



An Intimate Revelation: Intercultural Bible Reading with Adolescents

Taggart Wolverton

New York, Berlin: Peter Lang, 2019.

Wolverton presents his PhD research (Vrije Universiteit Amsterdam, 2014) in an engaging way that is easily accessible for lay-people while also instructive for scholars interested in adolescent faith formation. His pastoral concerns from years of ministry (x–xi) intersect with empirical analysis (47–54) that demonstrates encouraging outcomes of intercultural Bible reading (ICB) with young adults. This project narrows a body of recent research on ICB that started with *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible* (2005), a three-year international project led by Hans de Wit.¹ Wolverton applies the “Through the Eyes of Another” model specifically with adolescents, drawing upon recent research in adolescent spiritual formation (The National Study of Youth and Religion, 2005) (154) and integrating aspects of best practices in youth ministry (The Exemplary Youth Ministry Study, 2010) (188).

With quotes from C.S. Lewis and Hans Christian Anderson, Wolverton illustrates theological insights in winsome ways. Yet, he also weaves in the hermeneutical philosophy of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur that stimulates theoretical reflection. The core of the book is the description of a series of organized encounters between youth groups from vastly different cultural backgrounds. Ten diverse groups were paired up, such as a youth group from an international church in Amsterdam with Roman Catholic indigenous Aymara young adults in Bolivia. Another group of South Carolinian teens from a community-model church was paired with Baptist teens from the predominantly Roman Catholic context of Malta.

The ICB process (201–02) included preparing an introduction to the other group.

Then, each group studied the parable of the prodigal son in Luke 15:11–32 and prepared a detailed report to send to their dialogue partner. The partner’s report was the focal point for the next discussion, together with rereading the text. This session included a thoughtful analysis of the partner’s interpretations and reflections of the participants’ experiences.

Using Geert Hofstede cultural dimensions (29–32) as a theoretical framework for analyzing the interactions between the five pairs of groups, Wolverton coded (213–18) the transcripts for the empirical examination of his research. With anonymized transcriptions, Wolverton gives representative comments to catch a glimpse of the discussions. He identified the core aspect of his analysis, using a grounded theory inductive approach (51), writing, “Transformation, then became the useful conceptualization for spiritual growth which fit well with intercultural Bible reading’s promise of breaking through fixed cultural and theological presuppositions to create a third space of understanding with personal, communal, and interpretational implications” (40). His analysis identified three forms of transformation that resulted from the experience – more or less depending upon the intercultural competency of the group – which were: learning to read the Bible differently (122); learning to see themselves differently (128); and learning to see others differently (130).

The overall results are informative for understanding how young adults as “ordinary readers” (7) make meaning through Bible reading. Even more so, it is interesting to see how an intercultural reading process can nurture spiritual growth as their biblical reflections can be a mirror of their own contextuality as well as a window into their faith community’s interpretive traditions (180).

One concern of this method is that many adolescents are more influenced by their

dominant secular culture as they have not yet developed a biblically-grounded faith. While it is important to create gracious space for youth to open up, share perspectives, and ask difficult questions, there is also a reason why the church installs educated ministers in order to help provide guidance in biblical interpretation. In a ministry setting – beyond a research project – there could be a process that includes stages of developing understanding shaped by Bible teachers.

This is an intriguing overview of Wolverton's research project, however, the next step of development is to take this adaptation and curate it for practical application in church contexts. There is helpful information of the process, like the "Quick Start" Protocol of Appendix A, but many youth ministers will not make the effort to engage the research methods, results, and analysis. The impact of this model will grow when it can present the step-by-step model in a handbook for youth ministers, including cultural dimension descriptions and helpful tips to develop intercultural competencies. I see this ICB model as an important compliment to the youth "mission trips" that are common in North America but often have unconscious patronizing aspects regarding serving the poor. While serving the poor is core Christian value, few young adults have the critical distance, practical skill set, and biblical foundations to engage in helpful service while avoiding self-serving motivations. In contrast, ICB with travel to visit the other cultural partner has a fundamentally different premise of dialogue between equal partners.

Overall, as Wolverton summarizes, "...even with the limitations of this research, there are encouraging signs that ICB has the ability to open up an awareness in youth people of their own and others' cultural biases when they approach the Biblical text, and in the so doing move them, in the words of C.S Lewis' Mr. Tumnus, 'Further up and further in'" (198).

1. Hans de Wit et al., eds., *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible* (Elkhart, Ind: Institute of Mennonite Studies, 2005).

Beth Elness-Hanson

Cosmology in Theological Perspective. Understanding Our Place in the Universe

Olli-Pekka Vainio

Grand Rapids: Baker 2018 (212 ss)

This excellent volume, written by the Finnish scholar Olli-Pekka Vainio, concerns cosmology and its potential interface with theology. The author produces an insightful and balanced work. He engages with the scientific and theological informers on pertinent questions concerning human life in the world.

The book comprises a valuable Introduction, where Vainio underscores his debt to C. S. Lewis, both academically and imaginatively, and then ten very well written chapters follow.

In chapter 1 there is an interesting discussion on how the ancients viewed the cosmos. This is a worthwhile place to begin as it sets cosmology in a historiographical context.

Chapter 2 provides an examination of how the early church pictured OT cosmological perspectives, and it delves in particular into the writings of Basil the Great and Augustine.

In chapter 3 the author explores three examples where science and theology appear to be in disagreement. Vainio specifically engages, Galileo, Newton, and Darwin. He wants to illustrate the complexity of their findings and how they have each contributed to the ongoing discussion. Theology, for example, he suggests, can get too fixated on a particular view of the cosmos, which then may turn out to be problematic. His advice is to support the advances of science. "There is no point in resisting new scientific discoveries" (p. 58). But he also alerts readers to be cautious about embracing scientific findings too quickly. He advocates a better understanding of the philosophy of science, since this is where it often surpasses its boundaries

of empirical verification and falsification.

Vainio moves on from his more historical investigations in the previous chapters, to contemporary issues in chapter 4 and following.

Chapters 4-7 deal with the fascinating topic of multiverse and the possibility of alien life. Why is there so much space? Are there many universes? If so, how would this impact, if at all, theism and Christianity? Do humans have meaningful lives in the midst of a huge and massive cosmos? Does God hide? Vainio argues that Christians cannot avoid these types of questions and that it is crucial to think through these issues and to come up with potentially viable responses.

In chapters 8-9 there's a more direct exploration of theological issues, including God and Creation; God's location, and the image(s) of God.

Chapter 10 engages further with C.S. Lewis, especially his views of reason and imagination, as a guideline for continuing to wrestle with cosmology in a theological perspective. What directions, based on the knowledge we now have, are to be taken, as we move into the future and seek better understandings of the cosmos and God?

This book will be valuable for many. It is a lucid, well researched, and far-reaching investigation into several key questions and issues of our times. In my view, Vainio's work is a must read.

Gregory J. Laughery

**Finding Ourselves After Darwin.
Conversations on the Image of God,
Original Sin, the Problem of Evil.**
*Stanley P. Rosenberg general ed.,
Michael Burdett, Michael Lloyd, and
Benno Van Den Toren, associate eds.,
Grand Rapids: Baker 2018 (375 ss).*

This compilation of essays, offered by a sterling group of scholars, addresses significant issues related to some of the possible post-Darwinian implications for theology, notably the key debates about image of God, original sin, and the problem of evil.

Since such a strong picture of our evolutionary beginnings is emerging and becoming increasingly persuasive, these authors argue it is essential to seriously consider the prospective challenges that evolution brings to these traditional theological viewpoints.

The opening two chapters serve as an Introduction. These introductory essays express the direction for the whole volume. The aim of the book is to create space for exploration and dialogue between science and theology. The credibility of evolution has brought new ideas and insights to the table and these should not be dismissed or ignored when giving theological accounts of the various topics addressed in the volume. As one would hope for in this type of book, there are some agreements and disagreements between the presentations, and this makes for interesting reading and a credible discussion, which avoids offering hard and fast answers to complex questions.

In Part 1 there is five chapters on the image of God and evolution. Key aspects of this issue are dealt with including: challenges and questions; the functional account; the structural theory; relational love; the end of evolution. Conclusion to Part 1.

Part 2 comprises six chapters concerning original sin and evolution. Central features of these essays include: questions and challenges; Augustine's views; Adam as head of humanity; Irenaeus' views; coevolution of nature and culture; sin without originating sin. Conclusion to Part 2.

This brings us to Part 3, which has seven chapters on evil and evolution. Essential elements in these papers consist of: questions and challenges; Augustine's thought; theodicy and the fall; nature and fallenness; the approach of Irenaeus; free process and only way arguments; non-identity theodicy. Conclusion to Part 3.

It is worth mentioning that some of these authors rightly argue that science is fallible, yet in my view this type of statement is unhelpful when it is not put alongside a notation that science is also often self-correcting, and additionally that some

scientific findings are not going to be proved wrong.

These essays are well thought out contributions that interact with contemporary science and its potential influence on our understanding of image of God, original sin, and evil. The editors and authors are to be commended for engaging with these highly controversial issues and for attempting to create open space for serious conversations to take place. I highly recommend *Finding Ourselves After Darwin*. The book is an excellent beginning and will hopefully encourage further research and fresh debate on the key theological, philosophical, and scientific topics of our times.

Gregory J. Laughery

God, Evolution, and Animal Suffering. Theodicy Without a Fall

Bethany N. Sollereder

New York: Routledge 2019 (205 ss)

This volume is a wide-ranging and careful exploration of a topic that is crucial for readers to interact with today. What are we to make of animal death, extinction, suffering, and pain, which seem to be an integrated part of the world that is hundreds of millions of years old, and thus not, according to Sollereder, the results of a fall? How might God fit into all this? The author deals with these types of questions and many others in the course of this intriguing study. She is reluctant to categorize her book as either a theodicy or a defence. On page three she writes: "Perhaps the safest course would be to describe this book as an exploration of theology relating to suffering and creation, rather than a traditional theodicy or defence." Yet, Sollereder does use the term 'theodicy,' though she is not interested in why God allows suffering, but in addressing how our views of God and creation are challenged when considered in the context of evolutionary suffering throughout time.

There are seven chapters in the book. Chapter one deals with the trajectory of the author. This is important as it clarifies

why the book was written and what goals Sollereder sets for herself in the following chapters. She is not out to bring closure to the many significant problems and issues on her topic, but offers an exploration into various challenges when evolution is taken seriously. To say it another way, her direction is to explore, not resolve.

Chapter two delves into the biblical text, notably on the subject of a fall (human?). The author suggests that a *cosmic* fall is not found in the Bible, neither in Genesis 3, nor in Romans 8. But this brings with it the hermeneutical questions of what is read literally or otherwise.

The third chapter examines several philosophical and theological approaches to non-human suffering in order to situate the state of the recent discussion on this complex issue.

In chapter four the author begins to develop her own theological approaches and sets her focus in particular on divine love and the theme of freedom.

Chapter five builds off the previous chapter and interacts with the highly significant problematic of divine action. How, if at all, is a God of love acting in the world?

Chapter six develops God's work of redemption; its possibilities, immanence, and notions of resurrection(s).

Chapter seven is the Conclusion, which offers a useful summary of the book; adding several pertinent and insightful remarks that further draw out her perspectives on evolution, non-human suffering, and God.

In this thoughtful and well researched book Sollereder offers readers a fascinating and instructive account of highly significant theological and philosophical issues related to the understanding that God creates through evolution and that this brings with it animal suffering. How can it be? Her original and provocative response is found in and in-between the pages of this stimulating work. Well worth reading.

Gregory J. Laughery

Scripture as Real Presence, Sacramental Exegesis in the Early Church

Hans Boersma

Grand Rapids: Baker 2017 (316 ss)

This book is a rich and varied exploration into the patristic tradition and why, in the author's opinion, it is extremely important for us to recover it today. Boersma contends that not only have we lost the sacramental character of Scripture and the world, but we also have often missed the importance of the literal sense of the biblical text as the church fathers would have viewed it. He argues that the retrieval of the patristic tradition will help cure our modern and postmodern exegetical and hermeneutical ills.

There are ten chapters in this volume. Each chapter deals with a type of reading and focuses on specific church fathers in order to articulate several perspectives of how such readings functioned. The first chapter is on Patristic Reading, which introduces the aims and goals of the book, as well as highlighting the historical circumstances and scholarship that has led to where many interpreters stand today. Questions of metaphysics and hermeneutics are addressed, especially in the thought of Origen, Hobbes, and Spinoza. Boersma applauds Origen for linking the two, while he critiques Spinoza and Hobbes for separating them. In fact, this is a major point for Boersma. He claims that the difference here is monumental, notably between the natural and supernatural or another way of saying it, the visible and invisible. In the author's view, Origen embraces them both, while Hobbes and Spinoza disconnect them and thus unhelpfully leave readers with a biblical text emptied of its supernatural or invisible dimensions. This chapter goes on to explore Origen and Irenaeus on a sacramental reading of Scripture, and encourages interpreters, as Boersma does throughout the book, to adopt such a reading for themselves.

Subsequent chapters develop further a variety of ways to read Scripture sacramentally:

Chapter two: Literal Reading; *Gregory*

of Nyssa and Augustine on the Creation Accounts of Genesis.

Chapter three: Hospitable Reading; *Origen and Chrysostom on the Theophany of Genesis 18.*

Chapter four: Other Reading; *Melito of Sardis and Origen on the Passover of Exodus 12.*

Chapter five: Incarnational Reading; *Origen on the Historical Narrative of Joshua.*

Chapter six: Harmonious Reading; *Clement of Alexandria, Athanasius Basil, Gregory of Nyssa, and Augustine on the Music of the Psalms.*

Chapter seven: Doctrinal Reading; *Athanasius and Origen on the Wisdom of Proverbs 8.*

Chapter eight: Nuptial Reading; *Hippolytus, Origen, Ambrose on the Bridal Couple of the Song of Songs.*

Chapter nine: Prophetic Reading; *Irenaeus, Cyril of Alexandria, Origen, Eusebius; Gregory of Nyssa, Jerome, Ambrose, and Augustine on the Servant Songs of Isaiah.*

Chapter ten: Beatific Reading; *Gregory of Nyssa, Augustine, and Leo the Great on the Beatitudes in Matthew 5.*

This book is a worthwhile read. Boersma does an impressive job handling the patristic tradition. His arguments and interpretations are well researched and carefully constructed. He offers a wide range of insights that cover the early centuries of biblical reading strategies, which in his opinion, ought to be reclaimed for today. Boersma, however, is under no illusions that all contemporary readers of the Bible will be convinced that a reappropriation of the sacramental orientation of the church fathers is essential. Yet, he hopes their notion of a diversity of approaches and a passion for multiple meanings with Christ at the center will be attractive, especially in light of, he contends, the overemphasis on a historical outlook that currently carries so much weight and creates so many problems for biblical exegesis.

Gregory J. Laughery

The New Testament: A Translation

David Bentley Hart

Yale: Yale University Press, 2017

De första kristna var i praktiken kommunister, det finns inte mycket av vad vi brukar kalla ”sunt förnuft” i Nya testamentet, och de verser som talar om universell frälsning är i klar majoritet över de som verkar påstå något annat. Det är några av de slutsatser den ortodoxe teologen David Bentley Hart menar sig ha fått bekräftade genom sitt arbete med att översätta Nya testamentet till engelska.

Harts översättning är i vissa avseenden ett slags punkversion av Nya testamentet. Efter att ha framställt mer konventionella – och populära – bibelöversättningar (t.ex. ESV och NIV) som förkastliga exempel på hur teologiska doktriner och ”moraliska ideologier” har förvrängt de ursprungliga grekiska texterna, presenterar Hart i sin inledning intentionerna med den egna översättningen:

Den ska vara så fri från senare teologiska och dogmatiska traditioners påverkan som möjligt. Det är inte svårt att hitta exempel på när översättarens teologiska hemvist och övertygelser varit avgörande för de val man konstant ställs inför i ett översättningsarbete; en översättning är *alltid* en tolkning, och det finns ytterst sällan bara ett sätt att översätta ett ord eller en fras. Märkligare är det att Hart verkar tro att han är ett undantag från detta. Han medger visserligen att ”it may not be entirely possible” att göra en sådan fri – eller vågar vi kalla det historielös? – översättning, men ändå är det just det han försökt att göra. Intentionen är god, om än något naiv (eller högfärdig), men resultatet är att Harts egna teologiska övertygelser smugit sig in bakvägen istället. Hart är ortodox kristen, en stark förespråkare av universalism, och en uttalad socialist – och allt detta har (såklart!) påverkat hans översättning, ibland på sätt som är svåra att försvara utifrån en läsning av grekiskan som ska vara fri från just dogmatiska traditioner och ideologier.

Ett exempel: i Matteusevangeliet 19:25,

efter att Jesus sagt att det är svårare för en rik man att komma in i himmelriket än för en kamel att ta sig igenom ett nålsöga, säger lärjungarna: ”Can any of them then be saved?”, d.v.s. kan någon av *dem* – de rika – då bli räddade. Problemet är bara att ”av dem” inte finns i grekiskan (i någon textvariant); grekiskans τίς är ett interrogativt pronomen som betyder ”vem? vad?” – en mer ordagrann översättning skulle alltså vara: ”Vem kan då bli räddad?” eller ”Kan då *någon* bli räddad?” Detta leder oss in på Harts andra intention med översättningen:

Den ska återge grekiskan så troget som möjligt, och belysa fenomen/drag i grekiskan som vanligtvis inte framkommer i engelska översättningar. Detta, enligt Hart, är *inte* samma sak som en så bokstavlig översättning som möjligt, trots att den är ”an almost pitilessly literal translation”. Det tydligaste resultatet av detta är den något märkliga engelskan. Det blir som att läsa grekiska på engelska, med växlande tempusformer (ibland i samma mening) och ofta väldigt tråga meningar. Hart skriver att där författaren skrivit dålig grekiska har han skrivit dålig engelska, och enligt honom skriver nästan alla Nya testamentets författare dålig grekiska.

Frågan är dock om den som inte själv läst grekiska och har kunskap om hur språket fungerar faktiskt kan få ut något av detta eller om det bara blir förvirrande. (Eller ännu värre, att hobby-teologer som läser Harts översättning får inspiration till alla möjliga slags ogrundade ”insikter” utifrån hur det står ”på grekiska”.) Det grekiska språket fungerar på andra sätt än det engelska, men när man inte tar hänsyn till detta i en översättning kan det generera onödiga frågetecken för läsaren. Vad uppnås t.ex. av att så kategoriskt göra skillnad på när den bestämda artikeln används och inte att det som i grekiskan klart handlar om samma sak låter som två olika saker i översättningen? Att ”*a* Holy Spirit” var över Simeon i ena stunden, och ”*the* Holy Spirit” en bisats senare informerat Simeon om att han ska få se Messias innan han dör (Luk 2:25–26, mina kursiveringar). Eller

att skriva: "the Logos was present with GOD [bestämd artikel på grekiska], and the Logos was *god* [utan bestämd artikel]", för att senare använda "GOD" i en vers där den bestämda artikeln också saknas (Joh 1:1, 6, mina kursiveringar). Hart har sina poänger, vilka han förklarar i sin efterskrift, men jag blir inte fullt övertygad om förtjänsterna med denna typ av översättningsprinciper (speciellt inte när de inte tillämpas konsekvent).

Nu låter det kanske som att jag inte har något positivt att säga om Harts översättning. Men så är det inte. Bara man är medveten om översättningens tendenser – att den t.ex. inte alls är "neutral" eller odogmatisk när det kommer till texter som berör frågan om universell frälsning vs. eviga helvetesplågor – så kan den vara ett intressant komplement till andra översättningar, en översättning som i många fall presenterar alternativa tolkningar av välkända texter. En sak jag uppskattar med Harts Nya testamente är att han låter råheten i texterna komma fram och att man slipper de "religiösa övertoner" som kommer att förknippas med vissa ord. T.ex. översätts *ἐκκλησία* till *assembly* istället för *church*; *διάβολος* till *Slanderer* istället för *devil*, och *Χριστός* till *Anointed* istället för *Christ* eller *Messiah*. Harts ordval ligger här förmodligen närmare hur dåtidens lyssnare/läsare faktiskt uppfattade dessa ord, än vad vi idag läser in i de mer religiöst laddade ord vi är vana vid. I andra fall speglar dock ordvalen mer Harts egna preferenser, som när evigt straff och evigt liv översätts till "the chastening of that Age" och "the life of that Age" (Matt 25:46).

Jag delar – som du märker – inte alla av Harts slutsatser. Men jag är fullt överens med honom om att Nya testamentets texter uttrycker en radikalitet och en ton av angelägenhet som ofta försvinner i många översättningar, en övertygelse om att: "history has been invaded by God in Christ in such a way that nothing can stay as it was..."

Jag tycker inte alltid att Harts översättning är bra. Men jag *gillar* den ändå, para-

doxalt nog. Den får mig att vilja gräva djupare i texterna, att ta reda på vad författarna *verkligen* vill säga – oavsett om det är något i översättningen jag blir irriterad på eller något som leder till en insikt utifrån en belysning av texten från ett nytt perspektiv.

Simon Johansson

Prolegomena: A Defense of the Scholastic Method

Jordan Cooper

The Weidner Institute, 2020

I varje generation av teologisk utbildning och bearbetning uppstår ett behov, känt eller verkligt, att skriva någon form av orientering i vad teologi är och vilka metoder man bör använda. Behovet kan vara lokalt eller globalt. I en postmodern värld, med en pluralitet av röster, har detta behov kommit att bli allt större. Tron på upplysningens rationalistiska (och ofta mansdominerade) versioner av teologi har utmanats från olika håll inte bara, men inte minst, i teologiska kretsar. Ofta är det i brytningstider – som under vårt 1900-tal fram tills i dag – mellan olika paradig, kulturella skiften och sensibiliteter som behovet görs sig som mest känt. Hur talar vi på ett troget, sant och autentiskt sätt om Gud och Guds välgärningar in i vår tid? Denna fråga driver vissa författare att ta itu med problemet till samtidens idéer och dessa får i sin tur på olika sätt ställas upp som kriterier för hur man uttrycker kristen tro teologiskt i vår tid, och inte sällan någon form av revision av äldre teologiska idéer. Ibland kan detta leda till en upptäckt av äldre teologiska traditioner som man upptäcker vara närmare en biblisk kristendom. Andra drivs bakåt i tiden och låter äldre teologiska traditioner i någon mån utgöra villkor för samtidens utmaningar. Ibland görs detta i en förenklande konservatism (allt äldre är bättre) och ibland med båda ögonen öppna (ett dubbelt lyssnande), där äldre teologiska traditioner får upplysa engagemanget både med bibelns och samtidens utmaningar och idéer.

Titeln på Jordan Coopers *Prolegomena: A Defense of the Scholastic Method* antyder en förenklande konservatism som säger att allt var bättre på medeltiden, skolastikens guldålder. Men skenet bedrar. Cooper är en relativt ung och produktiv amerikansk luthersk teolog och präst. Hans lutherdom är dock inte ”ung” – hans teologiska projekt att visa hur en klassisk efter-reformatorisk luthersk skolastik är bättre än samtida flera (men inte alla) senmoderna varianter av luthersk teologi. *Prolegomena* är den första i en serie av böcker av författaren som ska utgöra en hel dogmatik.

Termen *prolegomena* är grekiska för ”förord” eller ”Introduktion” och kom att bli en teologisk genre inom framförallt 1600-talets stora teologer, såväl protestantiska som romersk katolska. Under 1500-talet hade olika reformatoriska och kulturella rörelser gjort behovet av teologisk guidning väl känt och därför producerades det många prolegomena från olika teologiska perspektiv.

Cooper analyserar några representativa samtida lutherska teologiska metoder genom att se på tre lutherska teologer – Gerhard Forde, Oswald Bayer och Steve Paulson – som han kallar ”radikala” och några mindre radikala – Robert Kolb, Charles Arland och William Schumacher. Dessa kontrasteras med den protestantiska skolastiska metoden, främst representerad i vår av två teologer, som egentligen är reformationshistoriker – Richard A Muller (reformert) och Robert Perus (luthersk) och i historien av Martin Chemnitz och Johann Gerhard. Men ytterst sett går denna metod, enligt Cooper, tillbaka på eller är kompatibel med Luthers teologi. Till skillnad från de radikala lutheranerna menar Cooper att Luther och de skolastiska lutheranerna inte nödvändigtvis måste sättas i kontrast till varandra – något senmoderna historiografier hävdar med kraft sedan 1800-talets idealistiskt sinnade teologihistoriker och sedan upprepats av de samtida lutheraner han undersöker. Boken utgör alltså ett försvar av den skolastiska metoden mot de moderna lutheranerna

och i det sista kapitlet visar hur den är relevant för samtida teologi, med utgångspunkt i några kontroversiella frågor.

Tyvärr är Coopers framställning av ”essentialism” något förenklad men samtidigt central i hans ärende. Han skiljer endast mellan två handboksversioner av platonisk och aristotelisk essentialism, men visar inte sedan hur och om dessa är förenliga. Ibland låter det som att Luther är Thomist. Även om Luther är betydligt mer Thomist än vad moderna uttolkare sedan 1800-talet gjort gällande (i deras behandling är Luther mer av en tysk teologisk idealist av någon falang) så tenderar Cooper att harmoniera lite väl mycket, för att göra sitt case. Framförallt har det varit till hjälp att nyansera Luthers essentialism i förhållande till senmedeltidens nominalism och voluntarism samt hur hans humanistiska bakgrund påverkade hans syn på antik filosofi. Verket Graham White’s, *Luther as Nominalist*, t.ex. hade hjälpt nyansera dessa frågor.

Ett annat problem är Coopers beskrivning av vilka begrepp och distinktioner som innefattas i prolegomena och inte. Den skiljer sig ganska från 1600-talets prolegomena, och det kanske med rätta. Det hade inte bara varit historiskt korrekt utan, menar jag, också relevant för hans lovvärda projekt. En författare med Coopers pedagogiska förmåga hade lätt kunna föra in några begrepp till utan att boken hade blivit för tung för en intresserad teologistudent.

Denna kritik till trots, Cooper lyckas göra frågor och distinktioner som är relativt obskyra för (sen-)moderna teologer relativt lättfattliga. Jo en kritik till måste omnämnas: Cooper måste inte bara bero på förenklingar utan förefaller använda väl mycket andrahandskällor, vilket ger intrycket att hans slutsatser inte är grundade i källorna på ett tillbördigt sätt. I boken refereras endast de alla källor i engelsk översättning och enbart referenser görs till den engelskspråkiga andrahandslitteraturen, som visserligen är rik och mångfaldig numera. Detta måste ses som en svaghet ur en akademisk synvinkel.

Men Coopers syfte är uppenbart inte rent akademiskt utan att visa relevansen av en äldre luthersk teologisk metod för en kyrklig teologi och därmed en bredare samtida läsekrets – inte minst sådana som lyssnar på teologiska poddar numera! Cooper har givetvis en egen podd där han pedagogiskt tar itu med allsköns teologiska frågor. Ibland funderade jag på vem den tänkte läsaren är och om inte skrivandet är till för hans egen teologiska utforskande som och vi får lyssna in. Men det kan vara skäl gott nog att skriva en bok.

I slutkapitlet ger han exempel på hur den skolastiska metoden har relevans på tre områden i praktisk teologi: luthersk identitet, behovet av apologetik samt frågor rörande genus. Det kan tyckas som att urvalet är snävt eller godtyckligt och kanske i bästa fall reflekterar en enskild teologs preferenser eller problem. Men likväl, är det en relativ bredd av ämnen och man kan inte beskylla Cooper för att ducka för de svåra eller kontroversiella frågorna. Vad mer kan man önska av en teologisk metod än att den ska kunna behandla även de praktisk-teologiskt kontroversiella frågorna? Tyvärr är slutkapitlet endast ett utkast till en bok. Kanske är det så att författaren härmed ger sig själv en uppgift i sin teologiska resa eftersom detta är den första i en bokserie som tar avstamp i den lutherska ortodoxin.

Prolegomena är en förhållandevis lättläst introduktion till de frågor författaren vill föra fram, vilket inte alltid böcker med den här ambitionen är. Så min kritik till trots vill jag rekommendera den för alla som är intresserade av att påbörja en teologisk resa bakåt för att kunna se framåt.

Stefan Lindholm

That All Shall be Saved: Heaven, Hell & Universal Salvation

David Bentley Hart

New Haven: Yale University Press, 2019

Frågor om frälsningen och dessa ”mekanismer” går till kärnan i kristen tro och

religion i allmänhet. En som inte duckat för dessa frågor är den amerikanske teologen, filosofen och författaren (med mera), David Bentley Hart i sin *That All Shall be Saved*. Tesen som försvaras är att alla ska bli frälsta till slut. Boken är värtalig, lärd och stundom underhållande men, tyvärr, också starkt polemisk, ironisk, sarkastisk och pepprad med *ad hominem*-argument på ett sätt som ibland är underhållande men allt för ofta på ett irriterande eftersom han lägger ut dimridåer som tenderar att förvirra snarare än bemöta sina meningsmotståndare i ett så pass centralt område som frälsningen. Den som läst Hart tidigare känner igen stilen och, oavsett om vederbörande håller med vad som sägs, får anledning att lära sig några nya ord. (Här är några av mina nya: *legerdemian*, *peregrinatio* och *inabrogable*.)

Boken är uppbyggd på fyra ”meditationer” och tar med oss på en teologisk resa som är hissande och uppslagsrik men i detta fall också djupt personlig resa. Hart berättar att han aldrig sedan unga år kunnat försonas med tanken på en dömande Gud och ett evigt helvete. Även om detta inte är hans argument i boken (eller jo, i vissa delar är det nära nog så) är det tydligt att detta är en *motivation* för att skriva om ämnet. Den första meditationen handlar om Gud och skapelsen *ex nihilo*, den andra om biblisk eskatologi, den tredje om *imago dei* och den sista om den fria viljan. Harts universalism är en följd av hans uppfattning av Guds kärleksfulla natur och skapelsen *ex nihilo* och hans grundläggande argumentation är obändig: den person som tillåter ett evigt helvete och förnekar att alla till slut blir frälsta är lever i en konstant självmotsägelse – psykologiskt, moraliskt, teologiskt och logiskt.

Harts användande av källor är problematiska. Detta är tydligt i andra kapitlet där han ger en svepande bibelutläggning av biblisk eskatologi. (Innehållet här är tätt sammankopplad med hans översättning av Nya testamentet. Se Simon Johanssons recension i detta nummer.) Å ena sidan menar han att man inte kan nöja sig med att rada upp bibelställen (*proof-texting*) i

teologin och sedan säga att har gjort sitt jobb. Men å andra sidan fortsätter han på flera sidor att rada upp bibelstöd för sin position, i princip utan att problematisera eller se närmare på den vidare exegetiska diskussion som ligger bakom. Problematiska bibelställen lämnas i stort ute ur diskussionen eller avisas snabbt. Intrycket är att detta kapitel är ofärdigt, ensidigt och för en retorik som endast tilltalar de redan invigda. Den bekanta frågan inställer sig här, vem är den tilltänkta adressaten?

Boken har inga fotnoter och går i princip aldrig i klinch med några seriösa forskare med motsatta utgångspunkter. Istället har Hart (som i en del av hans andra böcker) nöjt sig med att i en begränsad annoterad bibliografi i slutet föra ett kort, ibland kåserande, resonemang om källor han konsulterat samt vidare läsning. Boken följer således inte följer gängse regler och konventioner för rent spel på akademisk nivå – trots att den är utgiven på Yale University Press. Boken är dock inte populärt skriven, utan innehåller en hög och bildad prosa. Ibland är det verkligen uppfräschande med en chosesfri form för att viktiga diskussioner inte ska fastna i elfbenspalatsen. Men när Harts framför sina åsikter med en sådan oförsonlig polemisk kraft kan jag inte komma ifrån att han borde ha engagerat fler kritiska röster betydligt mer utan att boken skulle tappat i retorisk effekt – tvärtom! Boken är läsvärd ändå som den står – oavsett vad man anser om hans argument och slutsatser. I skrivande stund har kanske författaren lyssnat till denna typ av kritik för det ryktas om en andra utgåva där han svara på sina kritiker.

Frälsning i östortodox teologi handlar inte primärt om att ta itu med människans skuld inför Gud och nästan utan att människan förvandlas, gudomliggöras (*theosis*) och bli delaktig i det gudomliga livet. Frågor om människans vilja, moralisk ansvar och skuld kommer således inte att vara primära i soteriologin. I traditionell västlig teologi är förhållandet oftast omvänt. Hart bygger vidare på den östliga orienteringen och förkastar därmed emfa-

tiskt läran om ursprungssynd respektive arvsynd (73 ff.). Gud är inte en domare utan ett kärleksfullt väsen som leder sin skapelse som helhet ut ur den fångenskap och lidande den hamnat i. Här görs tyvärr ingen tydlig åtskillnad mellan moralisk och naturlig ondska och lidande.

Helvetet reduceras bort. Hart spekulerar om helvetet som en temporär reningsplats, tills den upproriska delen av skapelsens, Den onde inkluderad, har besegrats och befriats från sin egen irrationalism och ofrihet eftersom de orienterat sig genom livet bort från frihetens källa. Men det är heller inte helt klart om denna dom äger rum i varje persons "hjärta" eller i ett metafysiskt helvete (127-129).

Harts främsta slagpåse i den kristna historien om helvetet och den dubbla utgången är, näst efter Johannes Calvin, Augustinus (som han i vissa avseenden högaktar). Hjälden i teologihistorien är Gregorios av Nyssa och Hart menar att om Gregorios universalistiska soteriologi fått samma status som Augustini hade den kristna tron (och vår kultur, se "Final remarks") sett annorlunda ut (138 ff). Gregorius menade att människan inte bara är en kollektion av individer utan en helhet eller gemenskap av individer som hänger ihop, vars identitet är att vara en tidlig gudomlig avbild. Helheten kommer här före individerna eller delarna. Om någon del saknas eller skadas, blir denna helhet ofullständig. ("Om en lem leder lider hela kroppen.") Men Gud, som är oändlig godhet, gör inget ofullständigt utan måste/vill återställa (*apokatastasis*) skapelsen som helhet för att vara trogen sin egen natur som är kärlek. Inkarnationen handlar om att återupprätta mänskligheten och återställa den skapade helheten och gemenskapen. Kristus kommer i sin frälsningsgärning som en del av mänskligheten inför Fadern (J fr Joh 20). I tiden existerar därför två motsatta historier eller narrativ, en som leder från och en som leder tillbaka till Gud som är alltings mål och källa. En god Gud kan bara låta en av dessa segra, menar Hart, för att Gud ska "blir allt i alla". För den ondska som skadat skapelsen och mänskligheten är inte

en motsatt, dualistisk, kraft eftersom ondska är en ”avsaknad av godhet”. Ondska är således inget i sig, det är en skugga som inte kan existera för evigt i ljuset av Guds oändliga godhet. Därmed kommer även djävulen som ett rationellt väsen befrias från sin ondska till slut.

Hart hävdar att idén att fri-vilje-försvaret för onskans problem och helvetets existens är absurd – en kritik som är vanlig hos Alvin Plantinga *et cohortes*. Problemet ligger i deras syn på fri vilja i förhållande till Guds vilja. Harts alternativa, och vad jag uppfattar som en klassisk ide om fri vilja är denna: en människa är ett rationellt väsen vars högsta goda är Gud själv. Att falla, synda, är att falla från Gud som det högsta goda. Upproret mot Gud är i grunden irrationellt, eller omvänt, en människa kan inte fatta ett rationellt beslut att vända sig från Gud. För att vända sig från Gud är ofrihet.

En konsekvens tycks vara att missgärningar är irrationella och därmed kan man undra om den som begått en missgärning är moraliskt ansvarig för sina gärningar. Hart problematiserar märkligt nog inte detta.

Han menar att denna idé om frihet logiskt hänger samman med idén om en god Gud som skapar *ex nihilo*. Men jag finner inget skäl i Hart frihetsbegrepp som gör tanken på en eller annan form av soteriologisk partikularism (att inte alla blir frälsta) omöjlig. Jag råkar i stort hålla med Harts syn på frihet, Gud och skapelsen men menar att universalism i den oförblommerade form som möter i boken inte leder till den tvingande logiska slutsatsen som han själv menar. Här kan man hänvisa till flera av Harts meningsmotståndare (t.ex. Augustinus, Anselm, Thomas av Aquino, Martin Luther och Johannes Kalvin).

Jag vill avslutningsvis notera att det ironiska är att Hart argumenterar på ett sätt som strukturellt liknar Augustinus (och Kalvin, Luther m fl): det är Gud som är den verkliga agenten i frälsningen, våra handlingar bidrar inget. Augustinus delar som sagt synen på ofrihet som irrationali-

tet och att endast den som är vänd mot Gud är verkligt fri för att den inte längre kan falla i synd (*non posse peccare*). Den avgörande skillnaden är att Augustinus (mer än Hart) lämnar vissas evigas öde åt Gud som ett mysterium, en hemligt som bara Gud känner till. Harts monergism tenderar därmed att bli en form av rationalism där det finns mindre utrymme för mysterier.

Stefan Lindholm

The Innocence of Pontius Pilate: How the Roman Trial of Jesus Shaped History

David Lloyd Dusenbury

Hurst & Company, London, 2021

Most venerable emperor! They are two, who govern the world here, namely the sacred authority of the bishops and the royal power. The weight of the priests is heavier since in the divine presence they are even going to render an account for the kings of the people.¹

In the year of our Lord 494, the bishop of Rome, Gelasius I, wrote to the emperor, Anastasius I. The bishop was in distant Rome and the emperor in Constantinople, the capital of the great Roman empire. This letter has become famous since it presents the view of the early church on the division of power on earth. Gelasius followed the tradition which included the distinguished church father Augustine, who had stressed the difference between the kingdom of God, the *civitas Dei* and the worldly empire, *civitas terrena*.

It was a duty for the bishop of Rome to inform Anastasius I and to have consent that there was a spiritual authority of the bishops over all imperial and regal power. The emperor and local kings should rule in the worldly sphere and the bishops in the sacred. The final and conclusive argument was that the bishops are even responsible for the eternal well-being of all mundane rulers.

The problem for Gelasius and his colleagues had grown worse in the western part of the empire, since Germanic heretical kings had seized the power.² The doctrine of the division of power into two kingdoms, one temporal and the other eternal, one mundane and the other spiritual, was therefore both a well-grounded and an urgent issue for the bishop of Rome.

In David Lloyd Dusenbury's solid work *The innocence of Pontius Pilatus* the doctrine of the two kingdoms or cities is in the forefront. The saying of Jesus: "My Kingdom is not of this world" encapsulates the theme and, quoting the author, "runs like a gold thread through this book".³ It is found not only in Gelasius's letter but traced to Augustine and far back to the Roman trial of Jesus. The trial was Roman and Pilate, the Roman prefect of Judaea, was not innocent, but solely responsible for the verdict. However, a later Christian tradition posits the judgement in the knee of the Jewish leadership, which has triggered disastrous effects in the relationship between Christians and Jews. Dusenbury firmly resuscitates this age-long discourse and guides us through it revealing layer after layer of famous philosophers and theologians, who often were trained in at least two faculties, such as Lactantius, Augustine, Dante, Marsilius of Padua, Grotius, Thomasius, Voltaire and Rousseau. Some were protesters, and some were protestant protesters, against claims by the established western church and engaged in interpreting this epoch-making and most famous trial of all time.⁴

Persuasively the author argues "...that the drama of Pilate and Jesus has decisively shaped, and still subtly shapes, the legal and political cultures of Europe and the Americas."⁵ In its scope and importance this book fits well with Tom Holland's *Dominion* and Siedentop's *Inventing the Individual*.

Dusenbury suggests that the very trial is the origin of the juridical division into secular right and canonical right, that the concept "secularity" is rooted in the Christian tradition, and what is more, he

confirms and sides with the Gelasian and Augustinian interpretation.

Convincingly, the author traces the concept of secularity to the doctrine that God's kingdom is spiritual and if it had been of this world, legions of angels would have fought for him. (Matt. 26:53) This clarification of Jesus about his kingdom explains the corruption of the Gospel and God's kingdom as soon as Christians collectively as a church or *civitas* have claimed that the two kingdoms are intimately combined. However, Jesus was clear about the nature of his kingdom and he himself put a pattern in abstaining all temptations to give in for political power.

According to Dusenbury, secularity is even a good invention of early Christianity in demarcating this world from the world to come. The separation of temple and state is said to be unique for Christ and Christianity. In ancient Greece and Rome, the inherent coexistence of politics and religion was probably the main reason for the hard persecutions of Christian during the first three centuries after Christ.

In the epilogue, Dusenbury offers a condensation of a thematically most relevant debate between two great French 18th century philosophers about the true nature of Christianity: Voltaire and Rousseau. Not without reason – to use an understatement – Voltaire chastised the established church in France, but he also accused Christianity itself to be the most bloodthirsty religion that ever has infected the world. This accusation of Voltaire has had an unreasonable impact ever since and Dusenbury comments on its unjustifiable resilience in modern debates. Rousseau did not defend the Roman Catholic church nor the involvement by any Christian church in politics whatsoever, but he knew that, according to Jesus Christ himself, God's kingdom is not of this world. Therefore, he contradicted Voltaire and stressed the Christian tradition of non-integration of "secular power and sacred authority". Since, according to Rousseau, *Le christianisme est une religion toute spirituelle*.⁶

1. Translation by the reviewer. See Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. Peter Hünemann 37. Auflage (Freiburg im Breisgau, Basel, Rom, Wien: Herder 1991) p. 159 "Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem." Since the church father Cyprian (ca. 200 – 258) the word 'pontifex' was used synonymously with 'presbyteros' and 'episkopos', according to *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Ungekürzte Sonderausgabe Wbg, Wissen verbindet. (Stuttgart: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel Verlag, 2013/2012), vol. 10 POL -SAL col. 138

2. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, a. a. Band 3, Gelasius I, 595

3. p. 209

4. Full quotations, though, of at least crucial arguments in the Latin texts would have been desirable in the end-notes.

5. p. xix

6. See J. J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey., MDCCLXII) p. 239

Per Landgren