 'the world' (in the Pauline sense of 'the world'). Augustine proceeds to analyze history in terms of the *kulturkampf* (or 'culture-war') between the cities 'of God' and of 'the world':

two cities have been formed by two loves: the earthly by the love of self, even to the contempt of God; the heavenly by the love of God, even to the contempt of self... The one delights in its own strength... the other says to its God, 'I will love Thee, O Lord, my strength.' And therefore the wise men of the one city, living according to man, have sought for profit to their own bodies or souls, or both... But in the other city there is no human wisdom, but only godliness, which offers due worship to the true God, and looks for its reward in the society of the saints, of holy angels as well as holy men, 'that God may be all in all.'<sup>1</sup>

For Augustine (354-430 A.D.), there are two basic ways of viewing the world, two basic ways of being human and two consequent basic modes of human culture: either looking towards God in adoration and worship, or turning away from God

in idolatry (for to turn away from God is inevitably to turn toward something created by God). One might say that the citizens of Augustine's two 'cities' are living within different 'spiritualities', where a spirituality is a way of relating to reality *via worldview beliefs, concomitant attitudes and subsequent behaviour*.<sup>2</sup> Spiritualities are intended to furnish us with *integrative* ways of life that make us more whole or flourishing people. How integrative or disintegrative a spirituality is in practice depends in part upon how coherently its practices flow from its attitudes and how coherently its attitudes flow from its worldview. A spirituality in which dissonance is engendered by an incoherence within or between any or all of the three elements of spirituality (i.e. beliefs, attitudes and behaviour) will be *disintegrative*. According to Augustine, to turn away from the God who will be 'all in all' is necessarily to embrace a disintegrative (and thus a dehumanizing) spirituality. Indeed, in describing his own life as a non-Christian, Augustine confesses: "But my sin was this, that I looked for pleasure, beauty, and truth not in him but in myself and his other creatures, and the search led me instead to pain, confusion, and error."<sup>3</sup>

Since the opposing spiritualities of Augustine's two cities are both shared by people in common social space, they are corporate spiritualities and are constitutive of cultures. A culture can be defined as *a shared spirituality together with its characteristic artistic tradition/s*.<sup>4</sup> Since spiritualities can be more or less integrative, it follows that cultures can likewise be more or less integrative. My thesis here is that the modernist rejection of God and his 'City' is inherently unstable, such that the more consistently one follows through the consequences of excluding God from one's worldview, the more contradictions one comes to embrace and the deeper one falls into a disintegrative, postmodern spirituality and culture.

To borrow an analogy from postmodern philosopher Richard Rorty, we can liken having a worldview to looking into a mirror that reflects our image of reality back to us. Of course, whether or not our worldview reflects *reality* to us depends upon whether or not our worldview is *true*; and being true is a matter of *telling it like it is*. Amongst those with a postmodern worldview this would be a controversial claim, for as J.P. Moreland explains:

Postmodernism is primarily a reinterpretation of what knowledge is and what counts as knowledge. More broadly, it represents a form of cultural relativism about such things as reality, truth, reason, value, linguistic meaning, the self, and other notions. On a postmodern view, there is no such thing as objective reality, truth, value, reason, and so-forth. All these are social constructions, creations of linguistic practices, and as such are relative... to social groups that share a narrative... For the postmodernist, if one claims to have the truth in the correspondence sense, this

assertion is a power move that victimizes those judged not to have the truth.<sup>5</sup>

However, when the postmodernist says they deny the correspondence concept of truth and that to affirm truth in the correspondence sense is nothing but a power move, *they are themselves making claims about the way things really are* (claims that, ironically, constitute a power move); and the way they claim things are is that truth is *not* a correspondence between claim and reality. But, of course, by claiming that this is the *truth* of the situation, they are actually using the correspondence concept of truth in the very attempt to deny it. So, you can't deny the correspondence view of truth without contradicting yourself and engaging in a fallacy of self-exception.

Today's worldly 'City' is sub-divided into several overlapping cultures. Foremost amongst these overlapping cultures, at least in the Western world, are a) the modernist worldview culture and b) the postmodernist worldview culture. The modernist worldview culture turns away from God by denying the pre-modern claim that the statement 'God exists' is true. For the modernist, the statement 'God exists' is *not true* (being either meaningless *a la* A.J. Ayer, or false). The postmodern worldview culture turns away from God by rejecting the claim, shared by modernists and pre-modernists, that language can be used to make statements that are either true or false. For the postmodernist, the statement 'God exists' isn't true 'for them' even though they affirm that it is true 'for you'. This internecine 'culture war', which boils down to a disagreement over how to avoid affirming the existence of God, is an ongoing source of disintegration within the City of the world. Nicholas Wolterstoff summarises

the modern-postmodern dispute:

There is a dispute raging today between those who see the Enlightenment project of governing our existence by reason as an unfinished project, promising liberation, on which we should all continue to work; and those who see in that project little but the tyranny of Reason. The first party says that if we do not continue to govern our lives by Reason we can only expect more of the terrors of irrationalism. The second party says that if we do continue to govern our lives by Reason we can only expect more of the terrors of rationalism. That, in brief, is the dispute between the defenders of modernism and the defenders of postmodernism...<sup>6</sup>

Although these two spiritual cultures are mutually antagonistic, they are, nevertheless, deeply united by their common rejection of the City of God (as well as by other overlapping elements of their spiritualities).<sup>7</sup>

In so far as the modernistic worldview culture rejects the postmodernist's spiritually disintegrative rejection of truth, it makes common cause with the truth-affirming pre-modern worldview of the City of God. However, pre-modernists *shouldn't chose sides in this worldly battle*. Rather, the pre-modernist should prophetically address the two populations of the city of the world:

Actually, both sides of this dispute have got something right, but both of them are fundamentally wrong because they are both part of the city of the world rather than the City of God and so the distinction between modernism and postmodernism is far from being the secure line of demarcation the modernist likes to think it is...

## Once Upon a Time

Once upon the time we had a premodern worldview (Christian theism). Our premodern worldview led us to build buildings like Salisbury Cathedral in England. And under the premodern way of looking at things we looked into our premodern worldview mirror and we asked the famous question asked by the Queen in the pre-modern story of *Snow White and the Seven Dwarfs*:

Mirror mirror on the wall who is the fairest of them all?

And in answer our worldview mirror said something along these lines:

God is the fairest of them all, the most beautiful being there can be. God freely created this Cosmos, this ordered beauty around us, including humanity, which he made in His image, only little lower than the angels.

On this view God is at the very foundation and/or apex of our view of reality.

The pre-modern (Christian) view of God puts the divine image at the foundation of understanding who we are. The divine image in humanity includes capacities for religious, moral, aesthetic and scientific forms of knowledge (cf. *Genesis* 1-3). And this understanding of human nature is actually a view that many historians, philosophers and scientists have noted was important to the birth of scientific thinking. If God is a rational person who created this ordered beauty of the Cosmos and created people in His image, then people can expect, not to comprehend God, but at least to understand something about God in whose image they are made; and also to understand something about the way in which the world (the Cosmos that God had made) works. You could expect the rationality

encoded in nature and the way the human mind happens to work to fit together because they both come from the same rational source; a source who you can expect to do things in a rational way but whom you can also expect to exercise his creative freedom as a person, and therefore (unlike the ancient Greeks) you can't just sit back in your armchair and think: *'How must planets move, I suppose they must go in perfect circles because that is how I do it.'* Instead, you can think: 'Well, however planets move it must be rationally understandable by us, but God has got freedom to do it however He likes, so we had better go and get the telescope and have a look and see how He did it.' And the more we investigate that reality – that Cosmos, that ordered beauty – the greater will our awe and respect and love for God become. Thus Alvin Plantinga says:

Modern science rose within the bosom of christian theism, it is a shiny example of the powers of reason with which God haws created us; it is a spectacular display of the image of God in human beings. So Christians are committed to taking science with the utmost seriousness.<sup>8</sup>

## Reflecting Upon The Modernist Mirror

And then someday, some people looked in the modernist mirror, and they asked:

Mirror mirror on the wall who is the fairest of them all?

And in reply, the modernist mirror said something along these lines:

According to science, which is the only (or at least best) way to know anything, man is the fairest of them all (although an unverifiable value term like 'fair' is nothing but an expression of emotion). Still, man is the most rational being to have ari-

sen via the mindless, blind watchmaker of Darwinian evolution, a child of mother nature who is finally come of age and rejected those childish and sexually repressive superstitions about religion.

Ideas have consequences. Having looked into the modernist mirror, we started building modernist buildings (think of the skyline of Toronto or Tokyo). On the one hand it's very impressive. Its' artistically vibrant and colorful. It's life going on 24 hours a day because we've got electricity and so we can tire ourselves out all day and all night. But its also very impersonal; everybody lives in their little cube next to the other person living in their little cube, and we go to the office working in our little cube and maybe we might bump into the person in the next cube when we go to the watercooler.

From a pre-modern perspective there are facts about values, but from a modernist perspective there aren't:

The strict separation of facts from values is the key to unlocking the history of the modern western mind. Of course people have always known that there is a distinction between 'is' and 'ought', between what you are and what you should be, between descriptive statements and normative statements. In earlier ages however, people for the both type of statements dealt with questions of truth. If you made a moral statement about what someone ought to do 'you ought to love your children, you ought not to torture more children just for fun' that kind of statement was either true or false.<sup>9</sup>

Indeed this is the only view of values that allows you to be humble about values, because its the only view values which allows you to say things like: 'I think this is the right thing to do, but I might be

wrong about that and so I have to be humble. I have to listen to other people, I have to be open to changing my mind.’ If there’s a distinction between facts and values, such that there are no facts about values, it follows that I could never be wrong about ethics. Why put much effort into thinking about it if you can never be wrong about it? And so on the modernistic view of things we have the public world of facts (and this is objective and universal and discovered by naturalistic scientific means) and we have the private world of values which it is all subjective and relative and nothing to do with truth or facts. For the modernist culture, religion is at best something factually and publically false that can be tolerated as long as it remains within the subjective domain of personal opinion and private hobbies. Thus, for example, neo-atheist philosopher A.C. Grayling affirms the need to ”return religious commitment to the private sphere.”<sup>10</sup>

The modernist fact-value distinction has been supported in two different ways within modernism. First, by the idea that talk about values (and other metaphysical notions) is literally meaningless; second, by the idea that talk about values is meaningful but always false. Let’s look at the first idea, which is associated with the logical positivism movement of the early 20th century. In Britain this was made famous by A.J. Ayer at Oxford University via his 1936 book *Language, Truth and Logic*. The positivists thought that language only means something if it is true by definition – like ” $2+2=4$ ” or ”you will never meet a married bachelor” – or if you could use your senses, use science in some way, to verify it or to check it out, at least potentially. So, even before we’d gone to the other side of the moon it made sense to say, the far side of moon is made of

cheese. It might be a silly thing to say, but is a meaningful thing to say. You can understand it, you could debate it, you could say: I know what you mean and that’s stupid; whereas if it wasn’t a meaningful claim you couldn’t even say ‘Well that is a stupid thing to say’, because you wouldn’t know what they’d said. So the idea was that a claim like ‘the far side of moon is made of cheese’ was meaningful and not gibberish because (at least in principle) *if* you were to find yourself on the far side of the moon you could try eating it, thereby empirically testing that claim.

Now this kind of verification principle had some awkward effects, including of course that any value statement of ethics or aesthetics is nonsense. To say ‘torturing small children for fun is wrong’ is just gibberish. To say ‘rainbows are beautiful’ is just gibberish. Which in itself might give you pause for thought! If there’s a philosophical theory the consequence of which is that it isn’t true to say ‘torturing small children for fun is wrong’ (because its not even meaningful and therefore can’t be true) then one might well think: ‘Well, so much for that philosophical theory; that is a lot less plausible than my moral knowledge’. Nevertheless, Ayer said:

‘God’ is a metaphysical term. And if ‘God’ is a metaphysical term, then it cannot even be probable that a god exists. For to say that ‘God exists’ is to make a metaphysical utterance which cannot be either true or false... If a putative proposition fails to satisfy [the verification] principle, and is not a tautology, then... it is metaphysical, and... being metaphysical, it is neither true nor false but literally senseless.<sup>11</sup>

To a positivist, then, being an atheist is just as meaningless as being a theist or being an agnostic (indeed, the positivist should

likewise reject that claim that materialism is true as meaningless). Positivism just completely shoves that whole conversation off the table. However, as I've indicated, we do know some things that are meaningful but that don't fit the verification criteria. It seems obvious that the statement 'torturing small children for fun is wrong' is true, and therefore obvious that it is a meaningful claim. But it's also obviously not meaningful *because it is true by definition*, and it's obviously not meaningful *because we can do some experiments that would prove it* (since, in principle, we cannot conduct any such experiments). Well, so much for verificationism!

Religious claims, which were really the target here (this was the worldly motivation behind logical positivism), actually *can* fit the verification criterion. Christianity is a historical revelation claim that you can empirically investigate by doing archeology or talking about the historical evidence for the resurrection. Or, as John Hick pointed out, supposing you die and you find yourself in what is clearly the Christian picture of heaven, wouldn't that empirical experience – "Oh, here I am in my new resurrected body before the pearly gates shaking hands with saint Paul" – wouldn't that verify the truth of Christianity? So the truth of Christianity is verifiable in principle, which is all the verification criteria required.

And what about the verification criterion itself? Is it true by definition that any sentence that doesn't pass the verification criterion is not meaningful? What empirical observation could you make to prove that the verification criterion is true? None! It's just a philosophical assertion. It doesn't pass its own standard. Like trying to deny that truth is correspondence to reality, it just contradicts itself! And so in the middle half of the 20<sup>th</sup> century the

whole logical positivism school died a death. (For example, in the preface of Bruce Reichenbach's 1972 book *The Cosmological Argument: A Reassessment*, he says: 'The era is past when all metaphysical statements or arguments can simply be dismissed as silly or senseless since they do not meet a pre-established criteria in verifiability.'<sup>12</sup>)

Ayer himself abandoned verificationism and said that it was full of mistakes. Modernism moved away from that meaningless root and said 'Ok, let's not use science and so on as a way of telling meaning from meaninglessness, but let's use it as the only way of knowing true from false. Let's not talk about meaning but truth, and let's say science is the only way to get the truth'. Thus British atheist Peter Atkins, in his recent book *On Being*, says: 'The scientific method is the only means of discovering the nature of reality, the only way for acquiring reliable knowledge'.<sup>13</sup> Again, this is self-contradictory. The scientific method cannot be used to show that the scientific method is the only way of acquiring reliable knowledge. Indeed, science itself must assume that we have reliable knowledge that isn't acquired via the scientific method.<sup>14</sup>

## Reflecting Upon The Post-Modern Mirror

And then some people – who were understandably annoyed of this kind of imperialistic, modernistic, impersonal, depersonalizing, 'science is the only way to know anything' or even 'to talk about ethics and beauty is just meaningless' modernistic viewpoint – wanted to get a different view of themselves and reality. But the crucial thing here is that many of these people didn't go back to the pre-modern way of viewing things. Rather, they loo-

ked into the postmodern worldview mirror and asked:

Mirror mirror on the wall who is the fairest of them all?

And the postmodern mirror said something along these lines (and this summary includes several quotations from postmodernists):

Although words only mean whatever they mean to you, I'd say that if I can get my colleagues to let me get away with saying 'I'm the fairest of them all' then I am the fairest of them all. After all, values are merely subjective concepts programmed into the human animal by the mindless, blind watchmaker of evolution, which only cares about what works and which doesn't care about truth any more than it cares about goodness or beauty. Why should we care about truth? We must keep faith with Darwin and admit we know that all we can know is the subjective meaning of our own words.

As Charles Taylor writes: "It is the claim of a certain trendy "post-modernism" that the age of Grand Narratives is over, that we cannot believe in these any more."<sup>15</sup> For example, French philosopher Jean-François Lyotard famously characterized postmodern thinking as: "incredulity towards metanarratives".<sup>16</sup> This means being skeptical about there being an overall story to life that makes sense. Of course that is *his* meta-narrative. Nobody lives without a worldview. Once again we find the rejection of God leading to self-contradiction and hence spiritual disintegration.

On the basis of postmodernism people build buildings like the Wexner Center of the Performing Arts. Ravi Zacharias tells a fascinating story about visiting America and seeing this building:

Postmodernism tells us there's no such thing as truth; no such thing as meaning; no such thing as certainty. I remember lecturing at Ohio State University, one of the largest universities in this country. I was minutes away from beginning my lecture, and my host was driving me past a new building called the Wexner Center for the Performing Arts. He said, 'This is America's first postmodern building.' I was startled for a moment and I said, 'What is a postmodern building?' He said, 'Well, the architect said that he designed this building with no design in mind. When the architect was asked, 'Why?' he said, 'If life itself is capricious, why should our buildings have any design and any meaning?' So he has pillars that have no purpose. He has stairways that go nowhere. He has a senseless building built and somebody has paid for it.' I said, 'So his argument was that if life has no purpose and design, why should the building have any design?' He said, 'That is correct.' I said, 'Did he do the same with the foundation?' All of a sudden there was silence. You see, you and I can fool with the infrastructure as much as we would like, but we dare not fool with the foundation because it will call our bluff in a hurry.<sup>17</sup>

David Cook explains that 'the postmodern move in literature is towards what is called "deconstructivism". This movement stems from a belief that we can never reach a direct grasp of reality. Language can never manage to communicate what is actually there or what the writer actually intends or means.'<sup>18</sup> Hence 'What we readers need to do, is to deconstruct the piece of literature and to make sense of it on our own terms.'<sup>19</sup> However, Deconstructivists who try to use language to communicate their theory

are of course contradicting their theory. The postmodern culture tends towards individualism (indeed, towards solipsism) and thus towards cultural disintegration.

## From Shallow Postmodernism to Deep Postmodernism

According to William Lane Craig: "The idea that we live in a postmodern culture is a myth."<sup>20</sup> For one thing, "a postmodern culture is an impossibility, it would be utterly unlivable."<sup>21</sup> Certainly, the harder somebody tries to really live out a postmodern spirituality the worse the effects on their life and culture is going to be; the more consistent they are to that system, as Francis A. Schaeffer might have put it, the more disintegrative will their spirituality and culture become. That's one reason why the Christian attitude of love for people comes in here. This isn't only about being right; this is about loving people who need the God of love.

Again, Craig writes: "People are not relativistic when it comes to matters of science, engineering, and technology; rather, they are relativistic... in matters of religion and ethics. But, of course, that's not postmodernism; that's modernism! That's just old-line verificationism... We live in a culture that remains deeply modernist."<sup>22</sup> Nobody reads the instructions on the aspirin bottle in a deconstructionalist, reader response, 'texts only mean whatever they mean to you', kind of a way; because they know if they do that they might end up dead! In other words, postmodernism is concerned with the privatised, subjective world of values rather than the communal world of objective, scientific facts.

Craig has a point, but only up to a point. J.P. Moreland distinguishes between four different levels or depths of postmodernism<sup>23</sup>:

- *Ontic* (reality denying)
- *Alethic* (truth denying)
- *Epistemic* (knowledge denying)
- *Axiological* (value denying)

We start out at the bottom with 'value denying' postmodernism, which is 'shallow postmodernism', which is really just modernism, as Craig rightly points out. And perhaps most people in the city of the world are 'shallow postmodernists'. But we move deeper into postmodernism as we move up this list. First there is a sceptical, knowledge denying postmodernism; then truth denying postmodernism (not only don't we know the truth, we can't know the truth because there isn't even any truth to be known, which is a deeper doubt to have). And then the deepest postmodernism is a reality denying postmodernism. Not only is there no truth, there's no reality about which there could be any truth!

The pre-modern worldview is big on God, big on science (these go together nicely), big on objective values, truth, goodness and beauty, on wisdom and reason and objective meaning and purpose; and then modernism comes along and says:

We don't really want this God stuff thank you very much. We've outgrown all of that. But we would like to keep hold of reason and science. We like science. And truth, of course, because science is about truth. And reality, because science is about truth about reality. But we will do without some fluffy meaning and values and so on. Because we are modernistic about science and truth we are shallowly postmodern when it comes to values, because we accept a fact value divide.

But then the postmodernist comes along and says:

There's a deeper postmodernism where we are rejecting reason and objective truth even about things that aren't values, where we put 'facts' into the same subjective category as values.

Of course, Craig is right to say that no one can live consistently with deep postmodernism (no more than they can live consistently with the shallow postmodernism of modernism), but some people do assert these self-contradictory postmodern views. There is here a process of analogue decay from a pre-modern viewpoint. Hence Douglas Groothuis says: "Postmodernism is so often presented as a radical departure from modernism that it is easy to miss the insight that postmodernism is, in many ways, modernism gone to seed, carried to its logical conclusion and inevitable demise."<sup>24</sup>

And when we get into a deeper postmodernism, what's the difference between postmodernism and nihilism? As Taylor comments, postmodernism threatens us with 'the spectre of meaninglessness... a view of human life which is empty, cannot inspire commitment, offers nothing really worth while, cannot answer the craving for goals we can dedicate ourselves to.'<sup>25</sup> The inherent instability of modernism explains why, as Taylor observes: 'the issue about meaning is a central pre-occupation of our age, and its threatened lack fragilizes all the narratives of modernity by which we live.'<sup>26</sup>

Friedrich Nietzsche may have been the first nihilist (sometimes you can read him as warning against nihilism, sometimes as embracing nihilism). Nietzsche said that 'Nihilism represents the ultimate logical conclusion of our great values and ideals'<sup>27</sup>, particularly *the rejection of God*. His parable of the mad man proclaimed the consequences of 'the death of God':

Have you not heard of that madman who lit a lantern in the bright morning hours, ran to the market place, and cried incessantly: 'I seek God! I seek God!' – As many of those who did not believe in God were standing around just then, he provoked much laughter. Has he got lost? asked one. Did he lose his way like a child? asked another... The madman jumped into their midst and pierced them with his eyes. 'Whither is God?' he cried; 'I will tell you. *We have killed him* - you and I. All of us are his murderers. But how did we do this? How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying, as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us? Do we not need to light lanterns in the morning? Do we hear nothing as yet of the noise of the gravediggers who are burying God? Do we smell nothing as yet of the divine decomposition? Gods, too, decompose. God is dead. God remains dead. And we have killed him. How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers? What was holiest and mightiest of all that the world has yet owned has bled to death under our knives: who will wipe this blood off us? What water is there for us to clean ourselves? ...Is not the greatness of this deed too great for us? Must we ourselves not become gods simply to appear worthy of it? There has never been a greater deed; and whoever is born after us – for the sake of this deed he will

belong to a higher history than all history hitherto.' Here the madman fell silent and looked again at his listeners; and they, too, were silent and stared at him in astonishment. At last he threw his lantern on the ground, and it broke into pieces and went out. 'I have come too early,' he said... 'This tremendous event is still on its way... the light of the stars requires time; deeds, though done, still require time to be seen and heard. This deed is still more distant from them than most distant stars – *and yet they have done it themselves*. It has been related further that on the same day the madman forced his way into several churches and there struck up his *requiem aeternam deo*. Led out and called to account, he is said always to have replied nothing but: 'What after all are these churches now if they are not the tombs and sepulchres of God?'<sup>28</sup>

See how Nietzsche goes from 'God is dead' to 'we've unchained our reality from its sun' (i.e. no standard of judgment, not just about values but about anything). Nietzsche said that 'when one gives up the Christian faith one pulls the right to Christian morality out from under one's feet.'<sup>29</sup> He criticized ethical philosophers who wanted to do away with God whilst retaining traditional values:

The greatest recent event – that 'God is dead,' that the belief in the Christian God has become unbelievable – is already beginning to cast its first shadows over Europe... For the few at least, whose eyes – the *suspicion* in whose eyes is strong and subtle enough for this spectacle, some sun seems to have set and some ancient and profound trust has been turned to doubt... how much must collapse now that this faith has been under-mined because it

was built on this faith... for example, the whole of our European morality.<sup>30</sup>

If you want one sentence summary of postmodernism I don't think you can do much better than 'Trust has been turned into doubt.' David Cook describes the pervasive spiritual and hence cultural effects of postmodern doubt:

There is a loss of certainty, and in its place there are a scepticism and cynicism about life, each other and the future... a relativism which locates truth in the individual self... We are deeply hesitant to commit ourselves to ideas or people... There is no big picture of life or ultimate meaning in the universe. We are an instant generation looking for what works... We want the good things in life and we want them here and now. Our needs are at the centre of our existence. Appearance is reality; so what matters is style and image... The ultimate evil is being bored.<sup>31</sup>

It's fascinating to see postmodern philosopher Richard Rorty doubting human trust in knowledge and reason on very modernist sounding grounds. It was Rorty who talked about 'keeping faith with Darwin' (another example of how modernism and postmodernism share world-view roots). He also said:

The idea that one species of organism is unlike all the others, oriented not just towards its own increased propensity but towards Truth with a capital T is as un-Darwinian as the idea that every human being has a built in moral compass.<sup>32</sup>

When one gets rid of God it's not only objective moral values that vanish, but Truth with the capital T as well. As Nietzsche concluded: "The falseness of a

judgment is for us not necessarily an objection to a judgment. The question is to what extent it is life-promoting, life-preserving, species-preserving, perhaps even species-cultivating.”<sup>33</sup> In other words, the values of truth and honesty do not easily cohere with a worldview limited to the naturalistic struggle for the survival of the fittest. Atheist John Gray makes a similar point:

To think of science as the search for truth is to renew a mystical faith, the faith of Plato and Augustine, that truth rules the world, that truth is divine... Modern humanism is the faith that through science humankind can know the truth – and so be set free. But if Darwin’s theory of natural selection is true this is impossible. The human mind serves evolutionary success, not truth. To think otherwise is to resurrect the pre-Darwinian error that humans are different from all other animals... Darwinian theory tells us that an interest in truth is not needed for survival or reproduction... Truth has no systematic evolutionary advantage over error.<sup>34</sup>

Truth has no systematic evolutionary advantage over error, and so the modernistic, naturalistic way of looking at the world undermines the fact that it wants to hold on to truth and rationality and science whilst getting rid of God and objective values. As Conor Cunningham explains:

There is a complete disconnect between truth and survival in Darwinism, while the normative, indeed the rational, is a wine beyond the purse of naturalism’s ontology... In short, truth is evacuated of all content as it becomes wedded to function, and it is only the function that matters.<sup>35</sup>

Thus neo-atheist Sam Harris admits that:

”Our logical, mathematical, and physical intuitions have not been designed by natural selection to track the Truth.”<sup>36</sup> Atheist and noted philosopher of mind Jerry Fodor writes that: ”Evolution is neutral as to whether most of our beliefs are true. Like Rhett Butler in the movies, it just doesn’t give a damn.”<sup>37</sup> Likewise, according to atheist philosopher of mind Patricia Churchland: ”The principal chore of nervous systems is to get the body parts where they should be in order that the organism may survive... Truth... definitely takes the hindmost.”<sup>38</sup> However, if truth ‘takes the hindmost’ on naturalism, such that the commitment to naturalism undermines our commitment to knowledge, how can the naturalist be rationally committed to the *truth* of naturalism? As atheist philosopher Thomas Nagel concludes in his book *Mind & Cosmos*: ”Evolutionary naturalism provides an account of our capacities that undermines their reliability, and in doing so undermines itself.”<sup>39</sup>

The city of the world claims to desire knowledge of the truth, but it’s desire for an idolatrous, godless creation myth, for a *naturalistic* evolution, is so strong that it trumps and thus erodes the desire for truth, sucking modernism beyond shallow postmodernism and deeper into the mire of nihilistic doubt. As Nietzsche asked: ”Suppose we want truth: *why not rather* untruth? and uncertainty? even ignorance?... Why insist on the truth?”<sup>40</sup> Assuming a modernistic fact/value divide, there’s no objective truth about values and it isn’t objectively true to say: We ought to value truth.

What is the truth?, asked Nietzsche, ”Truths are illusions which we have forgotten are illusions.”<sup>41</sup> Nietzsche concluded that we would ”never get rid of God so long as we still believe even gram-

mar.”<sup>42</sup> If we believe language reflects our access not just to our language, but to the truth about reality, that act of rational trust should lead us to reflect deeply upon the pre-modern picture of ourselves as creatures made in the image of God.<sup>43</sup>

## Conclusion

Having turned its back upon God, a significant portion of the worldly city finds itself torn between the disintegrative spiri-

tualities of modernism and postmodernism. However, there's an inherent instability within the modernist worldview, such that the more consistently one lives out that worldview, the more one is driven beyond the shallow postmodernism of the modernistic fact-value divide towards a deeper postmodernism where trust turns into doubt and culture forfeits its God-given grasp upon goodness, beauty, trust, truth, rationality and science.

## Notes

1. Augustine, *The City of God*, Book XIV Chap. 28 - Of The Nature Of The Two Cities, The Earthly And The Heavenly. cf. [www.historyofphilosophy.net/augustine-city-of-god](http://www.historyofphilosophy.net/augustine-city-of-god)
2. cf. Peter S. Williams, 'Apologetics in 3D: Persuading Accross Spiritualities with the Apostle Paul', *Theofilos* (2012: 1), 3-24. Accessed 10th April 2014. [www.bethinking.org/apologetics/apologetics-in-3d](http://www.bethinking.org/apologetics/apologetics-in-3d)
3. Augustine, *Confessions*, trans. R.S. Pine-Coffin (New York: Barnes & Noble, 1961), 20.
4. cf. [www.unesco.org/education/imld\\_2002/unversal\\_decla.shtml](http://www.unesco.org/education/imld_2002/unversal_decla.shtml)
5. J.P. Moreland, 'Truth, Contemporary Philosophy, and the Postmodern Turn' in *Whatever Happened to Truth?*, ed. Andreas Kosterberger (Wheaton, Illinois: Crossway, 2005), 79.
6. Nicholas Wolterstorf, *Educating for Shalom* (Cambridge: Eerdmans, 2004), 109.
7. For a critique of the 'eastern' pantheism, including how pantheism entails the self-contradictory claim that language cannot convey truth about reality, cf. Peter S. Williams, 'Truth, Faith and Hope in Life of Pi - A Philosophical Review' [www.bethinking.org/truth/truth-faith-and-hope-in-life-of-pi](http://www.bethinking.org/truth/truth-faith-and-hope-in-life-of-pi)
8. Alvin Plantinga, 'Evolution and Design' in *For Faith and Clarity* ed. James K. Beilby (Grand Rapids, Michigan: Baker, 2006), 212.
9. Nancy Pearcey, *Saving Leonardo* (Nashville, Tennessee: B&H, 2010), 25 & 27.
10. A.C. Grayling, *Against All Gods* (London: Oberon, 2007), 47.
11. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1946), 115.
12. Bruce Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment* (Springfield, Illinois: Charles C. Thomas, 1972).
13. Peter Atkins, *On Being* (Oxford: Oxford University Press, 2011), xiii.
14. cf. Peter S. Williams, 'Can Science Solve Every Mystery?' <http://youtu.be/1SaOYVZLatk>
15. Charles Taylor, *A Secular Age* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 717.
16. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1997), xxiv-xxv.
17. Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* (Milton Keynes: Word, 1994), 64.
18. David Cook, *Blind Alley Beliefs* (Leicester: IVP, 1996), 14.
19. Ibid.
20. William Lane Craig, 'God Is Not Dead Yet' Accessed 6th February 2014. [www.reasonablefaith.org/god-is-not-dead-yet](http://www.reasonablefaith.org/god-is-not-dead-yet)
21. Ibid.
22. Ibid.
23. J.P. Moreland, 'Four Degrees of Postmodernism' in *Come Let Us Reason: New Essays in Christian Apologetics*, ed. Paul Copan & William Lane Craig (Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2012), 17-34.
24. Douglas Groothuis, *Truth Decay* (Leicester: IVP, 2000), 40.
25. Taylor, *A Secular Age*, 717.
26. Ibid, 718.
27. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Preface. Accessed 18th March 2014. [http://nietzsche.holtof.com/Nietzsche\\_the\\_will\\_to\\_power/the\\_will\\_to\\_power\\_book\\_1.htm](http://nietzsche.holtof.com/Nietzsche_the_will_to_power/the_will_to_power_book_1.htm)
28. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*; ed. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), 181-82.
29. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols / The Anti-Christ* (New York: Penguin Books, 1990), 79-80.
30. Ibid.

31. Cook, *Blind Alley Beliefs*, p. 12-13. cf. Thomas Hibbs, *Shows About Nothing: Nihilism in Popular Culture from the Exorcist to Seinfeld* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2012) & Richard Winter, *Still Bored in a Culture of Entertainment: Rediscovering Passion & Wonder* (Downers Grove: IVP, 2002).
32. Richard Rorty, 'Untruth and Consequences' in *The New Republic*, 31 July 1995, 36.
33. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, section 1; section 4. Accessed 18th March 2014. [www.richmond-philosophy.net/rjp/back\\_issues/rjp4\\_carlisle.pdf](http://www.richmond-philosophy.net/rjp/back_issues/rjp4_carlisle.pdf)
34. John Gray, *Straw Gods: Thoughts on Humans and Other Animals* (London: Granta, 2002), 20 & 26-27.
35. Conor Cunningham, 'Dawkins the Neanderthal and Darwin's Pious Idea' in John Hughes (ed.), *The Unknown God: Responses to the New Atheism* (London: SCM, 2013), 36. cf. Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, & Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2011) & Peter S. Williams, *C.S. Lewis vs. the New Atheists* (Milton Keynes: Paternoster, 2013).
36. Sam Harris, *The Moral Landscape* (London: Bantam, 2010), 66.
37. Jerry Fodor, 'Is Science Biologically Possible?' in James Beilby (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithica: Cornell University Press, 2005), 42.
38. Patricia Churchland quoted by Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion & Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2011), 315.
39. Thomas Nagel, *Mind & Cosmos* (New York: Oxford University Press, 2013), 27.
40. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, section 1; section 16. Accessed 18th March 2014. [www.richmond-philosophy.net/rjp/back\\_issues/rjp4\\_carlisle.pdf](http://www.richmond-philosophy.net/rjp/back_issues/rjp4_carlisle.pdf)
41. Friedrich Nietzsche, 'The Perspectives of Nietzsche'. Accessed 6th February 2014. [www.theperspectivesof-nietzsche.com/nietzsche/ntruth.html](http://www.theperspectivesof-nietzsche.com/nietzsche/ntruth.html)
42. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*. Accessed 6th February 2014. <http://praxeology.net/twilight.htm>
43. cf. Ian Markham, *Truth and the Reality of God: An Essay in Natural Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1998). This paper is based on a talk given at Eastern Bible College in Romania, May 2012.
- A video of the talk upon which this paper is based can be found at <http://youtu.be/Mhf6-H6l2K4>
- Audio of a more recent talk on the same theme can be found at [http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/4kzb72/rf\\_2014\\_mod\\_post.mp3](http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/4kzb72/rf_2014_mod_post.mp3)

# Det internationella samvetsfördraget

## En global konvention om trosövertygelser och samvetsfrihet

Vi lever i en både löftesrik och farofylld tid, då global samhörighet i dess olika former når en tidigare oöverträffad hastighet, skala och omfattning världen över. I stark vetskap om detta utfärdar vi och undertecknar detta fördrag för att möta en världsomfattande utmaning, vars lösning kommer att bli avgörande för civilisationen och människans utveckling. Det innebär att vi tar upp de akuta problem som uppstår med utmaningen att ”leva med våra djupaste skillnader”, när dessa skillnader inbegriper centrala övertygelser, livsåskådningar och livsstilar, och när de allt mer återfinns inom enskilda samhällen, nationer och civilisationer.

Vårt syfte är att lägga fram en vision om de rättigheter, det ansvar och den respekt som ska vara grunden för en civiliserad och kosmopolitisk ”global offentlighet”, och hjärtats vanor för både dem som är ”världsmedborgare” och dem som är patrioter i sina egna länder. På så sätt lyfter vi fram idealet med en ”god värld” och därmed en global civilisation framför globala kaoskrafter.

### Inledning

Eftersom ett grundläggande kännetecken av vårt mänskliga liv är den karakteristiska strävan efter mening och tillhörighet,

Eftersom denna strävan efter mening och tillhörighet för de flesta människor under den största delen av historien, och

än idag, har tillfredsställts genom grundläggande trosuppfattningar och livsåskådningar, oavsett övernaturliga eller sekulära, transcendentala eller naturalistiska,

Eftersom religiösa och naturalistiska trosuppfattningar och livsåskådningar har inspirerat några av de bästa och några av de värsta mänskliga attityder och beteenden genom historien – bland de värsta, fruktansvärda exempel i form av fördomar, hat, konflikt, förföljelse, censur, förtryck, brott mot mänskligheten och folkmord som fläckar ner mänsklighetens historia,

Eftersom utmaningen att leva med våra djupaste skillnader har lyfts upp till en ny nivå av intensitet i den moderna globala tidsåldern, på grund av strömningarna av människor och idéer och i synnerhet påverkan genom media, resande och folkförflyttningar, så att det nu sägs att ”alla finns överallt” och att olika trosuppfattningar och livsåskådningar både är i konstant kontakt med och beroende av varandra,

Eftersom världen just nu bevittnar två motsatta trender – dels att religioner återupplivas och får ett växande politiskt inflytande, med risken att man försöker upprätthålla en religions dominans på bekostnad av andra; dels att naturalistiska livsåskådningar sprider sig, med den lika stora risken att alla religioner utsluts från det offentliga livet och favoriserar en exklusiv form av icke-religiös livsåskåd-

ning – och till följd av detta uppvisar många av de traditionella förhållandena mellan religion och offentligt liv, tecken på att vara ansträngda och i behov av omförhandling,

Eftersom de många trenderna i den avancerade moderna tidsåldern – till exempel globala kommunikationer, migrationer, multikulturell mångfald och vetenskapliga och teknologiska revolutioner – visar på att etiska tvistefrågor sannolikt kommer att öka och inte minska, och det därför krävs tydliga värden och kloka lösningar som står över konflikterna mellan religioner och icke-religiösa livsåskådningar,

Eftersom det finns en allvarlig medvetenhet om det förfärliga skräckscenariot där massförstörelsevapen hamnar i händerna på våldsamma extremister,

Eftersom det finns ledare och människor i världen som antingen i teorin eller i praktiken fortfarande förnekar att de mänskliga rättigheterna är universella och lika för alla människor,

Eftersom idén om det ”offentliga forumet”, där medborgarna kan sammanstråla för att överväga och ta beslut i frågor om det gemensamma offentliga livet, länge har varit dyrbar och viktig för människor som värdesätter frihet och önskan att ta ansvar för sina egna liv och politiska göromål,

Eftersom moderna globala kommunikationsmedel, framför allt Internet, har vidgat uppfattningen om det offentliga livet och skapat möjlighet till en framväxande ”global offentlighet”,

Eftersom grundläggande trosuppfattningar av alla slag har en primär och positiv roll i de olika rörelser och organisationer som representerar det spirande civilsamhället världen över,

Eftersom människovärde, rättvisa och ordning är de nödvändiga grundvalarna för fria och fredliga samhällen,

Eftersom mänsklighetens historia är en historia om konflikten mellan Rättighet och Makt, och mellan Förnuft och Samvete på ena sidan och Styrka och Intresse på den andra,

Eftersom den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna har blivit den mest inflytelserika rättighetsförklaringen i människans historia, och därmed den största auktoriteten för förnuft och samvete i rättigheternas tidsålder och i människans långa kamp för att uppnå frihet, rättvisa och fred på jorden,

## Förklaring

Därför lägger vi fram följande förklaringar om samvetsfrihet, trosövertygelser, respekt och fred på jorden, som ett tillägg och oreserverat stöd för *FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna* (FN:s generalförsamling, Paris, december 1948), och i synnerhet som stöd för artikel 18 i *FN:s allmänna förklaring*, där det står: ”Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet. Denna rätt innebär frihet att byta religion och trosuppfattning och att, ensam eller i gemenskap med andra, offentligen eller enskilt, utöva sin religion eller trosuppfattning genom undervisning, andaktsutövning, gudstjänst och religiösa sedvänjor.”

## Grundläggande frihet

*Artikel 1:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, som tillsammans kan beskrivas som religions- och övertygelsefrihet, är en dyrbar, grundläggande och omistlig mänsklig rättighet – rätten att anta, behålla, fritt utöva, dela med sig av eller byta trosövertygelse, enbart i enlighet med sitt eget samvetes bud och obero-

ende av all påverkan utifrån, i synnerhet statlig kontroll. Denna frihet inkluderar alla grundläggande trosuppfattningar och livsåskådningar, oavsett övernaturliga eller sekulära, transcendenta eller naturalistiska.

### **Medfödd tillhörighetsrätt**

*Artikel 2:* Denna rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är inneboende i mänskligheten och har sina rötter i varje människas okränkbara värde, i synnerhet i fråga om förnuft och samvete. Som medfödd tillhörighetsrätt är samvetsfrihet en likvärdig rättighet för alla människor, oavsett religion, kön, etnisk tillhörighet, klass, språk, politisk eller annan åsikt, eller nationalitet, och oavsett eventuellt mentalt och fysiskt funktionshinder och eventuell social, ekonomisk eller utbildningsmässig brist. Samvetsfrihet är en rätt för troende, inte för trosuppfattningar, och ett skydd för människor snarare än för idéer.

### **Oberoende av regeringar och majoriteter**

*Artikel 3:* Eftersom tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är en rättighet som är inneboende i mänskligheten och människovärdet, är den i slutändan inte beroende av vetenskapliga upptäckter, statens och dess ämbetspersoners gillande eller de omväxlande majoritetsåsikterna. Regeringar och styrande har därför inte rätt att bevilja eller avslå rätten, utan tvärtom ett ansvar att garantera och värna den. Mänskliga rättigheter är ett skydd mot alla olämpliga ingripanden och kontroller gentemot den mänskliga personen.

### **Integrerad och nödvändig**

*Artikel 4:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är bland de tidigast erkända av de mänskliga rättigheterna, och en primär och nödvändig mänsklig rättighet

som är integrerad i och en förutsättning för andra grundläggande rättigheter och får inte separeras från dessa. Precis som rätten till mötesfrihet förutsätter och kräver rätten till yttrandefrihet, så förutsätter och kräver rätten till yttrandefrihet också rätten till samvetsfrihet. Samvetsfrihet, eller religions- eller trosövertygelsefrihet, är därför mycket mer än frihet för religiösa: det är en grundläggande rättighet för alla människor. Även om det finns olika system för att skydda mänskliga rättigheter, finns det inga alternativa system för mänskliga rättigheter, utan ett likvärdigt och allmängiltigt system med rättigheter för alla människor och hela världen. Utan respekt för rättigheter blir människovärdet lidande. Utan respekt för människovärdet kan det inte finnas någon rättvisa. Och utan respekt för rättvisa kan det inte bli någon sann och varaktig fred på jorden.

### **Måttstock för frihet**

*Artikel 5:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, eller religions- och trosövertygelsefrihet, skyddar olika aspekter av religions- övertygelsefriheten som är integrerade, sammankopplade och nödvändiga för att fullständigt förstå begreppet frihet. Om ett samhälle skyddar alla dessa aspekter av frihet för människor av alla trosuppfattningar och utan trosuppfattning, kan det anses vara fritt och rättvist, för frihet är även en aspekt av social rättvisa. Om ett samhälle däremot vägrar att skydda samtliga eller någon av dessa aspekter av frihet, förverkar det sitt anspråk på att vara fritt och rättvist.

### **Dubbelt skydd**

*Artikel 6:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet hör till de medborgerliga och politiska rättigheter som räknas upp i den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna, men de får inte

separeras från de sociala och ekonomiska rättigheter som också räknas upp. Båda dessa grupper fullföljer de grundläggande kraven för rättvisa och fria samhällen. Den förstnämnda rätten skyddar den enskilda människans värde och frihet, medan den sistnämnda skyddar solidariteten och rättvisan i det mänskliga samhället.

### Samhällets grund

*Artikel 7:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är grundläggande för både samhällen och individer, eftersom den fungerar både som skydd för enskilda medborgare och som förutsättning för att ordna förhållandet mellan religioner, ideologier och offentligt liv. Detta är särskilt viktigt i dagens värld, där pluralism gör religions- och övertygelsefrihet mer nödvändigt på samma sätt som religions- och övertygelsefrihet gör pluralism mer sannolikt.

### Ovillkorlig

*Artikel 8:* Rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är absolut och obegränsad när det gäller trosövertygelse, men inte när det gäller utövning. Ingen människa ska därför drabbas av diskriminering, förföljelse, straff, fängelse eller döden på grund av trosuppfattningar som andra inte håller med om. När det gäller utövning är denna rättighet begränsad på grund av samma rättigheter hos andra, som utövningsformerna kolliderar med. Alla begränsningar av religions- eller trosövertygelsefriheten är emellertid undantagsfall, som kräver restriktiva villkor föreskrivna i internationella instrument som till exempel *Internationella konventionen om medborgerliga och politiska rättigheter*. Att ta hänsyn till rättigheter och ansvar för varje medborgare och det gemensamma bästa är en ständig utma-

ning för samhällen som vill vara båda rättvisa och fria.

### Rättigheter och ansvar

*Artikel 9:* Rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, eller religions- och övertygelsefrihet, innebär en plikt såväl som en rättighet, en skyldighet och inte bara ett berättigande, eftersom en rättighet för en person automatiskt är en rättighet för en annan och ett ansvar för båda. Alla medborgare är ansvariga för alla andra medborgares frihet, precis som andra är ansvariga för deras. Ett samhälle är bara så rättvist och fritt som det respekterar denna rättighet, i synnerhet mot trosuppfattningar tillhörande dess minsta minoriteter och minst populära gemenskaper.

### Gyllene regeln

*Artikel 10:* Principen att rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är omistlig och lika för alla utgör den allmänna Gyllene regeln för religions- och övertygelsefrihet, och understryker vikten av att rättigheter är allmängiltiga i olika samhällen och nationer. Det finns inga rättigheter som är exklusiva för någon privilegierad religion, livsåskådning eller grupp. Varje anspråk på rättigheter i fråga om trosövertygelse, oavsett om det gäller frihet att tro, utöva andakt, bygga platser för andakt, eller omvända andra, kräver automatiskt att de som gör anspråket själva erbjuder samma rättighet till alla människor med andra trosövertygelser.

### Rättigheterna för troende i sammanlutning

*Artikel 11:* Rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet gäller inte bara individer, utan även individer i gemenskap med andra, som sluter sig sam-

man med trosövertygelse som grund. Alla människor värdesätter de rättigheter som ingår i hans/hennes person som enskild individ. På samma sätt värdesätter alla människor medlemskap i familjer, föreningar, religiösa grupper och andra djupgående anslutningar som är nödvändiga för kulturen. Rättigheterna för människor i sammanslutning är lika meningsfulla och betydande som de rättigheter vi åtnjuter som individer.

Inget trossamfund har rättigheter som överskrider något annat samfund, men rättigheterna till tanke, samvete och religion är rättigheter för både individer och individer i en gemenskap, eftersom trosövertygelse är både ett individuellt instämmande och en utövning i en sammanslutning. Därför måste religiösa grupper vara fria att styra sina inre angelägenheter, fria från ingripanden från makthavare eller utomstående, när det gäller lärosats, etik, val av ledare, utformning av organisationsform, antagning och uteslutning av medlemmar samt organisationens eller samfundets framtida inriktning.

### **Inte bara en enda lösning**

*Artikel 12:* Varje gemenskap, nation eller civilisation är fri att utforma sin egen unika lösning på relationen mellan religioner, livsåskådningar och offentligt liv, och kommer göra det naturligt med hänsyn till sin egen historia och kultur. Det finns därför ingen enskild, enhetlig lösning som ska godkännas av alla eller åläggas alla. Men samtidigt ska de olika lokala lösningarna för religion och offentligt liv inbegripa de gemensamma allmänna rättigheterna och principerna som utmärker alla de folk som respekterar rättigheter. Utefter hur de lyckas eller misslyckas med att erkänna och införa dessa rättigheter i sin lokala situation, kan

gemenskaper, nationer och civilisationer bedömas som mer eller mindre rättvisa och mer eller mindre fria.

### **Varning för felaktig ordning**

*Artikel 13:* En onекlig lärdom av historien är att det största hotet mot samvetsfriheten är när förhållandet mellan religion och regering blir tvingande och förtryckande mot dem som inte delar de officiella åsikterna. Detta inträffar särskilt när de styrande använder en grundläggande trosuppfattning som täckmantel, eller när en grundläggande trosuppfattning använder styret för att tvinga samvetet och framtvinga trosuppfattningar. Detta problem kvarstår idag när religionstester används för att förbjuda uttryckssätt eller utestänga enskilda personer från politiska uppdrag, eller när även måttliga former av religiösa eller sekulära lösningar förnekar eller inskränker rättigheterna för de personer inom samhället som har annorlunda trosuppfattningar och livsåskådningar, eller när en stat använder lagar och åtgärder för att diskriminera religiösa minoriteter.

### **Värdet av olikheter**

*Artikel 14:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet innebär att det i den mänskliga mångfalden ligger både ett värde med skillnader och en fara med olikheter. Dock finns det alltid ett ansvar för att hitta gemensam mark och överbrygga skillnaderna utan att kompromissa med de skillnader som har betydelse. Om den respekteras och hanteras på rätt sätt, är mångfald utifrån värdet av skillnader något positivt, som kan leda till rikedom, styrka och harmoni i samhället istället för konflikt, svaghet och splittning. När ett samhälle eller ett land däremot talar om harmoni och mångfald utan att ta hänsyn till religions- och övertygel-

sefrihet, är det en motsägelse som är politiskt ohållbar i de globala rättigheternas tidsålder.

### Ofrånkomliga skillnader

*Artikel 15:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet innebär att det finns ett förmånligt värde, men samtidigt också en bestämd avgränsning, när man arbetar med att söka enhet och försoning genom dialog och samarbete mellan religioner och livsåskådningar. I slutändan är de avgörande skillnaderna mellan världens grundläggande trosuppfattningar slutgiltiga och ofrånkomliga – och dessa skillnader är viktiga för både enskilda människor och för samhällen och civilisationer. Detta realistiska erkännande av dialogens gränser har sin grund i de begränsningar som blir följderna av att vara djupt hängiven sina sanningsanspråk. Religions- och övertygelsefrihet är friheten att vara trogen de trosövertygelser där individer och gemenskaper tror utifrån sitt samvetes bud.

### Civiliserad offentlighet

*Artikel 16:* Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihetens offentliga ställning i en värld präglad av djup mångfald uppnås bäst genom visionen om en kosmopolitisk och civiliserad offentlighet – en offentlighet där människor av alla trosövertygelser, religiösa och naturalistiska, är fria att delta och engagera allmänheten utifrån sin tro, men alltid inom en dubbel ram: för det första enligt den lagstiftning som respekterar alla mänskliga rättigheter, i synnerhet samvetsfriheten, och inte gör någon skillnad mellan människor utifrån deras trosuppfattningar, och för det andra i enlighet med en fri överenskommelse som specificerar vad varje person uppfattar som rättvist och fritt även för alla andra, och därmed även de plik-

ter som blir följderna av att leva med de stora skillnaderna hos andra.

### Samtal för det gemensamma bästa

*Artikel 17:* Till de ansvar och plikter som krävs av medborgarna i fråga om deras respekt för tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, hör att engagera sig i offentligt samtal om det gemensamma bästa, och att erkänna att övertygande har ersatt tvång i den offentliga debatten. I synnerhet behöver människor som engagerar sig i det offentliga livet en vilja att lyssna på andra, och förmåga att övertyga andra med ordalag som är tillgängliga och övertygande för dessa – alltid med uppfattningen att det är övertygandet som överbryggar klyftan mellan personliga trosuppfattningar och det gemensamma bästa, och att ju mer mångsidigt ett samhälle är, desto mer övertygande måste individer och grupper vara om de vill att deras åsikter ska få framgång i det offentliga livet.

### Fredsartiklar

*Artikel 18:* Denna modell för en civiliserad offentlighet får sin enhet genom fredsartiklar snarare än trosartiklar. Utifrån fredsartiklar formas enheten genom ett ramverk av gemensamma rättigheter, ansvar och respekt, där varje trosövertygelse och livsåskådning är fri att vara trogen sina egna trosuppfattningar och moraliska visioner, men även kan avvika från och leva fredligt ihop med skillnaderna hos andra. Det är viktigt att modellen för en civiliserad offentlighet inte är inriktad på en enhet baserad på trosartiklar. Värdet av olikheter och den mänskliga mångfalden innebär att det aldrig går att uppnå enhet genom att söka efter den minsta gemensamma nämnarens religiösa enhet eller genom interreligiös dialog.

## Civilsamhället

*Artikel 19:* Denna förklaring av rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, liksom den åtföljande visionen om en civiliserad offentlighet, är avgörande för att civilsamhället ska blomstra. När enskilda samhällen och hela världen börjar frodas genom energin och hängivenheten hos medborgare som engagerar sig i en mängd frivilliga och icke-statliga organisationer, är det nödvändigt att de har frihet att uttrycka sina moraliska visioner i sina självvalda kanaler för frivilligarbete, filantropi, reformer och socialt entreprenörskap. En civiliserad offentlighet är därför nödvändig för ett välmående civilsamhälle, precis som ett välmående civilsamhälle är viktigt för att vårda en civiliserad offentlighet.

## Fred genom rättvisa

*Artikel 20:* Detta fördrag för rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet förutsätter att fred är mer än bara frånvaron av konflikt, och att fred genom rättvisa och det kloka ordnandet av religion och offentligt liv alltid är bättre än fred genom seger och vapenmakt. En genomförbar och bestående fred är inte utopisk, och innebär inte att man föreställer sig ett slut på all tyranni och den slutliga fredens ankomst till jorden. De mänskliga ägodelarna rättvisa och frihet är alltid svårvinna och kostar alltid att upprätthålla, men fred som inrättas genom rättvisa är den enda freden som är en sann grund för mänskligt välbefinnande.

## Utmaning till de religiösa

*Artikel 21:* Rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, liksom den moderna religiösa mångfaldens verklighet, och ansvaret för en civiliserad offentlighet, utgör alla en särskild utmaning för

det traditionella förhållandet med etablerade religioner eller monopolreligioner. Vi lever i en tid då färre och färre länder domineras av bara en religion eller livsåskådning, och alla världens trosuppfattningar finns antingen närvarande eller tillgängliga överallt. Bland de största utmaningarna för traditionella religiöst troende personer är att medge religionernas övertramp och ibland ondska, att erkänna rättigheterna för andra religiöst troende, och att på samma sätt visa hänsyn för rättigheterna hos de allt fler människor som är icke-religiösa i sin livsåskådning och sin grundläggande trosuppfattning.

## Utmaning till de sekulära

*Artikel 22:* Samma rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, liksom samma verklighet i form av nutida mångfald, och samma ansvar för en civiliserad offentlighet, utgör alla en lika grundläggande utmaning för dem som följer en strikt sekulär livsåskådning, liksom för idén om ett strikt sekulärt offentligt liv där religion är utestängd från offentlig diskussion och engagemang. Bland de stora utmaningarna för dessa sekulära är att medge den roll som exklusiva former av sekularism har haft i många av världens sentida förtryck och massakrer, att inse att sekulariseringsprocessen inte alltid är oundviklig eller framåtsträvande, och ett lämpligt erkännande av religiösa människors rättigheter i det offentliga livet. Att förneka detta är icke-liberalt, orättvist och en allvarlig försämring av civilsamhället.

## Bara ett första steg

*Artikel 23:* Denna förklaring av rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet är grundläggande och nödvändig, men den är bara det första steget mot att vidareutveckla religions- och övertygelse-

frihet i rättvisa och fria samhällen. Som en form av moralisk vädjan måste den alltid följas av ett andra steg – rättslig implementering av samma rättigheter i nationell och internationell lagstiftning – och sedan av ett tredje steg: att genom medborgerlig utbildning och vidareförmedling odla de sedvänjor som ensamma gör så att respekten för rättigheter och ansvar kan föras vidare från en generation till nästa. Alla tre stegen behövs för att ett samhälle, eller hela världen, ska kunna uppnå ett genuint och bestående mått av rättvisa och frihet.

### Pågående frågor

*Artikel 24:* Som man kan se på *Den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheternas historia*, har dess kraftiga inflytande för att driva på rättigheternas tidsålder gått hand i hand med bestående frågor och kritik. I synnerhet har det funnits ständiga ifrågasättanden av grunden för påståendena i förklaringen, hur allmängiltiga dess anspråk kan sägas vara, samt hur långt den sträcker sig och hur mycket den omfattar – och därmed ”rätten till dess rättigheter”. Eftersom människors filosofier kommer och går, och mänskliga rättigheter upprepade gånger missbrukas uppsåttligt av vissa makthavare, kommer sådana ifrågasättanden alltid att finnas och kommer alltid att behöva en stabil respons, även från förespråkare av detta fördrag, och i synnerhet när det gäller ifrågasättandet av allmängiltigheten.

### Anspråk på allmängiltighet

*Artikel 25:* *Det internationella samvetsfördraget* hävdar sitt anspråk på allmängiltighet när det gäller omfattning, men inte när det gäller hur det efterlevs. Det är allmängiltigt på så sätt att den bygger på alla människors värde och jämlikhet, och

det är riktat till alla världens medborgare, på alla de medborgares vägnar som respekterar rättigheter i dagens värld. Vi gör denna förklaring med fullständig insikt om att det är omöjligt att tala från *ingenstans*, och att det är osammanhängande att tala från *överalld*. Vi talar från *någonstans*, och i vår egen tid, men i den säkra övertygelsen att dessa förklaringar, som överenskommit av människor från många traditioner och perspektiv, är allmängiltiga påståenden som talar till och för alla människor över alla kontinenter och alla århundraden – även till dem som nu motsätter sig att de mänskliga rättigheterna är lika och allmängiltiga för alla.

### Varaktiga hinder

*Artikel 26:* Alla förklaringar om mänskliga rättigheter träffar på varaktiga hinder, framför allt den mänskliga naturens verklighet och mänsklighetens skevhet. Precis som *Den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna* har drivit på rättvisans sak när den stått inför avsiktliga, skändliga, systematiska och fortsatta angrepp på de mänskliga rättigheterna, så erkänner vi öppet att detta fördrag kommer att möta liknande utmaningar och motstånd. Problem som försummelse, glömska, hyckleri, medvetna överträdelser och kriminella missbruk av människovärdet och människans rättigheter ska både emotses och motarbetas. Sådana överträdelser gör de rättigheter som anges här långt ifrån ogiltiga, utan betonar deras karaktär och betydelse.

### De första och bästa principerna

*Artikel 27:* Detta fördrag om rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet startar och framskrider genom att hänsyn tas till de grundläggande första principerna. Det står därför i stark kontrast till andra inställningar till att lösa

problem präglade av religiös konflikt, som alltid kommer att visa sig otillräckliga eller farliga, eftersom de ignorerar eller förbigår den primära rätten till samvetsfrihet och det faktum att samvetsfrihet är ett skydd för troende, tvivlare och skeptiker men inte för trosuppfattningar.

Två sådana felaktiga inställningar är särskilt vanliga. För det första ser en del personer tolerans som attityden hos dem som inte tror på någonting, och som frukten av likgiltighet mot trosövertygelser. För det andra tror vissa personer att det är i sig intolerant att säga emot och kritisera andra trosuppfattningar. Svaret på detta är att en diskurs om andras grundläggande trosuppfattningar måste vara respektfull, men mycket kritik och många karikatyrer är inte "hädelse" eller "förtal". Det måste finnas ett åtagande för att samvetsfriheten och religions- och övertygelsefriheten ska vara lika för alla. Som alla mänskliga rättigheter är tankefriheten, samvetsfriheten och religionsfriheten en rättighet för alla människor utan undantag. Det kan inte finnas mänskliga rättigheter för vissa men inte för andra.

Alla tillvägagångssätt som ignorerar hur betydelsefulla grundläggande trosuppfattningar är i tillvaron och som ignorerar religions- och övertygelsefrihetens primära plats, med dess rättigheter, ansvar och respekt, är otillräckliga för att korrekt kunna försvara rättvisa och frihet. Än värre är att sådana felaktiga tillvägagångssätt även kan vara farliga, eftersom antingen deras motiv eller deras oavsiktliga effekt är att gynna en religion eller livsåskådning på bekostnad av andra, och därmed underminera likvärdigheten och allmängiltigheten hos rätten till samvetsfrihet på ett annat sätt. Det är aldrig till fördel för de mänskliga rättigheterna när särskilt skydd för vissa människor blir till förtryck eller diskrimine-

ring för andra. Så är inte heller fallet när lagen används för att ge ett skydd åt en viss trosuppfattning som är till skada för individer som inte tagit till sig den trosuppfattningen.

### **Draghjälp för morgondagen**

*Artikel 28:* Rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, liksom visionen om en kosmopolitiskt och civiliserad global offentlighet är en viktig draghjälp och föregångare för att förebygga globalt kaos och gå mot en global styrning av morgondagens civilisation. Allt eftersom globaliseringen har gått framåt och sammankopplingen mellan människor har ökat, har det blivit tydligt att de globala kommunikationerna och den globala ekonomin har kommit långt före den globala politiken. Vad global styrning innebär i framtiden är ännu inte tydligt. Men om världen ska respektera både mångfald och allmängiltighet, och rättvisa är att stärka friheten i strävan efter fred, då är en kosmopolitisk och civiliserad offentlighet ett nödvändigt steg mot den globala styrning som kommer.

### **Inget sista ord**

*Artikel 29:* Tidens bistra dom mot all mänsklig strävan är "Detta ska också förgå", vilket innebär att de klokaste och mest välmenande lösningarna för religion och offentligt liv inte är mer än de bästa så här långt. Vi erkänner därför ödmjukt att detta fördrag varken är perfekt, slutgiltigt eller godtaget av alla. Det utgör vår bästa nuvarande bedömning när det gäller rätten till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet och dess plats i vår värld. Men det är alltid öppet för kommande generationer att förbättra och vidareutveckla dessa påståenden, då syftet alltid är att bygga samhällen som är ännu friare och rättvisare, och därmed mer

gynnsamma för den högsta mänskliga blomstringen och skapandet av en god värld.

## Slutsats

Slutsatsen är att vi utfärdar *Det internationella samvetsfördraget* med den starka förhoppningen att det, precis som *Den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna*, kommer att föra vidare tankefriheten, samvetsfriheten och religionsfrihetens sak för människor av alla trosövertygelser, religiösa eller naturalistiska. Våra uttalade mål med fördraget är tre:

för det första att det ska vara en ledstjärna som uttrycker de högsta mänskliga förhoppningarna om tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet,

för det andra att det ska vara en måttstock som gör det möjligt att på det mest noggranna sättet bedöma den tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet som samhällen, länder och civilisationer har åstadkommit hittills,

för det tredje att det ska vara ett utkast som gör det möjligt att på det mest praktiska sättet införa tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet i både lagstiftning och medborgerlig utbildning.

Sammanfattningsvis är *Det internationella samvetsfördraget* en reaktion på en viktig och undviklig del av vår tids löften och faror. Endast genom att tillämpa dessa påståenden klokt och modigt kan mänskligheten vända faran med olikheterna mellan grundläggande trosuppfattningar, till ett värde av skillnader som kan göra världen säkrare för mångfalden.

## Specialrekommendation

”*Det internationella samvetsfördraget*” är ett kraftfullt dokument. Jag uppskattar dess enorma potential att inspirera till praktiskt engagemang för tankefrihet, samvetsfrihet och religions- eller trosfri-

het, och bidra till en bättre förståelse av mänskliga rättigheter i allmänhet. I samma anda som i *Den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna*, understryker fördraget att religions- eller trosfriheten är allmängiltig som en ofrånkomlig del av en helhetsinriktad agenda för mänskliga rättigheter, där civila, politiska, ekonomisk, sociala och kulturella rättigheter ömsesidigt kan stärka varandra.

Mot bakgrund av den auktoritarianism som finns i många delar av världen, tydliggör fördraget att erkännande av vars och ens religions- eller trosfrihet aldrig får misstolkas som en handling av ren politisk tolerans eller ens statlig barmhärtighet. Snarare har religions- eller trosfrihet, då den bygger på alla människors inneboende värdighet, rangen av en omistlig allmän mänsklig rättighet som därmed kräver villkorlös respekt. För att citera de starka orden i fördraget: ”*Regeringar och styrande har därför inte rätt att bevilja eller avslå rätten, utan tvärtom ett ansvar att garantera och värna den.*”

I fördraget betonas dessutom att respekten för religions- eller trosfrihet går långt bortom den privata sfären, genom att den bidrar till framväxten av en ”global offentlighet” där den mångfald av djupa övertygelser som finns – religiösa eller icke-religiösa, nya eller traditionella – kan visa sig på ett rättvist och inkluderande sätt. Det vore därför alltför trångsynt att anta att religions- eller trosfrihet är en rättighet bara för dem som anser sig själv religiöst hängivna i traditionell mening.

Som påpekas i fördraget har rätten till religions- eller trosfrihet ett stort tillämpningsområde, då den skyddar både ”troende, tvivlare och skeptiker” på ett likvärdigt sätt, samtidigt som den inte skärmar av några uppfattningar eller övertygelser

---

från offentlig kritik.

I en värld där ”*utmaningen att leva med våra djupaste skillnader har lyfts upp till en ny nivå av intensitet*”, kan religions- eller trosfrihet vara viktigare än någonsin för att utveckla en kultur av respektfull

samexistens och öppen kommunikation. Jag ser ”*Det internationella samvetsfördraget*” som ett starkt stöd i denna fortgående strävan. Jag hoppas att fördraget når många läsare på alla kontinenter, i alla kulturer och samfund.

# Etik, naturrätt, samvete och samvetsfrihet

Per Landgren

Senior Visiting Research Associate, Faculty of History, University of Oxford

*per.landgren@wolfson.ox.ac.uk*

Det är ingen tillfällighet att begreppet samvetsfrihet finns med i FNs allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna eller i Europarådets konvention om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna. På engelska heter FNs förklaring "The Universal Declaration of Human Rights" och såväl den deklarationen som Europarådets konvention hör till den etiska tradition som kallas för naturrätt. Samvetsfriheten finns med som en logisk och naturlig del inom naturrätten. Så, vet man inte vad naturrätt är, har man rimligtvis inte någon större förståelse för samvetsfrihet. Ungefär så skulle man kunna beskriva situationen i Sverige nu. Samvetsfrihet hör inte hemma bland de etiska övertygelser som dominerar ett sekulariserat samhälle som Sverige. Samtidigt så gör sig vars och ens samvete ofta påmint och samvetsfrihet bedöms ofta väldigt viktigt när det gäller t. ex. journalisters självständighet kontra sina uppdragsgivare, eller när det gäller offentliga eller privata tjänstemän som avslöjar intern korruption eller tar till "wistleblowing" för att hindra olika slags oegentligheter inom verksamheten. Hur kan detta komma sig? Hur kan samtiden vara så inkonsekvent? För att försöka förklara detta och se några viktiga samband, är det lämpligt att börja från grunden.

## Etik

Vad är egentligen etik? Kan vi verkligen veta vad som är rätt och fel? Är etik en disciplin med verklig kunskap? Hur definieras etik och vilken relation har etik till politik? För att besvara frågorna och förstå relationen mellan etik och politik, är det klokt att gå tillbaka till Aristoteles (384-322 f. Kr.). Liksom Jesus i stora delar av världen har dominerat synen på vår personliga etik och mänsklighetens förhållande till sin Skapare, har denne grekiske filosof påverkat synen på kunskap och olika akademiska kunskapsområden, till vilka såväl etik som politik hör. På samma sätt som den dominerande etiken i vår kultur och teologin är obegriplig utan Jesus, så är universitetens indelning i fakulteter, discipliner och olika slags kunskaper obegriplig utan Aristoteles.

Till att börja med hävdar Aristoteles att kunskap genereras av såväl erfarenhet som förnuft. Våra sinneserfarenheter kommer i första i rummet, och förnuftet utgår ifrån och bearbetar dessa. Aristoteles är således erfarenhetsfilosof eller empiriker. Den i detta sammanhang viktigaste distinktionen gör emellertid Aristoteles mellan olika kunskapsområden. Han skiljer på teoretiska, praktiska och produktiva discipliner. De teoretiska ämnena är metafysik, matematik och naturfilosofi. Metafysik handlar om tillvarons grund och om

Gud. Naturfilosofi motsvarar vår tids naturvetenskap. De praktiska ämnena är etik, ekonomi och politik, och de produktiva är ämnen för hantverk såsom byggnadskonst och smide. De teoretiska ämnena resulterar i absolut kunskap, de praktiska i klokskap, och de produktiva i tekniska färdigheter.

Om vi nu fokuserar på de praktiska ämnena, så kallas de just praktiska, eftersom de går tillbaka på människors medvetna handlingar. Det grekiska orden i detta sammanhang för 'handling' är 'praxis' och 'pragma', vilket också gett namn åt de discipliner, som handlar om människors handlingar. De har handlingar som objekt, oavsett om de är individuella, på hushållsnivå (ekonomi) eller på samhällslevelle (politik). Handlingar behöver nu inte enbart vara konkreta gärningar utan det kan även vara något man säger, tänker, skriver eller uttrycker på annat vis eller något man inte gör, tänker, skriver eller uttrycker på annat vis. En handling kan vara ett politiskt beslut i vilken politisk församling som helst och därmed också en lagtext.

De praktiska vetenskaperna handlar alltså om mänskliga medvetna handlingar. Om vi följer Aristoteles sätt att tänka är poängen att vi kan vinna kunskap om hur vi faktiskt ska handla, för att göra något gott eller något ont. Etiken är individuell men också grundläggande för naturliga gemenskaper som en familj och ett samhälle. Ingetdera kan fungera gott utan en god etik.

Men vad är då en god etik? Vad kännetecknar goda handlingar? Duger vilken etik som helst? Vilken etisk måttstock är det som gäller? Är det rätt att bränna en hustru levande på den döde makens likbål? Är det relativt från kultur till kultur? Vad är det etiskt och moraliskt felaktiga i att skjuta ihjäl andra på en skola eller på

ett sommarläger? Eller att skära halsen av sina religiösa moståndare? Finns rätt och fel?

För det första garanterar ordet etik ingenting. Det grekiska ordet etik betyder ursprungligen "sedvänja", alltså något man vanligen gör i ett bestämt sammanhang, men vad man vanligen gör avgör förstås ingenting. En handling kan vara etisk i betydelsen samstämmig med en etik, men det kvalificerar inte handlingen eller etiken som god. Vi måste fråga oss vilken etik en handling, ett politiskt beslut eller en viss lagtext går tillbaka på. Om den bakomliggande etiken är *värdenihilism*, så är ett konsekvent beslut närmast att betrakta som ren maktutövning. Alla slags politiska beslut kan därmed motiveras. Vinnande, utövande eller vidmakthållande av makt räcker således som etiskt motiv. En ren *Machiavellism* styr. Allt är tillåtet. Inga universella eller allmängiltiga värden erkänns. Den etiska *relativismen* utgår från att rätt och fel finns, men det bestäms av sammanhanget. Det som är rätt i ett samhälle eller i en subkultur behöver inte vara rätt någon annanstans. Kampen för mänskliga rättigheter i t. ex. Kina blir därmed ett slags västerländsk kulturell imperialism. Duger måhända *utilitarismen*, där allt måste kalkyleras och bedömas efter nyttan? Frågan inställer sig genast vad som är nytta och vem som ska definiera det. För vem ska nyttan maximeras? Kan man möjligen förlita sig på *hedonismen* som menar att njutning och lidande avgör vad som är rätt och fel? En del hävdar att allt tal om rätt och fel är mänskliga konstruktioner och till och med meningslöst. Naturrätten lyfter däremot fram ett antal grundläggande och allmänt giltiga värden som liv, sanning, frihet, kunskap, kärlek och en god miljö, vilka motiverar till handlingar, som är goda.

## Naturrätt

Naturrätt är etik. Det är en naturlig etik om rätt och fel. Det är en etik, som innehåller rationella, konstitutiva och normativa principer, vilka utgår från allmänt giltiga värden. Dessa principer motiverar våra medvetna handlingar. Med 'naturlig' avses att den utgår från och harmonierar med människans natur och med 'människans natur' avses det som specifikt karakteriserar människan till skillnad från andra levande varelser. Att de etiska principerna är 'rationella' betyder att de är förnuftsmässigt begripliga och försvarbara och med 'konstitutiva' avses att principerna svarar mot och bygger på den komplexitet den mänskliga naturen utgör. Naturrätten utgår således ifrån att det finns en specifik och begriplig mänsklig natur, utifrån vilken mänskliga handlingar kan förstås och etiskt bedömas.

Men vad är då grundläggande värden? Ja, att de är grundläggande innebär att de är allmänna. De är gemensamma för alla människor oavsett kultur, kön eller tid. De är helt enkelt universella värden. Men hur vet vi vilka de är? Ja, ett första steg är att spåra en människas djupaste motiv till en handling. "Varför gör/gjorde du så?" Fortsätter vi att fråga så kommer vi till slut fram till orsaker, som vi vanligtvis accepterar utan att ställa fler frågor. Om någon arbetar för att spara pengar till medicin för någon sjuk anhörig, accepterar vi att den sjukas hälsa är den yttersta orsaken. Om någon anstränger sig för att visa sin äkta hälft uppskattning, accepterar vi att kärlek är den yttersta orsaken. Men vi människor har inte alltid "goda" motiv. Låt mig förtydliga med en följande liknelse:

En tidskrift som *Theofilos* behöver inte bara en kunnig och flyhänt redaktör. Tidsskriften behöver också en redaktör som

är ett med visionen och uppdraget. Det kan betyda mycket krävande arbete och inte minst förmåga att generera och realisera idéer, att entusiasmera såväl skribenter som läsare och understödjare och att själv skriva men inte minst läsa och konstruktivt kritisera inskickade bidrag. Låt oss nu tänka oss att allt detta levereras till den ansvarige utgivarens, redaktionens och läsarnas stora belåtenhet. Redaktören visar dessutom prov på ett gott kamratskap och ställer till synes oegennyttigt upp för andra skribenter genom att dela med sig av analys och kunskaper utan att själv få något erkännande eller någon berömmelse därav.

Om vi nu glömmer den verkliga redaktören för *Theofilos* en liten stund och tänker oss en nyfiken ansvarig utgivare som frågar en fingerad redaktör för *Theofilos* vad det är som driver honom i sitt arbete, och vi gör detta enbart för liknelsens skull och dess syfte, kanske redaktören skulle svara att han vill nå framgång. Den ansvarige utgivaren blir lite förvånad, men frågar välvilligt hur han egentligen ser på sitt arbete. Den fingerade redaktören erkänner då att han egentligen är beredd att arbeta på vilken tidsskrift som helst, bara lönen är tillräckligt hög. Den ansvarige utgivaren undrar då hur han ser på *Theofilos* grund och om han sparar pengar till något särskilt, men situationen blir allt mer besvärande när redaktören till slut erkänner att han inte bryr sig om grunden och inte sparar till något alls. Han vill bara komma högre i sin karriär och tjäna mer pengar.

Den verkliga redaktören skulle naturligtvis svara helt annorlunda. Hans drivkraft är utan tvekan att verka för en gedigen teologisk och filosofisk litterär produkt i akt och mening för att stärka kristenhet och tro. Men mer än så. Han vill att tidsskriften ska förmedla grundläggande

värden som sanning och kunskap. Han älskar sitt arbete och lönen är inte oväsentlig, men säkerligen en andrahandsfråga. Den ansvarige utgivaren blir naturligtvis rörd och fångslas av den unge redaktörens idealitet och vision.

Den fingerade redaktörens drivkraft är karriär och pengar, och eftersom han inte har något mål med dessa medel är hans agerande irrationellt. Det är så avvikande att den rådige ansvarige utgivaren skulle ha bekymrat sig över hans inställning till livet och kanske rent av hans hälsa. Pengar får ju sitt värde först när det växlas till någonting annat. Den verkliga redaktören visar däremot prov på att ha en integererad personlighet. Såväl arbete som lön är medel för honom att *förverkliga grundläggande värden* och tidskriftens vision.

I etisk litteratur är det inte ovanligt med argumentation för allmänt giltiga värden. Där förs fram liv (inbegripet människovärde), hälsa, sanning, frihet, kunskap, kärlek och glädje. De behöver inte vara medel för någonting annat utan de betraktas som värden i sig och motiverar till handling. På andra språk kan dessa 'grundläggande värden' eller 'universella värden' kallas för 'basic values', 'basic human goods', 'Grundwerte' eller 'rechtsverbindliche Werte und Normen'. Orsaken till att de motiverar direkt till handling är att de är oskiljbara från det som är specifikt mänskligt. De är bokstavligen väsentliga för människan. De är ett med människans natur och våra handlingar och enligt naturrätten ska alla etiska och politiska beslut ska vara i harmoni med dem.

### Samvete

"Konungen bör...ingens samvete tvinga eller tvinga låta." Så löd samvetsfriheten i 1809 års svenska regeringsform. Denna stadgade frihet avlägsnades i samband

med grundlagsreformen 1974 men återinfördes i och med att den europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna införlivades i svensk lagstiftning 1994. Men vad är då samvete? *Nationalencyklopedin* skriver att samvete är "förmågan att uppfatta (moraliskt) gott och ont, rätt och orätt." Det sägs reagera "genom att skapa en känsla av skuld vid orätt handlande". Vi får då dåligt samvete. Eller så ger det "bekräftelse vid rätt handlande" och formar ett gott samvete. *Oxford English Dictionary* skriver om ett inre erkännande av den moraliska kvaliteten på ens motiv och handlingar. I *Encyclopaedia Britannica*, utgåvan från 1959, kan vi läsa att samvete är "that mental faculty which decides between right and wrong". Samma encyklopedi beskriver nu samvetet som "a personal sense of the moral content of one's own conduct, intentions, or character with regard to a feeling of obligation to do right or be good."

Det torde knappast råda en konflikt om att den förmåga vi kallar för samvete generellt existerar i oss människor. Besvärligare är förhållandet att samvetenas förmågor skiftar. Det som ger dåligt samvete för en, tycks vara moraliskt okomplicerat för en annan. Det kan naturligtvis vara så att samveten eller enskilda personers moraliska förmågor att skilja gott från ont är överkänsliga eller avtrubbade, men variation kan rimligtvis också gå tillbaka på den etik samvetet själv utgår ifrån men också på oförmågan eller oviljan att under förnuftets ledning systematiskt värdera olika handlingsalternativ.

Till buds står olika etiska teorier eller förklaringsmodeller på alltifrån en allmäktig Guds bud till att samveten är sociala konstruktioner. Mångfalden här används förstas som ett argument mot

samvetsfrihet över huvud taget. Det finns ju ändå ingen gemensam grund, hävdas det. Men här finns det goda empiriska skäl att argumentera för motsatsen. Det finns goda skäl att vara överens om att samvete går tillbaka på etik, oavsett vilken uppfattning man nu har om etik är något vi uppfinner eller upptäcker. Oavsett den ontologiska grunden handlar etik om rätt och fel för tanke, ord och gärning, oavsett kognitivism, non-kognitivism eller social konstruktivism. Eftersom det finns många olika etiska synsätt om vad som är rätt och fel kan uppgiften att argumentera för en enhetligt tillämpad samvetsfrihet dock vid första anblicken verka hopplös. Även om man skulle kunna hävda att samvete i sig är en viktig egenskap hos människan, en egenskap som bär upp en människa, och ger henne en inre resning, och därför är något som skall värnas så långt vi bara kan, så tycks den gemensamma etiska grunden kunna ifrågasättas. Orsaker till samvetsfrihet skulle då kunna vara att värna den enskildes frihet och integritet samt att vårt samhälle ytterst mår gott av att ha människor med en inre moralisk kompass. Ingen önskar sig väl ett samvetslöst samhälle med t. ex. en samvetslös sjukvård? Men om inte en gemensam grund finns, vad går då samvetet tillbaka på? Trots allt en etisk grund i alla fall? Sociala konstruktioner? Lagstiftningen? Låt mig pröva några av förslagen. Låt oss ta en person som står för den etiska uppfattningen utilitarism, dvs. ett slags nyttoetik. Låt oss närmare bestämt säga den variant som kallas hedonistisk utilitarism, vilken går ut på att i varje handling maximera vällust och minimera lidande, för att handlingen ska vara moraliskt riktig. Min fråga är: kan en konsekvent utilitarist ha dåligt samvete? ”Visst”, skulle kanske någon läsare spontant svara. Men varför?

För att han inte maximerar njutning för alla kännande varelser, när han t. ex. läser en bok? Knappast. När får han dåligt samvete då? Min hypotes är att han får det om han ljuger för sina barn, bedrar sin livskamrat, fuskar med sin forskning inför sina kolleger, läser in någon på sitt kontor, medvetet slänger skräp i korridoren på universitetet etc.. Åtminstone när han gör något av detta för första gången. Kan en värdenihilist ha dåligt samvete då? Om man förnekar att det i grunden finns något som är rätt och fel, så torde det i alla fall inte finnas någon grund för samvetet. Men visst kan hon det! När då? Om hon ljuger för sin bästa vän, försummar sina barn, fuskar med sin forskning osv.. Min hypotes är att oavsett vilken etik vi följer, så får vi dåligt samvete om vi inte håller oss till dessa tidigare anförda grundläggande värden, som i grunden är lika viktiga för alla människor och för vår samlevnad, eftersom de är just genuint mänskliga värden och därför, under normala omständigheter, delas av oss alla. Vilka är då dessa grundläggande värden? Ja, moralfilosofier i den naturrättsliga traditionen har ibland något varierande listor, men de är alltid lika spännande att läsa. Min lista här är följande: liv (människovärde), frihet, kunskap, sanning, integritet, hälsa, kärlek, relationer, en hållbar miljö etc.. Hur kan de då helt kort motiveras? Ja, alla människor vill under normala omständigheter leva, vi vill leva i frihet, kunna tillägna oss kunskap, kunna lita på varandra, uppleva kärlek uppleva respekt för just vår integritet och goda relationer samt leva i en ren miljö och livskraftig natur. När vi handlar i enlighet med sådana allmänt giltiga värden, har vi ett gott samvete. När vi handlar emot dem, får vi dåligt samvete. Orsaken är att dessa värden direkt eller indirekt går tillbaka på människans natur, dvs. det

som kännetecknar människan som människa. Precis som FN:s deklaration om mänskliga rättigheter slår fast så har vi rätt till liv, frihet, värdig behandling, kunskap, sanning etc. och vi har motsvarande skyldighet att respektera samma rättigheter för andra. Rättigheterna går i sin tur tillbaka på dessa allmänmänskliga värden. Vi må stå för vilken etik vi vill, men när allt kommer omkring vill nog alla människor under normala omständigheter och fullt medvetna leva, vara fria, värna sin integritet, leva i nära relationer, älska någon särskilt, tillägna sig kunskap och lita på den kunskap som förmedlas, lita på varandra etc.. Naturrätten med sina grundläggande värden utifrån människans natur är ett slags default-etik. Naturrätten är inte en etik som andra etiska teorier. Det är inte en etik bland många. Det är en etik som gäller det praktiska livet, som vi människor går tillbaka till och faller tillbaka på, när de etiska teoretiserandet kring njutning, nytta och meningslöshet m. m. faller samman i det verkliga livets olika påtagliga realiteter.

### Samvetsfrihet

Samvete handlar således om etik och moral.<sup>1</sup> Detsamma gäller då friheten att följa sitt samvete. Oavsett religiös uppfattning vågar jag säga att vi alla är etiska varelser. Vi inte bara säger oss stå för den ena eller andra etiken, vi har en naturlig etik inom oss som är generell, eftersom den har att göra med oss som människor. Visst kan vi alla handla emot denna naturliga etik, eller naturrätt, som går tillbaka på människans natur. Men vi får också då dåligt samvete, när vi gör det, om vi nu inte är vid osunda vätskor eller har påtagligt avtrubbade samveten. Visst är det komplicerat med begrepp som sanning och kunskap. Sanningsanspråk kan ibland vara rena maktspråk. Sådant måste dekonstru-

eras. Kunskap är heller inte alltid lätt att definiera. Men låt oss inte fastna i denna viktiga akademiska diskussion utan i stället ta till oss jordnära exempel som Sammetsrevolutionen i dåvarande Tjeckoslovakien, där demonstranterna med Václav Havel i spetsen krävde sanning och tillbakavisade den sovjetiska maktens lögn, vilken hade sanningen, Pravda, som täckmantel. Vad gäller kunskap, så kan vi mot relativiseringen av all kunskap ställa det moderna samhällets fördelar och teknikens landvinningar, dessutom fenomen som forskningsfusk och fusk vid skrivningar. Kunskap och kunskapsackumulering finns där, oftast relevanta metoder likaså, även om vi är rättmätigt skeptiska till maktfullkomliga sanningsanspråk.

Att handla mot en etisk övertygelse, eller att till och med tvingas göra det, påverkar en människas integritet. Ordet 'integritet' kommer från latinets 'integer' som betyder 'orörd', 'hel' 'oförvitlig', eller 'hederlig', och en människas integritet handlar om hennes inre harmoni av övertygelser, attityder, känslor, yttranden och handlingar. När denna inre harmoni eller konsistens bryts eller tvingas till disharmoni drabbas också den personliga integriteten. Att säga en sak men göra något radikalt annorlunda betraktas som oärligt eller skenheligt. Det kan också vara ett slags självbedrägeri. Att tvingas säga en sak eller göra något som går emot ens övertygelse ses allmänt som respektlöst mot den enskildes personliga integritet. Integritet står för något så viktigt att det finns grund att betrakta begreppet som ett grundläggande värde i sig. Den som värnar människors integritet, vilket i alla fall Sveriges grundlag gör, den borde också värna samvetsfriheten, när samvetet går tillbaka på naturrättens grundläggande värden.

Till sist: etik, samvete och samvetsfrihet gäller hela livet. Det handlar om etik, och om religion enbart när etiken går tillbaka på en religiös övertygelse. Det gäller alla sjukvårdens verksamheter och inte bara frågan om fostrets rättigheter. Det gäller hela det offentliga Sverige eller Norge eller vilket annat land som helst med krav på respekt för grundläggande värden för alla anställda och för medborgarna. Det gäller kunskap, kunskapsförmedling och nyhetsförmedling. Det gäller

alla våra relationer, såväl maktrelationer mellan arbetsgivare och arbetstagare som relationer byggda på förtroende och kärlek. Det gäller vår miljö. Det gäller mod och integritet, civillikage, att stå upp för mänskliga värden, som vi egentligen alla delar, medvetet eller omedvetet. Samvetsfrihet handlar om rätten att följa sin etiska övertygelse, *när grundläggande, allmänmänskliga, universella värden står på spel.*

#### Noter

1. Här görs ingen skillnad på definitionerna av dessa två begrepp. Den ena termen kommer från grekiskan och den andra latin. Moral kan dock i olika sammanhang låta mer negativt. Jmf. Till exempel 'moraliserande' med "etiserande". Det senare torde vara en neologism. Det betyder rimligen samma sak, men har ingen "moraliserande" klang.

# Barnmorskefallet – argument och rättsläge

Per Ewert

Informationssekreterare vid Claphaminstitutet

*mail@perewert.se*

Det ivriga offentliga samtal kring ämnet samvetsfrihet som i nuläget förs i Sverige är en förhållandevis ny företeelse i vårt land. Åtminstone har den fått en ny inriktning.

Samvetsfriheten som grundbult i samhällslivet var grundlagsfäst från grundlagen 1809, som gällde fram till 1974 års regeringsform. Där formulerades ärendet som att ”Kungen äger ingens samvete tvinga eller tvinga låta”. Att denna formulering togs bort 1974 handlade inte om att samvetsfrihet inte längre var önskvärd, utan snarare om att kungen under nuvarande regeringsform fråntagits en eventuell tvingande makt.

När samvetsskäl under de senaste decennierna har anförts som argument att slippa delta i en offentlig verksamhet, har det normalt handlat om rätten att vägra bära vapen. I takt med att värnplikten i Sverige förlorade sin praktiska funktion avtog dock behovet för så kallade ”samvetsömna” rekryter att hänvisa till sitt samvete för att få avstå från vapentjänst.

Samvetsfriheten har istället alltmer kommit att diskuteras i anslutning till de skärningspunkter där en traditionellt kristen hållning kolliderar med den sekulariserade individualism som i internationella jämförelser är starkt kännetecknande för Sverige. 2010 konstaterade flera svenska kyrkoledare behovet att lyfta frågan om samvetsfrihet, då de såg risker att denna frihet var på väg att hamna alltmer

i kläm i vårt land. De undertecknade därför tillsammans ett dokument med namnet *Samvetsmanifestet*, med den uttalade ambitionen ”att alla med inflytande och ansvar ska respektera och försvara rätten för kristna att tro och leva i enlighet med sin övertygelse och utifrån sitt samvete.”

Samvetsmanifestets undertecknare pekade särskilt ut tre frågor där de ansåg samvetsfriheten vara hotad: människovärdet, äktenskapet och allas rätt till samvets- och religionsfrihet rent generellt. Sitt främsta folkrättsliga stöd för dokumentet baserade undertecknarna på Europakonventionen om de mänskliga rättigheterna, artikel 9, som föreskriver: ”Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet”.

Att ledande opinionsbildare hade ett tämligen klen intresse av att försvara den rätt som kyrkoledarna efterfrågade blev dock tydligt när Ellinor Grimmark som nyutexaminerad barnmorska i början av 2014 ville hävda rätten att av samvetsskäl avstå från att utföra aborter i sitt arbete. Arbetsgivaren vägrade. Om parterna då hade accepterat någon form av salomonisk kompromiss hade diskussionen om samvetsfrihet troligen fortsatt att utspelas en bit under ytan. Nu skedde dock det ovanliga att barnmorskan Ellinor istället stod på sig. Konfliktnivån och insatserna höjdes därefter avsevärt, när det stod klart att arbetsgivaren ville statuera ett exempel i frågan, samtidigt som barn-

morskan och hennes juridiska ombud var beredda att driva fallet så långt det är juridiskt möjligt.

### Samvetsfrihetens roll i ett samhälle

Barnmorskan Ellinors hållning har av arbetsgivaren bedömts som olämplig. En sådan åsikt bör helt enkelt inte beredas utrymme i ett vårdyrke, menar man. Tanken med samvetsfrihet är dock inte att ge skydd åt sådana åsikter som är opinionsmässigt gångbara i ett samhälle. Poängen är tvärtom att skydda just sådana försiktighetprinciper som *inte* går i linje med de praktiska konsekvenserna av ett lands lagstiftning.

Samma sak gäller för övrigt också övriga grundläggande fri- och rättigheter, som exempelvis tryckfrihet och föreningsfrihet. Att ge röst åt de åsikter som omfattas av landets regering eller allmänna opinion har inget behov av att omgärdas av ett särskilt skydd. Att ge ut skrifter eller starta föreningar till kritik *mot* etablerade åsikter kan dock visa sig betydligt mer riskabelt. Det gäller helt uppenbart i diktaturer, men barnmorskefallet har tydliggjort att samma sak gäller också i en västerländsk demokrati som Sverige, åtminstone för den barnmorska som vill återöppna samvetsskäl. Men det är just för den typen av ställningstaganden som betraktas som icke salongsfärdiga i en kultur som mänskliga fri- och rättigheter finns tillsatta såsom garant för det öppna samhället.

Det är högst troligt att den svenska debatten om samvetsfrihet kommer att fortgå så länge den rättsliga processen i barnmorskefallet pågår. Bland de debattörer som vill hävda att Sverige inte behöver ge medborgare den rätt till samvetsfrihet som Ellinor Grimmark nu istället åtnjuter i Norge, kan ett antal olika argumentationslinjer urskiljas.

Internationella jämförelser – annars ett vanligt verktyg för att jämföra samman ett lands lagar med andra länders rättspraxis – saknas också i princip helt hos dem som ifrågasätter samvetsfriheten. Detta är inte överraskande, då 21 av 25 länder i EU som har fri abort samtidigt har en lagstadgad samvetsfrihet. Sverige befinner sig i denna fråga i utkanten av den europeiska värdegemenskapen.

### En frihetsfråga, ingen samvetsfråga

Flera debattörer tar som utgångspunkt att frågan över huvud taget inte är värd att tas upp till diskussion. Att vara vårdanställd innebär att utföra de uppgifter man åläggs att göra – punkt. Samvetet är helt enkelt ingen relevant variabel att ta hänsyn till. Eller – som en annan barnmorska uttryckt det på Vårdförbundets blogg: ”Ska vi låta vårt så kallade samvete styra vilken typ av vård vi kan tänka oss att utöva? (...) Hur skulle vårt land se ut om ”alla” fick bestämma hur de ville; hur fort de får köra, om de får slå sina barn, kasta sopor på gatorna...? Känns ganska ociviliserat, eller? Och därför har vi just lagar, författningar och riktlinjer, som inte bara styr dina rättigheter utan också vilka skyldigheter man har som människa och som legitimerad vårdpersonal.”

Amanda Björkman i *Dagens Nyheter* framför en annan variant på samma tema, där hon menar att samvetsfrihet aldrig kan tillämpas i sådana verksamheter som redan finns etablerade i samhället. Samvetsfrihet skulle därför exempelvis kunna återöppnas i det fall aktiv dödshjälp skulle införas i Sverige, däremot inte när det gäller aborter, som redan är infört som inslag i barnmorskeyrket i vårt land.

Även denna inställning haltar dock, när den ställs jämsides med exempelvis den hävdvunna rättigheten att slippa bära vapen i krig. I det fallet har rätten att

vapenvägra av samvetsskäl blivit väl etablerad, trots att värnplikten infördes långt före lagen om fri abort.

En hållning där de medicinsk-etiska frågorna helt fråntas sin moraliska dimension, och där samvetet skulle sakna betydelse faller på sin egen orimlighet. Abortfrågan är en fråga om liv och död, och den fråga som diskuteras är när och under vilka omständigheter ett samhälle och en individ har rätt att ta det ofödda livet. I Sverige sätts gränsen vid den punkt där ett foster har möjlighet att överleva utanför livmodern. Andra länder har satt gränsen vid andra tidpunkter. Man kan ha synpunkter på både Sveriges och andra länders gränsdragning, och sådana synpunkter framförs normalt just med etiska argument. Frågor om liv och död är i grunden inte en fråga om personlig frihet, utan tillhör de mest centrala etiska frågeställningarna av alla.

### Ett hot mot rätten till vård

Andra opponenter mot samvetsfriheten har flaggat för att den skulle utgöra ett hot mot den rätt till vård som varje patient har. Ordföranden i Vårdförbundet i Kronoberg lyfte just detta som ett argument när landstingsfullmäktige under några korta dagar hösten 2014 tycktes vara på väg att besluta om införande av samvetsfrihet. Den här lokala öppningen stängdes dock snabbt när drevet från medier, fackförbund och egna partiorganisationer tvingade politikerna att backa. Fackordföranden formulerade saken som att ”den grundläggande rättigheten som patient, att få den vård jag har rätt till måste gå före enskilda yrkesutövares trosuppfattning och egna värderingar.”

Inom parentes sagt är det anmärkningsvärt att just de olika vårdfacken tillhör de som mest offensivt har agerat för att hålla samvetsfriheten borta från vår-

den. Detta agerande tycks något motsäggelsefullt, då fackförbund i alla andra sammanhang brukar se det som sin uppgift att stå på arbetstagarens sida när arbetsgivaren vill tvinga in den anställde i icke önskvärda arbetsuppgifter. Fackets agerande ger intrycket att frågan om samvetsfrihet kanske snarare handlar om en ideologisk princip som vissa delar av samhället vill försvara med näbbar och klor, snarare än att facket vill företräda de anställdas intressen.

Argumentet att samvetsfrihet skulle hota rätten till vård rymmer flera frågetecken. För det första är samvetsfriheten i andra länder och på andra områden etablerad som en rättighet att av samvetsskäl avstå från en handling, *helt oavsett* hur detta drabbar utföraren eller tredje part. En sådan hållning är väl förankrad i andra yrken där hänsyn normalt tas till anställdas önskemål att av samvetsskäl få avstå från vissa arbetsuppgifter. Vissa yrkesgrupper har detta inbyggt i praxis, andra har det tydligare reglerat i avtal, som exempelvis i journalistavtalet, som skriver: ”Medarbetare får inte åläggas att utföra uppdrag som är förödmjukande eller som står i strid med hans eller hennes övertygelse.”

I de fall där den här typen av arbetsrättsliga överenskommelser finns är de också absoluta, och ålägger alltid arbetsgivaren ansvaret att låta en annan anställd utföra uppgifterna. Det är annars lätt att tänka sig att en arbetsgivare gärna skulle ta till ett förtäckt hot att den som åberopar samvetsfrihet därmed förhindrar att patienter får vård, och därigenom pressa en – per definition – samvetsöm anställd att köra över sitt samvete.

Erfarenheter från de många länder som har samvetsfrihet har dock inte alls visat att samvetsfriheten hindrar att arbetsuppgifter utförs. Norsk gynekolo-

gisk föreningens fd ordförande Bjørn Backe förklarar att det aldrig har funnits något sådant problem i Norge, och att ett sådant argument saknar grund.

Argumentet att samvetsfrihet skulle hota rätten till vård väcker också frågor kring hur man tänker sig att sjukvårdspersonal i grunden betraktar medicinska frågor som exempelvis abort. För att detta argument ska ha någon bäring bygger det på antagandet att en så stor andel av vårdpersonalen plötsligt skulle åberopa samvetsskäl att vård inte längre skulle kunna utföras. En sådan argumentation vittnar kanske mer än något annat om att man trots argumenterande om motsatsen inser att många sjukvårdsanställda faktiskt upplever abortfrågan som samvetssvår.

### Ett hot mot aborträtten

En smalare version av samma resonemang är att samvetsfrihet skulle utgöra ett hot mot aborträtten. Själva begreppet i sig är försåtligt, då ett begrepp som "aborträtt" de facto inte finns i lagen. Abortlagen (1974:575) inleds: "Begär en kvinna att hennes havandeskap skall avbrytas, får abort utföras". Detta "får" är inte någonstans, ens i Sveriges mycket liberala abortlag, uttryckt som en självskriven rättighet. Det är en *möjlighet* som det offentliga tillåter under vissa specifika omständigheter, vilka utvecklas senare i lagtexten.

Det finns dock en rättighet som lagen tydligt föreskriver för den kvinna som söker abort. Och det är rätten till stöd-samtal. Den ansvarige för verksamheten "skall tillse" att kvinnan erbjuds stöd-samtal. Denna plikt gäller både före en eventuell abort, och efter att en sådan har genomförts. Hur väl detta lagkrav efterlevs i praktiken är en fråga att undersöka i sig.

De här kraven på stödsamtal indikerar att lagstiftaren inte betraktar abort som något oproblematiskt, utan som ett psykiskt påfrestande ingrepp, som om det utförs ska omgärdas med speciellt stöd. Inte heller internationellt betraktas abort någonsin som en rättighet. FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna inleds däremot med den mest grundläggande rättigheten av alla: "Var och en har rätt till liv." Det är också så vi tänker rent intuitivt. Stater kan i vissa situationer acceptera att liv tas, men att ta liv kan aldrig betraktas som en mänsklig rättighet i sig.

Att aborter får utföras är alltså garanterat i svensk lag; den frågan är inte beroende av samvetsfrihetens vara eller inte vara. Juridikprofessor Reinhold Fahlbeck har tvärtom förklarat att samvetsfriheten i grunden egentligen är inbyggd i abortlagen. Han skriver: "Den svenska abortlagen från 1974 skyddar uttryckligen samvetsfrihet för medicinsk personal. När lagen trädde i kraft för 40 år sedan var samvetsfrihet inom vården en självklarhet."

Det är till och med så att samvetsfriheten betraktades som som en så självklar del i förarbetet till lagen att det helt enkelt inte ansågs vara nödvändigt att ta med i själva lagtexten. Riksdagens socialutskott uttalade i samband med att abortlagen infördes: "Beträffande fördelningen av arbetsuppgifterna bör beaktas att ... och man bör, som departementschefen framhåller, inom sjukvården liksom inom arbetslivet i övrigt ta hänsyn till de anställdas intressen och förutsättningar i olika avseenden. Mot denna bakgrund förutsätter utskottet att läkare och annan sjukvårdspersonal, som av etiska eller religiösa skäl har svårt att acceptera abortingrepp, skall slippa delta i verksamhet härmed, varför någon författningsmässig reglering av frågan inte är påkallad".

Samvetsfriheten var sålunda redan från början avsedd att vara en självklar del i abortlagen, inte ett hot mot densamma. Att diskussionen skulle ta en sådan vändning som den därefter har gjort kunde knappast någon ana i början av 1970-talet.

### Samvetsfrihet skulle få absurda konsekvenser

Ett annat vanligt argument från samvetsfrihetens fiender handlar om att en sådan frihet skulle riskera att användas i alla möjliga situationer, vilket skulle få absurda konsekvenser. Vårdförbundets blogg skriver: "Du kanske vägrar koppla en blodtransfusion till den svårt skadade patienten som kommer in efter en trafikolycka med motivering från Moseboken och Apostlagärningarna? Kanske anser du att HBTQ personer är mindre värda och vägrar analysera blodprover från lesbiska par som söker fertilitetshjälp? Kanske sympatiserar du med mörka vindar från högerkanten och tycker att invandrade och asylsökande kan söka vård i sitt eget land."

Detta försök till argument är i grunden ett vanligt retoriskt grepp, allmänt benämnt "halmgubbe". Debattören målar upp ett scenario som de flesta uppfattar som rent hårresande, varefter själva grundfrågan kan avfärdas utan att vidare belägg behöver ges. Men saken är naturligtvis den att samvetsfrihet inte i något land är tänkt att användas godtyckligt. Samvetsfriheten i vården är tvärtom mycket tydligt reglerad. Europarådets resolution 1763 från 2010, som är en av de bärande internationella överenskommelserna i ämnet, slår tydligt fast vilka områden samvetsfriheten är avsedd att täcka: "No person, hospital or institution shall be coerced, held liable or discriminated against in any manner because of a refu-

sal to perform, accommodate, assist or submit to an abortion, the performance of a human miscarriage, or euthanasia or any act which could cause the death of a human foetus or embryo, for any reason."

Samvetsfriheten är alltså i resolutions-texten definierad som ett skydd för personal att slippa delta i tagande av mänskligt liv. Det är det enda – i etiska sammanhang dock högst centrala – område som samvetsfriheten omfattar. De som vill avvisa samvetsfriheten med hjälp av ett antal mer eller mindre hypotetiska exempel ägnar sig därför i praktiken snarast åt ett värtaligt sätt att försöka blanda bort korten.

### Rättsläget

Samvetsfriheten som grundläggande mänsklig rättighet är fastslagen i en rad centrala konventioner och resolutioner. FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna, artikel 18 skriver: "Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet." Europakonventionen, som sedan 1995 dessutom är bindande svensk lag på samma nivå som grundlagen, skriver i sin nionde artikel samma sak. Europarådets ovan nämnda resolution förtydligar också Europakonventionens skrivning till att denna samvetsfrihet definieras till att gälla just abort och andra åtgärder som syftar till att aktivt ta ett ofött eller fött människoliv.

Även läkareiskt är frågan om samvetsfrihet väl etablerad. Ända sedan läkekostens fader Hippokrates och hans läkare, slås det fast att en läkare aldrig aktivt får döda en patient, även om denne ber om det. World Medical Association lyfter också i flera deklarationer det självklara i att sjukvårdspersonal måste ha rätt att av samvetsskäl avstå från att utföra abortiva ingrepp: "If the physician's

convictions do not allow him or her to advise or perform an abortion, he or she may withdraw while ensuring the continuity of medical care by a qualified colleague.”

Barnmorskefallet bearbetas just nu på tingsrättsnivå i Sverige. Det är alls inte omöjligt att endera parten kommer att driva fallet ända till Europadomstolen för mänskliga rättigheter. När Europadomstolen tidigare har prövat situationer som tangerat någon form av samvetsfrihet har den slagit fast att en sådan frihet ska finnas. Det finns också rättsfall som slagit att patienters rätt till vård inte får hindras av samvetsfriheten, och som därför använts i Sverige som argument mot samvetsfrihet, exempelvis fallet R.R mot Polen, mål 27617/04. Samtidigt som domslutet understryker medlemsländernas plikt att erbjuda vård beskriver domen dock samtidigt – närmast i förbifarten – samvetsfriheten som ett helt självklart inslag i ett lands vårdapparat.

Europadomstolen har också konstaterat att det finns en nästan total samsyn hos medlemsländerna om att av samvets-skäl godta exempelvis vapenvägran, se fallet Bayatyan mot Armenien, mål 23459/03. Denna dom slår också fast att i sådana fall där europeisk samsyn föreligger i en fråga om mänskliga rättigheter, har ett land som inte följer denna samsyn endast en mycket begränsad nationell handlingsfrihet. Detta resonemang har bäring på flera andra fall, inte minst på det aktuella fallet med Ellinor Grimmark.

Reinhold Fahlberg sammanfattar situationen lakoniskt: ”Det krävs mycket tungt vägande skäl för att avsteg från

denna samsyn ska godtas. Vid prövning i Europadomstolen skulle Sverige behöva framlägga skäl som är specifika för Sverige i förhållande till nära nog alla övriga länder i Europa. Sverige skulle behöva visa skäl att samvetsfrihet inte längre kan godtas på det sätt som abortlagen förutsätter. Hur skall detta kunna ske när samvetsfrihet råder i till exempel våra nordiska grannländer Danmark och Norge?”

I tillägg till allt detta kommer så även Europarådets ovan nämnda resolution 1763, som också är vägledande för ett eventuellt domslut i Europadomstolen. Denna resolution ålägger varje medlemsland att skapa ett tydligt regelverk i syfte att ”guarantee the right to conscientious objection in relation to participation in the medical procedure in question.”

Om vi sammantaget betraktar de ställningstaganden som finns i internationellt accepterade deklarationer och konventioner, varav Europakonventionen numera också fungerar som svensk lag, men också de prejudicerande resolutioner och domstolsutslag som utgör vägledning för Europadomstolens domar, framstår det som odiskutabelt att samvetsfriheten är en frihet som är djupt grundad i europeisk rättspraxis. Det tycks därför högst troligt att Sverige vid en eventuell yttersta prövning kommer att förlora målet och härigenom tvingas ge vårdpersonal den rätt att slippa delta vid exempelvis aborter som sådan personal har i nästan alla andra europeiska länder. Frågan är bara hur länge Sverige är berett att kämpa emot?

# Ett alternativ till metodologisk naturalism

Björn Nissen

Föreståndare på Trunnagården, Orsa

*bjornnissen@hotmail.com*

Jag har i över fyrtio års tid som lekman intresserat mig för frågorna om livets och den biologiska mångfaldens ursprung. Ju mer jag har studerat detta och läst kreationistiska, evolutionistiska och designförespråkande argument och motargument, desto tydligare har jag sett att de här frågorna har en stark filosofisk botten. Vilken *världsbild* man har präglar i hög grad hur man tolkar olika data. Nu brukar det hävdas att naturvetenskapen ska vara världsbildsfri, att det synsätt som ligger till grund för forskningen inte är en metafysisk (filosofisk) naturalism utan enbart ett slags metod, en arbetshypotes där man begränsar sig till det naturliga. Denna arbetshypotes brukar benämnas ”metodologisk naturalism” och beskrivas som något neutralt som inte tar ställning i frågan om huruvida det fysikaliska eller materiella (eller ”naturliga”) är allt som finns.

Min artikel är en kritik av den metodologiska naturalismen, så som den tillämpas, och ett förslag till en annan arbetshypotes inom vetenskap: *agentparadigmet*. Agentparadigmet säger i korthet att förutom fysikaliska/naturalistiska orsaker i tillvaron finns också agenter, dvs. medvetet handlande personer, vilket är en helt annan typ av orsak. Slutligen ska jag också säga några ord om vilken skillnad ett sådant ställningstagande kan göra när det gäller forskningen kring livets och den biologiska mångfaldens uppkomst.

## Vad innebär metodologisk naturalism?

Det finns ingen officiell definition av metodologisk naturalism. Principen eller metoden brukar beskrivas på lite olika sätt, och jag ger några exempel:

*Svenska wikipedia:* Metodologisk naturalism är ett metodologiskt förhållningssätt inom naturvetenskap, som innebär att man enbart studerar naturens lagbundenhet, och bara söker förklaringar och ställer upp hypoteser i termer av naturliga orsaker. Man avstår från att åberopa övernaturliga förklaringar eller postulera övernaturliga väsen, som inte följer naturlagar.

*John Haught:* All science *must* be methodologically materialist – in the sense that it is not permissible when doing science to invoke non-physical causes.<sup>1</sup>

*Del Ratzsch:* Science aims at generating explanations, understandings, and truths. In that pursuit it has a method that is alethically reliable and competent *for a particular category* of things (natural, material). Thus science cannot, on pain of conceptual muddle, try to deal with or pronounce on things beyond that realm. Given then that (by definition) the supernatural is not part of that realm, it must be consistently excluded from scientific cognizance.<sup>2</sup>

*Robert Pennock:* Controlled, repeatable experimentation ... would not

be possible without the methodological assumption that supernatural entities do not intervene to negate lawful natural regularities.<sup>3</sup>

Den gemensamma nämnaren för dessa förklaringar är att man inom naturvetenskapen *enbart hänvisar till naturliga eller fysikaliska orsaker*.<sup>4</sup>

Notera omnämmandet av det övernaturliga i flera av förklaringarna. Men är människan "naturlig"? Är människan enbart fysikalisk? Även om detta i akademiska kretsar är ett vanligt antagande är det ingen självklarhet. Så metodologisk naturalism har relevans även när det gäller forskning kring människan. Om människan är något mer än bara det fysikaliska innebär metoden en begränsning för forskningen. Som arbetshypotes är den inte huggen i sten, vilket också fysikprofessor Taner Edis påpekar:

Reading methodological naturalism as a strict requirement for doing science is, in fact, overly strong ... Even today, explanation in terms of the intentions and designs of persons are legitimately part of historical and archaeological work. Today's state of knowledge might incline us to think such agent-causation is eventually reducible to chance and necessity, but we need not assume this is so in order to do science ... Methodological naturalism cannot be used as an ID-stopper. If it is to fail, ID should be allowed to fail as a scientific proposal.<sup>5</sup>

Principen att man bara hänvisar till naturliga eller fysikaliska orsaker är mycket allmänt accepterad inom dagens vetenskap. Den ses som en filosofiskt och religiöst neutral princip, vilket innebär att man inte påstår att verkligheten enbart är fysikalisk, utan bara att den ska *undersökas* ur den aspekten. Men observera att det är en hårfin skillnad mellan att be-

gränsa vetenskapens undersökningsområde och att göra det med den underförstådda tanken att man den vägen kan få den kunskap man eftersträvar! Med metodologisk naturalism som arbetshypotes är det fullt möjligt att de förklaringar man formulerar – om livets uppkomst, till exempel, eller livets diversifiering – är felaktiga eller otillräckliga, och att svaret ligger inom det område från vilket man har avgränsat vetenskapen.

Ibland hör man argumentet att något som talar för metodologisk naturalism (och även för tanken att vetenskap på den grunden i princip ger den kunskap man söker) är den fenomenala framgång som vetenskapen har haft. När man med naturalistiska metoder har fått insikter om atomens uppbyggnad och om DNA och proteinsyntesen, när man med vetenskapens hjälp revolutionerat sjukvården och placerat människor på månen, visar inte detta vilken suverän metod det är? I ett sådant resonemang har man missat två saker:

1. De vetenskapliga framsteg som har gjorts kunde lika väl ha gjorts utifrån ett agentparadigm.
2. De exempel man ger har att göra med operativ vetenskap (hur det fysikaliska fungerar i största allmänhet, i nuet) och inte med ursprungsfrågor, historisk vetenskap.

Forskningen har inte kommit närmare att förklara sådant som den första cellens uppkomst, det är fortfarande ett mysterium för vetenskapen.

Men i stället för att fördjupa mig i den diskussionen fortsätter jag med huvudfrågan. Metodologisk naturalism skulle *i princip* kunna fungera om det var den neutrala undersökningsmetod som ofta hävdas. Men åtminstone när det gäller ursprungsfrågorna (livets och den biolo-

giska mångfaldens uppkomst) är forskningen i praktiken inte neutral. Det som kallas metodologisk naturalism glider lätt in på att bli filosofisk naturalism. Detta märks på flera sätt.

En signal är något jag redan varit inne på: den återkommande outtalade förutsättningen att de hypoteser och förklaringar vetenskapen lägger fram är de enda som är att räkna med. Ta följande citat ur en lärobok för gymnasiet:

Vi vet alltså inte hur livet uppstod. Troligtvis får vi aldrig veta det med säkerhet, men genom naturvetenskapliga resonemang och genom att pröva förslagen ovan och andra förslag med systematiska försök kan vi skapa en alltmer sannolik och sammanhållande teori om livets uppkomst.<sup>6</sup>

Lägg märke till uttrycket ”alltmer sannolik”, ett uttryck som är allt annat än självklart om den metodologiska naturalismen innebär en begränsning av naturvetenskapen och inget annat. Då är det fullt möjligt att svaret på frågan om livets uppkomst ligger någon helt annanstans, dvs utanför vetenskapen. Men ofta antyds inte detta ens, vilket är ett tecken på en smygande filosofisk naturalism. Helt tydligt framkommer denna dolda förutsättning hos paleontologen Niles Eldredge när han skriver om livets uppkomst: ”om vi fortsätter lära våra barn att sådana problem är bortom vetenskapens räckvidd därför att ’Skaparen gjorde det’, då kommer vi verkligen minska våra chanser att någonsin få reda på hur det gick till”.<sup>7</sup> Påståendet är sant utifrån filosofisk naturalism men kan inte försvaras om man hävdar att naturalismen endast är en metod med vilken man måste begränsa vetenskapligt utövande.

Andra signaler på bakomliggande filosofisk naturalism finner vi i språkbruket.

Någon kan mena att gudomligt ingripande i princip är möjligt, men att en naturlig förklaring är så mycket ”sannolikare”. Ordet ”sannolikare” kan i det här sammanhanget knappast ha någon annan innebörd än att det stämmer bättre med bedömarens egen världsbild. Designförslag kan betecknas som ”mystiska” och ”magiska” (med negativ konnotation). I debatten beskrivs designtankar ofta ofullständigt eller felaktigt, och det har funnits en uppenbar iver i samhället att fastslå sådana idéer som ovetenskapliga.<sup>8</sup>

Ytterligare en signal är att sådant som är hypoteser och antaganden ofta framställs som självklarheter. Ett exempel är det återkommande hävdandet att människan bara är ett djur – ingenting mer. Kan vetenskapen i sig komma fram till en sådan slutsats? Nej, utifrån en neutral metodologisk naturalism kan man bara konstatera att det finns tydliga fysiska likheter mellan människor och (vissa) djur. Man har begränsat sig till den fysiska verkligheten, och kan inte uttala sig i frågan om det finns andra aspekter som tydligt särskiljer människor och djur. Ändå är sådana här filosofiskt färgade påståenden inte ovanliga.

På många sätt visar uttalanden av forskare, politiker, myndigheter och debattörer i allmänhet att det inte finns någon tydlig gräns mellan det som kallas metodologisk naturalism och filosofisk naturalism. Det kanske tydligaste tecknet är det jag först nämnde, att det mycket allmänt förutsätts att svaren på ursprungsfrågorna är att söka inom vetenskapen *och ingen annanstans*.

### Agentparadigmet

En väg vore att arbeta för att få det klart uttalat att den metodologiska naturalismen innebär en begränsning av vetenskapens räckvidd. Om det finns annat än den

fysikaliska verkligheten, vilket ju vetenskapen i princip håller öppet, då kan svaren på ursprungsfrågorna mycket väl ligga utanför vetenskapens kompetensområde. Tyvärr tror jag inte på den vägen, på grund av den sammanblandning av metodologisk och metafysisk naturalism som jag just beskrivit. Dessutom finns det skäl att undersöka om inte vissa icke-fysikaliska storheter, såsom "information", skulle kunna inkluderas i det som vetenskapen ändå kan hantera.

Information i det här sammanhanget kan definieras som "en given struktur som reglerar en viss process". Det förekommer till exempel i ett dataprogram, där en noga vald följd av tecken reglerar vad programmet ska utföra. Information förekommer också i DNA i levande celler, där en viss följd av kvävebaser reglerar produktionen av ett visst protein. Informationen i sig – själva ordningen mellan komponenterna – är inte av materiell natur. Jag återkommer till detta i artikelns senare del.

Som Taner Edis påpekade är metodologisk naturalism ingen nödvändig utgångspunkt för vetenskaplig verksamhet. Naturalismen inom vetenskapen ses som en metod, en arbetshypotes. Jag är långt ifrån ensam att hävda att det finns bättre utgångspunkter för forskning – särskilt inom vissa forskningsområden.<sup>9</sup> Låt mig skissa på ett förslag till utgångspunkt som jag kallar agentparadigmet.

### *1. Den empiriska principen: Alla vetenskapliga hypoteser måste prövas mot fakta*

Prövningen kan naturligtvis vara indirekt – det finns mycket även i den fysikaliska världen som inte går att testa direkt. En indirekt prövning, även av icke-naturalistiska orsaker, är möjlig om man kan ställa upp hypoteser om de icke-naturalistiska

orsakernas empiriska effekt. Ett exempel på detta är det resonemang som Stephen Meyer för i *Signature in the Cell* angående möjliga förklaringar för uppkomsten av DNA.<sup>10</sup>

### *2. Agenter (medvetet handlande personer) är en separat typ av orsak som inte ens i princip kan föras tillbaka till materia och energi*

Det finns alltså enligt detta förslag två grundläggande typer av orsaksförklaringar till observerade skeenden eller företeelser: fysikaliska orsaker och agenter.<sup>11</sup> Detta är liksom metodologisk naturalism en "arbetshypotes", och den gör det möjligt att ta hänsyn till agentorsakat skeende inom ursprungsforskningen, men bara om det finns empiriskt stöd för sådana förslag.

### *3. Noggranna kriterier måste anges för att motivera en agentförklaring*

Sådana kan och bör vara både positiva och negativa. I det exempel jag har angett ovan, Meyers argumentation för design av DNA, förs ett utförligt resonemang dels kring de naturalistiska förklaringsansatsernas otillräcklighet (negativa kriterier) och dels kring den rika empiri som stärker kopplingen mellan design och specificerad komplexitet (positiva kriterier).

### *4. Där vetenskapen når en gräns för vad den kan uttala sig om går ingen gräns för sanning, kunskap eller verklighet*

Inte heller inom ett agentparadigm kan vetenskapen nå alla svar eller täcka in allt. Den vanliga kritiken att Intelligent design inte vill uttala sig om designern kan enkelt besvaras med att detta faller utanför vetenskapens kompetensområde, samtidigt som själva konstaterandet av design mycket väl kan ligga innanför.

Observera att agentparadigmet innebär en bredare utgångspunkt än den

metodologiska naturalismen. Det innefattar alla naturalistiska orsaker och dessutom empiriskt konstaterbara agentorsaker. Det betyder också att forskning på en sådan grund mycket väl kan komma fram till naturliga förklaringar på företeelser. Skillnaden är att kravet på empiriskt stöd för naturliga förklaringar ökar. Ingen sådan förklaring klarar sig med att enbart falla tillbaka på argumentet: ”Det är den minst dåliga naturalistiska förklaringen hittills”.

Att räkna med möjligheten av icke-fysikaliska agenter är naturligtvis inget nytt. Den moderna vetenskapen växte fram i en miljö där man gjorde det, forskare som Newton, Linné och många fler hade den grundinställningen. Ett starkt skäl för kristna att anamma agentparadigmet är att kristna redan räknar med icke-fysikaliska agenter, inte minst Gud. Även människor är exempel, eftersom kristna inte tror att mänskligt tänkande och handlande uteslutande är ett fysikaliskt skeende. Men man behöver inte vara gudstroende för att se värdet i agentparadigmet. Det räcker med att bejaka tanken att bakom uppkomsten av symfonier, romaner, katedraler, helikoptrar och mycket annat som människor skapat ligger agenter – medvetet handlande personer vilkas kreativitet inte kan förklaras naturalistiskt.

### Konsekvenser för forskningen kring livets uppkomst och mångfald

Mitt förslag till vetenskaplig arbetshypotes, agentparadigmet, implicerar ingen specifik teologisk uppfattning. Den punkt som har tydligast filosofisk prägel är den andra:

*Agenter (medvetet handlande personer) är en separat typ av orsak som inte ens i princip kan föras tillbaka till materia och energi.*

Detta innebär ett direkt förnekande av filosofisk naturalism, uppfattningen att allt som finns i tillvaron är direkt knutet till och beroende av det fysikaliska. Medvetet och planlagt agerande (eller om man så vill, intelligent design) är en oberoende orsakstyp, vilket naturligtvis förutsätter medvetna och planerande *agenter*, men längre än så sträcker sig inte den här vetenskapsmetodologiska utgångspunkten. Den förutsätter inte ens att man inom vetenskapen kan fastslå förekomsten av agenter. Vad den gör är att öppna för möjligheten att forska utifrån sådana premisser. Sedan får empirin utvisa vad man finner.

För forskningen kring frågan om livets uppkomst kan agentparadigmet få stor betydelse. Sådan forskning har ofta handlat om möjligheten till uppkomst av olika kemiska ämnen, och hur dessa ämnen i sin tur skulle kunna ge upphov till de makromolekyler (DNA, RNA, proteiner) som cellens liv är beroende av. Nu kunde större uppmärksamhet ägnas åt den mycket specifika *information* som dessa molekyler innehåller. Alla tre typerna av makromolekyler byggs upp av ett fåtal komponenter. Deras kemiska sammansättning är intressant men långt ifrån avgörande för frågan om livets uppkomst. Det är den noggrant och oregelbundet varierade *ordningen* mellan komponenterna som är avgörande för cellens funktion, och därmed för hela frågan om livets uppkomst. Detta är ingen strikt fysikalisk fråga – med agentparadigmet kommer frågan om makromolekylernas ”specifika komplexitet”<sup>12</sup> i fokus. Som jag skrev så för Stephen Meyer i *Signature in the Cell* ett vetenskapligt resonemang där han pläderar för att intelligent design ligger bakom uppkomsten av DNA (och därmed av den första levande cellen).<sup>13</sup> Intelligent design är nämligen den enda orsakstyp

vi empiriskt har konstaterat kan åstadkomma stora mängder specifik komplexitet.

För frågan om uppkomsten av den biologiska mångfalden kan agentparadigmet också göra stor skillnad. Detta på två sätt: dels kan uppkomsten av nya grundstrukturer förutsätta uppkomsten av stora mängder ny information, vilket utifrån agentparadigmet kan peka i riktning mot intelligent design.<sup>14</sup> Dels påverkas bedömningen av den gängse neodarwinistiska förklaringen.<sup>15</sup> Utifrån metodologisk naturalism finns inte många konkurrerande vetenskapliga förklaringar till uppkomsten av biologisk mångfald, varför olika indicier tycks ge ett starkt stöd åt den neodarwinistiska teorin. Men utifrån agentparadigmet kan dessa indicier ges alternativa förklaringar. Vi ska titta på två typer av indicier, två former av empiri som brukar användas till stöd för den neodarwinistiska teorin: *det fossila materialet* samt olika slag av *homologier*.

*Fossil*: Det generella intrycket av det fossila materialet är, som paleontologen Stephen Jay Gould uttryckt det, ”mellanformernas extrema sällsynthet”.<sup>16</sup> Ändå används ett fåtal (omdiskuterade) mellanformer som starka indicier på den biologiska mångfaldens framväxt via mutationer och naturligt urval.<sup>17</sup> Utan att gå närmare in på denna diskussion kan jag bara konstatera att anammandet av ett agentparadigm skulle kasta nytt ljus över frågan. Hittills har bedömningen gjorts utifrån grunduppfattningen att det inte finns något seriöst vetenskapligt alternativ – den metodologiska naturalismen garanterar detta. Agentparadigmet öppnar möjligheten att överväga designhypoteser, och därmed också möjligheten att olika organismtyper kan vara separat designade, utan fysiskt släktskap med varandra.<sup>18</sup> Helhetsintrycket av fossilen (liksom

av nu levande organismer) är att organismerna kan hänföras till åtskilda grupper ungefär som öar spridda i ett hav. Med separat design som en seriös möjlighet skulle bedömningen av potentiella mellanformer definitivt bli striktare. Inom ett agentparadigm kan knappast fossilen bli ett starkt stöd för teorin om alla organismers gemensamma ursprung.<sup>19</sup>

*Homologier*: Jag använder detta begrepp i en mycket vid bemärkelse, för likheter i yttre strukturer (till exempel den främre extremiteten hos landlevande ryggradsdjur), likheter i molekylära strukturer (till exempel likartade proteiner eller gener) och likheter i embryoutveckling. Situationen är mycket komplicerad, för alla är överens om att det finns många likheter som inte beror på släktskap. Sådana likheter (s.k. homoplasier) kan, enligt den neodarwinistiska teorin, bero på att en viss egenskap eller struktur är gynnsam och därför har utvecklats flera gånger oberoende av varandra.

Olika former av homologiargument används flitigt för att styrka teorin om alla organismers gemensamma ursprung ur någon encellig organism. Men det finns inte något teorioberoende sätt att avgöra om en egenskap är homolog eller homoplastisk. Ta följande citat av Olivier Rieppel, hämtat ur en samlingsvolym där forskare diskuterar homologibegreppet:

[V]i kommer aldrig säkert att veta om egenskaper är homologa. Vi kan bara anta att två eller flera egenskaper är det. Men stöd för en sådan hypotes kommer inte från analys av egenskaperna *i sig* ... utan från deras relation till andra kända egenskaper. Även om samstämmighet styrker att två eller flera egenskaper ses som homologa, kan nya undersökta grupper eller egenskaper radikalt förändra bilden och stödja en omtolkning av tidigare accepterade homologier till homoplasier.<sup>20</sup>

Rieppel menar att det som avgör om en egenskap är homolog eller homoplastisk – om den beror på gemensamt arv eller bara ”råkar” vara lika – är vilket rimligt släktskapsträd man kan rita utifrån en mängd olika jämförda egenskaper (”deras relation till andra kända egenskaper”). Ett agentparadigmatänkande öppnar för möjligheten att vissa strukturer är medvetet valda på grund av funktionell lämplighet – alldeles oavsett frågan om släktskap. Dagens distinktion mellan homologier och homoplasier blir då mindre intressant – eller får kanske en annan innebörd, där homoplasier pekar mot möjligheten av design. Verkligt intressant blir det faktum att hur man än försöker rita släktskapsträd tycks dessa egenskapsjämförelser inte leda till annat än ”buskar”, där det alltså är oklart hur släktskapsrelationerna ser ut.<sup>21</sup> Vilket naturligtvis ur ett agent- och designperspektiv skulle kunna förklaras med att en del likheter beror på medveten design och inte alls på släktskap.

Jag har pekat på två grundläggande följderna av att studera biologiska ursprungsfrågor inom ett agentparadigm. Den ena är att det blir vetenskapligt acceptabelt att föreslå design som en uppkomstförklaring – inte lättvindigt, men utifrån strikta kriterier. Den andra är att naturalistiska hypoteser och teorier kan prövas mer objektivt, eftersom det nu finns alternativa förklaringsmöjligheter. Även på andra sätt skulle forskningen påverkas, bland annat genom att nya typer av frågeställningar skulle prioriteras, till exempel *frågeställningar* knutna till hur agenter designar och bygger strukturer. Inte minst gäller detta inom cellbiologin, där det blir alltmer tydligt att begrepp som information, kommunikation och kodning spelar en vital roll.

## Avslutning

Agentparadigmet säger i korthet att det finns agenter (medvetet agerande varelser) och att dessa inte kan reduceras till enbart fysikaliska orsaker. Det säger också att det är vetenskapligt tillåtligt att ta hänsyn till detta i sin forskning (även om det måste göras utifrån strikta kriterier och med utförlig empirisk prövning). Jag har det bestämda intrycket att Intelligent design-rörelsen utgår från ett sådant här paradigm, men ofta inte explicit, vilket kan försvåra kommunikationen med dem som ifrågasätter ID. En hel del av kritiken går mer eller mindre ut på att ID inte anpassar sig till metodologisk naturalism. Därför är det viktigt att den frågan belyses – innan dess blir det svårt att få gehör för ID:s empiriskt grundade argumentation.

Agentparadigmet borde vara ett naturligt val för alla som är öppna för möjligheten att det finns medvetet handlande varelser vilkas agerande inte enbart kan förklaras med fysikaliska orsaker. Det vill säga för alla som inte är renodlat filosofiska naturalister. Vidare ger ett sådant paradigm en mycket bättre utgångspunkt för att bedöma den forskning som bedrivs utifrån metodologisk naturalism: vilka teorier har sin styrka i att de ger en *god* naturalistisk förklaring, och vilka har sin styrka enbart i att det inte tillåts några icke-naturalistiska alternativ? Slutligen har forskning ur ett intelligent designperspektiv visat att det skulle kunna vara möjligt att formalisera kriterier för att skilja mellan (vissa) designprodukter och produkter av rent naturalistiska skeenden. Sådan forskning behöver utvecklas och uppmuntras, inte dogmatiskt utestängas.

## Noter

1. "Darwin, Design, and Divine Providence" i Dembski och Ruse (red.) *Debating Design: From Darwin to DNA* (New York: Cambridge University Press, 2004, 2006) s 229-245, s 234 (kursivering i originalet).
2. *Nature, Design, and Science* (New York: State University of New York Press, 2001) s 95 (kursivering i originalet).
3. *Tower of Babel* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999) s 195
4. Alvin Plantinga utvecklar denna definition i *Where the Conflict Really Lies* (Oxford: Oxford University Press 2011) s 171-174. Han ser tre komponenter i metodologisk naturalism: för det första kan *de data* en vetenskaplig teori hänvisa inte inkludera något övernaturligt; för det andra kan *själva teorin* inte hänvisa till något övernaturligt; och för det tredje kan den bakomliggande *världsbilden* för teorin ("the evidence base of a scientific inquiry") inte innefatta propositioner som förutsätter något övernaturligt (såsom Guds existens). Denna tredje aspekt kan vidare tolkas på två olika sätt: enligt "svag metodologisk naturalism" får något sådant som Guds existens inte *förutsättas*; enligt "stark metodologisk naturalism" kan propositioner om det övernaturliga *förnekas*. Jag har personligen svårt att se skillnaden mellan stark metodologisk naturalism och filosofisk naturalism. Plantinga själv är ingen försvarare av metodologisk naturalism.
5. "Grand Themes, Narrow Constituency" i Matt Young och Taner Edis (red.) *Why Intelligent Design Fails* (New Brunswick: Rutgers University Press 2004) s 9-19, s 16-17. Edis tror personligen att mänskligt agentskap är reducerbart till det fysikaliska.
6. *Naturkunskap B*, (Stockholm: Bonniers, 2008) s 159.
7. *The Triumph of Evolution: and the Failure of Creationism* (New York: Henry Holt, 2001) s. 144 (min översättning).
8. Ett par tydliga exempel är "The dangers of creationism in education", en resolution tagen av Europarådet 2007 (där man inkluderar intelligent design som en form av kreationism): <http://assembly.coe.int/main.asp?link=/documents/adoptedtext/ta07/eres1580.htm> (2015-05-29) samt domslutet i den så kallade Doverrättegången 2005: [http://www.aclu.org/files/images/asset\\_upload\\_file577\\_23137.pdf](http://www.aclu.org/files/images/asset_upload_file577_23137.pdf). Se också fotnot 14. (2015-05-29)
9. Den kristne filosofen Alvin Plantinga formulerar det på följande sätt: "The claim that God has directly created life (for example) may be a science stopper; it doesn't follow that God *didn't* directly create life. Obviously we have no guarantee that God has done everything by way of employing secondary causes, or in such a way as to encourage further scientific inquiry, or for our convenience as scientists, or for the benefit of the NSF [National Science Foundation]. Clearly we can't sensibly insist in advance that whatever we are confronted with is to be explained in terms of something *else* God did; he must have done *some* things directly. It would be very much worth knowing (if possible) which things he *did* do directly; to know this would be an important part of a serious and profound knowledge of the universe. The fact that such claims are science stoppers means that as a general rule they won't be helpful; it doesn't mean that they are never true, and it doesn't mean that they can never be part of a proper scientific theory ... So there is little to be said for methodological naturalism. Taken at its best, it tells us only that Duhemian science must be metaphysically neutral and that claims of direct divine action will not ordinarily make for good science. And even in these two cases, what we have reason for is not a principled proscription but a general counsel that in some circumstances is quite clearly inapplicable. There is no reason to proscribe questions like: did God create life specially? There is no reason why such a question can't be investigated empirically; and there is no reason to proscribe in advance an affirmative answer." Med "Duhemian science" menar Plantinga vetenskap som är helt oberoende av religiösa eller filosofiska uppfattningar. Se <http://www.arn.org/docs/odesign/od182/methnat182.htm>. (2015-05-29)
10. *Signature in the Cell* (New York: HarperCollins Publisher, 2009). Se till exempel kap 15 i denna bok.
11. Jämför denna punkt med Andy McIntosh resonemang i "Information and Thermodynamics in Living Systems" i Robert Marks och Michael J. Behe (red.) *Biological Information: New Perspectives* (Singapore: World Scientific Publishing, 2013) s 182: "It is argued that there is a legitimate realm where information, mind and consciousness lie — this area is undoubtedly interacting with the physical realm but is not entirely controlled by it."
12. Specifik komplexitet är ett begrepp som fanns före ID-rörelsen, men det har utvecklats av sådana som William Dembski i t ex *The Design Revolution* (Downers Grove: InterVarsity Press 2004) kap 8-12. I korthet kan man säga att en struktur, sammansatt av olika komponenter, är specifikt komplex om dels antalet potentiella sammansättningsvarianter är mycket högt (komplexitet) och dels endast ett fåtal av dessa varianter ger en viss funktion eller svarar mot ett oberoende mönster (specifikation). Det finns många exempel på specifikt komplexa strukturer: ett kodläs är komplext (det finns en mängd möjliga sifferkombinationer) och specificerat (endast en öppnar låset); en novell är komplex (oerhört många möjliga sammansättningar av alfabetets bokstäver) och specificerad (en mycket liten andel av dessa ger en begriplig berättelse på ett givet språk); generna i DNA är komplexa (det finns potentiellt astronomiskt många möjligheter att kombinera kvävebaserna på) och specificerade (ett ytterst litet fåtal av kombinationerna ger en gen som svarar mot ett protein av en viss typ).
13. Se not 10.

- 
14. Det var en vetenskaplig artikel på detta tema som 2004 försatte redaktören på *Proceedings of the Biological Society of Washington*, Richard Sternberg, i kraftigt blåsväder. Artikeln var skriven av Stephen Meyer och hette "The Origin of Biological Information and the Higher Taxonomic Categories".  
Se <http://www.discovery.org/a/2177/>. (2015-05-29).
15. "Sin moderna utformning fick utvecklingsläran då den på 1920–40-talen kombinerades med den mendelska genetiken. Denna så kallade *modern synthesis* (ibland *neodarwinism*) ligger till grund för all senare evolutionsbiologisk forskning." Nationalencyklopedin, sökord *darwinism*.
16. "Mellanformernas extrema sällsynthet i den fossila historien förblir paleontologins yrkeshemlighet. Evolutionsträdet i våra läroböcker har data bara i skottspetsarna och vid förgreningarna; resten är antaganden, och hur trovärdiga de än kan verka är de inte fossila bevis." *Pandans tumme*, (Stockholm: Ordfront 1987) s 155.
17. Man kan diskutera huruvida den ringa mängden föreslagna mellanformer stöder en fullskalig *evolution* från encellig organism till alla kända organismer. Däremot är det uppenbart att fossilen inte kan stödja en specifikt *naturalistisk evolution*, eftersom mellanformerna inte säger någonting om hur en eventuell evolution skulle ha gått till, om det skett via slumpmässiga mutationer eller genom information som tillförts utifrån av en agent.
18. Även om en vetenskap i agentparadigmets tecken eventuellt skulle göra sannolikt att olika organismtyper är separat designade, är det en annan och separat fråga *hur* designen skulle ha gått till.
19. En mycket upplysande genomgång av styrkan eller svagheten i olika argument för den neodarwinistiska evolutionsteorin, inklusive fossilen, ges i Phillip Johnsons *Fallet Darwin* (Stockholm: Credoakademien 2011).
20. "Homology, Topology, and Typology: The History of Modern Debates" i Brian K Hall (red.) *Homology: The Hierarchical Basis of Comparative Biology* (San Diego: Academic Press, 1994) s 63-100, s 93 (min översättning; kursivering i originalet).
21. Se till exempel A Rokas och S B Carroll "Bushes in the Tree of Life", *PLOS Biology* 4 (11) e352 (2006) tillgänglig på: <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.0040352> (2015-05-29). Författarna ger förklaringar inom det naturalistiska paradigmet, men faktum kvarstår att det förmodade "livets träd" är en undflyende fågel.

# Guds Ord och bibelvetenskapens utmaningar

## en recensionsartikel om *Bibeln – Myt eller Sanning*

David Willgren

Doktorand i Gamla testamentets exegetik, Lunds Universitet

*david.willgren@teol.lu.se*

Ingen bok skrivs i ett vakuum, även om kopplingen till en samtida kontext kan vara mer eller mindre explicit. I den bok som recenserar här, *Bibeln – Myt eller Sanning*,<sup>1</sup> en bok som har som ett syfte att vara "ett både trovärdigt och nödvändigt bidrag i det pågående samtalet" (s. 6), är kontexten tydligt framskriven, men eftersom det saknas någon närmare hänvisning till vilket samtal som kan tänkas åsyftas vill jag börja denna recensionsartikel med att översiktligt introducera dess konturer. Därefter kommer jag att granska boken till form och innehåll, för att avslutningsvis ge några möjliga uppslag till fortsatt samtal kring dessa spännande frågor.

### Bibelsynsdebattens konturer

En startpunkt för det pågående samtal som hänvisas till ovan skulle kunna hävdas vara den debattartikel i tidningen *Dagen* där frågan om de frikyrkliga teologiska utbildningarnas (och då särskilt Örebro Teologiska Högskolas, nedan förkortad ÖTH) bibelsyn kom i fokus.<sup>2</sup> Föreläsare för Folkbibeln ställde då frågan om inte historisk-kritiska metoder fått ett alltför stort inträde i dessa utbildningar, och att man därmed tagit steg bort från Lausannedeklarationens uttalade tro på Bibeln som Guds ord. Som exempel nämndes bl.a. boken *Profeterna – En guide till Gamla Testamentets böcker*,<sup>3</sup> som diskuterar den, inom forskningen, vanliga hållningen att delar av Jesaja och Daniel dateras sent. Förekomsten av en sådan diskussion tolkades alltså som att boken hade fått en "liberal prägel."<sup>4</sup> Det första svaret kommer den 29 december, då ett antal lärare i bibelvetenskap på ÖTH för-

tydligar att man står i en evangelikal tradition,<sup>5</sup> och att den bibelsyn som ligger till grund går tillbaka på bl.a. George Eldon Ladd: "Guds ord genom människors ord i historien." Med denna dubbla betoning vill man belysa både den gudomliga och den mänskliga sidan av Bibeln, d.v.s. att den är både historisk och uppenbarad. Därför behöver den studeras med seriösa, historisk-grammatiska metoder, vilka kombineras med "en betoning av Bibelns auktoritet för tro och liv."

Utifrån dessa två artiklar initierades så ett samtal kring i huvudsak bibelsyn, bibelvetenskapliga metoder, samt kopplingen mellan frikyrkliga teologiska utbildningar och vad som ibland kallades "sekulär" vetenskap. Förutom de två nämnda aktörerna ovan kom också så småningom Göran Lennartsson och Stefan Gustavsson att delta i samtalet, och efter ett antal artiklar i tidningen *Dagen* arrangerades en samtalsdag kring dessa frågor på Örebro

Missionsskola.<sup>6</sup> Denna samtalsdag, som ägde rum den 27 oktober 2012, var ett samarrangemang mellan ÖTH, Stiftelsen Svenska Folkbibeln och Svenska Evangeliska Alliansen. Ambitionen var att skapa förutsättningar för att på ett konstruktivt sätt fortsätta föra samtalet, och huvudfrågan formulerades till "Vad menar vi med att Bibeln är Guds ord?" Under dagen hölls föredrag av Stefan Gustavsson (med respons från Carl-Magnus Carlstein), Anders Gerdmar,<sup>7</sup> Stefan Green, Greger Andersson (med respons från Anders Gerdmar), samt Mikael Tellbe (med respons från Göran Lennartsson), och avslutningsvis möttes några av dessa för ett panelsamtal under ledning av Daniel Grahn (tidningen *Dagen*). Föredragen sändes live via webben (de finns fortfarande att tillgå för den intresserade),<sup>8</sup> och både tidningen *Dagen* och tidningen *Världen Idag* kom att följa upp samtalet på olika sätt.<sup>9</sup>

Efter bibelsynsdagen kom samtalet att ta delvis ny riktning. I fokus stod framför allt Greger Anderssons föredrag, som hade lyft frågan om hur man kan resonera kring hurvida en text gör historiska anspråk eller inte, då med Jona som ett möjligt exempel. Andersson ställde alltså en litterär fråga om Jona boks genre och föreslog att det primära syftet med boken inte var att återberätta ett historiskt skeende. Detta kom att väcka starka reaktioner, då en öppning för att Bibeln skulle innehålla texter vars sanningsanspråk inte primärt låg i deras historicitet ansågs vara en eftergift för ett liberalt sätt att läsa texterna, och därmed också bekräfta det som Folkbibelns företrädare lyft i sin första debattartikel. Tyvärr grundade sig en stor del av reaktionen på en feltolkning av Anderssons föredrag. Här kan därför kort nämnas att Andersson aldrig hävdade att Jona inte kan ha varit en historisk person, eller att någon omvändelse

inte skulle kunna ha skett. Det han hävdade var snarare att svaret på den litterära frågan om Jona boks genre måste besvaras genom en analys av texten själv, och här kunde man då fundera på om inte Jona bok hade ett annat ärende. Historiciteten i Jona bok var alltså inte det primära fokuset i Anderssons föreläsning, snarare var den tänkt som ett exempel på vikten av att, i ett vetenskapligt samtal, göra en distinktion mellan litterära, historiska och teologiska resonemang, eftersom de är ämnade att svara mot olika frågeställningar. Skulle det vara så att Jona bok inte har som sitt primära syfte att förmedla historisk information löper man alltså risk att missuppfatta den om man t.ex. frågar efter vilken typ av fisk som kan ha svält Jona. Greger menar här att det är när bibelkritiken dyker upp som sådana frågor börjar ställas. Först då blir denna nya (moderna) läsning av Jona dominerande, och den avgörande frågan blir om den verkligen gör texten rättvisa.

När så Stefan Svärd klev in i samtalet genom att till stor del flytta över det till sin blogg tog samtalet riktig fart.<sup>10</sup> Utöver egna texter publicerades gästblogginlägg av främst Greger Andersson (21/11, 24/11, 29/11, 1/12, 12/12) och Anders Gerdmar (26/11, 27/11, 30/11, 2/12, 9/12, 15/12), men också av Tommy Wasserman (10/12). Samtalet ebbade ut över jul, men fick ny fart då Seth Erlandsson fick fyra långa inlägg publicerade på bloggen (23/1). Genomgående för denna bloggdebatt var att den kom att bli just en debatt, snarare än ett samtal, och tydliga skiljelinjer kom att utkristalliseras.<sup>11</sup> En positiv effekt av att samtalet kom att föras i bloggosfären var att fler kunde delta, med det medförde också en tydligare polarisering, inte minst kunde kommentarer som skrivits i kommentarsfält uttrycka mycket starka åsikter om framför allt Jona boks historicitet.<sup>12</sup>

Efter att debattens ibland stormiga turer och höga vågor lagt sig något kommer så den nya bok från XP Media som recenserar här. I boken har flera av de som varit aktiva i samtalet bidragit med texter. Kända från tidigare samtal är Seth Erlandsson, Anders Gerdmar, Göran Lenartsson samt Stefan Swärd, men bidrar med varsitt kapitel gör också Johannes Hellberg, Olof Edsinger och Bruno Frandell. Upplägget indikerar alltså att det framför allt är ena ”sidan” av samtalet ovan som är representerad, och boken utgör därför en intressant och viktig milstolpe för den som är intresserad av att få huvudargumenten för denna bibelsyn samlade på ett och samma ställe. Eftersom bokens inleds med ett tydligt fokus på det ”pågående samtalet” har jag också valt att formulera denna recension till ett konstruktivt bidrag. Jag kommer alltså, enligt min beskrivning ovan, att nu först ge några övergripande kommentarer kring bokens upplägg och utformning, följt av referat av bokens sju bidrag. I anslutning till dessa lyfts både positiva aspekter fram, samt ett antal kritiska frågor. Efter denna del sammanfattar jag så några viktiga huvudtrådar i boken och relaterar detta till bibelsynsfrågan genom att fokusera på ett konkret exempel: Psaltaren.

### Upplägg och formalia

En av bokens största svagheter är också den mest uppenbara: avsaknaden av en redaktör. Efter ett kort förord från förlaget (författat av samme Anders Robertsson som nämnts ovan) kommer de olika delkapitlen i en till synes godtycklig ordning. De är av mycket olika längd, allt ifrån Erlandssons (83 s.) och Frandells (76 s.) långa inlägg till Gerdmars (13 s.) och Swärds (11 s.) avsevärt mycket kortare bidrag, vilket ger ett rörigt intryck. Bättre hade kanske varit här att landa på

runt 30–40 sidor per kapitel, där Frandells översikt kunde ha placerats först och också innefattat den bibelsynsdebatt som boken är ett bidrag i.

Utöver problem med upplägget är typografin dessutom mycket inkonsekvent. Ta till exempel en sådan grundläggande sak som markering av citat. Här finns till och med variationer inom samma text, och mest uppenbart är det kanske på sida 9 där två citat förekommer. Det första markeras genom kursiv stil, och har en betoning markerad med fet stil. Men det andra, direkt påföljande, introduceras istället med citattecken, och har betoningarna kursiverade. Detta, och liknande missar borde naturligtvis ha åtgärdats av en redaktör. Vidare saknas enhetlighet vad gäller källhänvisningar (ett bidrag har en avslutande bibliografi (s. 257–64), medan andra anger fullständiga källor i fotnoter) och författarpresentationer (de flesta introduceras en gång, medan Edsinger också presenteras i slutet av sin text, tillsammans med en kort publikationslista). Dessutom förekommer stavfel, felaktiga kommateringar, olika format på rubriker, omotiverade upprepningar, och en viss inkongruens mellan bokens delkapitel (t.ex. hävdar Gerdmar att diskussionen om Bibelns historicitet är ett nytt fenomen inom frikyrkligheten, emedan Frandells översikt över bibelsynsdebatten på svenskt 1900-tal visar något annat).

Sammantaget ger dessa missar ett (mycket) slarvigt intryck, vilket är olyckligt, då det kan riskera att skymma det innehållsliga. Att bokens omslag dessutom pryds av en dåligt upplöst bild gör inte saken bättre. Det hade alltså varit önskvärt att ha ägnat mer tid och resurser åt att göra författarna och deras texter rättvisa genom en högkvalitativ paketering.

## Kapitel 1: Bibelns gudstro och verklighetssyn

I bokens första kapitel utvecklar Seth Erlandsson (docent i Gamla testamentets exegetik samt en av Folkbibelns översättare) vad han menar är "Bibelns gudstro och verklighetssyn."<sup>13</sup> Detta görs i fyra delavsnitt, där de två första ("Gudstro och historiesyn i Bibeln" samt "Universitetsteologin") etablerar grundläggande distinktioner, medan de två efterföljande ("Jona, Jesaja och Daniel" samt "Första Mosebok – uppenbarelsehistoria eller övertagna myter?") kan anses tjäna som exempel på det Erlandsson hävdar i de två första delarna.

Central för hela Erlandssons text är en grundläggande dikotomi. På den ena sidan står den ateistiska, naturalistiska vetenskapssynen. Här har man på förhand bestämt att Gud inte finns, vilket innebär att allt måste kunna ges inomvärldsliga förklaringar (därmed är t.ex. både under och mirakler, samt förutsägelser uteslutna). Erlandsson menar här att delar av Bibeln därmed "automatiskt" betraktas som osanna, något som ytterst underkänner Bibelns egen gudstro och verklighetssyn och därmed "omöjliggör en rätt tolkning av många bibeltexter" eftersom man inte kan "acceptera Bibelns egna uppgifter om bibeltexternas tillkomst" (båda citaten från s. 24). Till denna vetenskapssyn kopplar så Erlandsson det han kallar för "universitetsteologin," och även om några specifika universitet inte omnämns kan man anta, utifrån de bibelvetare som citeras, att han här i stort sett menar hela den bibelvetenskapliga, akademiska diskussionen (Erlandsson nämner att man vid de "flesta" universitet förutsätts ha en ateistisk vetenskapssyn för att kunna bedriva vetenskapligt arbete).

På den andra sidan står Bibeln själv

("Bibelns teologi", s. 23), som genom sina vittnesbörd om "Guds storhet och mäktiga gärningar och i synnerhet genom Jesu frälsningsgärning" vill "övertinna människors otro" (s. 12). Bibelns syfte är alltså att människor ska inse att Gud är en verklighet som de bör ära och tillbe, och detta är direkt avhängigt tilltron till Bibeln som historiskt sann. Biblisk teologi har, enligt Erlandsson, sin grund i historiska, faktiska händelser, Gud är historiens Herre, men sanningshalten i dessa anspråk kan inte avgöras på universitetsteologins spelplan. Istället måste man studera Bibeln på dess egna premisser. Erlandsson formulerar här till och med en egen saligprisning "Saliga är de som litar på Skriftens väl bestyrkta vittnesbörd, som tror utan att kräva fler bevis än de som Mose, profeterna och apostlarna redan gett oss i den heliga Skrift" (en kreativ parafras av Joh 20:29, s. 21).

Enligt Erlandsson finns alltså ett tydligt antingen eller, och det fruktansvärda (ett "dödligt hot," s. 89) är att det första perspektivet nu har "trängt in" innanför kyrkans egna väggar. På så sätt har det Bibeln vill uppnå omintetgjorts, och här har, enligt Erlandsson, pastorer och bibellärare ett särskilt ansvar (s. 21). Ytterst handlar det alltså om liv och död, och "[h]ur kristna kyrkor kan kompromissa med en sådan otro och förvanskning ... är en gåta" (s. 89).

För att ge exempel på hur detta har tagit sig uttryck introducerar Erlandsson sedan tre texter: Jona, Jesaja, Daniel och Skapelseberättelse(r)n(a), och det är i den första av dem som bibelsynsdebatten lyser fram som starkast, då genom omnämmandet av Anderssons föredrag på bibelsynsdagen (s. 26–28). Som jag nämnt ovan verkar många ha missuppfattat Anderssons argument, och så också Erlandsson. Han påstår visserligen kor-

rekt att Andersson ställt en litterär fråga ("vad är detta för slags text?") och föreslagit att svaret kunde vara att textens primära syfte inte var att skildra en historia. Dock invänder Erlandsson genom att formulera två argument. Först argumenterar han för att Jona visst var en historisk person, och sedan visar han att Nya testamentet (NT) tolkar Jona som sådan. Här blir det alltså tydligt att Erlandsson inte riktigt har adresserat kärnan i Anderssons argument. För att ta ett banalt exempel. Säg att man skulle vilja ta reda på om berättelsen om Ivanhoe var en historisk skildring. En argumentation i linje med Erlandssons skulle då kunna sägas visa att Rikard I av England var en historisk person, eftersom han omnämns som sådan i många andra verk. Man skulle också kunna visa att stora delar av berättelsens beskrivning av denne kung och hans förehavanden stämmer överens med andra skildringar. Betyder det då att Ivanhoe gör anspråk på att skildra en faktisk historia? Självfallet inte. Genom ett studium av boken kommer man snabbt fram till att den har en helt annan genre, och därför har den också ett annat ärende. Att då läsa boken som historia är naturligtvis att läsa boken fel. Nu kan man självfallet argumentera för att Jona bok visst gör historiska anspråk, men poängen är alltså att huruvida Jona var en historisk person eller ej är ovidkommande i sammanhanget.

Erlandsson går sedan vidare till Jesaja, där han först konstaterar att man sedan 100 år, i linje med den ateistiska vetenskapssynens betoning av förutsägelsers omöjlighet, delat upp boken i minst tre delar (på senare tid långt fler) relaterade till olika författare: Jes 1–39; 40–55; 56–66. Erlandsson anser dock att detta är mycket problematiskt, eftersom Jes 1:1 ("Detta är de syner om Juda och Jerusa-

lem som Jesaja, Amos son, såg när Ussia, Jotam, Achas och Hiskia regerade i Juda") är avsedd att vara en "sann uppgift för hela Jesajaboken" (s. 29). Två argument anförs som stöd för detta. Först menar Erlandsson att Jesaja inte alls är oenhetlig, snarare är den mästertligt komponerad och har ett genomgående budskap. Intressant är att Erlandsson ändå delar upp boken i linje med en stor del av den samtida forskningen, d.v.s. i kap. 1–35, 36–39 (övergången mellan huvuddelarna), samt 40–66, men daterar dem annorlunda. Istället för en datering av bokens senare delar med start i exilen menar Erlandsson att kapitel 40–66 skrevs efter år 701. Den senare delen är dessutom en enda stor koncentrisk figur med Jes 53:4–6 i centrum. De två huvuddelarna tolkas följaktligen separat, och inga tematiska kopplingar dem emellan nämns. Det som motiverar uppdelningen är snarare kronologi, d.v.s. att det som händer i kap. 40–66 händer efter de tidigare kapitlen.

Erlandssons argumentation är spännande, och förslaget att 53:4–6 skulle utgöra ett avsiktligt centrum ger ju uppslag till intressanta kristusorienterade läsningar, men det är mycket oklart hur en kanonisk läsning skulle kunna utgöra ett argument för en viss författare, eller hur ett strukturförslag skulle kunna visa på en specifik datering. Erlandsson har säkerligen diskuterat detta mer ingående på annat håll, men argumenten saknas i den föreliggande texten, och tesen ter sig därmed ogrundad.

Det tredje avsnittet handlar om Daniel. Även här återberättas stora delar av boken i linje med den tidigare etablerade modellen för avgörandet av historicitetsfrågor, nämligen att det görs utifrån "vad texten själv säger och vill vara" (s. 45). Här noteras t.ex. att vissa delar av boken

använder tredje person, men att den mest naturliga tolkningen ändå är att det är Daniel själv som talar om sig i tredje person, för att sedan övergå i första person i sina visioner. Argumentet för Daniel som författare, ett argument som i mycket visar på Erlandssons grundmodell, sammanfattas på sida 50:

Eftersom Daniel enligt Danielsboken är den som talar i bokens andra del och Danielsboken allmänt uppfattas som en enhet (också av bibelkritikerna), är det uppenbart att denne Daniel också är författaren till bokens första del. Endast om man bortser från Danielsbokens eget vittnesbörd kan man föreslå någon annan författare.

Erlandsson pekar också på att Danielsboken visat sig ha rätt vad gäller ett antal historiska påståenden där man tidigare trott att boken misstagit sig, och hävdar att detta visar på riktigheten i en tidig datering. Hur en datering av texterna relaterar till frågan om historisk tillförlitlighet utvecklas dock inte närmre. Är det verkligen otvetydigt så att Gud inte kan uppenbara saker i efterhand? Förutsätts inte ett sådant förfarande i t.ex. en historisk läsning av 1 Mos 1? Än mer anmärkningsvärt är att Erlandsson inte någonstans nämner apokalyptik i sin utläggning, och överlag är det mycket svårt att få en bild av vad de bärande argumenten är för en sendatering. Istället för att hänvisa till tidigare forskning målas en bild upp av forskare som personer med en allmän ovilja att ta Bibeln på allvar, som bortser från självklarheter och väljer att inte se hur det ligger till. Ytterst lite utrymme lämnas åt möjligheten att vissa aspekter av Erlandssons egen tolkning skulle kunna vara felaktiga. Snarare upprätthålls den tydliga dikotomin som introducerats ovan. Antingen håller man

med, eller så har man påverkats av bibelkritikens dödliga gift.

Erlandsson avslutar sitt kapitel med att diskutera relationen mellan skapelseskildringarna i 1 Mos och andra antika skapelseepos. Här målas återigen ett vägval upp mellan å ena sidan uppenbarelsehistoria, och å andra sidan övertagna myter. Efter att först ha argumenterat för att 1 Mos 2:4a inte ska ses som en rubrik till en ny skapelseskildring utan istället översätts ”detta är himlarnas och jordens fortsatta historia” (s. 67, alla andra förklaringar är resultaten är att man ”är blind” för denna tolkning, s. 71), något som innebär att kapitel 2 (skildrar en logisk ordning) får en annan karaktär än kapitel 1 (skildrar en kronologisk ordning), ger Erlandsson en snabb introduktion till några antika skapelseepos. Här pekar han på de stora olikheter som finns dem emellan, så stora att han hävdar att 1 Mos 1–2 skiljer sig helt från dessa, och att den som hävdar något annat är rent ovetenskaplig (s. 74). T.ex. noteras att det inte finns någon kaoskamp eller seger över något mytiskt väsen i 1 Mos 1:2, samt att begreppen *Ēhôm* och *Tiamat* inte har något gemensamt. Sammantaget innebär detta för Erlandsson att det är helt uteslutet att det skulle finnas vare sig lån, kompositionellt beroende eller ens spår av mesopotamiska myter i 1 Mos 1–2.

Erlandsson invänder också mot möjligheten att hitta förstadiet till texten, eftersom dessa inte går att belägga genom faktiska artefakter. Källkritikens fokus på olika gudsnamn som ”avgörande” för söndring av bibeltexten är snarare ”genant,” eftersom gudsnamnen, enligt Erlandsson, istället vittnar om olika teologiska betoningar (s. 84–85). Här pekar Erlandsson också på att en sådan söndring ”till och med” har ifrågasatts av bibelkritiker (s. 86), och nämner Brevard

S. Childs och hans kanonkritik. Även David Clines synkrona läsning får ett omnämmande, samt några judiska forskare som argumenterat emot en sendatering av den så kallade prästkällan (P). Robert Alter och Jacob Licht tjänar dessutom som exempel på att man på senare tid kommit att erkänna att bibelberättarna var mycket skickliga, och John van Seters nämns som ett exempel på ifrågasättande av Julius Wellhausens fyrkällshypotes.

Hela kapitlet knyts så ihop genom att Erlandsson åter upprepar den dikotomi som genomsyrat hela argumentationen i en uppmaning till den kristna kyrkan att inte tvivla på Bibelns egen berättelse, att sluta kompromissa med ateistisk universitetsteologi, och istället tro på Guds väldiga gärningar i historien.

Läsningen av Erlandsson är provocerande. Inte främst för att innehållet är obekant och utmanar till djupare reflektion, snarare tvärtom. Genomgående saknas interaktion med samtida forskning (endast 2,5 sida ägnar sig explicit åt vad som skulle kunna kategoriseras här), man får varken grepp om meningsmotståndare eller likasinnade, och den som känner till hur argumenten kring Jona, Jesaja, Daniel och 1 Mos ser ut i den akademiska litteraturen kan inte undgå att fundera över om inte Erlandsson här målar upp en fiktiv motståndare. Särskilt beklagligt är att Erlandsson inte alls interagerar med några av de evangelikala bibelvetare som skrivit kring dessa frågor på ett initierat sätt.

Ytterst ställs man inför en uppenbar fråga. Är det verkligen så att det bara finns två möjligheter? Är valet verkligen bara mellan att antingen anamma ett ateistiskt synsätt, eller att lita på Bibelns ord? Att antingen se Bibeln som uppenbarad eller en blek kopia av antika original? Att antingen se Daniels bok som en histo-

risk skildring, eller som en medveten förfalskning? Att antingen lita på författarangivelser eller avfärda dem som lögn, med den yttersta konsekvensen att Bibeln själv är en lögn? Enligt mitt sätt att se det är sådana dikotomier i längden inte fruktbara, och jag ska återkomma senare till några konkreta förslag på hur en konstruktiv väg framåt skulle kunna se ut.

## **Kapitel 2: Hur viktig är Bibelns historiska förankring?**

Efter Erlandssons långa kapitel följer en kort text av Anders Gerdmar (docent i Nya testamentets exegetik), som är en något omarbetad version av hans anförande på bibelsynsdagen.<sup>14</sup> Det genomgående budskapet är att ”fasthållandet vid Bibeln som Guds levande historiskt grundade Ord är nödvändigt – för människornas skull” (s. 102). Gerdmar har alltså ett fokus på historicitet som är tydligt relaterat till ett pastoralt perspektiv. Enligt Gerdmar är Bibelns historicitet en omistlig grund, inte minst eftersom kyrkan byggdes på den grund som lades av apostlarna och profeterna. Därför bör Bibeln ha en särställning i relation till andra texter, och därför bör den världsbild som präglar NT också präglade kyrkan. Följaktligen menar Gerdmar att det är ett sådant ramverk, ett ramverk som igenkänner Andens vakande över texternas tillkomst, så att Bibeln blev precis som Gud ville ha den (s. 92), som måste ligga till grund för utläggningar av Bibeln i kyrkor och på kyrkligt baserade teologiska seminarier. Innebär detta att det skapas inkommensurabla diskurser? Nej, här betonar Gerdmar istället att intersubjektivitet är centralt i allt vetenskapligt arbete, och med hjälp av Wittgensteins språkspelsidé belyses det faktum att olika sätt att läsa texterna kan mötas i konstruktiv dialog, men att detta inte får nedtona att det finns en ”konflikt

mellan en klassisk kyrklig och en sekulär världsbild” (s. 93). För Gerdmar är det primära paradigmet kyrkans, och här finns vissa grundläggande aspekter som måste accepteras: skapelsens, profetians, inkarnationens, samt jungfrufödelsens möjlighet (s. 94).

Utifrån dessa grundförutsättningar ger Gerdmar sedan tre konkreta exempel på frågor där ”vi ... som evangelikala” borde vara tuffare i försvaret av historicitet. Det första gäller Efesierbrevet, som från 1800-talet och framåt har ifrågasatts som äktpaulinskt. Gerdmar presenterar på ett sakligt sätt huvudskälen till detta ifrågasättande, och presenterar de vanliga slutsatserna (att det ansetts vara antingen deuteropaulinskt eller härrörande från en Paulusskola). Som svar på detta menar Gerdmar att eftersom den externa bevisningen är så massiv (inget i de äldsta källorna talar om Efesierbrevet som pseud-epigraf) och den interna är ganska svag, blir den avgörande frågan vad det kostar att acceptera texten som deuteropaulinsk. Här hävdar Gerdmar att ”[r]esultatet blir att vi får en ‘mindre’ kanon (kånon), färre texter som i praktiken anses autentiska och relevanta för det teologiska arbetet” (s. 97). De blir ”andra klassens texter” för forskningen (s. 98). Här är det dock lite oklart vad Gerdmar menar. Att författarfrågan påverkar möjligheten att skriva synteser kring paulinsk teologi är klart, men att Efesierbrevet skulle exkluderas från NT på grundval av författarskapsfrågor låter som en överdriven slutsats. Är det verkligen nödvändigt att koppla samman frågor om hur vi tolkar texterna med frågan om vilka texter som är kanoniska? Går det inte att istället hävda att den senare utgör en (historisk) förutsättning för bibeltolkning, ett resultat av en (Andeledd) historisk process som på intet sätt är reversibel? Ta Hebreerbrevet som

exempel. Här finns ingen författaran-givelse, men det kom att accepteras som en del av NT i samband med att man också accepterade det som paulinskt. Att då dra slutsatsen att paulinskt författarskap inte är troligt måste väl inte innebära ett uteslutande av Hebreerbrevet från NT?

Det andra exemplet är Joh 3:16, och frågan om Jesus verkligen uttalade dessa ord. Återigen landar Gerdmar i valet att antingen acceptera dem som äkta, eller att bortse från dem (s. 98–99). Som sista exempel fokuserar Gerdmar sedan på frågan om förutsägelse är möjlig och argumenterar för att det inte är rimligt att vetenskap utgår ifrån att det övernaturliga är omöjligt (s. 100).

Gerdmar avslutar sin artikel med att konstatera att det är viktigt att kyrkan kan argumentera vetenskapligt utan att för den skull anamma en sekulär världsbild. Han introducerar också kort en pneumatologisk-ecklesiologisk bibelsyn, med betoning på Andens ledning av processen fram till det kanoniserade ordet, samt Andens närvaro i tolkningen, en spännande idé som förhoppningsvis kommer utvecklas mer på annat håll. För Gerdmar handlar det ytterst om väckelse, och den är beroende av en frimodig tro på Bibeln som Guds levande ord, snarare än ett ifrågasättande av dess historicitet (s. 102).

### Kapitel 3: Bibelsyn och tron på Jesus

Det tredje kapitlet, skrivet av Göran Lennartsson (teol dr. i Nya testamentets exegetik), är indelat i tre delar. I den första delen driver Lennartsson tesen att den ”historisk kritiska metoden” (s. 105) underminerar tron på Jesus. Även om metoden rymmer flera aspekter som är riktiga, t.ex. att studera Bibeln historiskt genom arkeologi, antika språk och texter

mm, så har den, enligt Lennartsson, sin grund i en problematisk rationalism och modernism som kan spåras tillbaka till upplysningen. I detta tankesystem utesluts Gud och det övernaturliga, vilket får tydlig inverkan på bibeltolkningen. Som exempel på detta nämns Rudolf Bultmann, som separerar trons Jesus från historiens Jesus (s. 106), men enligt Lennartsson är den klassiskt kristna bekännelsen att dessa två är en och samma. Jesus var Gud och människa, fysiskt vandrande runt i Galiléen, och detta bör ligga som grund även i tider av skiftande ideologiska klimat. Uppdelningen, som också syns i Jesusseminariets arbete, är heller inte vetenskapligt nödvändig. Istället menar Lennartsson att det finns goda skäl att anta att den historiske Jesus faktiskt gjort de anspråk som evangelierna hävdar att han gjort, och dessutom är det ett rimligt antagande att det faktiskt har hänt något historiskt i samband med Jesu död, även om man inte använder Gud som ”orsaksförklaring till Jesu uppståndelse” (s. 108). Genom att kort skissa på den förskjutning som skett från modernism till postmodernism menar Lennartsson att Gud inte längre kan uteslutas från vetenskapen. Därmed är den inte längre nödvändigt ateistisk, men eftersom Lennartsson menar att den ”historisk kritiska metoden” inte är öppen för ett sådant perspektiv är den problematisk (s. 110). Som avslutning på del 1 formulerar Lennartsson fem utgångspunkter för en bibelsyn och ett bibelbruk där inte gudstro och akademi står emot varandra, och precis som Gerdmar har Lennartsson alltså en öppenhet för dialog med historisk kritisk forskning, så länge den egna utgångspunkten uppehålls, vilket ger en mycket mer konstruktiv öppning för samtal än Erlandssons dikotomier.

I del 2 fokuserar Lennartsson på Jesu

antika galileiska kontext som förutsättning för tron på Jesus. Med utgångspunkt i det faktum att forskningen åter kommit att betona Jesus som jude ger Lennartsson en initierad forskningshistorisk överblick över hur man rekonstruerat Galileen. På ett noggrant och sakligt sätt argumenterar han för att judiska invandrare troligen slog sig ner i Galileen under århundradena före Jesu tid, och att det under denna tid fanns en hel del öppningar mot yttervärlden. Galileen var välmående både ekonomiskt och socialt, och med en mångfald med avseende på fromhetsliv och renhetslära. Ytterst vill Lennartsson visa att ”ju mer historiker lär känna judiskt tänkande och förhållanden under Jesu tid, desto mer realistiska och sakligt förankrade framstår evangeliernas skildringar” (s. 119). Den historiska miljön blir alltså historiskt relevant, och det är därför inte rimligt att separera trons Jesus från historiens Jesus.

I den avslutande delen bygger Lennartsson vidare på denna judiska miljö och menar att även tron på Jesus som Gud har sin förutsättning här. Precis som det övergripande vittnesbördet om Jesus måste tron på Jesus som Gud också förankras historiskt för att inte bara bli en filosofi eller idé om livet ”bland andra ideologier” (s. 124). Att högkristologi måste dateras sent på grundval av att den skulle vara ojudisk invänder Lennartsson mot (s. 125). Istället visar han att undervisningen i NT om ”Jesus som mer än människa – Gud själv – skedde av första generationens kristna och förankrades i Skrifterna” (d.v.s. Gamla testamentet, GT, s. 128). Det var till och med så att judar som levde före Jesu tid kunde tala på ett sätt som liknar NT:s beskrivning av Jesus, men denna bild kom att förändras. Lennartsson föreslår här att den rabbiniska judendomens Messias, en Messias med

en mer renodlad mänsklig sida, i mycket kom att utformas i polemik mot den framväxande kristna dogmatiken (s. 131). Lennartsson visar också på ett antal texter där det framgår att det som NT säger om Jesus är det som GT säger om Gud. Sammanfattningsvis blir det därför rimligt att dra slutsatsen att en hög kristologi inte ligger i konflikt med judiskt tänkande i Jesu samtid (s. 134). Lennartsson argumenterar övertygande, och för transparenta resonemang i relation till aktuell forskning. Kanske hade Hurtados arbete med tidig kristen bekännelse kunnat ge ytterligare stöd för den övergripande slutsatsen.<sup>15</sup> Kritiken av historisk-kritiska metoder har också vissa poänger, även om det inte blir riktigt tydligt vilka metoder Lennartsson anser vara alltför genomsytrade av rationalism och därför bör undvikas.

#### Kapitel 4: Offra din ende son!

I kapitel 4 lämnar boken det explicita fokus på bibelsynsfrågor som hittills varit rådande och fokuserar en specifik text, 1 Mos 22. Johannes Hellbergs (teol. kand.) ärende är att försöka förstå och förklara denna text, som beskrivs som en höjdpunkt i framställningen av Abrahams liv. Skildringen av hans tro når här sitt klimax (s. 136), och fram till 1700-talet har texten, enligt Hellberg, tolkats i huvudsak positivt. Efter upplysningen har man dock fått problem med den gudsbild som präglar berättelsen, och detta blir fokus i kapitlet. Efter att kort ha avfärdat möjligheten att Abraham inte skulle ha varit en historisk person (bl.a. p.g.a. bristande arkeologiska fynd) hävdar Hellberg att "trovärdigheten," d.v.s. det man har haft problem med i texten, handlar mindre om historiska frågor och mer om aspekter i själva texten som uppfattats som anstötliga (s. 138). Hellberg redogör kort för några

sätt att komma tillrätta med sådana problem (t.ex. att texten skulle ha som syfte att förklara att Jahve nöjer sig med djuroffer, eller att legitimera platsen för tempelbygge och tillbedjan) och föreslår sedan att en synkron, kanonisk läsning är nödvändig för en sund tolkning (s. 139).

I arbetet med texten presenteras så tre tolkningsmodeller. Den första har fokus på Gud utifrån Abrahams perspektiv, den andra fokuserar på Abraham och det prov han utsätts för, och den tredje fokuserar på Isak och möjligheten att han som vuxen person frivilligt lät sig bindas (detta fokus på Jakobs bindande är det som gett namn åt berättelsen i den judiska tolkningstraditionen – *Aqedah*). Efter en kort presentation av dessa tre modeller följer en välskriven närläsning där Hellberg går igenom texten och i rimlig ordning diskuterar de olika problem som texten ger upphov till. Denna läsning är sedan den som ligger till grund för slutsatsen där Hellberg menar att förståelsen av en berättelse inte alltid är fixerad utan också beror på läsarens "perspektiv och erfarenheter" (s. 155). De tre tolkningsmodellerna kommer tillbaka här, och utifrån dessa skissar Hellberg på några specifika utmaningar som en läsning av texten (som här benämns som *Aqedan!*) kan tänkas medföra. Ses Gud som huvudperson väcks frågor om hur domen hänger samman med frälsning, fokuserar man istället på Abraham kan texten utmana till att försaka allt för Kristus. Slutligen kan Isaks vilighet bli en förebild för Kristus.

I en utvärdering av dessa tre föreslår dock Hellberg att det finns problem med de två första (det första kan leda till en förtvivlan över främmande Guds verk, medan exemplet Abraham missbrukas till våld i Guds namn) men att Isak kan fungera som en bra tolkningsnyckel ("Kyrkans läsning av Gamla testamentet i linje

med Jesu egen undervisning och apostlarnas vittnesbörd i Nya testamentet harmonierar väl med Isak som tolkningsnyckel till detta fascinerande kapitel” s. 158). För den som följt Hellbergs närläsning är detta kanske förvånande, eftersom den snarare fokuserat på Abraham, ja till och med föreslagit att v. 11–14 ”korrigerar vår läsning av kapitlet, från den lite ensidiga fokuseringen på Isaks passiva offerroll, på Abrahams otroliga tro och Guds outgrundlighet, till Guds trofasthet” (s. 152). Vidare har Hellberg hävdad på s. 144 att ”[s]jälva inledningsfrasen eller överskriften till berättelsen ‘Gud satte Abraham på prov’ är av stor betydelse. Den dämpar på förhand läsarens chock över Guds befallning till Abraham och flyttar fokus från Isak till Abraham.”

Bortsett från dessa invändningar ger Hellbergs text ett gott intryck, även om den kunde blivit ännu bättre om den konsulterade sekundärlitteraturen, förutom den nu betonade kommentarlitteraturen, också hade inkluderat ett tydligare teologiskt perspektiv.<sup>16</sup>

### Kapitel 5: Krigen i Gamla testamentet

Olof Edsinger (teol. kand.) gör i sitt kapitel ett försök att förstå, eller kanske snarare förklara, de gammaltestamentliga krig som ofta ses som problematiska, inte minst i ljuset av den gudsbild de implicerar. I ryggen har han en bok på temat,<sup>17</sup> och som ingång i ämnet nämner han kort Jonas Gardells *Om Gud*, en bok som får tjäna som exempel för en bibelsyn där olika gudsbilder står i konflikt med varandra, och där GT avfärdas som irrelevant.<sup>18</sup> En sådan bibelsyn menar dock Edsinger är i konflikt med Bibelns egen undervisning, och därför behöver en bearbetning av krigen ha ett tydligt fokus på texterna själva, på ”det som faktiskt står” (s. 161). Gör man det kommer man, enligt Edsing-

er, att se en röd tråd i hur Gud och hans handlande beskrivs i både GT och NT, och som utgångspunkt för sitt studium gör Edsinger två iakttagelser. Först noterar han att det inte råder någon stor diskussion vad gäller själva analyserna av ”problemtexterna.” De är alltså inte svårtolkade, snarare är det kring deras tillämpning som oenighet råder. För det andra föreslår Edsinger att det är den läsning som tar texterna på allvar så som de är skrivna som ger den mest sammanhängande och begripliga tolkningen (s. 162). Förvisso kanske texterna skakar om vår världsbild, men det kan i så fall vara en nödvändig omskakning (s. 163).

Utifrån dessa iakttagelser kommer så Edsinger in på själva problemet, och detta görs i flera steg. Först menar Edsinger att Gud beskrivs som krigare både i GT och NT. Sedan visar han att Gud beskrivs som inblandad i krigen, utifrån det att Israel har utvalts till att vara Guds egendomsfolk. På denna tid var krig en integrerad del av det politiska livet, och de flesta krig som beskrivs i GT är dessutom försvarskrig. Som sådana är de inte problematiska, enligt Edsinger, eftersom alternativet till försvarskrig skulle vara att ”israeliternas fortlevnad som stat låg i de omkringliggande folkens händer – på deras välvilliga inställning till sitt grannland” (s. 166). De riktiga problemen uppstår snarare i relation till de så kallade utrotningskrigen som förekommer då folket erövrade Kaanans land (s. 166–167). I dessa texter uppmanar Jahve folket att fullständigt förjanta hela folkslag (hebreiskans *herem* används återkommande), och Edsinger citerar 5 Mos 20:16–18 som en ingång i frågan. För att komma tillrätta med denna typ av krig söker Edsinger bibliska motiveringar, och hittar fyra. För det första skapar dessa krig förutsättningar för att bereda plats för Israel som stat. På så vis

är de en del i ett större drama som leder fram till Messias, och kananeerna dödas alltså för att alla så småningom ska kunna erbjudas frälsning genom Kristus. För det andra är Israels utrotningskrig ett redskap för att utföra Guds straff. De folkslag som utrotas hade uppfyllt syndernas mått, 400 år av nåd hade tagit slut. För det tredje skulle dessa krig manifesteras Guds seger över avgudarna. Här nämns plågorna i Egypten som ett exempel (även om berättelsen inte har något med utrotningskrig att göra). Poängen blir, enligt Edsinger, att om egyptierna ville bli fräslta var de tvungna att vända sig till Jahve, ty bara hos honom fanns frälsning. Den fjärde motiveringen är att utrotningskrigen medförde en möjlighet till moralisk nystart, d.v.s. att de försvårade ett kompromissande med en omgivande gudsfrånvärd kultur. På så vis kan de förstås som "‘utrotningskrig’ mot en fallen värld" (s. 169).

Ytterst sett har dessa krig med Guds dom att göra, och denna är, enligt Edsinger, att förstå som Guds heliga reaktion över det som är ont i tillvaron. En sådan aspekt skall inte heller spelas ut mot Gud som frälsare, utan hållas ihop, och Edsinger menar att det egentligen inte handlar om hur "Gud som är god [kan] tillåta att någon ... går förlorad" utan om hur "Gud som är helig [kan] göra så att någon enda människa kan bli frälst" (s. 171). Man bör alltså inte bagatellisera syndens allvar.

Är Gud då partisk mot Israel när han krigar på deras sida? På detta svarar Edsinger nej, eftersom Gud krigar även mot dem. "Poängen blir alltså att så länge som Israel väljer att hålla sig till Gud och hans vilja, ska anföraren för Herrens här strida för dem" (s. 173). Israel kan alltså hamna i lägen där Gud till och med strider mot dem.

Att denna tolkning av krigen är biblisk blir, enligt Edsinger, uppenbart när man vänder sig till NT. NT kommer nämligen inte med någonting nytt. Edsinger hävdar att Bibelns budskap om fred är minst lika centralt i GT som i NT (s. 175), och det samma gäller domen. Dock finns skillnader, och Edsinger ställer här upp en tabell med Israel på ena sidan, och kyrkan på den andra. Israel beskrivs som en stat som kännetecknas av politisk teokrati, av etnicitet, samt av tillgång till ett fysiskt land. Man har fiender av kött, och Guds bud reglerar politiken. I kontrast till detta målas kyrkan istället upp som en andlig, opolitisk teokrati. Den inkluderar alla folk och kan beskrivas som ett andligt rike med andliga fiender där Guds bud reglerar lärjungaskapet. Utifrån en sådan förståelse menar Edsinger att kyrkan behöver skilja på "de båda regementena," "Jesus själv valde ju att segra genom att dö" (s. 178). Enligt Edsinger var, vidare, det "gamla förbundet" mycket mer "fysiskt," även om det finns likheter mellan utrotningskrigen och Uppenbarelseboken. Ytterst avgörs frågan alltså i NT, eftersom "varken Jesus eller apostlarna väljer att göra upp med Gamla testamentets krigstexter" (s. 180). Vi som läsare kan därför nalka oss dessa texter, inte för att upprepa krigen, utan för att ta lärdom om syndens allvar.

Sammantaget blir alltså Edsingers lösning inte en lösning, utan ett problematiserande av problemet. För de som hade problem med de etiska implikationerna av krigen i GT har Edsinger visat att problemen inte stannar där, de är lika tydliga i NT, men poängen är alltså att vi inte ska sätta oss över texternas etik utan istället låta den forma vår. Det finns en tydlig inre logik och koherens i Edsingers text, men också en större brist. Trots att han slår fast att det råder enighet i tolkningen

av texterna, och trots att han introducerar ett antal lösningsförslag, missar han den allra vanligaste iakttagelsen, nämligen att sättet på vilket dessa utrotningskrig beskrivs har stora likheter med krigspropaganda från Israels omvärld.<sup>19</sup> En sådan känd text är den så kallade Meshastelen, en stele (en sten med inskriptioner) från 800-talet f.Kr. skriven på moabitiska. På denna stele kan man läsa om hur Moab först är förtryckt under Omri, Israels kung, men att kung Mesha av Moab så småningom anfaller Israel under Omris son och förintar dem.<sup>20</sup> Det intressanta här är att denna seger beskrivs på ett sätt som är snarlikt utrotningskrigen i GT, så till den grad att liknande vokabulär används. Tillsammans med många andra liknande texter från det antika främre orienten (inte minst neo-assyriska), texter som i det närmaste måste förstås som krigspropaganda, öppnar Meshastelen upp för idén om att det, i Bibelns skildringar, faktiskt rör sig om en relativt formaliserad retorik med starka hyperboliska inslag. Om så är fallet hamnar berättelserna i GT i delvis nytt ljus, inte minst vad gäller deras datering, men oavsett hur man värderar dessa likheter bör de åtminstone inte ignoreras i ett försök att förstå krigen i GT.<sup>21</sup>

### Kapitel 6: Nedslag i bibelsynsdebatten under svenskt 1900-tal

Bokens näst sista kapitel är också det näst längsta. Här ger Bruno Frandell (PhD i Religious Studies) en omfattande och innehållsrik historisk översikt över själva bibelsynsfrågan, d.v.s. hur den diskuterats i Sverige under 1900-talet. Fokus är på vad som varit omstritt, samt vilka företrädare som varit tongivande. Med start i det första belägget för begreppet bibelsyn 1932 visar Frandell hur man på allvar började brottas med frågan i takt med att

den historisk-kritiska forskningen fick genomslag, och detta berodde i stort på att denna forskning förde med sig en ny ”världsbild” som kom att konfrontera kyrkans sätt att uppfatta Bibeln (s. 181).

Upplägget på kapitlet är kronologiskt. Avsikten är inte att vara heltäckande, utan att redogöra för teologer och förkunnare som på ett betydande sätt antingen deltog i eller påverkade bibelsynsdebatten, och efter några inledande definitioner av begrepp gör Frandell den intressanta iakttagelsen att problemet med begreppet bibelkritik egentligen inte är ”de metoder som kom att användas utan de axiom som låg paketerade i samband med metodens användning” (s. 183). Här ligger han alltså nära både Lennartssons och Gerdmars resonemang.

Själva översikten börjar i 1800-talets Tyskland, som får representera centrum för utformandet av den bibelkritik som hade sina rötter i rationalismen. Här laddades bibelkritiken, enligt Frandell, med en inomvärldslig innebörd, och i förlängningen kom forskare som Spinoza och Semler att förneka under, ja till och med uppståndelsen (s. 184). Utifrån denna startpunkt ger sedan Frandell en spännande inblick i debatten, och återkommande diskuteras uttryck som verbalinspiration, biblicism, bibelkritiska metoders plats och funktion, vikten av ett erkännande av texternas historicitet, samt progressiv uppenbarelse, fundamentalism och så småningom också evangelikal bibelsyn. Frandell visar att debatten bitvis har präglats av ett antal motsatspar, trons verklighet kontra vetenskap, biblicism kontra liberalteologi, samt om Bibeln *innehåller* eller *är* Guds ord. Förhållandet mellan bibelteologi och systematisk teologi diskuteras också i omgångar.

Så beskrivet ger kapitlet läsaren möjlighet att följa debatten både inom

Svenska kyrkan och frikyrkan, samt i viss mån universiteten. Personer som får särskilt utrymme är t.ex. Paul Waldenström, som ansågs vara biblicist trots att han accepterade en del av Wellhausens idéer (s. 190–192), Birger Gerhardsson, som beskrivs som ett exempel på bedrivandet av ”konstruktiv bibelkritik” (s. 226), och Howard Marshall, som får representera ”den andra generationens akademiska evangelikaler inom nytestamentlig forskning” (s. 233), men också Adolf Kolmodin, David Hedegård, Hugo Odeberg, Bo Giertz, och John Stott.

Det hela mynnar så småningom ut i en avslutning där Frandell drar några slutsatser. Här konstateras först att debatten varit mest intensiv de första 40 åren, då den var en reaktion mot de nya historisk-kritiska metoderna, men att många med åren kom att anta en mer nyanserad hållning, delvis som följd av insikten att den egna bibelsynen inte automatiskt var den rätta, men också utifrån ett igenkännande av att man kunde använda sig av dessa metoder utan att för den skull helt anamma dess förutsättningar (s. 251–252). Frandell påpekar att historicitetens betydelse för Bibelns trovärdighet genomgående varit en utmanande aspekt, något som även gällde dogmatikens plats och funktion i kyrkans roll som vittne, men Frandell föreslår också en tredje utmaning, nämligen frågan om hur man kan få bibelsyn och bibelbruk att hänga ihop. Här menar Frandell att man kanske borde söka ”Jesus och apostlarnas bibelsyn” (s. 254), och målar upp församlingen som den grundläggande och avgörande formativa tolkningskontexten. Motpolen blir den enskilde individens tolkning, men även om Frandell anser att den enskildes gudsbild inte kan vara normativ, hävdar han att vi behöver återerövra tilltron till den egna bibelläsningen, vägled av An-

den. Eller som Frandell själv formulerar det: ”fram för en levande pietism som är teologiskt grundad!” (s. 254).

På det stora hela bjuder Frandell på trevlig och lärorik läsning, även om det bitvis är lite otydligt vem som talar. Vissa positioner utvärderas, medan andra enbart refereras, och det är inte alltid tydligt på vilka grunder detta görs. Ansatsen i den avslutande sammanfattningen är bra, men det är svårt att se en klar linje. Kanske kunde kapitlet blivit ännu tydligare om Frandell avgränsat vissa områden eller frågor där debatten varit särskilt intensiv, och sedan återkopplat till dessa i det avslutande stycket. Att avsluta den historiska översikten över 1900-talet med att särskilt nämna ÖTH och den skrift om bibelsyn som författats av Lennart Boström och Mikael Tellbe 2008 motiveras heller aldrig (här kan man också fundera på varför Lennart Thörn inte nämns, en av frontfigurerna i utformandet av ÖTH:s bibelsyn).<sup>22</sup> Ett sådant omnämnande har naturligtvis sin plats givet bokens ärende i stort, och kanske skulle Frandell därför inte stannat sin översikt 1999, utan fortsatt till 2014.<sup>23</sup> En sådan avgränsning hade varit berikande för läsaren, och kunde även gett en tydligare kontext till boken som helhet.

### **Kapitel 7: Bibeln, församlingen och kristet lärjungaskap**

Stefan Swärd (filosofie doktor i statskunskap) avslutar boken med ett kort, närmast bloggliknande inlägg. Kapitlet inleds med lite ”reflektioner” kring frågan om Bibelns historiska trovärdighet, och Swärd punktar här upp fyra delsvar. Först betonar Swärd, likt flera av de andra författarna, att texterna i och med deras övernaturliga inslag tenderar att krocka med en modern världsbild (denna punkt återkommer flera gånger i kapitlet). För

det andra menar Swärd att NT präglas av en tydlig historisk förankring, samt att en vanlig bibelläsare faktiskt kan bedöma om den gör historiska anspråk eller inte. För det tredje hävdar Swärd att man genom hela kyrkohistorien har trott på Bibelns historiska trovärdighet, och avslutningsvis argumenterar Swärd för att det ska vara den kristna kyrkan som har mandatet att hantera Bibeln. Tolkningsföreträde får inte ges åt akademien. Ytterst ägs därmed bibeltolkningen av församlingsrörelsen och gemenskapen, även om denna tolkning bäst sker i samspel med de som professionellt sysslar med teologi. Swärd betonar att tron behöver bearbetas i alla generationer, men att detta måste ske i ljuset av Bibelns tidlöshet. Han ställer sig därför ”spontant skeptisk mot bibeltolkningar som bara varit aktuella senaste 100-150 åren” (s. 267).

I nästa del slår Swärd fast att Bibeln är en grundval för den kristna församlingen, för lära och liv, och att förtroendet för Bibeln som Guds ord är avgörande för förmågan att vara trogen Kristus och leva i hans efterföljd. Eftersom Jesus betonar bokstaven (Matt 5) ska vi också akta oss för att upphäva buden. Här finns dock, enligt Swärd, en utmaning. Bibeln skrevs för länge sedan, och det behövs därför kunskap i Bibelns värld och omvärld för att kunna göra bra tillämpningar av texten. På så sätt är historisk forskning bra, även om den inte får ske på bekostnad av Bibelns tidlösa budskap och relevans.

Del tre handlar om den kristna kyrkan och Bibeln. Här gör Swärd en lite ovanlig läsning av Kol 3:16 när han hävdar att versen ”visar att Bibeln ska ha en helt central plats i den kristna församlingens liv” och att man ska ”undervisa och dela Bibelns ord och innehåll med varandra, och att vi också kan använda kreativa hjälpmedel för att lyfta fram Bibelns inne-

håll och budskap, bl.a. genom sång och musik” (s. 269). Versen säger dock ingenting sådant. Bibeln nämns faktiskt inte alls, snarare är uppmaningen att lära och vägleda varandra med *psalmer, hymner och andlig sång*. Swärd gör dock en klok iakttagelse, nämligen att även om Bibeln bör omfattas intellektuellt, måste den också vara det vi lever av, den måste forma våra liv. Därför behöver vi tro på den som Guds ord.

Varför är då Bibeln viktig för den troende? Swärd hävdar i det fjärde avsnittet att Bibeln ger oss unik kunskap som vi inte kan få på något annat sätt, den hjälper oss att lära känna Gud, visa oss hur vi ska leva, och ge nya perspektiv: ”[g]enom att leva i Guds ord, genom att studera, läsa och lyssna till Guds ord kan vi och får vi kraften att leva ett liv i renhet. Guds ord verkar ständigt pågående helgelse i våra liv” (s. 272).

Det femte avsnittet svarar på frågan om vi kan förstå Bibeln. Här ser Swärd utmaningar i bibelkritiken och hermeneutiken, och hävdar att Anden måste finnas med för att ge klarsyn. Bibelkritikens problematiserande till trots menar dock Swärd att det ändå är anmärkningsvärt att Bibeln är ”så tydlig och lättbegriplig trots att texterna skrevs för 2-3000 år sedan” (s. 274).

Avslutningsvis menar Swärd att Bibeln också är Kristi ord. Därför är lydningen central. Ytterst handlar det därför om att anamma samma syn på skriften som Jesus själv, och denna bibelsyn kännetecknas, enligt Swärd, av en total tilltro till skrifterna som erkänner dess sanning och historicitet. Den präglas också av respekt, ”[a]tt älska Jesus handlar om att älska hans ord och lyda hans ord” (s. 275).

Den som följt Swärds bloggande känner lätt igen den något spretiga, om än bitvis träffsäkra argumentationen. Det är

svårt att riktigt hitta en linje i argumentationen, och goda iakttagelser varvas med mer tveksamma påståenden. Något som hade varit intressant att höra Swärd utveckla är relationen mellan ordet och Ordet, eftersom de båda är centrala i hans text, om än inte alltid tydligt åtskilda.

## 2. Bortom moderna dikotomier?

Efter att ha läst de sju bidrag som samlats i denna antologi är det övergripande intrycket något spretigt, även om det finns grundläggande samstämmighet kring vissa aspekter av hur man förstår Bibeln som Guds ord. Återkommande nämns t.ex. liberalteologi och inomvärldslighet, faran med historisk-kritiska metoder, vikten av att tro på de historiska anspråk som görs (inklusive författarskapsfrågor), samt det centrala i att försöka anamma den bibelsyn som Jesus och de första apostlarna hade. Gemensamt för dem alla är alltså att de i mycket utgör en motpol mot vad de kallar för liberal bibelvetenskap, även om t.ex. Gerdmar och Lennartsson uppvisar en mer nyanserad hållning i frågan än Erlandsson. Denna hållning innebär dock att uppgörelsen med det moderna paradigmet inte är så genomgående som det först kan verka, något som också Carl-Magnus Carlstein på ett träffsäkert sätt poängterade i sin respons till Stefan Gustavssons föredrag på bibel-synsdagen i Örebro. Vad jag menar är att deras resonemang i mycket bygger på samma premisser som det som påträffas hos företrädare för den bibelsyn de vill vederlägga: som Guds ord måste Bibeln, i detalj, vara historiskt tillförlitlig (eftersom Gud inte ljuger eller gör misstag), och unik (eftersom Guds ord är uppenbart).<sup>24</sup> Anser man att Bibeln är Guds ord behöver detta således försvaras, och anser man att Bibeln inte är Guds ord behöver detta vederläggas. En sådan dikotomi är

dock inte helt nödvändig, något som flera (evangelikala) bibelvetare har visat på senare tid, och eftersom ingen av bokens författare har gett något utrymme åt sådana försök till nytänk vill jag i det som nu följer försöka att själv bidra med några tankar kring bibelsyn som förhoppningsvis kan vara behjälpliga. För att inte enbart hamna på en teoretisk nivå har jag valt att illustrera mina resonemang med hjälp av en textsamling som av olika anledningar har hamnat i skymundan i de flesta bibelsynsdebatter, nämligen Psaltaren. En välgrundad bibelsyn måste rimligtvis kunna omfatta alla Bibelns böcker, och därför kan det vara särskilt passande att titta på den psalmsamling som av Martin Luther kallats för *Die Kleine Biblia* (den lilla Bibeln). Som sådan innehåller Psaltaren inte bara en dynamisk teologi som spänner över många av livets områden, den är också en samling som tillkommit över tid, och kan på så sätt ge en god inblick i gammaltestamentlig texttradering. I det som följer vill jag därför fokusera på fem specifika områden, områden som också varit återkommande i diskussionen ovan: 1) författarskap, 2) historicitet och antika influenser, 3) tillkomst, 4) bibelvetenskapliga metoder samt 5) profetia. Där det är relevant kommer även andra texter att lyftas in.

### 2.1. Tillförlitligt författarskap?

Återkommande har det i boken hävdats att om en författarangivelse skulle visa sig vara inkorrekt står Guds ords integritet på spel. Ytterst sett skulle en text som visar sig vara tillskriven en annan person än den faktiska författaren inte kunna anses vara Guds ord. Ett sådant resonemang är dock problematiskt, vilket en snabb översikt av de så kallade författarangivelserna i Psaltaren visar. Det är allmänt känt att David förekommer i många

av Psaltarens överskrifter, men det är också känt (iaf inom bibelvetenskapliga sammanhang) att David sannolikt inte skrev de flesta av dessa psalmer. Hur stämmer det då med Jesu egna uttalanden om psalmerna som Davids ord (t.ex. Luk 20:42)? Problemet ställs på sin spets när den Masoretiska texten (MT, den hebreiska text som ligger till grund för översättningen av GT) jämförs med Septuaginta (LXX, den antika grekiska översättningen av GT) och de fynd som gjorts i Qumran (Dödahavsrullarna). Här framkommer nämligen att LXX har David som författare till många fler psalmer än MT, och att detta mönster också delvis återfinns i Qumran. I det senare materialet finns till och med en text som hävdar att David skrev över 3600 psalmer inspirerade av Guds Ande! Kort sagt har vi alltså här faktiska (artefaktiska) belägg för en "davidisering" av psalmerna, och det intressanta är att studier har visat att den bild av David som präglar NT:s användande av Psalmerna är mer lik den i Qumran än den i GT. Vilka psalmer har då David skrivit? Bara de som har uttrycket *l'dāwīd* ("av David") i den Masoretiska texten? Alla de som tillskrivs honom i LXX (betänk att LXX var de första kristnas Gamla testamente)?<sup>26</sup> Eller kanske, som i Talmud (Pesaḥ. 117b), alla Psaltarens psalmer, även de med annan författarangivelse? Jag skulle vilja hävda att sådana frågor bär tydliga spår av anakronism, eftersom de förutsätter en syn på förhållandet mellan en författare och dennes text som inte går att belägga i den antika kontexten. Snarare än förstådda som en individs intellektuella egendom verkar de davidiska psalmerna i huvudsak ha skrivits och traderats av psalmsångargrupper. Så småningom kom de också att samlas i det vi idag känner som Psaltaren. Att hävda att en psalm skulle

vara mindre Guds ord för att den inte är skriven av David bygger alltså på felaktiga antaganden. Vissa kan naturligtvis ha varit det, vissa kan ha tillskrivits honom som ett led i traderingen, medan andra psalmer kan ha fått davidiska överskrifter som ett resultat av att Psaltaren samlästes med andra gammaltestamentliga texter.<sup>27</sup>

## 2.2. Historicitet och antika influenser

Hur är det då med historicitetsfrågor? Om vi återigen fokuserar på Psaltaren ser vi att skildringar av specifika historiska händelser vid upprepade tillfällen bär tydliga spår av antik mytologi. Om Gud skapar utan kamp i 1 Mos 1 (här slår förresten Erlandsson in öppna dörrar, så gott som alla bibelvetare skulle hålla med om det), så är kaoskampen desto tydligare när psalmisten återberättar Guds verk i historien. Ta t.ex. Ps 74. Här sjunger psalmisten om skapelsen, och här är likheterna mellan de omgivande skapelseeposen slående:

12 Gud, min konung från urtiden, du som vinner segrar på jorden! 13 Du delade havet med din makt, du klöv drakarnas huvuden på vattnet. 14 Du krossade Leviatans huvuden och gav honom som föda åt öknens djur. 15 Du lät källor och bäckar springa fram, du fick vattenrika floder att sina. 16 Din är dagen och din är natten, du satte månen och solen i deras banor. 17 Du stakade ut alla gränser på jorden, sommar och vinter är ditt verk.

Vi har alltså här en kämpande Gud som besegrar kaosmakter, drakar, och Leviatan, och den seger som vinnas leder vidare till världens skapelse. Liknande beskrivningar finns också i t.ex. Ps 89:

10 Du råder över det trotsiga havet, du tvingar dess mäktiga vågor till ro. 11 Du krossade Rahav, slog honom till döds, du skingrade dina

fiender med din starka arm. 12 Din är himlen och din är jorden, du har grundlagt världen och allt den rymmer. 13 Du skapade norr och söder. Tabor och Hermon jublar över dig. 14 Din arm är full av kraft, din hand är segerrik och stark.

Det är dock inte bara skapelsen som beskrivs med hjälp av ett bildspråk som delas med andra antika kulturer, även uttåget ur Egypten skildras så i ett antal texter (t.ex. Ps 77, jfr också Jes 51:9–10), och tydliga likheter mellan psalmer och andra antika texter finns på många håll (jfr t.ex. Ps 29 med Baalscykeln, eller Ps 104 med Akhenatons solhymn). Vad innebär då detta? Att Gud inte har skapat världen? Att något uttåg aldrig ägt rum? Naturligtvis inte! Innebär det att psalmerna inte är Guds uppenbarelse? Att de bara är bleka kopior av gammal mytologi? Knappast! Exempelen visar snarare att sådana dikotomier är falska. I ytterst få fall handlar det om något litterärt beroende texterna emellan (även om tidigare forskning tenderade att betona detta), bl.a. eftersom det i de flesta fall föreligger både ett stort geografiskt avstånd och ett stort avstånd i tid mellan texterna, så en rimlig förståelse torde istället vara att dessa texter, både de bibliska och de utombibliska, är präglade av en liknande kulturell kontext. De ger uttryck för en liknande föreställningsvärld. Men de bibliska psalmerna är icke desto mindre inspirerade av Anden för att tala Guds ord till sitt folk. Det finns alltså både tydliga likheter och tydliga olikheter, och det blir, enligt mitt sätt att se det, lika fel att betona likheter på bekostnad av olikheter (så gjorde ofta den tidiga forskningen), som att betona olikheter på bekostnad av likheter (så t.ex. Erlandsson). Psalmernas skildring av Guds verk i historien är alltså inte sanna för att de i detalj stämmer

överens med ett specifikt skeende, snarare är de sanna för att de ger en sann bild av vad Gud gjort. Låt mig förklara detta ytterligare. Jag har på ett annat ställe argumenterat för att sången Mirjam sjunger efter att Gud räddat Israels folk genom havet (2 Mos 14–5) gav dem en fördjupad förståelse för vad de precis sett.<sup>28</sup> Genom sångens skildring av uttåget gavs ett nytt tolkningsparadigm, och folket lärde sig att se och tolka händelsen på ett sant sätt. Folket hade visserligen sett egyptierna ligga döda, men det var först genom Mirjams lovsång, genom den profetiska, tonsatta bönen, som folket förmådde ta sig från det första, konkreta seendet till det andra, fördjupade, sanna seendet. De fick öppnade ögon. Man skulle till och med kunna föreslå att upplevda mirakel och underverk inte automatiskt föder tro. Snarare behöver dessa underverk försees med en sann tolkning, och minnet av Guds handlande i historien behöver därför uttryckas på nytt i varje generation, så att dessa underverk inte faller i glömska (jfr t.ex. Dom 2:10, där generationen efter Josua inte ”visste något om Herren och det han hade gjort för Israel”). Om ett sådant perspektiv kan anses rimligt för både 2 Mos 14–5 och Psaltaren, varför skulle det inte också kunna gälla andra texter?

### 2.3. Tillkomst

Det har i ett antal av bokens bidrag hävdats att Bibelns tillkomst måste förstås på grundval av Bibelns egna utsagor. Om vi skulle applicera det argumentet på Psaltaren får vi ett kanske oväntat resultat. De ledtrådar vi hittar kommer nämligen i hög utsträckning peka åt det håll som bibelvetare överlag hävdar att GT:s texter har kommit till. Här finns nämligen spår av en rad bearbetningar, nyformuleringar, tillägg, och omkastningar. Hur ska t.ex.

Ps 72:20 förstås? Versen hävdar att ”här slutar bönerna av David, Jishajs son,” men det är tämligen uppenbart att så inte är fallet. Redan i Ps 84 dyker David upp igen, och Psaltaren innehåller sedan många fler psalmer ”av David.” Den enklaste förklaringen torde vara att Psaltaren därför har växt fram över tid, och att fler och fler psalmer kommit att tillhöra denna samling. Andra exempel är Ps 14 och 53, två psalmer som är i det närmaste identiska, fast med tydliga skillnader i de avslutande verserna. Dessa har troligtvis tradrats i olika samlingar, samlingar som så småningom kom att sättas ihop och bilda en större. Jag har tidigare argumenterat för att båda kan ha gått tillbaka på en gemensam, muntlig ”urtext,” men sedan anpassats till olika sammanhang.<sup>29</sup> Ytterligare tecken på texternas plasticitet finner vi om vi jämför Ps 18 med psalmen som återfinns i 2 Sam 22, citaten av Ps 57:8–12 och 60:7–14 i Ps 108, citaten av Ps 115 i Ps 135, Ps 40:14–8 i Ps 70 eller citaten av Ps 96, 105 och 106 i 1 Krön 16. I alla dessa texter finns variationer av olika grad, och inte sällan verkar dessa vara teologiskt motiverade. Bilden som framträder är alltså den av en relativt dynamisk texttradering där texter användes, återanvändes, och omformades för att passa nya situationer.

Detta gäller dock inte bara de enskilda texterna, tittar vi i Qumran ser vi samma mönster på makronivå. Över 40 rullar har påträffats med psalmmaterial, och här finns stor variation, både vad gäller hur psalmerna är ordnade, och vad gäller själva texten. Faktum är att den bäst bevarade psalmrullen, 11Q5, innehåller psalmer från Ps 101 och framåt, men i en ordning som är starkt avvikande från den Masoretiska. Dessutom innehåller den ett antal psalmer som inte finns i den Psaltare vi känner till. Rimligt är därför att

anta att Psaltarens tillkomst var en relativt komplex process, och om det är sant för både Psaltaren och flera andra texter man hittat i omgivande antika kulturer, vad finns då för skäl att anta att resten av GT:s texter har kommit på ett mycket annorlunda sätt, ett sätt som snarare skulle kunna liknas vid ett post-tryckpressmanér? Kort sagt finns det alltså mycket empiriskt stöd för att de iakttagelser som görs med hjälp av redaktionskritiska metoder faktiskt inte är tagna ur luften, och det gäller inte bara Bibelns egna texter (jfr Kungaböckerna med Krönikeböckerna) utan också omgivande kulturers texter (jfr t.ex. Moseböckerna med den Samariska Pentateuken, eller jämför de olika lertavlor på vilka Gilgamesheposet finns nedtecknat).<sup>30</sup> Sammantaget innebär dessa iakttagelser att antik skrivarkultur måste få informera vår bibelsyn, om den ska vara trovärdig.<sup>31</sup>

#### 2.4. Bibelvetenskapliga metoder

Om Psaltaren kommit till i linje med det som precis beskrivits, innebär det då att alla bibelvetenskapliga metoder är möjliga att använda? I olika kapitel har det hävdats att sådana metoder är bra då de förser bibeltolkaren med baskunskaper (t.ex. Erlandsson, Lennartsson och Swärd), men vad innebär det i praktiken? Enligt Erlandsson är det bra att syssla med grundliga faktastudier, d.v.s. Bibelns grundspråk, grammatik, uttryckssätt, omvärld, handskrifter, bibelöversättningar och historiska förhållanden i Främre Orienten (s. 23), men vad händer om sådana studier ger resultat som utmanar föreställningar om t.ex. historicitet eller texters tillkomst? Erlandsson hävdar att ”redaktionskritiken arbetar utifrån antagandet att textavsnitt från olika tider och med olika bakgrund och synsätt ändå på något sätt kunnat redigeras ihop till en sorts ‘enhet’

(bok) under en profets namn, fastän det i själva verket är en fråga om flera författares delvis motstridiga tankar från olika tider” (s. 25). Relateras ett sådant påstående till Psaltaren verkar redaktionskritiken faktiskt ganska rimlig. Förutom de iakttagelser som precis gjorts kan nämnas att det verkar som att en del av Psaltaren föredrar gudsnamnet Elohim framför Jahve. Denna sektion brukar kallas för den ”Elohistiska Psaltaren” (Ps 42–83), och tydliga belägg för detta finns om man t.ex. jämför de identiska Ps 14 och Ps 53. Här är det nämligen så att Ps 53 har Elohim där Ps 14 har Jahve. Om det tydligt är så i Psaltaren, varför skulle det då inte kunna vara så i Moseböckerna? Att textavsnitt från olika tider och med olika bakgrund har redigerats ihop till en sorts ”enhet” är också uppenbart i Psaltaren, precis som det faktum att hänvisning till tidigare källor är vanligt förekommande i de historiska böckerna, så varför skulle Moseböckerna eller profeterna vara annorlunda? Det finns naturligtvis något helt rätt och riktigt i att alltid förhålla sig kritiskt till metoder, men en sådan medvetenhet är naturligtvis väl etablerad inom bibelvetenskapen. Däremot skulle jag vilja hävda att det, lite liknande Gerdmars resonemang om språkspel, sannolikt bör finnas vissa argument som gäller för t.ex. en evangelikal bibelvetare, medan de kanske inte anses gällande för en icketroende ditto (t.ex. det att Gud kan göra under). Resultatet borde dock inte bli att fjärma sig från historisk-kritiska metoder, utan att istället använda dem med en medvetenhet, både om de inbyggda begränsningarna och behovet av kompletterande synsätt.

## 2.5. Profetia

Innehåller Psaltaren profetior? Frågan är intressant, men som den är ställd här

behöver den förtydligas. Genomgående i bidragen ovan har profetia likställts med förutsägelse, men det ger inte hela bilden. Att som Erlandsson hävda att profetiorna i GT är sanna eftersom de går i uppfyllelse (s. 9, med hänvisning till 5 Mos 18:22, se också s. 21), samt att alla förutsägelser slår in, är inte tillräckligt. Varför? Det enkla skälet är att profetia är mer än så, och kanske till och med grundläggande något annat. Jag skulle vilja hävda, tillsammans med en stor andel bibelvetare, att profetiernas primära syfte är att förändra en samtida kontext. Detta görs ofta genom att hänvisa till framtiden, men syftet är då inte att beskriva ett framtida skeende, utan att förändra nuet. Ett tydligt exempel på detta är Jona. Budskapet han har till invånarna i Nineveh är tydligt, och återfinns i Jon 3:5: ”Om fyrtio dagar ska denna stad förstöras!” Inga villkor nämns här, och en rättfram läsning ger att Jona här uttalar en förutsägelse. Men med Erlandssons definition blir Jona en falsk profet. Förutsägelsen slår ju inte in! Om man då istället förstår profetia i linje med modellen ovan försvinner problemet. Syftet var att åstadkomma en förändring i Nineveh, och när Guds ord uttalades gjorde det verkan, det vände inte fruktlöst tillbaka utan gjorde det Gud ville, det utförde Guds uppdrag (Jes 55:11).

I form av direkta förutsägelser innehåller Psaltaren också mycket få profetior. Ändå är det en av de böcker som tydligast förkunnar Kristus. Hur kan det vara så? Den rimligaste förklaringen är naturligtvis att NT förser med ett nytt perspektiv, ett nytt sätt att läsa texterna. Det innebär att det alltid kommer finnas ett mått av spänning mellan å ena sidan en gammaltestamentlig exegetik som adresserar historiska frågor och å andra sidan en kristen läsning. Det kan alltså vara helt riktigt att hävda att Ps 2 är en gammal tronbe-

stigningsritual utan tänkta messianska anspråk, samtidigt som man hävdar att psalmen vittnar tydligt om Kristus. Det är inte att tala med dubbla tungor, snarare är det att erkänna en hermeneutisk mångbottnad. Ytterst skulle man alltså kunna föreställa sig en modell där profetior främst riktar sig till samtiden, men i regel också har ett överskott av innebörd som, när den kvarstår ouppfylld, förskjuts in i framtiden. Så blir t.ex. det eviga löftet om en kung av Davids hus ett konkret löfte till David i 2 Sam 7, samtidigt som det kommer att tolkas och nytolkas genom hela GT:s historia, i dialog med växlande historiska förutsättningar, och så småningom, i avsaknaden av en kung på Davids tron, tolkas messianskt (i t.ex. NT:s användning av Ps 2).

### 3. Utblick

Som ett försök till avrundning och utblick skulle jag vilja föreslå att en möjlig tankemodell vad gäller bibelsyn skulle vara den inkarnatoriska modell som föreslagits av Peter Enns.<sup>32</sup> En grundbult i den kristna bekännelsen är att Jesus är sann Gud och sann människa. Gud blev människa och tog sin boning bland oss. Detta innebär att vi inte kan särskilja Jesu gudomlighet från hans mänsklighet, de är istället intimt sammankopplade och förstås i relation till varandra. Kan då inte Bibeln beskrivas på ett liknande sätt? Kan inte den gudomliga och den mänskliga sidan av ordet också anses vara intimt sammankopplade? I så fall blir det mänskliga inte bara en utfyllnad, eller något som behöver ses bortom, utan snarare en fundamental del i det som gör Bibeln till Guds ord. Guds ord har landat i historien, och genom människors ord har det blivit till ett budskap som når över hela jorden. Med en

sådan syn blir inte skapelseberättelserna *antingen* Guds ord *eller* antika lån, de blir Guds ord precis i mötet mellan himmel och jord, där tilltalet både är präglad och format av den gemensamma kultur till vilken det först riktades. Likheter i språk, bildspråk, föreställningsvärldar och referensramar blir inte hot att lösa, utan istället en berikande tillgång. Precis som Jesus bäst förstås i dialog med den samtid han faktiskt levde i (så Lennartsson) förstås t.ex. skapelseberättelserna bäst i dialog med de berättelser som florerade då de faktiskt skrevs. En välgrundad bibelsyn behöver därför utformas i dialog med de antika kontexterna, samtidigt som Bibelns helhet beaktas på ett sådant sätt att GT inte bara läses i ljuset av NT, utan där också NT läses i ljuset av GT och dess omvärld. Ytterst håller jag med Swärd och Gerdmar om att lyssnandet till Bibeln som Guds ord har sin naturliga plats i församlingsgemenskapen, inspirerad av Anden, men vill betona att detta bäst sker med ett tydligt beaktande, värderande, och kritiskt granskande av de bibelvetenskapliga landvinningarna. Så tror jag att Guds ord kan få bo med hela sin fullhet och utmana oss på djupet till förnyat lärjungaskap och ett liv i Jesu efterföljd. Låt oss ständigt utmanas av texterna! Låt oss stå fasta och var stadigt rotade i honom, Kristus så att vi tillsammans med alla de heliga förmår fatta bredden och längden och höjden och djupet och lära känna Kristi kärlek som är väldigare än all kunskap, tills hela Guds fullhet uppfyller oss. Och låt en sådan bön mynna ut i ett av de tillägg till psaltarpsalmerna som i stor grad präglad formuleringar i både kristet och judiskt böneliv: *bārûk yhwh l'ôlām 'āmēn w'āmēn* "Lovad vare Herren i evighet. Amen, amen."

## Noter

1. Seth Erlandsson, Anders Gerdmar, Göran Lennartsson, Johannes Hellberg, Olof Edsinger, Bruno Frandell och Stefan Svärd, *Bibeln – Myt eller Sanning* (Handen: Xp Media, 2014).
2. Roger Gustavsson och Anders Robertsson, "Bibelsyn på entreprenad," *Dagen*, 22 december 2011, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/bibelsyn-p%C3%A5-entreprenad-1.123016>.
3. Greger Andersson mfl., *Profeterna: En guide till gamla testamentets profetiska böcker* (Örebro: Libris, 2003).
4. Här kan dock påpekas att boken självt inte tar ställning för en sendatering, vilket artikelförfattarna tycks hävda.
5. Mikael Tellbe mfl., "Vi har en evangelikal bibelsyn," *Dagen*, 29 december 2011, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/vi-har-en-evangelikal-bibelsyn-1.120743>.
6. Se replik från Folkbibeln (Roger Gustavsson och Anders Robertsson, "Inte solklart om Lausanne," *Dagen*, 12 januari 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/inte-solklart-om-lausanne-1.117010>) samt slutreplik från ÖTH (Mikael Tellbe, "Citat taget ur sitt sammanhang," *Dagen*, 18 januari 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/citat-taget-ur-sitt-sammanhang-1.119541>). För Lennartssons artikel, se Göran Lennartsson, "Vetenskap med gudserfarenhet," *Dagen*, 20 januari 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/vetenskap-med-gudserfarenhet-1.119247>, och för Gustavssons artikel, se Stefan Gustavsson, "Felfri bibel är allmänkristen tro," *Dagen*, 1 februari 2012, <http://www.dagen.se/ledare/felfri-bibel-%C3%A4r-allm%C3%A4nkristen-tro-1.109371>.
7. Anders Gerdmar kom att ersätta Seth Erlandsson, som tyvärr fick förhinder p.g.a. sjukdom.
8. Se David Willgrens Bambusersida, åtkomst 13 april 2015, <http://bambuser.com/node/3160380>.
9. Se t.ex. Arash Asadi, "Bibeln ämne för temadag," *Världen Idag*, 29 oktober 2012, åtkomst 13 april 2015,  [\*Dagen\*, 30 oktober 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/bibelkritik-g%C3%B6r-inte-att-man-tappar-tron-1.117457>; samt Daniel Grahn, "Det går inte att hålla undan bibelkritik," \*Dagen\*, 31 oktober 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/kronikor/daniel-grahn-det-g%C3%A5r-inte-h%C3%A5lla-undan-bibelkritik-1.114611>.](http://www.varldenidag.se/nyhet/2012/10/29/Bibeln-amne-for-temadag; Håkan Arenius, )
10. För det första inlägget, se Stefan Svärd, "Kritisk granskning av Greger Anderssons text om profeten Jona," *Stefan Svärd: Allt mellan himmel och jord*, 19 november 2012, <http://www.stefansvard.se/2012/11/19/kritisk-granskning-av-greger-anderssons-text-om-profeten-jona>. Försök till egna, avslutande inlägg publicerades sedan den 2/2, 5/2, 11/2 samt 15/2.
11. Alla dessa inlägg hittas bäst genom att byta ut datumen i adressfältet enligt följande modell: <http://www.stefansvard.se/ÅÅÅÅ/MM/DD>.
12. Se också Kerstin Doyle, "Debatt om bibelsyn fortsätter," *Dagen*, 22 november 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt-om-bibelsyn-forts%C3%A4tter-1.111177>; samt Jonatan Sverker, "Jona i centrum för her debatt," *Dagen*, 4 januari 2013, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/dokument/jona-i-centrum-f%C3%B6r-her-bibeldebatt-1.103694>.
13. Det finns en hel del överlappningar mellan detta kapitel och de fyra gästblogginlägg som publicerades på Stefan Svärds blogg (se ovan).
14. Se även Anders Gerdmar, "Hur viktig är Bibelns historiska förankring," *Anders Gerdmar*, 27 oktober 2012, <http://www.andersgerdmar.com/swedish/hur-viktig-ar-bibelns-historiska-forankring/542>.
15. T.ex. Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
16. T.ex. hade det varit spännande om Hellberg interagerat något med Jon Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (Yale: Yale University Press, 1995).
17. Olof Edsinger, *Krigen i Gamla testamentet - Ett försök att förstå* (Uppsala: CredoAkademin, 2007).
18. Jonas Gardell, *Om Gud* (Stockholm: Nordsteds, 2003).
19. Se en översikt i Erich Zenger m.fl., *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 184–185.
20. En introduktion till stelen, samt en minimalistisk tolkning av dess historicitet (och följdaktligen en minimalistisk tolkning av Omris historicitet) finns i Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (London: Basic Books, 1999), 11–15.
21. De är t.ex. en viktig del i Copan och Flannagan's diskussion kring utrotningskrigen, se t.ex. Paul Copan och Matt Flannagan, *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2014). Se även Matt Flannagan, "Did God Command the Genocide of the Canaanites?" i Paul Copan och William Lane Craig (red.) *Come Let Us Reason Together: New Essays in Christian Apologetics* (Nashville: B&H, 2012), 225–250.
22. Lennart Boström och Mikael Tellbe, "Bibelsyn i förändring – Om exegetiken på Örebro Missionsskola" i Pekka Mellergård, Göran Janzon och Willy Swahn (red.) *Örebro Missionsskola 100 år* (Örebro: Libris Förlag), 110–121.

23. Frandell påpekar dock för mig i en personlig kommunikation att han fått i uppdrag att fokusera enbart 1900-talet, medan en annan person var tillfrågad att skriva ett kapitel om bibelsynsdebatten på 2000-talet. Tyvärr uteblev dock det sistnämnda.
24. Formuleringarna är lånade från Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).
25. Texten återfinns i kolumn 27 i den stora psalmrullen i Qumran, 11Q5 (11QPsa). För den första publikationen, se James A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)*, DJD 4 (Oxford: Clarendon, 1965).
26. Pietersma visar i sin studie av LXX att översättarna tidigt verkar ha förstått לַדָּוִד mer i termer av associering än författarskap, men att detta kom att ändras med tiden. Han pekar här på den tidiga översättningen av prepositionen לַ med תֹּ, en översättning som sedan kom att fasas ut till förmån för תּוּ (Albert Pietersma, "David in the Greek Psalms," VT 30 (1980): 213–226).
27. För det senare, se t.ex. Brevard S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *Journal of Semitic Studies* 16, nr. 2 (1971): 137–50.
28. David Willgren, "Sjung till Herrens Ära," *Lovsång från David Media* 1 (2014): 12–6. Texten finns att läsa online, via David Willgrens Academicsida, åtkomst 13 april 2015, <https://lu.academia.edu/DavidWillgren>.
29. Se David Jonsson [Willgren], "Psalmsång i förändring: Angående olikheterna i Ps 14, 53" (D-Uppsats, Örebro Teologiska Högskola, 2009).
30. Redogörelser för sådant empiriskt stöd finns på många håll. Förslagsvis kan man läsa Jeffrey H. Tigay, *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), eller Reinhard Müller, Juha Pakkala och Romeny Bas ter Haar, *Evidence of Editing: Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible* (Atlanta: SBL, 2014).
31. För intressanta diskussioner om skrivarkultur och forandet av GT, se t.ex. Karel Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), eller David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
32. Peter Enns, *Inspiration*.

# Kommentar till David Willgrens granskning

Seth Erlandsson

Redaktör för *Biblicum* och docent i Gamla Testamentets exegetik

*seth.erlandsson@tele2.se*

Jag tackar för inbjudan att få kommentera David Willgrens granskning av mitt avsnitt "Bibels gudstro och verklighets-syn" (sid 7-89) i boken *Bibeln – myt eller sanning?* Först vill jag ge Willgren en eloge för att han så utförligt velat granska denna bok. De relativt långa referaten av vad vi skriver ger ett konstruktivt och sakligt intryck. Samtidigt visar Willgrens urval och kritik att han ingalunda gör en opartisk bedömning utan presenterar en partsinlaga precis som vi. Willgrens granskning kulminerar i ett kraftfullt försvar för den historisk-kritiska metoden inom bibelforskningen, den metod som enligt min mening leder till allvarliga förvanskningar av biblisk tro. Han argumenterar skickligt för sin kompromiss med historisk-kritisk metod och det med stor iver. Men håller hans argument?

Det finns en del goda iakttagelser i Willgrens artikel. Men det värdefullaste är ändå att skillnaden mellan en *historisk-kritisk* metod och en *historisk-grammatisk* blir mycket tydlig. Enligt den historisk-kritiska metoden, som är lierad med ett ateistiskt vetenskapsbegrepp, måste Bibels innehåll ha kommit till på ett annat sätt än vad Bibeln anger, *inte uppifrån* genom att Gud uppenbarar för utvalda profeter vad de ska förkunna, *utan nerifrån* genom tankar som har sitt ursprung i olika människors och kulturers inomvärldsliga tänkesätt, alltså precis som all annan litteratur. Den historisk-kritiska bibelforskningen försöker kart-

lägga vilka mänskliga miljöer som mest troligt gett upphov till texternas synsätt. Därvid tvingas man bortse från Bibels uppgifter om Guds övernaturliga uppenbarelse och inspiration. Man letar efter en författare från en tid när hans boks tankeinhåll naturligt kunde uppstå. Man betvivlar eller omtolkar Bibels ord att Herren på ett övernaturligt sätt låtit profeten "skåda" vad han förkunnar (se t ex Jesaja 1:1, 2:1, 13:1, Amos 1:1), att Herrens ord kom till profeten (se t ex Hosea 1:1, Joel 1:1, Jona 1:1), att profeten är "Herrens mun" (se t ex Jes 1:20, 30:2, 40:5, 58:14, Jer 15:19) och därmed sanningsenligt kan säga: "Hör Herrens ord!", "Så säger Herren." Den historisk-grammatiska metoden tar bibeltextens egna uppgifter på allvar och ger noga akt på dess historiska och grammatiska kontext. Den som inte kan tro Bibels uppgifter om dess inspiration och gudomliga auktoritet borde inte låta sin uppfattning styra bibeltolkningen, eftersom exegeten inte ska redogöra för vad *han* tror utan sakligt presentera den tro som bibeltexterna står för, vad Mose, profeterna och apostlarna faktiskt förkunnar.

Willgrens artikel "vill vara ett konstruktivt bidrag i ett pågående samtal om Bibels tolkning och tillförlitlighet". Som ett led i detta samtal följer här så kortfattat jag kan min mening om en del av de tankar som Willgren vill bidra med och hoppas "kan vara behjälpliga":

### Psaltarens, Moseböckernas och Jesajabokens tillkomst

Psaltaren är en sång- och bönesamling. Dess främste författare är kung David, men den innehåller psalmer av flera författare: Koras söner, Salomo, Heman, Etan och Mose. Av Ps 126 och 137 torde framgå att denna sångsamling färdigställdes efter återkomsten från Babylon, kanske av Esra på 400-talet f Kr. Kan Moseböckerna och Jesajaboken ha kommit till på ett liknande sätt? Har också de gradvis vuxit fram under lång tid? Det tror exegeter som tillämpar en historisk-kritisk metod. Det tror också Willgren.

Enligt historisk-kritisk bibelforskning har Moseböckerna och Jesajaboken utökats och omtolkats med hjälp av långt senare författares synsätt. Moseböckerna fränkänns Mose till större delen och anses ha slutredigerats först 1000 år efter Moses tid. Olika redaktörer ska ha redigerat ihop källskrifter med olika synsätt. Bl a har man gissat att en jahvistisk källa från 800-talet f Kr har använts, en elohistisk från 700-talet f Kr, en deuteronomistisk från sent 600-tal f Kr och en prästkälla från 400-talet f Kr. Jesajaboken fränkänns till större delen profeten Jesaja och sägs ha kommit till långt efter hans tid genom en komplicerad redigeringsprocess med många tillägg, omformningar och nya anpassningar till förhållanden 150-500 år efter Jesajas tid.

Willgren försvarar den historisk-kritiska bibelforskningens teorier om Moseböckernas och Jesajabokens tillkomstunder hänvisning till Psaltaren: "Varför skulle Moseböckerna eller profeterna vara annorlunda?" "Erlandsson hävdar t.ex. att 'redaktionskritiken arbetar utifrån antagandet att textavsnitt från olika tider och med olika bakgrund och synsätt ändå på något sätt kunnat redigeras ihop till en sorts enhet (bok) under *en* profets namn,

fastän det i själva verket är fråga om flera författares delvis motstridiga tankar från olika tider' (s. 25). Relaterar vi ett sådant påstående till Psaltaren verkar redaktionskritiken faktiskt ganska rimlig."

Det är en gåta hur Willgren kan jämföra en sångsamlings tillkomst med Moses och profeternas skriftliga vittnesbörd. Psaltaren är uttryckligen en samling av flera författares psalmer. Jesajaboken är uttryckligen *Jesajas Chazón*: "vad som uppenbarats (hebr *chazón*) för Jesaja, Amots son, det han skådat (hebr *chazá*) angående Juda och Jerusalem, då Ussia, Jotam, Ahas och Hiskia var kungar i Juda" (1:1).

Moseböckerna anger inte heller flera författare utan bara den främste av GT:s profeter, den av Gud utvalde Mose. "Mose skrev denna lag (Torá) och gav den åt prästerna" (5 Mos 31:9). "Sedan Mose till alla delar hade skrivit ner orden i denna lag i en bok, befallde han leviterna: ... Ta denna lagbok och lägg den vid sidan av HERRENS, er Guds, förbundsark... Jag vet att ni efter min död kommer att göra det som är fördärvligt och vika av från den väg som jag har befallt er att gå" (5 Mos 31:24-29). "I Israel uppstod inte mer någon profet lik Mose, någon som HERREN kände ansikte mot ansikte, ingen ... om man tänker på all den väldiga kraft som Mose visade, och på alla de stora och fruktansvärda gärningar som han gjorde inför ögonen på hela Israel" (5 Mos 34:10-12). "När HERRENS tjänare Mose var död, sa HERREN till Josua, Nuns son, Moses tjänare: ... Så som jag var med Mose, så ska jag också vara med dig... Var bara stark och mycket frimodig så att du håller fast vid och följer all den undervisning som min tjänare Mose har gett dig... Låt inte denna lagbok (hebr *séfer hattorá hazzä*) vara skild från din mun. Tänk på den

både dag och natt, så att du håller fast vid och följer allt som är skrivet i den” (Jos 1:1-8). Josua fortsatte att likt Mose förlöjande dokumentera Guds ord och gärningar: ”Josua tecknade upp allt detta i Guds lagbok (hebr *séfer torát Elohim*” (Jos 24:26).

### **Helt avgörande för biblisk tro är att lyssna till Guds ord**

”Lyssna till min röst, så ska jag vara er Gud och ni ska vara mitt folk” (Jer 7:23). Profetens ord är Guds heliga ord, för sanna profeter är ”HERRENS mun”. När Jeremia säger: ”Jag förstår inte att tala”, säger Herren: ”Se, jag lägger mina ord i din mun” (Jer 1:9). Falska profeter däremot ”profeterar efter sitt eget hjärta”, ”följer sin egen ande utan att ha skådat någonting” (Hes 13:2f). Herrens ord får inte omtolkas genom att man förändrar vad Herrens mun säger, lägger till eller drar ifrån: ”Ni ska inte lägga något till det som jag befäller er och inte ta något därifrån” (5 Mos 4:2). ”Du ska inte lägga något till det, och inte ta något därifrån” (5 Mos 12:32). ”Allt Guds ord är rent från slagg, han är en sköld för dem som tar sin tillflykt till honom. Lagg ingenting till hans ord, så att han beslår dig med lögn” (Ords 30:5-6). ”HERRENS ord är rena ord, silver luttrat i degel av jord, renat sju gånger” (Ps 12:7). ”HERRENS undervisning är fullkomlig, den ger nytt liv åt själen. HERRENS vittnesbörd är sant, det ger vishet åt enkla människor” (Ps 19:8). ”Din muns undervisning är bättre för mig än tusentals mynt av guld och silver” (Ps 119:72). ”De har Mose och profeterna. De ska lyssna till dem... Lyssnar de inte till Mose och profeterna, så låter de sig inte övertygas ens om någon uppstår från de döda” (Luk 16:29-31). Jfr Jesu ord: ”Den som anklagar er är Mose, han som ni har satt ert hopp till.

Hade ni trott Mose skulle ni tro på mig, för det var om mig han skrev. Men om ni inte tror hans skrifter, hur ska ni då kunna tro mina ord” (Joh 5:45-47).

Att i strid med tydliga bibelord säga: ”Detta har Mose aldrig sagt, detta har han inte skrivit”, eller när Jesaja säger: ”Profetia om Babel, som Jesaja, Amots son, skådade” (Jes 13:1), ”detta har Jesaja inte skådat och inte profeterat”, då lyssnar man inte till Guds ord. Att säga att Jesus har fel när han enligt Mark 12:36 säger: ”David har själv sagt genom den helige Ande” det som står i Ps 110, då har man avlägsnat sig långt från biblisk tro. Willgren försvarar bibelkritikens avvisande av Davids författarskap till en rad av hans psalmer med att en tidig bibelöversättning, nämligen *Septuaginta*, ”har lagt till David som författare till många fler psalmer än MT” (den hebreiska grundtexten). Det var ett märkligt argument. Vad en översättning gör och vad som eventuellt sker inom Qumranmenigheten är ingen auktoritet över den hebreiska grundtexten. Herren säger genom Mose att förhållandet till hans heliga ord är en fråga om välsignelse eller förbannelse: ”Välsignelse, om ni lyssnar till HERRENS, er Guds, bud som jag i dag ger er, och förbannelse om ni inte lyssnar till HERRENS, er Guds, bud” (5 Mos 11:26-28). ”Jag vet att ni efter min död kommer att göra det som är fördärligt och vika av från den väg som jag har befallt er att gå. Därför ska olycka drabba er i kommande dagar” (5 Mos 31:29).

### **Profetia**

Willgren framhåller med rätta att ”profetia” är mer än framtidsförutsägelse. Ordet ”profet” har vi fått via grekiskan och det betyder ”en som talar för någon annan och å en annans vägnar”, i Bibeln som ”Herrens mun” och å hans vägnar.

Jämför vad som sägs om Arons förhållande till Mose enligt 2 Mos 4:15-16! Det är alltså fråga om en förkunnelse av Herrens ord, även när profetian inte innehåller någon framtidsförutsägelse. Men Herren bevisar ofta sin storhet och tillförlitlighet, att han är historiens herre och inte begränsad av tid och rum, när han visar att han vet vad som ska ske genom att uppenbara det för sin profet och det sedan visar sig att profeten har talat sanning. Jesaja "har skådat" det han förkunnar. Gud har uppenbarat det för honom. Därför kan han använda förfluten tid också om framtida händelser. Han profeterar om den kommande Messias med orden: "Han växte upp inför honom som en späd planta", "föraktad var han och övergiven av människor", "han var genomborrad för våra överträdelsers skull, sönderslagen för våra missgärningars skull" (53:2-5), "det folk som vandrar i mörkret såg ett stort ljus" (MT 9:1).

Jesaja profeterade om att Herren skulle använda assyrierna som sitt vredesverktyg pga av folkets avgudadyrkan. Han förutsa att den assyriske kungen skulle komma "som en rakkniv" (7:20) och ödelägga hela landet. Assyriens kung ska komma som en tsunami, "tränga in i Juda, svämma över och utbreda sig så att den når ända upp till halsen" (8:7-8). Detta gick i fullbord när Sanherib och hans armé invaderade Juda 701 f Kr, en central händelse under Jesajas tid och en central händelse i Jesajabokens centrumparti (kap 36-39). Då inträffade också den frälsningsgärning som var förutsagd men verkade helt omöjlig: "Jag ska krossa Assur i mitt land, på mina berg ska jag trampa ner honom" (14:25). I kap 41 kallas alla avgudadyrkare till en rättgång. Vid utfrågningen kan de inte förneka att Herren hade förutsagt det som nu ägt rum: Sanheribs invasion och Jerusalems mirakulösa räddning. Avgudadyr-

karna och deras avgudar hade inte kunnat förutsäga detta. "Var finns era tidigare utsagor?" (41:22). Men de får en chans till: Kan ni nu förutsäga "vad som ska hända i framtiden, så att vi kan se att ni är gudar?" (41:23). Det kan de inte, "ni är mindre än ett intet" (41:24). Men Herren kan. Han förutsäger nu genom Jesaja dels befrielsen genom Koresh och dels den stora frälsningen genom Messias (41:25-42:9). Detta avsnitt avslutas med orden: "Se, vad jag förut förkunnade har kommit (Assyriens och Sanheribs ödeläggelse). Nu förkunnar jag nya ting, innan de visar sig låter jag er höra om dem (Koresh befrielsegärning, 41:25-29, och Messias frälsningsverk, 42:1-7)" (42:9). För en närmare exeges av Jesaja 41, se min bok *Jesajas bokrulle*.<sup>1</sup>

Willgren påstår att jag tolkar Jesajabokens två huvuddelar, 1-39 och 40-66, separat och inte nämner "några tematiska kopplingar dem emellan". Det förhåller sig precis tvärtom, men jag medger att jag i min artikel inte tydliggjort det tillräckligt där. Det har jag däremot visat mycket utförligt i min Jesajakommentar *Jesajas bokrulle*. Det föreligger nämligen en rad tematiska kopplingar mellan 1-39 och 40-66. Hela Jesajaboken har en mycket genomtänkt och enhetlig komposition. Den historisk-kritiska metoden har dess värre lett till ett tragiskt sönderstyckande av boken. Dess verkliga innehåll och profetiska karaktär förvanskas när kap 40-66 inte tolkas mot den historiska bakgrund som Jesaja anger i sin första huvuddel. Kap 36-39 har en central roll i bokens komposition och en nyckelroll för bokens rätta tolkning.

### Skapelseberättelsen

Enligt historisk-kritisk bibelforskning föreligger två motsägande skapelseberättelser i 1 Mos 1-2. En sägs komma från prästkällan på 400-talet f Kr (1:1-2:4a),

den andra (2:4b-25) från en tidigare källa, den jahvistiska från 800-talet f Kr. Willgren ansluter sig till denna bibelkritik och talar gång på gång om ”skapelseberättelserna”. Han menar att ”skapelseberättelserna förstås bäst i dialog med de berättelser som florerade då de faktiskt skrevs”. För det första är det bara *en* skapelseberättelse (1:1-2:3), stram, kortfattad och övergripande. Människan zoomas in i kap 2 och därmed förmedlas detaljer om Adam och Eva som en nödvändig bakgrund till kap 3 om syndafallet.

”Då de faktiskt skrevs”, skriver Willgren, som om hypoteserna om Jahvisten och Prästkällan är något faktiskt. Dessutom är inte Bibelns undervisning om skapelsen påverkad av florerande antika människotankar. Den är Guds unika och grandiosa uppenbarelse om hur den Evige, den enda sanne Guden, av intet skapat himmel och jord och allt liv här på jorden. ”Himlen är skapad genom HERRENS ord, hela dess här genom hans muns ande... för han sade och det blev till, han befallde och det stod där” (Ps 33:6, 9). Profeterna hänvisar ofta till Guds skapelse som exempel på hur mäktig Gud är, till tröst för människor i nöd och maktlöshet.

Enligt min mening är det lätt att visa att det bara finns en skapelseberättelse och att existensen av en jahvistisk källa och en prästkälla är spekulationer utan vetenskaplig grund. Att hedniska tankegångar om ett kaostillstånd före Guds skapelse (se Bibel 2000, not till 1 Mos 1:2) påverkat skapelseberättelsen håller inte. Men Willgren menar att Ps 74 och 89 ger stöd för en sådan påverkan. Det är sant att både Psaltaren och profetböcker är rika på bildspråk och kan använda ett bildspråk som också brukas i hedniska myter. Men dessa bilder används aldrig om Guds skapelse av himmel och jord (1

Mos 1:1-2:3) utan som illustrationer av Guds frälsningsgärningar i historien, i synnerhet om frälsningen ut ur Egypten.

Willgren blandar bort korten när han skriver om Ps 74: ”Här sjunger psalmisten om skapelsen.” Följande ord i vers 13-14 tillämpas inte på skapelsen: ”Du delade havet med din makt, du krossade drakarnas huvuden på vattnet, du knäckte Leviatans huvuden och gav honom till mat åt öknens skaror.” De tillämpas på hur Röda havet delades vid uttåget ur Egypten och hur egyptierna besegrades. Willgren skriver vilseledande: ”Vi ser alltså hur en kämpande Gud som besegrar kaosmakter, drakar, Leviatan, och segern leder vidare till världens skapelse.” Skapelsen nämns förvisso i vers 15-16 men inte som ett resultat av att drakarnas huvuden krossats! Skapelsen nämns som exempel på Guds väldiga makt, samma väldiga makt som besegrade egyptierna och Röda havet. I Ps 89:10-11 använder Etan på samma sätt bildspråk (Rahab) för Egypten och andra fiendliga världsriken (jfr Jes 27:1). Också här nämns Guds storhet: ”Din är himlen, din är också jorden. Du har grundat världen med allt vad den rymmer” (v 12). Det är en sanning som vittnar om Guds stora makt. Guds skapelse av världen är inte följd av att Gud krossat Rahab, utan Gud kunde krossa egyptierna (Rahab) eftersom han är den mäktige Skaparen!

I bibelkritiska bibelhandböcker talar man alltjämt om spår av babyloniska myter och trosföreställningar i 1 Mos 1-3 och det på så lösa grunder, att det är befogat att tala om panbabylonism också i dag. Eftersom vattnen enligt den babyloniska myten Enuma Elish existerade *före* skapelsen av himmel och jord, förnekar många bibelkritiker att Bibeln i 1 Mos 1:1-2 verkligen lär att Gud skapade världen ”av intet”. Walter Brueggemann skriver i *An Introduction to the Old Testa-*



telsen om skapelsens fortsatta historia (2:4-25, som bara är början av enheten 2:4-4:26), är det inte så konstigt att man kan konstruera fram motsägelser (s.68f).

- Växlingen av gudsnamn tyder ingalunda på olika författare eller källor. I namnet ligger en bestämd utsaga om Guds väsen, att han t ex är mäktig eller barmhärtig. Genom att bruka flera benämningar framhävs olika egenskaper. När Gud i patriarkberättelserna får olika benämningar, ”den Evige”, ”den Seende”, ”den Allsmäktige” etc, är det inte fråga om olika gudar eller spår av olika författare med olika gudstro. Olika benämningar brukas medvetet för att framhäva olika egenskaper hos en och samma Gud. På samma sätt förhåller det sig med 1 Mos 1-3. Den dubbla benämningen ”HERREN Gud” (Jahve Elohim) i kapitel 2-3 vill framhäva att den starke och upphöjde Guden (Elohim), som har skapat allting (1:1-2:3), också personligen tar sig an människorna, ser deras nöd och erbjuder dem frälsning (s 84f).
- Enligt Bibeln är det helt avgörande att de stora tecken och under som Mose och folket fick se med sina egna ögon var verkliga händelser, lika verkliga som de tecken och under som Kristus gör, uppfyllaren av profeternas frälsningslöften. De är säkra bevis för att HERREN är en levande verklighet, ”gudarnas Gud och herrarnas Herre, den Gud som är stor och väldig och inger fruktan” (5 Mos 10:17). ”Han är din berömmelse, han är din Gud, med dig har han gjort de stora gärningar som inger fruktan och som du med egna ögon har sett” (5 Mos

10:21)... Lögner om väldiga gärningar som aldrig har ägt rum, konstruerade sagor med mytiska inslag, skapar ingen tro på den ende sanne Guden. Helt avgörande i Mose tal är att de gärningar han påminner Israels barn om verkligen inträffat (s 88f).

### Avslutning

Willgren förespråkar en kompromiss med historisk-kritisk bibelforskning. Jag gör det inte. Bibelns många varningar för att förändra, omtolka, motsäga Guds ord eller anpassa det till tidsandan kan jag inte komma ifrån. Det är ett faktum hur fort teologiska institutioner och kyrkor runt om i världen glidit allt längre från biblisk tro så snart de börjat kompromissa med bibelkritik. ”Lite surdeg syrar hela degen.”

Det är lätt att vifta bort Bibelns många varningar för falska profeter och avfall från Guds ord. Det gjorde man också på Jeremias tid: ”De tar det lätt med att hela dottern mitt folks skada och säger: ’Allt står väl till, allt står väl till.’ Men allt står inte väl till” (8:11). Vi bör alla ta Guds ords varningar på allvar. Utan Guds ord som högsta norm, regel och rättesnöre blir vi lätt offer för villfarelser när det gäller vad som är bibliskt. Paulus tog avsked från ledarna i Efesos med orden: ”Jag vet att när jag lämnat er ska rovlystna vargar tränga in bland er, och de kommer inte att skona hjorden. Ja, bland er själva ska män träda fram som förvränger sanningen för att dra över lärjungarna på sin sida. Var därför vakna och kom ihåg att jag i tre års tid, natt och dag, aldrig har slutat förmana var och en av er under tårar” (Apg 20:29-31).

### Noter

1. (XP Media 2014), sid 164-174.
2. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 34.

# Den reformerta ortodoxin: forskningsläge och relevans för dagens teologi

## En recensionartikel om *A Companion to Reformed Orthodoxy*

Stefan Lindholm

NLA Mediehogskolen Gimlekollen och Johannelunds teologiska högskola

*Stefan.co.lindholm@gmail.com*

När den unge och ännu okände teologen, Karl Barth, skulle börja undervisa i Göttingen 1924 fann han samtidigt dogmatikböcker bristfälliga. I sin jakt på lämplig kurslitteratur stötte han på Herman Heppes, *Reformierte Dogmatik*,<sup>1</sup> ett kompendium med citat från de reformerta teologerna från 1500-talet till början av 1700-talet. Trots att han å ena sidan beskrev *Dogmatik* som ”utdaterad, dammig och nästan som en tabell med logaritmer” upptäckte han å andra sidan dess ”lysan- de kvalitéer, överlägsna stil, uppenbara skönhet” och att den ”noggrant ordnade” reformationens ideér. När tiden kom för Barth att skriva sin *Kyrkliga dogmatik* verkar det som att han hade bekantat sig mer med källorna. Bruce McCormack, en framstående Barth-kännare, hävdar att Heppes *Dogmatik* fungerade för Barth som Peter Lombardus *Sentenser* under skolastiken. Den blev en utgångspunkt för hans föreläsningar, kommentarer och med *pro et con*. Förutom Calvin och Luther interagerar den mogna Barth med teologer som Amandus Polanus, Franciskus Turretini, Johann Gerhard, Franciskus Junius och Abraham Calovius. Låt vara att hans egna slutsatser (med dess Hegelianska och existentialistiska resonanser) i allmänhet rörde sig långt bort

från dessa teologers fann dem likväl vara överlägsna dialogpartners och ”språngbräda” in i dogmatiken.<sup>2</sup>

Tills relativt nyligen var den reformerta skolastiken eller ortodoxin en av de mest utforskade perioderna i teologihistorien. Den äldre forskningen om den protestantiska skolastiken var driven av idealistisk filosofi, ofta med starka konfessionella avgränsningar.<sup>3</sup> Sedan 1960-talet har emellertid nya vindar blåst – ett flertal forskare har börjat läsa källorna med nya glasögon, större känslighet för den historiska kontexten och det teologiska innehållet. Därför vill jag med anledning av en nylig publikation från Brill, *A Companion to Reformed Orthodoxy*, se närmare på detta levande forskningsfält. Att Brill ger ut en *Companion* (handbok) i ämnet signalerar att forskningen har gått framåt. Volymen representerar genom sina arton bidrag läget inom forskningen och är tänkt att fungera som en introduktion till den reformerta ortodoxin. Som titeln anger är det den del av den protestantiska ortodoxin som betecknas som de ”reformerade kyrkorna” (*reformati ecclesiae*) och inte de lutherska eller anabaptistiska kyrkogemenskaperna som behandlas. I den nordiska kontexten har den reformerta teologin, delvis av histo-

riska och teologisk-politiska skäl, inte fått någon större plats och i synnerhet inte dess skolastiska fas.<sup>4</sup> Min artikel ämnar således i någon mån stimulera läsare till studium och diskussion i ämnet.

Jag kommer först att gå igenom bidragen och sedan behandla några av dem tematiskt. Detta kontextualiserar förhoppningsvis Brill-volymen för läsare som inte är bekanta med reformert teologi. Jag avslutar med några reflektioner om värdet av forskning om reformert skolastik och vad den har att bidra med till de pågående debatterna inom teologi och religionsfilosofi.

### Bokens kapitel

I denna genomgång kommer jag inte att ägna samma grad av uppmärksamhet åt alla kapitel. En del av dem kommer jag fortsätta diskutera i nästa del och en del behandlar jag kort här. Det bör dock sägas att de flesta kapitlen förtjänar att kommenteras mer än vad jag har tillfälle att göra här. Naturligtvis begränsas delvis genomgången i denna del samt mitt urval av temata i nästa del av min egen kompetens och mitt intresse inom området. Förhoppningen är att denna ”särbehandling” uppfattas konstruktivt, som en fördjupning, och inte som en negligering av annars intressanta och viktiga aspekter av bokens innehåll och kvalitéer.

Boken är uppdelad i tre delar (”Relations”, ”Places” och ”Topics”). Den första handlar om förhållandet mellan reformert skolastik och forskningen, filosofin, det kyrkliga livet samt kyrkofäderna. Första kapitlet ger en forskningsöversikt och är skrivet av en av ”the grand old men” inom fältet, den nyligen framlidne Willem van Asselt. I det andra kapitlet belyses van Asselts slutsatser genom Aza Goudriaans intressanta beskrivning av förhållandet mellan teologi och filosofi i

den reformerta skolastiken. Kapitlet behandlar mestadels den tidiga moderna filosofin från början av 1600-talet i Holland, det geografiska område som vid den tiden härbargerade de kanske mest dynamiska debatterna inom teologi och filosofi i hela Europa. Goudriaan visar att den reformerta traditionen var grundad i den medeltida skolastiken om än inte på ett entydigt sätt. Han uttrycker det träffande nog som att de reformerta teologerna stod för en ”aristotelisk eklekticism”. I tredje kapitlet diskuterar Mark Beach katekesutvecklingen inom reformert ortodoxi. Bidraget är informativt men man saknar som läsare en fylligare diskussion om förhållandet mellan teologin och undervisningen i kyrkorna. I det fjärde kapitlet skriver den erfarne kyrkohistorikern Irena Backus om de reformerta teologernas användande av kyrkofäderna. Hon visar att användandet alltid skall förstås utifrån det (ofta) polemiska eller dialektiska syfte som de reformerta skolastikerna hade. Hon visar också på ett förtjänstfullt sätt (med avstamp i Franciskus Turretini) att de reformerta teologernas användande av kyrkofäderna räddar dem från biblicism å ena sidan och en filosofisk rationalism å den andra.

Den andra delen behandlar den reformerta ortodoxins utbredning i några geografiska regioner. I kapitel fem behandlar Antonie Vos dess roll i Holland; i kapitel sex Andreas Mühling i 1500-talets Tyskland; kapitel sju Christian Moser i Schweiz; i kapitel åtta Tobias Sarx i Frankrike; i kapitel nio Carl R. Trueman i England; i kapitel tio Graeme Murdock i Östeuropa och kapitel elva Joel R. Beeke i Nordamerika. Denna del visar på graden integrationen och det frekventa utbytet av idéer och personer mellan de olika regionerna samt att den reformerta teologin och kyrkligheten var en internationell

rörelse. Vos artikel utmärker sig genom att vara volymens i särklass längsta. Trots att det är ett spännande bidrag är det också behäftat med många språkliga skönhetsfel och ger ett allmänt ofärdigt intryck (t.ex., exakt samma textstycke förekommer i början och slutet.)

I tredje delen behandlas några klassiska teologiska temata. Sebastian Rehnman ger i det tolfte kapitlet en samlad ("comprehensive") bild av den reformerta teologins gudslära. Han avgränsar sig till de reformerta teologer som stod (kvar) i den breda aristoteliska traditionen och går inte in på de nya filosofisk-teologiska strömningarna som Aza Goudriaan har berört i ett tidigare kapitel. Gudsläran är, enligt Rehnman, en helhet som är uppbyggd av tre delar: Guds existens, Guds natur och attribut samt treenigheten. På ett ingående sätt visar författaren hur de reformerta skolastikerna konstruktivt använder sig av den medeltida skolastikens distinktioner, begrepp och argument. Jag känner inte till någon mer läsvärd och vederhäftig introduktion till den reformerta gudsläran. Med tanke på sin relativa korthet är artikeln ett gott komplement till gudslärans framställning i de två sista banden i Richard A. Mullers fyrvolymsvverk, *Post-Reformational Reformed Dogmatics*.<sup>5</sup>

Scott Clarke visar i det trettonde kapitlet hur reformert teologi är präglad av en väl utvecklad förbundsteologi. Detta placerar den reformerta teologin i ett försönings-historiskt ramverk ("redemptive-historic framework") säger författaren. Det vill säga, Guds historiska handlande sker genom förbund mellan sig och (delar av) skapelsen. Man kom att tala om tre förbund: det första är det för-temporala "frälsningsfördrag" (*pactum salutis*) mellan Fadern och Sonen; det andra är "gärningarnas förbund" (*foedus operum*) mellan Gud och Adam som människosläktets

huvud och det tredje är "nådeförbundet" (*foedus gratiae*) mellan de utvalda och Kristus. Förbunden fick onekligen en framskjuten plats i den reformerta teologin men det är här inte så mycket en fråga om en teologisk innovation som en utveckling av traditionella teologiska och bibliska temata som binder ihop Guds frälsningsgärningar i GT och NT. Gärningarnas förbund och nådeförbundet representerar egentligen två ytterligheter i en serie av frälsningshistoriska förbund från Adam till Kristus och har igenkänts implicit och explicit av i stort sett alla traditionella teologer. Det mest distinkta reformerta bidraget är betoningen och utvecklingen av försöningsfördraget, det avtal eller fördrag som slöts mellan Gud Fadern och Sonen före världens skapelse.<sup>6</sup> Denna tematiska utveckling integrerar på ett subtilt sätt treenighetsläran, de gudomliga rådsluten, Kristus och predestinationen. Trots att just denna läroutveckling var en av de saker som Barth protesterade mest emot är det förmodligen ett av de områden inom reformert teologi som skulle vara mest intressant att införa i dagens teologiska debatt.<sup>7</sup>

Även om kapitlet har sina förtjänster (och inte då främst som forskningsinsats utan som en god framställning av ämnet) så finns det ett problem. I introduktionen och i Scotts kapitel ställs förbundsteologin i motsats till den "sterila" (s. 6) skolastiken som kapitlet innan presenterat. Det finns ett visst mått av sanning i detta påstående men det är potentiellt missvisande. För det "skolastiska" och det pastoral-teologiska var ju inte på kollisionskurs under 1500-1700-talet. De var olika genrer och det var främst kontexten som avgjorde om texterna eller framförandet skulle ha en homiletisk, pastoral eller skolastik-polemisk karaktär. Men visst innebär 1600-talet att man rörde om i den

filosofiska grytan. Scott påpekar därför helt korrekt att den reformerta teologin överlevde flera ”external stimuli” (s. 405) med vilket han syftar på de nya moderna filosofierna som Goudriaan gått igenom i ett tidigare kapitel. Men det är ju anmärkningsvärt att en av de framstående reformerta förbundsteologerna, Johannes Coeccius, var Cartesian och relativt anti-skolastisk. Som läsare hade man gärna velat veta mer om förhållandet mellan förbundsteologi, den nedärvda skolastiken och de nya filosofierna.

I det fjortonde kapitlet försvarar John Fresko kontinuiteten i synen på Skriften från de tidiga reformatorerna till de senare reformerta skolastikerna. De reformerta teologerna identifierade naivt inte Guds ord med det skrivna ordet, utan lärde att det skrivna ordet var ett instrument för det gudomliga och oskrivna Ordet. Således blev Skriften inte blott en källa till bibelcitat (”proof texting”) för teologin utan en auktoriserad källa till kunskap om det levande och frälsande Ordet.

I det femtonde kapitlet försöker Maarten Wisse och Hugo Meijer visa att de reformerta skolastikerna hade en pneumatologi som föregrep dagens trinitariska och pneumatologiska renässans (t.ex. i Karl Rahner och Yves Congar). I allmänhet får inte Anden så mycket spaltmeter i de skolastiska texterna men Andens verk och person är hela tiden förutsatt menar författarna. Det finns dock ett undantag som en del moderna teologer (inte minst i Collin Guntons efterföljd gissar jag) igenkänner: den engelske puritanen, John Owen. Owen skrev onekligen mer explicit och systematiskt om Anden i teologin och det kristna livet. Precis som artikel-författarna diskuterar, har det blivit relativt populärt i vissa teologiska kretsar att hävda att vi i Owens teologi möter ett relativt nydanande i förhållandet mellan

Kristus och Anden.<sup>8</sup> Själv finner jag argumentationen för denna koppling lite förbryllande. Om man läser om Kristus i Owens *Pneumatologia*, så finner man lite eller eventuellt inget som inte står att finna i äldre eller i Owens samtida teologer. Ett exempel är att den utbredda skolastiska uppfattningen om att Kristi mänskliga natur hade fått alla övernaturliga gåvor (*dona superaddita*) är påfallande pneumatologisk (ofta med referens till Jesaja 7). Således finner jag i sak samma pneumatologiskt grundade begrepp i de medeltida skolastikerna som i Owen. Jag hoppas i framtiden få möjlighet att lite närmare undersöka Owens syn på saken i ljuset av den kristna traditionen.

Kapitel sexton talar om den kristna etiken i reformert teologi. Luca Baschera skriver att etiken är mer än bara ”teologin i praktiken”; den är en del av den reformerta teologin. Baschera visar att den reformerta etiken var väl grundad i traditionen, de patristiska och skolastiska källorna. Kapitlet har dock en brist i det att författaren inte närmare visar på relationen etiken-naturrätten. Naturrätten berörs kort i det sista och artonde kapitlet som av John Witte behandlar (med en modern term) den politiska teologin under 1500-talets reformerta teologi. I kapitlet innan har Pieter Rouwendal behandlat predestinationsläran i reformert ortodoxi. Förutom att försvara predestinationsläran från anklagelsen att den leder till determinism upprepas flera av de poänger som Clarke gjorde i sitt kapitel om förbundsteologin.

Som helhet har författarna under Herman Selderhuis redaktörskap bidragit till en välkommen och användbar handbok inom området. Det bör emellertid tilläggas att vissa bidrag håller en relativt ojämn nivå i fråga om formalia, språk och ett par tillfällen (som jag antytt ovan)

vetenskaplig akribi. Man får tyvärr ibland intrycket att alla bidragen inte är riktigt färdiga och att relationen mellan dem kunde ha tänkts igenom bättre. Vissa bidrag, kanske för att flera inte har engelska som modersmål, var rent språkligt sett svårlästa. Likväl är de flesta bidragen informativa och del verkliga pärlor som uppmuntrar till vidare studier.

Jag skall nu behandla några frågor något mer ingående och börjar med forskningsläget.

### Forskning inom reformert skolastik

I det första kapitlet skriver Willem van Asselt en kort forskningsöversikt. Sättet som kapitlet är skrivet följer ett slags standardberättelse efter den i särklass ledande forskaren, Richard A. Muller och hans många böcker och artiklar som sträcker sig från 1980-talet tills i dag.<sup>9</sup> Flera av de andra författarna tar också tillfället i akt att positionera sina bidrag i forskningen i likhet med van Asselt. Berättelsen brukar ungefär låta så här. Under 1800-talet drevs forskningen av ett slags idealism som försökte finna en bärande nyckel-idé i varje tänkare och system, en så kallad "centraldogm" (*Zentraldogma*), Centraldogmen i reformert skolastisk, menade flera äldre forskare, var predestinationen. Alla aspekter av reformert teologi och fromhet kunde, enligt denna forskningstradition, förklaras med hänvisning till predestination. En del av de äldre forskarna lokaliserade predestinationsläran som centraldogm i Kalvins teologi medan andra menade att Calvin inte var intresserad av predestination på samma sätt som hans efterföljare.<sup>10</sup> Dessa forskare menade istället att fromheten och det kristna livet var Kalvins centraldogm. Vidare, menade dessa forskare, förvanskades Kalvins fromhetsideal eftersom det ersattes med

en allomfattande predestinationslära kombinerat med medeltida skolastik och metafysik.<sup>11</sup>

Vi kan notera att denna *typ* av forskning ej var unik för reformationsforskningen under 1800-talet och in på det tidiga 1900-talet. Vi möter den också i Anders Nygrens stora verk, *Eros och Agape* och Gustav Auléns, *Christus Victor*. Dessa verk sökte identifiera "motiv" som förklarar ett helt fenomen. Nygren menade t.ex. att "grundmotivet" i den kristna kärlekstanken är Guds *agape*, den självutgivande kärleken som är osjälvisk, i motsats till den mänskliga kärleken, *eros*, som är självisk. Motivforskningen och sökande efter en centraldogm har mer eller mindre försvunnit som dominerande forskningsparadigm i dag. Teorin härrör från en tid då forskare (som ofta var skolade i någon form av filosofisk idealism) kunde göra grova generaliseringar om ett material, system, period eller person baserat på en grundläggande idé. Är det något postmodernismen har lärt oss är det väl just att vara misstänksamma mot teorier av det slaget. Det blir i slutändan inte en förklarande teori utan en ideologi som gör "våld" på texterna. För visst ter det sig ganska orimligt att reducera en tänkare eller en rörelse till en grundläggande idé, dogm eller motiv. En tänkare eller rörelse har ofta flera idéer och inte sällan står de i konflikt – subjektivt och/eller intersubjektivt.

Inom forskningen talar man idag istället om kontinuitet och diskontinuitet. van Asselt beskriver hur den äldre forskningen byggde på förutsättningen att det rådde en radikal diskontinuitet mellan de tidiga reformatörerna och deras skolastiska eller ortodoxa efterföljare. (Det rörde sig ju om olika grundmotiv eller centraldogmer.) I själva verket har nyare forskning visat att detta är en förenklad bild.

Tvärtom finns det belägg i texterna för en betydligt starkare kontinuitet mellan reformationen, den medeltida skolastiken och, således, också till deras efterkommande skolastiker.

Ett annat problem med den äldre forskningen var deras smala syn inte bara på reformert teologi utan också på skolastik. I princip menade man att skolastiken som metod och lära producerade en rationaliserad och död ortodoxi. Men att identifiera skolastik med rationalism är en mycket smal syn på vad skolastik egentligen är. Skolastiken var framförallt en metod eller en uppsättning verktyg för att behandla olika områden vetenskapligt. Även dagens akademiska studier är djupt påverkade av denna idéhistoriska strömning. Skolastikernas relativt enhetliga metod ledde dem inte till en enhetlig lära, grundat i förnuftet. Snarare var det så att skolastikens verktyg gav teologerna möjlighet att utforska och behandla den kristna tron i en mängd olika riktningar. Att påstå att skolastiken bygger på en central-dogm, vad den nu kunde tänkas vara, stämmer helt enkelt inte med fakta.

### Filosofi och teologi

Skolastiken är alltså känd för sitt metodologiska rigorösa sätt att bedriva vetenskapliga studier på alla områden. Den reformerta skolastiken är inget undantag. Som det framgick av det ovanstående har det ibland antagits att andra och tredje generationens protestanter gick *tillbaka* till medeltida skolastiska mönster för teologin och därmed svek Luther och Kalvins sak. Men det är en mycket ensidig berättelse. I själva verket behövde inte andra och tredje generationens protestanter gå tillbaka till medeltidens skolastik eftersom skolastiken var en relativt obruten akademisk tradition. I mångt och mycket uppfattades adjektivet ”skola-

stik” som identiskt med ”akademiskt”. De breda aristoteliska traditionerna har bistått teologin och stått den nära sedan medeltiden. Ett sätt som Aristoteles influens framkommer är disciplin-uppdelning i *trivium* grammatik, retorik och logik) och *quadrivium* (aritmetik, geometri, musik och astronomi), en medeltida distinktion som har sina rötter i en läsning av Aristoteles vetenskapliga verk. Ett annat är kosmologin som stod fortlevde som rådande paradig in på 1600-talet. Etiken, metafysiken och fysiken är andra delar. Aristotelianismen etablerade ett språkbruk och analysverktyg som lämpade sig för flertalet områden. Humanismen innebar egentligen inte ett brott med skolastiken. Det bibliska och patristiska materialet inlemmades i den aristoteliska traditionen med förnyad kraft i och med humanismens kärlek för språk och grundkällor.

Trots denna integration av teologi och filosofi bör vi inte tolka de ledande reformerta skolastikerna som rationalister, som om de försökte förklara hela den kristna läran med aristotelisk filosofi. Den kristna aristoteliska traditionen var vid, eklektisk, rymde interna motsättningar och ofta olika former kritik av Stagiriten (Aristoteles) själv. Snarare bör man karakterisera den Aristoteliska traditionen som en kommentartradition och en relativt enhetlig vetenskapsfilosofi. Ofta var det Aristoteles texter och positioner som kom att bli *startpunkten* för utvecklingen, inte alltid Aristoteles egna slutsatser.<sup>12</sup> De flesta under nämnda tids-epok antog t.ex. Aristoteles uppfattning att allt materiellt består av form och materia – så också människan. Men Aristoteles var tveksam till att själen kunde överleva separationen från kroppen vid döden, något som var en etablerad kristen trosföreställning. Således var de krist-

na teologerna nödgade att argumentera emot Aristoteles på denna punkt.<sup>13</sup> Konsekvensen var att på 1500-talet hade aristotelianismen vuxit, etablerats och inkorporerats i den kristna tros läran på ett mångfacetterat och mångtydigt sätt.

Aza Goudriaan visade i sin genomgång i kapitel 2<sup>14</sup> att den aristoteliska traditionen var eklektiskt och utmanades av den nya filosofin (inte minst i Holland). Hans perspektiv skiljer sig något från Antonie Vos i kapitel fem. Vos har i forskarkretsar gjort sig känd för att han hävdar att reformert teologi, speciellt i frågor om Guds vilja och försyn, är grundade i en scotistisk voluntarism. Vos ger uttryck för denna uppfattning när han talar om att de reformerta teologerna var stöpta i den scotiska filosofin (*Companion*, 169) och därför reagerade starkt mot Descartes radikala tankar. Vos tolkning har blivit skolbildande för en grupp forskare i Utrecht i början av 1980-talet som började undersöka Johannes Duns Scotus texter i förhållande den reformerta teologitraditionen, och ofta i relation till den moderna systematiska och filosofiska teologin. Resultatet blir vad man skulle kunna kalla en dynamisk ”resourcement”-teologi.

En av de grundläggande filosofiska frågorna här är om världens kontingens skall tolkas ”diakront” eller ”synkront”.<sup>15</sup> Med en diakron tolkning av kontingens menas att det som är fallet kunde ha varit annorlunda i ett temporalt perspektiv. Om Sokrates kliar sig på näsan kl. 12.00 så är detta inte ett nödvändigt faktum eftersom de händelser som ledde fram till att han kliade sig på näsan kunde ha varit annorlunda. Enligt en synkron tolkning av kontingens är det temporala perspektivet inte det avgörande utan istället tänker man sig att det som är fallet kunde ha varit annorlunda i en

annan ”möjlig värld”. Denna modala tolkning, som historiskt härrör från Scotus, blir uppenbar när man talar om mänskliga handlingar. Om Sokrates kliar sig på näsan vid en tidpunkt ligger friheten (eller viljans icke-determinism) i att Sokrates vid *samma* tidpunkt kunde ha valt att kliar sig i håret istället. Det vill säga, det måste finnas alternativa handlingsmöjligheter för att Sokrates näskliande skall betraktas som fritt. Denna tolkning av den fria viljan kallas ofta för ”libertariansk” i den moderna filosofiska litteraturen och bygger på principen om alternativa handlingsmöjligheter. Problemet är dock att de flesta av de reformerta skolastikerna troligen inte var libertarianer utan snarare ”kompatibilister” eller kanske ”voluntarister” eller ”svaga determinister” om vi skall låna fler moderna termer. Med detta menas oftast att en person är fri att välja A om inget hindrar personen från att välja A samt att handlingen utgår från personen själv. Men inget hindrar heller, enligt denna syn, att Gud samtidigt är första orsak till människors fria handlingar (s.k. ”svag determinism”). Här är det alltså inte relevant att tala om alternativa handlingsmöjligheter som ett villkor för reell frihet. Viljan är helt enkelt inte fri i den gängse libertarianska bemärkelsen.<sup>16</sup> Och om det är sant att de reformerta skolastikerna inte är libertarianer är den scotistiska tolkningen orimlig.

Vidare är den scotistiska tendensen i reformert teologi ytterst svår att belägga i källorna. Detta är kanske Utrecht-skolans akilleshäla. Låt vara att en del termer som använts av de reformerta skolastikerna har scotistiska resonanser men det skall inte blandas ihop med att de antog begreppen. Som vi har sagt, de reformerta teologerna var långt mer eklektiska än vad den scotistiska tolkningen ger vid handen. (I värsta fall närmar sig Utrecht-skolans tolk-

ning därmed den tidigare omnämnda centraldogm-traditionen.)

En författare som inte håller med om Vos tolkning är Sebastian Rehnman som i sin artikel kopplar ett helhetsgrepp om gudsläran i reformert ortodoxi. Artikeln utesluter inte alternativa filosofiska influenser (som scotismen eller cartesianismen) men visar med metodologisk klarhet att den gängse filosofiska traditionen som assisterade teologin i gudsläran i mångt och mycket var en relativt traditionell thomism. Metodologiskt förefaller således denna mer modesta utgångspunkt vara överlägsen Vos.

Med Aza Goudriaans artikel som utgångspunkt kan vi dock teckna den mångfald och utbyte av idéer som kännetecknar 1600-talets reformerta teologi främst på holländsk mark.<sup>17</sup> Under 1600-talet sammanföll den reformerta skolastikens ”guldålder” (eller högskolastiken) med uppkomsten av ett antal nya filosofier. En första impuls som kom att få stora efterdyningar i den europeiska akademiska världen var Petrus Ramus kritik av den traditionella Aristoteliska logiken, förkastande av metafysiken till förmån för ett mer praktiskt och retoriskt inriktat system. Det finns olika uppfattningar om i vilken mening och i vilken mån som ramismen är ett förkastande av aristotelianismen eftersom många av de begrepp och distinktioner som Ramus framförde fortfarande var att betrakta som aristoteliska.

Förutom ramismen var det framförallt ett filosofiskt alternativ som skulle bidra till aristotelianismens nedgång och fall, cartesianismen.<sup>18</sup> Den franske filosofen, René Descartes filosofi utmanade de traditionella tolkningarna av den kristna tron. De reformerta teologernas (samt lutherska och romersk katolska teologernas, skall vi tillägga) reception av Descartes filosofi var långt ifrån entydig. Det

fanns de reformerade teologer under 1600-talet som var positiva till hela eller delar av Descartes filosofi och det fanns de som var djupt kritiska (*Companion*, 43-53). En del försökte med varierande framgång kombinera detta med aristotelianismen. 1676 antogs vid Leidens universitet ett antal teser mot cartesianismen som kom att utgöra kulmen på en livlig debatt om vad som var godtagbart och vad som inte var det.

Exakt vad var det då som utmanade den reformerta teologin? Det var t.ex. Descartes föreställning om ”klara och distinkta idéer” som grunden för vetande och metafysik, att dessa idéer skulle vara produkten av den absoluta gudomliga viljan och att människan i likhet med Gud och andra (eventuella andliga varelser) är ett tänkande ting (*res cogitans*) samt att kroppen är ett utsträckt ting (*res extensa*). Sådana föreställningar skulle komma att ifrågasätta Guds suveränitet och mysterium, att själva trosakten blir ett rationalistiskt omdöme om trosakten och dess objekt värderas utifrån i vilken mån de kan begreppsliggöras som klara och distinkta idéer samt enheten och distinktionen mellan ”macrocosmos” (Gud och skapelsen) och ”microcosmos” (själ och kropp). Descartes tänkte sig att Guds existens inte kunde bevisas utifrån naturlig filosofi, så som den breda aristoteliska traditionen hävdade. Istället gick han delvis tillbaka till en tidigare medeltida tradition från Anselm: idén om Gud som nödvändigt existerande eftersom Gud är det högsta tänkbara och mest fullkomliga väsendet (vilket Kant senare skulle kalla det ”ontologiska gudsbeviset”). För de mer aristotelisk-thomistiskt grundade reformerta teologerna var detta en uppenbar orimlighet då resonemanget inte byggde på *a posteriori*-bevis utan på *a priori*.

Goudriaan noterar att aristotelianismen i den nedärvda och eklektiska formen var mer kongenial med den kristna tron än cartesianismen på flera punkter, så som i fråga om biblisk exeges och förhållandet mellan naturlig och övernaturlig eller uppenbarad teologi. Men ändå föll aristotelianismen gradvis undan för cartesianismen och andra medtävlare under 1600-talet (Baruch Spinoza, John Locke och Gottfried W. Leibniz). Den tidiga moderna filosofiska och teologiska historien är mångfacetterad och de reformerta teologerna i Europa och även i de nya områdena i Amerika stod inför många utmaningar. Dessa är blott några exempel på hur aristotelianismen mötte cartesianismen. 1600-talets idéhistoria är ett spännande forskningsfält.

En sak som Goudriaan berör i förbifarten är att det bland de reformerta teologerna under 1500-1700-talen inte fanns någon "reformed objection to natural theology" eller ens någon "reformed epistemology" som religionsfilosofer i dag talar om i Alvin Plantingas efterföljd.<sup>20</sup> Alvin Plantinga's berömda invändningen mot naturlig teologi är kanske reformert i en modern mening (det finns ju likheter med tidigare nämnde Karl Barth och före honom Herman Bavinck) men den har förmodligen mycket svagt stöd i de första två hundra årens tänkande kring teologi och filosofi i de reformerade kyrkorna.<sup>21</sup> Man får hoppas att samtida religionsfilosofer inte nöjt sig med ett så pass ohistoriskt språkbruk eftersom det öppnar för ett anakronistiskt engagemang i klassiska teologiska frågor.<sup>22</sup>

### Värdet av reformert skolastik för samtidens teologi och religionsfilosofi

Jag vill avslutningsvis nämna något om värdet i forskning inom reformert skolastik. Här tar jag snarare Brill-volymen

som språngbräda än referenspunkt för att dra ut några konsekvenser.

Jag vill först helt kort återknyta till vad jag sade i inledningen. Den moderna Barth-forskningen torde finna ett värde i en bättre kännedom om Barths kanske viktigaste historiska samtalspartners. Inte minst ligger det ett värde i att upptäcka att den reformerta skolastik som Barth lärde sig hör till en specifik kyrkohistorisk skola med sina egna historiografiska problem. Hur påverkar detta läsningen av Barth och hur påverkar det hans plats i teologins historia? Detta är frågor som vi bara har börjat nysta i.

Ett annat område som forskningen inom reformert skolastik är relevant för är den moderna religionsfilosofin samt den systematiska och filosofiska teologin. Sedan länge, kanske i en relativt obruten kedja sedan medeltiden, har figurer som Augustinus, Anselm och Aquino och deras kollegor varit referenspunkter för en mängd grundläggande frågor inom den filosofiska teologin. Så var det också under upplysningens skolastikkritiska period då skolastikens begrepp och argument stod som relief. Under den senare delen av 1900-talet har den kristna filosofiska teologin blomstrat samtidigt som forskningen om medeltidsfilosofi och teologi har blomstrat i rabatten bredvid. Flera av forskarna har korsbefruktat växterna i sina akademiska trädgårdar. Norman Kretzman, Eleonore Stump, Marilyn A. McCord och Richard Cross, bara för att nämna några av mina egna favoriter, är utmärkta exempel på filosofer som har lärt oss mer om skolastikens artrikedom och visar att denna lärdom kan ge liv åt den moderna debatten i filosofisk teologi. Förutom den filosofiska teologin, så är det i dag inte längre "ute" att citera Thomas av Aquino när man talar om frågor som rör områden som

etik, medvetandefilosofi, kunskapsteori, naturfilosofi och estetik. Thomas insikter tas på stort allvar och, precis som inom religionsfilosofin, är det ofta personer med ett ben i varje trädgårdsland (om jag får fortsätta metaforen) som leder diskussionen. Vi kan numera skönja början till en liknande korsbefruktning mellan protestantisk skolastisk och modern filosofisk teologi. Filosofiska teologer som Paul Helm, Oliver Crisp, Sebastian Rehnman, Utrecht-skolans folk och undertecknad hör till en liten men förhoppningsvis växande skara som vill försöka dra nytta av dagens insikter.

Låt mig till sist nämna relationen mellan några forskningsfält som jag anser kan vara viktiga för dagens debatter. Det handlar om förhållandet mellan exegetik, filosofi och teologi. Under den medeltida och den protestantiska skolastiken var dessa tre områden fredligt inställda till varandra. Disciplinerna hade sina egna domäner men kunde också relativt friktionsfritt överlappa och interagera i de reformerta skolastikernas skrifter och institutioner. Den kanske tydligaste skillnaden mellan den medeltida och protestantiska skolastiken har inte med den filosofiska bearbetningen att göra utan med exegetiken. Medeltida exegetik ärvde den patristiska distinktionen mellan en andlig och bokstavlig läsning av de bibliska texterna. Henri de Lubac och andra moderna teologer har hävdad att vi har en hel del att lära oss från den patristiska och den medeltida exegesen. Det är sant och visst men det bör ändå erkännas att den exegetiska iver och känslighet för texten som drev reformatörerna rör sig på en annan nivå och ditintills okänd nivå. Deras uppmärksamhet riktades mot texten, grundspråken och filologiska problem på ett sätt som delvis föregriper den

moderna exegetiken. Men ändå behöll man den perenna filosofiska och i långa stycken traditionella lärotraditionen som man fått från de medeltida teologerna. Återigen, detta är inte så konstigt eftersom nyare forskning har visat på att det råder långt större kontinuitet mellan medeltiden och protestantismen än man tidigare förmodat.

Modern religionsfilosofi och filosofisk teologi är ett slags arvtagare eller avlägsna släktingar till skolastikerna i den meningen att de låter metafysiska och teologiska frågor stå i en fruktbar dialog. Men utövare inom dessa ämnen är påfallande svaga på det exegetiska området. Här skiljer sig modern systematisk och filosofisk teologi från sina skolastiska föregångare, både i dess medeltida och protestantiska form. Dessa discipliner är i allmänhet ovilliga att låta respektive domäner interagera för nära varandra. Separationen mellan facken signalerar en brist på integration inom den akademiska och kyrkliga teologin och delvis är den ett filosofiskt problem. Efter upplysningstiden har filosofin och därmed också teologin tvingats att försöka lösa de skeptiska attacker och antinomier som Descartes och Kant ställt upp. Mängder av teologiskt bläck har spillts på att försöka lösa dessa men utan att reflektera över vilka kunskapsteoretiska förutsättningar som råder. Jag kan bara önska att den moderna religionsfilosofin, den filosofiska och systematiska teologin kunde ta de reformerta skolastikerna som mönsterbild, utan att för den skull okritiskt upprepa alla deras slutsatser. Förmodligen var det precis så, om än på ett mycket kreativt sätt, som 1900-talets störste teolog använde sig av de historiska källorna till reformert teologi.

## Noter

1. I engelsk översättning, *Reformed Dogmatics* (London: HarperCollins, 2000).
2. Se t.ex. Ryan Glomsrud "Karl Barth as Historical Theologian: The Recovery of Reformed Theology in Barth's Early Dogmatics" i David Gibson och Daniel Strange (red.) *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques* (London: Continuum, 2008), 84-112; *Karl Barth Between Pietism and Orthodoxy: A Post-Enlightenment Resourcement of Classical Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 2009) och Dolf Te Velde *The Doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School* (Leiden: Brill, 2013).
3. Heppe delade många teologiska förutsättningar och idéer med andra kända 1800-tales teologer som Alexander Schweitzer, Friedrich Nietzsche och Julius Kaftan.
4. För ett bidrag se Sebastian Rehnman "Heidelbergkatekesen 450 år" *Theofilos* vol.6 nr 1 (2014), 82-97.
5. (Grand Rapids: Baker Academic, 1987-2003). Det ryktas att Muller arbetar på fler band i serien!
6. John Owen var en av de som integrerade detta i teologin och andligheten. Se Carl Trueman
7. Standardverket inom området är Richard A. Muller's *Christ and Decree: Predestination and Christology from Calvin to Perkins* [2a utgåvan med nytt förord] (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).
8. Se t.ex. *Oliver Crisp, Revisioning Christology: Theology in the Reformed Tradition* (Basingstoke: Ashgate, 2011), kap. 5.
9. Se framförallt den tidigare nämnda *Post-Reformation Reformed Dogmatics*.
10. Man talar om "Calvin against the Calvinist"-tesen inom modern forskning. Termen är tagen från en av de nyaste av den äldre forskningens företrädare, Basil Hall's "Calvin against the Calvinist" i G. Duffield (red.) *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 12- 37.
11. Så t.ex. i Otto Gründlers, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchi und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neukirchen-Vluyn, 1965).
12. Se kap. 1 och 2 i min, "De Incarnatione Filij Dei: Jerome Zanchi (1516-90) and the Analysis of Reformed Scholastic Christology" (Opulerad doktorsavhandling i religionsfilosofi vid MHS, Stavanger, 2015)
13. Hieronymus Zanchius (1516-90) argumenterade för själens odödlighet mot några av de "radikala" aristotelikerna från Italien.
14. Innehållet i kapitlet behandlas ingående och systematiskt i hans, *Reformed Orthodoxy And Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus Van Mastricht, And Anthonius Driessen* (Leiden: Brill, 2006).
15. Se idéutbytet om dessa frågor i Paul Helm, "Synchronic Contingency in Reformed Scholasticism. A Note of Caution", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003); 207-23 Andreas Beck och Antonie Vos, "Conceptual Patterns Related to Reformed Scholasticism", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003), 223-33 och Paul Helm igen i "Synchronic Contingency Again", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003), 234-8.
16. Här råder emellertid en språkförbistring eftersom vi lätt kan fastna i anakronistiska felslut. Frågan är ytterst kanske denna: tänkte överhuvudtaget skolastikerna i termer av libertarianism och voluntarism och begrepps-paret inkompatibilism och kompatibilism? Jag har använt termerna för att göra det möjligt för moderna läsare att eventuellt kunna relatera sin kunskap till de reformerta skolastikerna. Se Anthony Kennys anmärkningar i *Aquinas on Mind* (Oxford: Routledge, 1993), 77-9.
17. Goudriaan har en diger publikationslista om förhållandet mellan teologi och filosofi under 1600-talet. Här kan vi framförallt nämna: *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden/Boston: Brill 2006)
18. 1600-talet var filosofiskt sett en "vild" tid då många olika ansatser prövades och möttes. Jag har valt här att fokusera på den kanske mest framträdande. Andra filosofiska impulser som var oerhört viktiga var t.ex. Thomas Hobbes och John Locke.
19. Alvin Plantinga, "The Reformed Objection to Natural Theology," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 15 (1980): 49-63. Eller på internet: [http://andrewmbailey.com/ap/Reformed\\_Objection.pdf](http://andrewmbailey.com/ap/Reformed_Objection.pdf). (2015-06-02) För en mer utvecklad version, se Michael Sudduth's *The Reformed Objection to Natural Theology* (Basingstoke: Ashgate, 2009).
21. Se Sebastian Rehnmans behandling, i "A Reformed Natural Theology?", *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012), 151-75.
22. För mer om detta, se min "Från Religionsfilosofi till Filosofisk teologi" *Theofilos* vol. 4 nr. 1 (2012), 74-88.

## Bengt Hägglund in memoriam

När Bengt Hägglund stilla insomnade i sitt hem den 8 mars var en lång livsgärning till ända. Under mer än sex decennier bedrev Bengt Hägglund outtröttligt teologisk forskning. Hans första artikel publicerades 1947 och alltsedan dess har en stadig ström av artiklar och böcker kommit från hans penna.

Bengt Hägglunds teologiska intresse var brett med ett tydligt centrum i reformationens och den lutherska ortodoxins teologiska frågeställningar. Hans doktorsavhandling (1951) behandlade den heliga Skrift och dess tolkning hos Johann Gerhard, den lutherska ortodoxins främste representant. Forskningens intresse för den lutherska ortodoxin har sedan dess stadigt vuxit men när avhandlingen skrevs var det ett verkligt pionjärbete. Genom att noggrant och kongenialt arbeta med källorna vann Hägglund resultat som har bevisat sitt värde inte bara inom den historiska teologin utan även för nutida, systematisk-teologisk reflektion.

Hägglunds mest kända arbete är *Teologins historia* (1956), vilket är översatt till bl.a. engelska, tyska, ryska och portugisiska. Flera generationer av teologer har fått sin grundläggande teologihistoria genom denna bok. Hans mest omfattande arbete är *De homine. Människo-uppfattningen i äldre luthersk tradition* (1959).

Bengt Hägglund skrev dessa verk i Lund under en period då den s.k. Lunda-teologin blomstrade. Med namn som Anders Nygren, Ragnar Bring och Gustaf Aulén blev det en internationellt känd

skolbildning. Det vittnar om Bengt Hägglunds integritet och självständighet att han som doktorand inte följde denna skolbildnings metod utan utvecklade en egen metod, som utgick från den kristna ”trons regel”, *regula fidei*.

Bengt Hägglund arbetade under många år vid Lunds universitet. Han var hedersdoktor i St Louis och Bochum och ofta anlitad i Tyskland. Efter sin pensionering fortsatte han den teologiska forskningen och tog sig bl.a. an två stora projekt. Det ena var att edera en handskrift av Johannes Rudbeckius teologiska föreläsningar, som hölls i Uppsala 1611-13. Det andra var att översätta Matthias Hafenreffers *Compendium doctrinae coelestis* (1612) till svenska. Hans sista teologiska arbete var också ett översättningsarbete och symptomatiskt nog är det en nyöversättning av Luthers Lilla katekes.

På Församlingsfakulteten har vi flera gånger haft Bengt Hägglund som föreläsare. Vi har i nuläget inte mindre än fyra av hans böcker som kursböcker. En speciell högtid var det när vi kunde anordna en internationell konferens vid hans 90-årsfirande, då Bengt med sönerna Gunnar och Tore kom upp till Göteborg. I samband med hans födelsedag var FFG med och möjliggjorde festskriften *Hermeneutica sacra. Studien zur Auslegung der heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert* (2010).

För min egen del mötte jag inte Bengt förrän han var emeritus, och han kom att fungera som en informell biträdande handledare för mitt avhandlingsarbete.

Det var en glädje och uppmuntran att få komma hem till honom och ta del av hans rika erfarenhet och stora överblick. En av hans doktorander skriver i förordet till sin doktorsavhandling att han vill tacka Bengt Hägglund som visat ”en förutomstående ofattbar vänlighet och hjälpsamhet när det gäller både teoretiska och praktiska frågor”. Sådan var Bengt och vi är många som tackar Gud för vad han har fått betyda.

Denne indskrift på mig saet:  
Jesus udaf Nazaret,  
den korsfaested, er min aere  
og min salighed skal vaere!

(Thomas Kingo, Danska ps.b. 208,  
den psalmvers som Bengt satte i sin hustru Ingers dödsannons.)

**Torbjörn Johansson, rektor**  
**Församlingsfakulteten Göteborg (FFG)**

# Temanummer om bibelsyn

I løpet av 2013 og 2014 var det omfattende debatter om bibelsyn i debattspaltene til *Dagen* og *Vårt Land*. Ikke minst stod NLA Høgskolen og (norske) MF i fokus for kritikken, riktig nok på ulike måter og med ulik grad av treffsikkerhet.

På bakgrunn av disse avisdebattene, tok NLA-professor Oddvar Johan Jensen våren 2014 et internt initiativ til utgivelse av et temanummer om bibelsyn. Dette konstruktive initiativet ble senere forankret i *Theofilos*-redaksjonen på NLA Mediehøgskolen Gimlekollen samt i NLAs styre og generalforsamling.

Nå foreligger dette temanummeret tilgjengelig som *Theofilos Supplement* vol. 7 nr. 1 2015, med Jensen som gjesteredaktør og med syv fagfelleverderte og to populærvitenskapelige artikler. Bidragene i dette temanummeret representerer et spektrum av verdifulle temaer og interessante perspektiver, med en teologisk spennvidde som i hovedsak gjenspeiler nyanse mellom NLAs eiere.

## Innhold i temanummeret

### intro

- Gjesteredaktør Oddvar Johan Jensen: "Den Hellige Skrift" (s. 1-4)
- Redaktør Stefan Lindholm: "I dette nummer..." (s. 4-5)

### academia

- Bård Eirik Hallesby Norheim: "Implisitt skriftsyn i bøker om kristent ungdomsarbeid" (s. 6-19)
- Gunnar Innerdal: "Bibelsynets systematisk-teologiske sammenheng" (s. 20-32)
- Knut Alfsvåg: "På Luthers vis – Om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger" (s. 33-44)

- Espen Ottosen: "Å fastholde et evangelikalt bibelsyn i lys av nyere epistemologi og hermeneutikk" (s. 45-56)
- Tomas Bokedal: "The Early Rule-of-Faith Pattern as Emergent Biblical Theology" (s. 57-75)
- Torleif Elgvin: "Hvordan lese gammeltestamentlige tekster" (s. 76-87)
- Hans Bringeland: "Skriftsyn og skriftbruk hjå Ole Hallesby" (s. 88-109)

### forum

- Odd Sverre Hove: "Debatten om NLAs skriftsyn vinteren 2013-2014 – Noen personlige observasjoner" (s. 110-118)
- Lars Dahle: "Hva kjennetegner et evangelikalt bibelsyn? Utdrag fra sentrale Lausanne-dokumenter" (s. 119-129)

### biblos

- Stefan Lindholm: "En kortare annoterad bibliografi om bibelsyn"

Gjennom dette temanummeret ønsker vi å oppmuntre til fortsatt teologisk refleksjon om bibelsyn og bibelbruk, ikke minst med utgangspunkt i NLAs teologiske tradisjon og profil. Like viktig er å oppmuntre til en ansvarlig og kreativ bibelbruk som er preget av sunn bibeltillit og sann bibelglede.

Temanummeret koster 200,- (+ porto) og kan bestilles fra:  
pamela.melhus@nla.no.

Lars Dahle, ansvarlig redaktør

## Tackling intolerance and discrimination in Europe with a special focus on Christians [PACE Resolution 2136 (2015)<sup>1</sup>]

1. Intolerance and discrimination on grounds of religion or belief affect minority religious groups in Europe, but also people belonging to majority religious groups. Numerous acts of hostility, violence and vandalism have been recorded in recent years against Christians and their places of worship, but these acts are often overlooked by the national authorities. Expression of faith is sometimes unduly limited by national legislation and policies which do not allow the accommodation of religious beliefs and practices.

2. The reasonable accommodation of religious beliefs and practices constitutes a pragmatic means of ensuring the effective and full enjoyment of freedom of religion. When it is applied in a spirit of tolerance, reasonable accommodation allows all religious groups to live in harmony in the respect and acceptance of their diversity.

3. The Parliamentary Assembly has recalled on several occasions the need to promote the peaceful coexistence of religious communities in the member States, notably in *Resolution 1846 (2011)* on combating all forms of discrimination *based on religion*, *Recommendation 1962 (2011)* on the religious dimension of intercultural dialogue and *Resolution 1928 (2013)* on safeguarding human rights in relation to religion and belief, and protecting religious communities from violence.

4. Freedom of thought, conscience and religion is protected by Article 9 of the European Convention on Human Rights (ETS No. 5) and considered as one of the foundations of a democratic and pluralist society. Limitations to the exercise of free-

dom of religion must be restricted to those prescribed by law and necessary in a democratic society.

5. The Assembly is convinced that measures should be taken to ensure the effective enjoyment of the protection of freedom of religion or belief afforded to every individual in Europe.

6. The Assembly therefore calls on the Council of Europe member States to:

6.1. promote a culture of tolerance and “living together” based on the acceptance of religious pluralism and on the contribution of religions to a democratic and pluralist society, but also on the right of individuals not to adhere to any religion;

6.2. promote reasonable accommodation within the principle of indirect discrimination so as to:

6.2.1. ensure that the right of all individuals under their jurisdiction to freedom of religion and belief is respected, without impairing for anyone the other rights also guaranteed by the European Convention on Human Rights;

6.2.2. uphold freedom of conscience in the workplace while ensuring that access to services provided by law is maintained and the right of others to be free from discrimination is protected;

6.2.3. respect the right of parents to provide their children with an education in conformity with their religious or philosophical convictions, while guaranteeing the fundamental right of children to education in a

- critical and pluralistic manner in accordance with the European Convention on Human Rights, its protocols and the case law of the European Court of Human Rights;
- 6.2.4. enable Christians to fully participate in public life;
- 6.3. protect the peaceful exercise of freedom of assembly, in particular through measures to ensure that counter-demonstrations do not affect the right to demonstrate, in line with the guidelines on freedom of assembly, of the European Commission for Democracy through Law (Venice Commission) and the Office for Democratic Institutions and Human Rights of the Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE/ODIHR);
- 6.4. uphold the fundamental right to freedom of expression by ensuring national legislation does not unduly limit religiously motivated speech;
- 6.5. publicly condemn the use of and incitement to violence, as well as all forms of discrimination and intolerance on religious grounds;
- 6.6. combat and prevent cases of violence, discrimination and intolerance, in particular by carrying out effective investigations in order to avoid any sense of impunity among the perpetrators;
- 6.7. encourage the media to avoid negative stereotyping and communicating prejudices against Christians, in the same way as for any other group;
- 6.8. ensure the protection of minority Christian communities and allow such communities to be registered as a religious organisation, and to establish

and maintain meeting places and places of worship, regardless of the number of believers and without any undue administrative burden;

6.9. guarantee the enjoyment by minority Christian communities of the right to publish and use religious literature.

#### EDITORIAL NOTE

Freedom of belief is an increasingly significant issue for Christians in contemporary Europe, alongside the closely related concerns of freedom of conscience and freedom of expression.

This was highlighted in a significant recent report to the Parliamentary Assembly of the European Council (PACE) on *Tackling intolerance and discrimination in Europe with a special focus on Christians*.

The rapporteur was Valeriu Ghiletschi, who is both a Moldovan politician and president of the European Baptist Federation. In his report, Ghiletschi draws attention to "the absence of any Europe-wide surveys on intolerance and discrimination against Christians. However, an illustrative cross-section of incidents that have taken place over the past three years are referred to in this report, based on national reports provided by governments, NGOs and civil society organisations. With this report, I intend to shed light on a phenomenon which is largely overlooked".<sup>2</sup>

Because of this report, which was endorsed by the PACE Committee on Equality and non-Discrimination, PACE adopted the above resolution [*Tackling intolerance and discrimination in Europe with a special focus on Christians*].<sup>3</sup>

---

1. Resolution adopted by The Parliamentary Assembly of the Council of Europe (PACE) on 29th 2015 (8th Sitting), see *Doc. 13660*. Published at <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?file-id=21549&lang=en>.

2. Valeriu Ghilechi, *Document 13660: Report to The Committee on Equality and Non-Discrimination. Tackling intolerance and discrimination in Europe with a special focus on Christians*. Strasbourg: Parliamentary Assembly - Council of Europe (PACE), 7th January 2015, 4-5. Published at <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-EN.asp?FileID=21340&Lang=EN>.

3. See also Lars Dahle, "Western Europe – Marginalization of Christians through Secularization?", in H. A. Gravaas, C. Sauer, T. Engelsviken, M. Kamil, and K. Jørgensen (eds.), *Freedom of Belief and Christian Mission* (Oxford: Regnum Books International, forthcoming).

## *academia*

Manuscripts submitted to *academia* should constitute a contribution to the academic debate within a field of study that is relevant for the purposes of *Theofilos* and should not previously have been published in the same format. Authors are asked to only submit texts that they consider complete with respect to language and content. Texts in *academia* should be written in Norwegian, Swedish, Danish or English and sent in a Word document to red@theofilos.nu according to the guidelines in **Formalia** below. First, a board member reads through the manuscript and, if it is relevant for *Theofilos*, it will be sent to two anonymous peer reviewers for evaluation. If the text is accepted, the document with some revisions (if needed) with regard to content and language will be sent to the author. These should promptly be reviewed and corrected before the text is sent back to the editor. Following successful publication the author receives one copy of the issue where the text has been published. Should the text not meet the academic standard required for publication in *academia* the author will obtain a written motivation.

### *forum og biblos*

Bidragene til *forum* er ikke fagfellevurdert, men de bør uansett holde samme nivå språklig og innholdsmessig som i *academia*. Forfatterne bør unngå eller alternativt erstatte fagbegreper (så langt det er mulig), samt forenkle argument og fremstilling slik at artikkelen kan være tilgjengelig for en bredere lesekrans. I *forum* føres kritiske diskusjoner rundt aktuelle saker innen akademisk, kirke eller kultur. Redaksjonen er selvstendig interessert i innspill og idéer fra lesere.

Anmeldere av bøker til *biblos* bes kontakte redaksjonen for å få tilsendt anmeldereksemplarer. En anmeldelse skal presentere bokens innhold, gjerne nevne noe om forfatteren, samt presist formulere hva anmelderen vurderer som boka sine sterke og svake sider. En anmeldelse bør ikke ha mer enn 6.000 tegn inkludert mellomrom. Lengre tekster om en bok eller flere plasseres som recensjonsartikler i *forum*, og inneholder en dypere analyse av ett eller to temaer i den aktuelle boka.

### **Formalia**

Texts submitted to *Theofilos* should be written in a factual prose with high readability in Swedish, Norwegian, Danish or English (only for *academia*). As far as possible, avoid complicated formulations. The editors will reject texts containing personal attacks and pejorative language. Manuscripts in *academia* should be no shorter than 4.000 words. For reference and stylistic guidelines please consult *Theofilos* homepage.

Together with the text please attach the following in a separate document:

1. The title of the text and subtitle if it is required to clarify the subject
2. Your name, email, address and telephone number.
3. A short presentation – your (if applicable) academic position, institution, research and interests. If you are not known to anyone of the editors beforehand, please tell us something about yourself.
4. An abstract (maximum 400 signs including space)

Reproduksjon av materiale fra *Theofilos* får endast ske etter at redaksjonen givit sitt medgivande og i samråd med forfatteren. Forfattere kan återanvända publicerat material efter att redaksjonen blivit underrättad och om det klart anges att texten tidigare publicerats i *Theofilos*.

Alla åsikter och slutsatser som publiceras i *Theofilos* är författarnas egna och sammanfaller inte nödvändigtvis med redaktionens uppfattning.

Reproduksjon av materiale fra *Theofilos* er kun tillatt med redaksjonens samtykke, og i samråd med forfatteren. Forfatteren kan publisere sitt materiale på nytt etter at redaksjonen har blitt orientert og dersom det angis at teksten er tidligere publisert i *Theofilos*.

Alle meninger og konklusjoner som publiseres i *Theofilos* er forfatternes egne og samsvarer ikke nødvendigvis med redaksjonens oppfatninger.

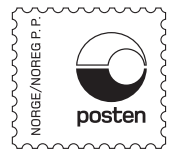
### *forum och biblos*

Bidragen till *forum* är inte fackgranskade men bör likväl hålla samma språkliga och innehållsmässiga nivå som i *academia*. Författare bör undvika eller alternativt ersätta facktermer (så långt det är att föredra), samt förenkla argument och framställning för att artikeln ska vara tillgänglig för en bredare läsekrans. I *forum* förs en kritisk diskussion kring aktuella saker i akademi, kyrka eller kultur. Redaktionen är givetvis intresserad av uppslag och idéer från läsare.

Recensenter av böcker till *biblos* ombeds kontakta redaktionen för att erhålla ett recensionsexemplar. En recension skall gå igenom bokens innehåll och gärna nämna något om dess författare samt koncist formulera vad recensenten fann vara bokens styrkor och svagheter. En bokrecension bör ej överstiga 6.000 tecken inklusive mellanslag. Längre texter om en bok eller flera placeras i *forum* som recensjonsartiklar och innehåller en djupare analys av ett eller två teman i den recenserade boken.

**Returadresse:**

Theofilos, NLA Mediehøgskolen  
 Gimlekollen  
 Postboks 410 Lundsiden,  
 NO-4604 Kristiansand, Norge

**B**

## Theofilos vol. 8 nr. 2 2015

<i>intro</i>	133
<i>academia</i>	
Kvinnens troverdighet og den tomme graven <i>Martin Jakobsen</i> .....	136
Magt på godt og ondt – og Black Power <i>Carsten Elmelund Petersen</i> .....	145
<i>forum</i>	
A Pre-Modern Reflection Upon the Modernist Foundations of Postmodernism <i>Peter Williams</i> .....	160
Det internasjonella samvetsfordraget – En global konvention om trosövertygelser och samvetsfrihet .....	173
Etik, naturrett, samvete och samvetsfrihet <i>Per Landgren</i> .....	184
Barnmorskefallet – argument och rättsläge <i>Per Ewert</i> .....	191
Ett alternativ till metodologisk naturalism <i>Björn Nissen</i> .....	197
Guds Ord och bibelvetenskapens utmaningar - En recensionsartikel om <i>Bibeln – Myt eller Sanning</i> <i>David Willgren</i> .....	206
Kommentar till David Willgrens granskning <i>Seth Erlandsson</i> .....	229
Den reformerta ortodoxin: forskningsläge och relevans för dagens teologi - En recensionartikel om <i>A Companion to Reformed Orthodoxy</i> Stefan Lindholm .....	236
<i>nota bene!</i> .....	247