

KRISTI UPPSTÅNDELSE OCH VÅR UPPSTÅNDELSE¹

Det publiceras mycket idag om uppståndelsen. Utan att nämna alla verk kommer vi att citera några av dem i denna text. Teologin vet med sig att den är ifrågasatt, under trycket av det omgivande samhället och inför positivismens, existentialismens och ateismens utmaningar. Ibland accepterar den inte detta ifrågasättande och bara upprepar sitt vittnesbörd: Kristus är uppstånden! Vittnesbördet ljuder då i öknen. Ibland gör den sig själv till språkrör för den utmaning som kulturen riktar till den kristna tron, fast den uttrycker den på ett mer eller mindre ”teologiserat” språk. Men eftersom den då ger efter inför utmaningen förnekar den sig själv som teologi. Vi skall här framställa några systematiska reflektioner som undviker dessa återvändsgränder för att förhoppningsvis ta till vara det värdefulla i båda förhållningssätten. I det första fallet rör det sig om den fasta förankringen i det bibliska vittnesbördet och i det andra om det prov som det fundamentala ifrågasättandet utgör för den kristna tron.

Vårt studium tecknar bara konturerna av det som vi hoppas kunna utveckla vidare vid ett senare tillfälle. Här tar vi i tur och ordning upp platsen för, grunden till och meningen med tron på den Uppståndne och vår uppståndelse.

* * *

Platsen för tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse

Var befinner vi oss när vi talar om uppståndelsen? Det finns bara en plats, vare sig vi talar enbart om Kristi uppståndelse eller enbart om vår uppståndelse (förutsatt att man kan tala om den ena utan den andra) eller om båda på en gång.

Vi talar annorlunda om det beroende på var vi befinner oss.

Tes: *Man kan inte tala på rätt vis om Kristi uppståndelse och vår uppståndelse annat än i tron – med andra ord: annat än i kyrkan.*

¹ Denna föreläsning gjordes för ”de franska lutherska kyrkornas Nationalförsamlings Teologiska Kommission” 12/5 1969 i Strassburg.

Kyrkan är platsen för tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse. Det är i kyrkan som vi talar om uppståndelsen i tron. Kyrkan, som är de troendes gemenskap, definieras nämligen genom tron.

Denna tes måste förtydligas.

Varför tala om Kristi uppståndelse och vår uppståndelse i tron och därmed i kyrkan?

a) Det kommer sig helt enkelt av att *Kristi uppståndelse inte är känd annat än i tron*. Detta är ett obestriddigt faktum. Den Uppståndnes enda vittnen var lärjungarna som trodde. Det finns inget ”icke-troende” vittne till den Uppståndne.

Detta faktum kan förklaras på två sätt. *Det första* är att lärjungarnas vittnesbörd är ett rent påhitt, att det är ett medvetet falskt vittnesbörd. Detta argument finns redan i Matteus 27:62 och 28:11-15 där det förs fram av överstepräster och fariséerna. Det togs på nytt upp av H.S. Reimarus (1694–1768), själv en rationalist, som mitt i upplysningstiden var den förste i den moderna historien att framställa problemet med den historiske Jesus som kristologins avgörande problem.² Han förkastade den dogmatiska kristologin och betraktade Jesus som en profet som trodde sig vara Messias, men misslyckades. Hans död vittnar om misslyckandet. Det är då, efter hans död, som lärjungarna förändligar honom. De försätter honom lite på avstånd från messianismen med kung Davids ätt i centrum och gör honom till en Messias-Människoson enligt Daniel, som kommer i låghet och som skall återkomma i härlighet vid tidens slut. Kristendomen efter Jesus är lärjungarnas uppfinning. De tog hand om Jesu lik och gömde det för att kunna säga att han var uppstånden och snart skulle återkomma. Men hans återkomst ägde inte rum. Det största problemet i kristendomen under det första århundradet var alltså att finna ett svar på varför han dröjde. Apostlarna, i synnerhet Paulus och Petrus, gav förklaringar på detta som var helt nyckfulla. Men kristendomen trodde på dem. På så vis har kristendomen fortsatt till idag. Den bygger på lärjungarnas lögn.

Man kan nämna också en annan uppfattning, enligt vilken lärjungarnas tro inte är ett påhitt, som för Reimarus, utan en ideologisering eller

² Jfr A. Schweitzer, *Geschichte de Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, andra utg. 1913. M. Goguel, *La vie de Jésus*, Paris, andra utg. 1950, jfr särskilt 1:sta kap.

mytologisering av den historiske Jesus. Det är vad D. F. Strauss (1808–1874) hävdar i sin bok ”Jesu liv” (1835).³ Som hegelian anser han att det är omöjligt att nå tillbaka till den historiske Jesus, eftersom evangeliernas Kristus är en myt. Även om frågan om den historiske Jesus kunde ställas vore den inte desto mindre utan intresse, för evangeliernas betydelse är inte historisk, utan mytisk. Jesu företräder den mytiska föreställningen – i hegeliansk bemärkelse – av gudsmänniskan, inte den historiska realiteten av denna gudsmänniska. Denna mytiska idé har kommit till genom att hela det gammaltestamentliga hoppet om Messias projicerats på Jesus. Föreställningen om gudsmänniskan finns inte i rent tillstånd i evangelierna, den är där förknippad med Jesu historia. Det är just detta som är myten, denna sammansmältning mellan historia och föreställning. Myten förklarar historiskt gudsmänniskans religiösa sanning.

Som man kan se är det som för Reimarus är ett bedrägeri sanning för Strauss, filosofisk sanning. För Reimarus vilar tron på en lögn, för Strauss är den en ideologi. I inget av fallen ”täcks” den av den uppståndne Kristi verklighet. I inget av fallen är den en ”tro”.

Därav *den andra* förklaringen: tron är inte något som människan skapar, utan själve den uppståndne Kristi verk i människan. Om Kristi uppståndelse inte är bekant annat än i tron så är det just därför att tron är tecknet på den Uppståndne i den som tror. Det är den levande Kristi grepp om människor som genom detta grepp har kommit inom den Uppståndnes handlingsområde.

Hela Nya testamentet, både breven och evangelierna, uppfattar tron på den Uppståndne som den Uppståndnes eget verk. Det är därför som man inte kan tala om Kristi uppståndelse annat än i tron.

b) *Tron på den Uppståndne, som är dennes eget verk, låter den troende delta i det uppståndseliv som hör till Kristus.* Tron på den uppståndne och den troendes uppståndelse är alltså förbundna med och förutsätter varandra. Här räcker det med att ge några hänvisningar till Skriften: Första Korinthierbrevet 15:20 – Kristus är borgen (*aparché*) för dem som har dött (jfr Ap 26:23 och Kol 1:18). Vi deltar redan nu i den Uppståndne genom tron,

³ Jfr A. Schweitzer, *op. cit.*, kap. VII och följande. K. Barth, *La théologie protestante au 19e siècle*, Genève 1969, paragraf 19.

därför att vi har tagit emot den helige Ande som en borgen (2 Kor 1:22, Ef 1:14, jfr även Rom 8:11). Vi är uppståndna med Kristus (Rom 6:4 ff, Gal 2:20, Kol 2:12, Ef 2:1 och 5:17ff, Rom 8:28 ff). Detta liv är verkligt, men ändå dolt än så länge; det är i tron vi äger det (Rom 8:19 ff, 2 Kor 4:7-5:7, Fil 3:11ff, Kol 3:3). I Johannestexterna ligger tonvikten på uppståndelsens och det eviga livets verklighet i nuet (Joh 3:18, 5:24, 6:47, 11:25, 14:19, 1 Joh 3:14), utan att det framtida eskatologiska perspektivet för den skull glöms bort (Joh 5:28, 6:39-40, 44. 17:24, 21:22, 1 Joh 2:28, 3:2, 4:17...). Vad synoptikerna beträffar så finns samma fundamentala övertygelse underförstådd där.

Att tala om Kristi uppståndelse är alltså att på samma gång tala om uppståndelsen av dem som lever i tron på Kristus. Kristologin går över i antropologi, ”kristen” antropologi, det vill säga läran om människan ”i Kristus”. Kristi uppståndelse placerar den som tror i den Uppståndnes livskrets.

c) Kyrkan är platsen för tron på den uppståndne Kristus och det nya livet, därför att Kristus är närvarande där i den helige Ande.

Vi behöver inte grunda detta förhållande mellan Kristus och kyrkan här. Det framstår klart av att kyrkan kallas *Guds folk*, *Kristi kropp* och *Andens tempel*. Men påståendet att kyrkan är trons ort bör förstås på två sätt. För det första är kyrkan det därför att den är trons gemenskap under hela kyrkans tid, den är den ort där tron vidarebefordras i tiden, där den levande Kristus själv i den helige Ande är upphovsman till trons tradition. För det andra är kyrkan det på uppenbart sätt genom sin gudstjänst, där Kristus ger sig åt henne i Ordet och sakramenten. Där skapas och förnyas tron och därpå det nya livet, uppståndselivet. De är med ett ord ständigt förmedlade av Kristus genom den helige Ande.

Man kan sålunda inte tala om Kristi uppståndelse och om vår uppståndelse annat än i tron och därför i kyrkan, ty det är enbart i tron, alltså i kyrkan, som den Uppståndne är erkänd och hans liv tas emot. För att uttrycka det formellt: man kan inte tala om Kristi uppståndelse och vår uppståndelse annat än utifrån den tredje i artikel i trosbekännelsen.

Att tala om Kristi uppståndelse och vår uppståndelse utanför tron och därmed utanför kyrkan är att tala om den på inadekvat sätt.

Detta är givetvis följderna av det som nyss sagts. Vi måste dock visa vad det inadekvata består, eftersom det förekommer.

Vi har redan nämnt Reimarus och Strauss. Den förstnämnde närmade sig Kristi uppståndelse som historiker. Uppståndelsen förvandlades till något utan historisk grund, en lögn spridd av lärjungarna. Den andre tog upp Kristi uppståndelse såsom en anhängare av den hegelianska idealismen. Uppståndelsen förvandlades till en idé. Vi står där inför två metoder som båda är helt inadekvata.

Den moderna teologin tar uttryckligen avstånd från dessa båda metoder som inadekvata, just därför att man inte kan tala om uppståndelsen annat än i tron, alltså i kyrkan. Detta kan konstateras genom en snabb överblick av den samtida teologin. Jag lyfter här fram tre viktiga punkter som befinner sig i samma led, även om det finns ofta skarpa skillnader mellan dem. Här beskriver jag dem helt schematiskt.

Martin Kähler (1835–1912) gav år 1892 ut en liten skrift med namnet *der sogenannten historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*. I denna träder han fram som förelöpare till hela den *Formgeschichte* vi skall tala om längre fram. Käblers betydelse för *Formgeschichte* gör att denna skrift, som inte hade väckt någon större uppmärksamhet, har återupptäckts i våra dagar.

Kähler går till anfall mot de olika ”Jesusbiografier” (från 1800-talet) i vilka han urskiljer ett positivistiskt ställningstagande. Han vänder sig enbart mot positivismen, men man kan lätt låta det han säger omfatta även rationalismen. Dessa ”Jesusbiografier” avser att lyfta fram den verkliga Jesus, den historiske Jesus. Men Kähler säger att ”den historiske Jesus i dagens biografier skymmer den levande Kristus” (s 16). Han undrar hur man kan framställa historiskt något som är överhistoriskt (*übergeschichtlich*, s 19). Det är på grund av Jesu överhistoriska karaktär som evangelierna inte är källor för en ”Jesusbiografi”, utan vittnesbörd om Jesus som Kristus. De betraktar Jesus utifrån slutet, det vill säga utifrån hans uppståndelse och hans förhärskande, och utifrån detta kan de redan se trons Kristus i den historiske Jesus (s 18).

Evangelierna är därför vittnesbörd. ”Den verkliga Kristus”, säger Kähler, ”är den förkunnade Kristus och den förkunnade Kristus är trons Kristus (s 44). Vi kan inte nå den historiske Kristus annat än genom trons Kristus, det vill säga genom den Uppståndne. Den Jesus vi möter då är inte den historiske Jesus, utan den ”geschichtliche biblische Jesus”, eller Kristus. Kähler gör här en skillnad mellan det som är ”historiskt” och det som är ”geschichtlich”. Det ”historiska” kommer från den positivistiska historien som inte kan nå den verkliga Kristus, medan ”Geschichte” är historien i biblisk bemärkelse, det vill säga den historia som med Kählers ord är ”übergeschichtlich” och inte kan förstås annat än genom tron. Följaktligen är den föremål för trons vittnesbörd och förkunnelse. Den sanne Jesus är den som tillkännages av den apostoliska förkunnelsen, inte en historisk Jesus som vaskats fram ur denna trons förkunnelse och alltså ur den ”Geschichte–Übergeschichte” som hör till Jesus Kristus.

Efter detta uppstår ”Formgeschichte”⁴ och tar positivismens plats som metod att behandla bibeltexterna, trots att det är en historisk metod.

Formgeschichte eller formernas historia utgår från det faktum att evangelierna, i synnerhet de synoptiska, inte är historiska källor i den positivistiska bemärkelsen. De är resultatet av en trostradition – det kan göra detsamma här om den utgår från den jordiske Jesus eller från den Uppståndne – som tillhör den ursprungliga församlingen. Evangelisterna ägnar sig främst åt att samla litterära enheter som traditionen redan har bildat. Dessa enheter har de sedan märkt med sitt eget sigill. Två saker bör noteras här. 1. Formgeschichte försöker inte upptäcka den ”historiska kärnan” i denna tradition, eftersom denna kärna inte längre klart kan urskiljas. 2. Den betraktar denna tradition som en ”kerygmatiske” tradition, det vill säga att motiven som har lett till utformandet av berättelserna är kerygmatiske motiv från den första församlingen.

Det står klart att det material som evangelierna delger oss var levande mellan ungefär år 30 och den allra äldsta framställningen av våra evangelier omkring år 70. Vad var det för slags liv? Det var stark förknippat med den unga kyrkans tillkomst. Jesu ord, handlingar, liv och död, såsom de var bekanta för

⁴ Jfr M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919; fjärde utg. Tübingen 1961. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, tredje utg. Göttingen, 1958.

lärjungarna, formades långsamt av den unga kyrkan. De kristna kände ju kallelsen till att missionera och predika – de förkunnade evangeliet. Denna förkunnelses mål var att forma ett messianskt folk, antingen genom missionerande förkunnelse, förkunnelse för den redan formade församlingen under gudstjänsten eller undervisning av nyomvända. I denna förkunnelse måste man ta med i beräkningen vilka som lyssnade och i vilka omständigheter, samt det motstånd förkunnelsen kunde möta; man måste kort sagt aktualisera. Allt detta påverkade berättelserna och bidrog till att ge dem deras form.

Sålunda talar man i samband med evangelierna om ”Gemeindetheologie” (den ursprungliga kristna församlingens teologi). Det innebär inte annat än det som Kähler redan hade sagt, nämligen att dessa texter inte är historiska framställningar för positivistiska historiker, utan vittnesbörd av evangeliernas och den ursprungliga församlingens tro.

Jürgen Moltmann⁵ företräder en tredje punkt som vi bör citera här. Det är kapitel 3 i hans *Theologie der Hoffnung* om Kristi uppståndelse och i synnerhet paragraf 6 som intresserar oss här. Denna paragraf har en betydelsefull titel: ”Den historiska frågan om Kristi uppståndelse och problemet med den på historien (*Geschichte*) anlagda historiska metoden”. Den historiska frågan förutsätter enligt Moltmann en förutfattad filosofisk uppfattning (*Vorverständnis*) om vad som är historiskt. Detta framgår redan av vad vi tidigare har sagt om *Formgeschichte*, att det är en historisk metod, men inte en positivistisk. Alltsedan renässansen har historiebegreppet ”formats med hjälp av andra upplevelser av historien än upplevelsen av Jesu uppståndelse från de döda” (s 157). Inom detta begrepp finns det inte rum för den Uppståndne (s 160). Låt oss rent schematiskt säga att denna moderna uppfattning är den positivistiska uppfattningen av historien, grundad på analogiprincipen. Med ett sådant begrepp kan man aldrig nå uppståndelsen, eftersom denna förutsätter en annorlunda uppfattning av historien, en uppfattning som är formad just på grundval av denna Kristi uppståndelse. ”Uppståndelsen”, skriver Moltmann, ”är inte en möjlighet inom världen och dess historia, men den är en ny möjlighet av en värld, en existens, en historia” (s 162). ”Kristi uppståndelse riktar sig inte mot en utveckling som är möjlig i världens historia, utan mot en eskatologisk utveckling tillsammans med

⁵ J. Molmann, *Theologie der Hoffnung*, München, andra utg. 1964.

världens historia” (s 162). Det rör sig alltså om att definiera ett nytt historiebegrepp utifrån uppståndelsens verklighet, förstådd i tron. Detta nya historiebegrepp behöver inte alls rättfärdiga sig inför andra uppfattningar av historien, som till exempel den positivistiska. I stället är det den som begär att de andra rättfärdigar sig själva, eller snarare dömer deras fel och anammar det som är rätt i dem. Man får med andra ord

inte anpassa uppståndelsesteologin till en redan existerande uppfattning av historien, utan etablera ett nytt historiebegrepp i opposition till de existerande historiebegreppen, som utgår från de möjligheter och hopp som Kristi uppståndelse kommer med (s 163).

Gripna av den Uppståndne talade de första vittnena om uppståndelsen i tron, det vill säga i enlighet med händelsens väsen och historien som omger den, om vilket man inte kan tala annat än i tro. Kristi uppståndelse är en ”historieskapande händelse, utifrån vilken all annan historia kommer i ny dager, ifrågasätts och förvandlas” (s 163).

Att tala om Kristi uppståndelse och vår uppståndelse utanför tron och alltså utanför kyrkan är sålunda inadekvat i den bemärkelsen att det är omöjligt. När man talar utanför tron och kyrkan om vår uppståndelse talar man inte om Kristi uppståndelse eller om vår uppståndelse, utan om något annat. Talet om uppståndelsen är trons tal och dess ort är kyrkan.

* * *

Grunden för tron på den Uppståndne och vår uppståndelse

Hemorten för tron på den Uppståndne och vår uppståndelse som nyss vi nämnde är inte samma sak som grunden för denna tro och vår uppståndelse. Tes: *Det är nödvändigt att vända sig till det som utgör grunden för tron på den Uppståndne och vår egen uppståndelse för att kunna fastställa dess sanning*, alltså sanningen i denna tro och vår uppståndelse.

Tron på den Uppståndne och vår uppståndelse besitter inte sin sanning i sig själv. Detta påstående kan verka diskutabelt ur fenomenologisk synvinkel sett – där finns ju inte grunden för en övertygelse utanför övertygelsen ifråga, utan

i övertygelsen själv. Reimarus och Strauss visar emellertid att en tro (en övertygelse) kan vara annat än den sanna tron, att den kan vara en lögn man tror på eller en tanke som gjorts till ett system. Vi har redan sagt att en sådan tro inte är ”täckt”. Därför är det nödvändigt att vända sig till grunden eller basen för tron och uppståndelsen.

Två punkter för att förklara vår tes:

1. *Grunden för tron på den Uppståndne och vår uppståndelse är inte bara Skriftens vittnesbörd.*
 - a) *Skriftens vittnesbörd är inte giltigt i sig, utan genom Honom som inspirerar Skriften och som den vittnar om.*

I detta sammanhang kan man påminna om den klassiska skillnaden mellan trons formella princip (Skriften) och dess materiella princip (Skriftens centrala innehåll, vi kan säga Kristus).

Att enbart hänvisa till trons formella princip leder till en formalism som är detsamma som legalism. Skriften blir då ”lag”. Det är bara genom att hänvisa till trons materiella princip, i ouplöslig relation till den formella principen, som Skriften blir ”Evangelium”, ett vittnesbörd som är inspirerat av Kristus och vittnar om Kristus. Det betyder att det i den kalvinistiska traditionen så omhuldade ordet om ”den heliga Skriftens suveräna auktoritet” är otillräckligt. Taget för sig framställer det inte den kristna tron som tro på Kristus, utan som tro på en bok, och ligger därmed till grund för bibeldyrkan. All fundamentalism måste alltså förkastas, av vilket slag den än är och vilken teologi den än ikläder sig.

Denna skillnad mellan den formella och den materiella principen, mellan Skriften och Kristus i Skriften är inte avsedd att förminska Skriftens betydelse. Vi känner inte Jesu Kristi Gud annat än genom den. Däri ligger dess unika värdighet. Men den som inspirerar Skriftens vittnesbörd och om vilken den vittnar är större än den, och det är enbart han som ”täcker” dess vittnesbörd.

- b) *Skriftens vittnesbörd är trons vittnesbörd (låt oss förtydliga här: lärjungarnas eller den ursprungliga församlingens tro). Tron är dock inte sin egen grund.*

Det vi har sagt om Kähler, *Formgeschichte* och Moltmann gör det självklart att säga detta, alltså att Skriftens vittnesbörd är trons vittnesbörd. Det är ett ovedersägligt påstående: vittnena är troende.

Men frågan som ställs är den följande: hur skall vi förstå detta, vad är tron här? Det är en avgörande fråga, ty i motstats till Kähler och ännu tydligare Moltmann framställer *Formgeschichte*, i de fall den har gått i förbund med Martin Heideggers existensfilosofi, tron på ett sådant vis att Skriftens vittnesbörd om uppståndelsen förefaller vara resultatet av denna tro. Tron är då sin egen grund.

Det gäller för Rudolf Bultmann, den främste representanten för *Formgeschichte* i dess förening med Heideggers filosofi. I sin "Nya testamentets teologi"⁶ skriver han angående Jesu uppståndelse: "De troendes gemenskap måste nå bortom det oacceptabla i korset. Det skedde genom påsktron" (s 47). Enligt Bultmann var Jesu död oacceptabel för lärjungarna, en stötesten som deras tro på Jesus mötte och riskerade att komma på fall för. Han menar att även om Jesu död var en avgörande prövning för lärjungarna så ledde denna prövning inte till att lärjungarnas tro tog slut, utan till att den segrade. Hur kan denna vändning förklaras, eftersom enligt Bultmann ingenting som kunde kallas "objektivt" uppträder mellan trons prövning vid Jesu död och trons seger såsom den visar sig i uppståndelsetron? Det som sker mellan de två är enligt Bultmann att lärjungarna har förstått *meningen* med Jesu död och har gett uttryck för denna mening i uppståndelsetron. De har förstått att Jesu ankomst redan i sig själv är den eskatologiska händelsen. Detta är det verkliga innehållet i en uppståndelsetro som lärjungarna förkunnar: Gud har gjort profeten Jesus från Nasaret till Messias (s 45). När människan kommer i kontakt med denna kerygma skapas tron i henne, och detta är människans uppståndelse.⁷

Som man kan se innebär påståendet att Skriftens vittnesbörd är trons vittnesbörd för Bultmann en bekräftelse inte av Kristus, utan av gemenskapen i Kristus. Det är desto mera självklart för Bultmann eftersom han anser att uppståndelsen såsom objektivt faktum är omöjlig. Men det är inte på detta "bevis" – som han ser det – som han grundar sitt resonemang. Bultmann är i själva verket föga intresserad av uppståndelsen. Den är inte bara en trossak,

⁶ R. Bultmann, *Theologie des neunten Testaments*, Tübingen, tredje utg. 1958.

⁷ Uppståndelsen förstås på existentiellt vis, i enlighet med Heideggers existensfilosofi.

men dess mening ryms dessutom i det att den är en trons visshet. Det spelar ingen roll om det finns ett ”*extra nos*” i Kristus, en objektivitet eller transcendens. Trons ”was” (*quid*) är likgiltigt, det viktiga är tron själv, dess ”dass” (*quod*).

Bristen hos Bultmann är uppenbar. Eftersom han inte grundar tron på den Uppståndne (och man kan lägga till: eftersom han inte grundar vår egen uppståndelse) på verkligheten i Kristi uppståndelse riskerar Bultmann oundvikligen kritiken att han gör uppståndelsen till något som har byggts upp av den kristna gemenskapens tro och ordet om vår egen uppståndelse till en filosofi (en heideggersk uppfattning av tillvaron).

Men tron är inte sin egen grund. Vi har tidigare sagt att tron är den uppståndne Kristi eget verk i människan. Skriftens vittnesbörd, som är trons vittnesbörd, ”upprätthåller” inte sig självt. Dess ”stöd” eller ”täckelse” finns utanför det självt, annars skulle det äga sin sanning i sig självt. Men vad är det som garanterar denna sanning?

2. *Grunden för tron på den Uppståndne och vår uppståndelse är för oss liksom för den första kristenheten Kristi uppståndelses verklighet.*
 - a) Härmed har *det historiska problemet med Kristi uppståndelse* framställts.

Även om Nya testamentets vittnesbörd och i synnerhet evangelierna (synoptikerna likaväl som det fjärde evangeliet) som sagt inte är källor i den positivistiska bemärkelsen är det inte möjligt att ignorera frågan om Jesu uppståndelses historiska realitet. Om man inte ställer sig denna fråga kan man inte undvika vad som i bästa fall är en framställning av principer utan grund. α) Formulerat på detta vis är problemet större än Jesu uppståndelse. Det är hela problemet med ”den historiske Jesus och trons Kristus” som kommer upp. Det historiska problemet med Jesu uppståndelse är inte uppenbart annat än för den som tar problemet med den såkallade ”historiske Jesus” på allvar. Detta problem finns egentligen inte vare sig för Kähler eller i synnerhet för Bultmann. Det finns en direkt förbindelse mellan de två, för båda två saknar intresse för den historiske Jesus av det skälet att evangelierna är trosvittnesbörd och framställer den historiske Jesus i uppståndelsens ljus. Det finns ett sätt att ”läsa” Jesu liv utifrån uppståndelsen som gör att den ”historiske

Jesus” inte uppfattas utanför den Uppståndne. I synnerhet för Bultmann förekommer det i evangelierna många olika beskrivningar rörande den ”historiske Jesus” som är trons projicering av den Uppståndne på Jesu jordiska liv. Till exempel scenen med Petrus bekännelse är en berättelse formulerad efter påsk och projicerad bakåt på Jesu jordiska liv, liksom även berättelsen om förklaringen. Berättelsen om Jesu dop, som har Johannes dop av Jesus som historisk grund, är trots allt tolkande som gjorts av detta råa faktum en legend. Legenderna har lagt tron i den ursprungliga församlingen, för vilken Jesus är Messias, Kristus, över den historiske Jesus. Denna tro har så att säga fått den ursprungliga församlingen att skriva om det liv Jesus verkligen levde.

När de på detta vis betraktar allting i ljuset av församlingens tro passerar Kähler och Bultmann vid sidan om det historiska problemet, beträffande både den historiske Jesus och Jesu uppståndelse.

Bultmanns lärjungar kände av bristen i Bultmanns teologi och även i Käblers. De är noga med att grunda *kerygmat* i den historiske Jesus (Günther Bornkamm, Ernst Käsemann, Hans Conzelmann). För Bultmann är den historiske Jesus (han definierar honom genom hans eskatologiska och etiska förkunnelse) det förmodande som *kerygmat* och därmed församlingens tro utgår ifrån. För Bultmanns efterföljare är han grunden, basen. För att citera en av dem, som är ganska representativ för alla, amerikanen James M. Robinson,⁸ handlar det inte om att på nytt ta upp 1800-talets ”Jesulivsforskningen” utifrån positivistiska förutsättningar. Tvärtom rör det sig, i heideggerska termer, om att rota den första kristenhetens kerygma i en historisk, kerygmatiskt existens, så att detta kerygma skall vara välgrundat. Som man kan se går Robinson inte bortom Bultmann vad beträffar förståelsen av tron i den första församlingen. Däremot gör han det när han uttryckligen grundar den i förståelsen av Jesus.

Man måste gå längre än så på spåret Robinson har röjt och säga att den historiske Jesus inte bara blir Kristus från och med uppståndelsen. Han är redan Kristus. *Såsom varande historisk är den historiske Jesus redan trons Kristus.* Vi hävdar att Jesus är identisk med Kristus. Det innebär att vi hävdar att *Jesus var medveten om att vara Messias.*

⁸ J. M. Robinson, *Le kerygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, Genève 1961.

För att grunda tron i Kristus är det nödvändigt att hävda Jesu messianska medvetande, alltså att Jesus inte bara har blivit Kristus genom den ursprungliga församlingens tro, utan var Kristus och visste sig vara det. Man måste med andra ord förutsätta Jesu messianska medvetande om man vill undvika både Strauss och Bultmanns idealism (även om det inte rör sig om samma idealism i båda fallen).

Självfallet är det inte därför att det behöver hävdas som vi hävdar detta. En sak finns ju inte därför att den behövs. Men den föregående argumenteringen bör göra oss uppmärksamma på problemets betydelse.

Här gäller det att se att om man accepterar det faktum att evangelierna är trosvittnesbörd hindrar detta inte alls att man tillskriver dessa vittnesbörd värde som vittnesbörd inte bara av den ursprungliga församlingens tro, utan också av den historiske Jesus själv, även om den ursprungliga församlingens tro ”färgar” dem. Ingenting hindrar att man säger att evangelierna ”*verkündigen erzählend und erzählen Geschichte verkündigend*” (förkunnar genom att berätta och berättar historia genom att förkunna).⁹ Hur skulle vi kunna acceptera att det de säger om Jesus inte kommer från honom, även om vi medger att det är ”färgat”? Måste vi tillskriva församlingen en större del av evangelierna än Jesus? ”Var de första lärjungarnas messianska föreställningar faktiskt starkare i deras liv och tanke än den historiska verkligheten av den de kallade sin mästare?”¹⁰

Evangeliernas, dessa trons vittnesbörd, är med andra ord grundade på den historiske Jesus som är Kristus. Vad evangelierna uppvisar är hans ”avbild” – bilden av Jesus såsom Kristus som lärjungarna såg den. Denna bild är sådan att vi måste säga att Jesus var medveten om att vara Messias. Det framgår dels av Jesu ord, dels av hela hans uppförande, i synnerhet hans korsvandring. Av hans ord. Låt oss bara ta Lukas 4:16 ff, vars substans finns i de andra synoptiska evangelierna. Här finns det två tätt förknippade teman: det ena att nu är frälsningens tid och det andra Jesu ”jag”, som visar sig medvetet om att vara sänt. Jesus vet att han är höljd i kraft, ty Gud verkar genom honom. Hans herradöme och hans auktoritet är avhängigt hans relation av lydnad till Fadern.

⁹ J. Moltmann, *op. cit.*, s 170.

¹⁰ R. Prenter, *Connaître Christ*, Neuchâtel, 1966, s 76.

Av hans uppförande, i synnerhet hans korsvandring. Korset är den stora stötestenen för alla som vill tala om Jesu medvetande om att vara Messias. Är det inte misslyckandet av hans messiasmedvetande? Kom ihåg Bultmanns redan citerade fras: ”De troendes gemenskap måste nå bortom det oacceptabla i korset. Det skedde genom påsktron”. Är detta ett riktigt sätt att se på saken? Är det nämligen inte församlingens tro som här är ursprunget till Jesu egenskap som Messias? Evangeliernas Jesus uppträder i själva verket som ”den bibliske Kristus”, för att använda en formulering hämtad från Kähler, genom vilken denne tydligt skiljer sig från Bultmann, hur nära varandra de än är annars. Alltsedan sitt dop uppfattar Jesus sin messiasroll som en korsvandring, en tjänst som kommer att leda honom till döden. Detta framgår tydligt av Matteus 3:13 ff och i synnerhet av rösten som Jesus hör vid dopet. Där har man rätt tydligt vänt sig till Jesaja 42:1 samt även till Psaltaren 2:7, så att rösten genom sina ord låter Jesus förstå att han är Messias, eftersom han är Jahves tjänare. Jesu svar till Johannes döparen är utan tvivel menat att bli tolkat på samma sätt: ”Det är så vi skall uppfylla allr som hör till rättfärdigheten.”¹¹ Rättfärdigheten att uppfylla, som är en rättfärdighet av kärlek till syndarna, kan betraktas som gestaltad i förväg i Jesaja 53. Det förefaller oss vara bakgrunden till hela detta stycke och episoden det hänvisar till. Jesus vet sig vara kallad till att vara Jahves tjänare. I så fall måste vi säga att korset är den yttersta bekräftelsen av Jesus som Messias. När han gör korsvandringen visar Jesus att han inte är den Messias som människornas hopp har skapat, utan den som enbart gör Faderns vilja. Korset är slutpunkten för hans lydnad till Gud, det är inte hans misslyckande som Messias.¹² Den historiske Jesus är alltså redan Kristus; Kristus är inte enbart den Uppståndne. Detta är avgörande för den ”historiske Jesus” och även för frågan om uppståndelsen.

Den jordiske eller historiske Jesus Kristus och den Uppståndne är direkt förknippade med varandra.

Förhållandet mellan den historiske Jesus och den Uppståndne kan beskrivas som en parallell till förhållandet mellan löfte och uppståndelse.

Jesu död är oförnekliga en brytning, även om det som vi har sagt är slutpunkten på hans uppgift. Om ingenting hade följt på den skulle hela Jesu

¹¹ Jfr O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, s 61 ff. Se också *En enda Herre, ett enda dop* (Kyrkornas Världsråd, Tro och Ordning).

¹² A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart 1911, ss 315 ff.

liv och verk ha underkänts. Livet och verket upphör genom döden och kräver en bekräftelse – Jesu medvetande om att vara Messias, sådant som det var när det utjärdade hela hans liv och hans död, krävde att bli bekräftat. Med Wolfgang Pannenberg¹³ måste vi här tala om det *proleptiska draget* i den jordiske Kristi medvetande om att vara Messias. Med det menar Pannenberg att ”Jesu anspråk på att Gud själv verkar i honom är förebådelsen av en bekräftelse som kommer först i framtiden” (s 52-53). I detta liknar Jesu anspråk profeternas ord. Profeterna förkunnade ord från Jahve som skulle bekräftas av sin uppfyllelse senare. Jesu anspråk kallade likaså på en senare bekräftelse. Denna bekräftelse utgjordes ännu inte av Jesu handlingar, hans under eller tecken. De är inte en avgörande bekräftelse, utan kallar själva på en sådan. ”Jesu hela verksamhet förutsätter att hans anspråk senare skall bekräftas av Gud” (s 59-60). Man kan säga att Jesus var medveten om denna nödvändighet: hans ord om passionen och även om uppståndelsen (som vi inte alls behöver betrakta som *vaticinia ex eventu*) visar att han räknade med denna bekräftelse.

Den profetiska karaktären av Jesu messianska medvetande skapar inte bekräftelsen av detta medvetande, den skapar inte tron på Jesu uppståndelse. Texterna visar enhälligt lärjungarnas förvirring inför Jesu död. Löftet som fanns i Jesu messianska medvetande gjorde dem inte i stånd att invänta det utlovade fullkommandet. Man gör emellertid vanligen mer av detta än man borde. Av rädsla för att göra uppståndelsen enbart till något lärjungarna förkunnar därför att de inte kunde tro att allt var över med Jesu död, alltså för att inte ge en psykologisk förklaring av uppståndelsen (som till exempel Maurice Goguel gör), accentuerar man brytningen. Uppståndelsen är då något fullkomligt nytt och helt oväntat, ett absolut mirakel. Det är förvisso en ny handling. Men texterna rättfärdigar ändå inte lärjungarnas förvirring, utan beskriver det klart och tydligt som brist på tro. Man behöver bara tänka på berättelsen om lärjungarna på väg till Emmaus, som visserligen har ett sent tillkomstdatum, men som innehåller teman man kan finna i de andra evangelierna. ”Förstår ni så lite, är ni så tröga till att tro på det som profeterna har sagt? Skulle inte Messias lida detta och gå in i sin härlighet” (Luk 24:25)? Förebråelsen i denna fras visar att lärjungarnas förvirring och otro inte alls var självklara, utan gick tvärtemot allt som de visste om Jesus och var motsatta den tro som Jesus hade väckt i dem.

¹³ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, andra utg. 1966, ss 47 ff.

Utan uppståndelsen skulle lärjungarnas tro bara ha dött. I detta är uppståndelsen något nytt. Men med tanke på det profetiska draget i Jesu jordiska verksamhet kunde hans död försätta lärjungarna i väntan på något, den kunde göra dem redo för Guds akt. De hade ju redan lärt känna uppståndelsens verklighet i sin gemenskap med den historiske Jesus. Det är det som visar sig till exempel i berättelsen om förklaringen, där vi inte behöver göra som Bultmann och betrakta den som en antedaterad berättelse från efter uppståndelsen. Det visar sig också i Johannesevangeliet, där Jesu uppståndelse inte är annat än *uppenbarelsen* av den jordiske Jesu härlighet. Den Uppståndne är alltså redan dold i den jordiske Jesus. Vad beträffar den jordiske Jesus bör Johannesevangeliet läsas i uppståndelsens ljus. Uppståndelsen förklarar hela Jesu jordiska liv. Berättelsen om förklaringen får också hela sin mening från uppståndelsen. Men detta hindrar inte att den jordiske Jesus Kristus redan lät den Uppståndne lysa fram i förväg, genom sin unika gemenskap med Fadern, den levande Guden. Genom att bokstavligen uppväcka andligt döda människor till ett nytt liv, ett liv i Gud, visade han ju hur verkligt Guds "liv" är, det som den johanneiske Kristus kallar det eviga livet och Paulus det nya livet.¹⁴

Jesu verks proleptiska karaktär kanske inte grundar uppståndelsen, men den förkunnar den och kallar på den.

Kvarstår det *exakta historiska problemet med Jesu uppståndelse*.

Detta "historiska" problem rör de texter och traditioner som meddelar Jesu uppståndelse. Det är bara genom texterna som vi kan nå Jesu uppståndelse som "historiskt" faktum. Vi måste befästa deras värde som vittnen.¹⁵

Den allra äldsta texten är Första Korinthierbrevet 15:3-11. Det första brevet till korinthierna skrevs år 56/57, alltså före evangelierna. Men detta stycke (15:3-11) är mycket äldre än så. Paulus citerar här en *paradosis*, en tradition som han har tagit emot från den första församlingen (v 3). Han nämner dessutom den *uppenbarelse av den Uppståndne* som han själv har fått (v 8). Det rör sig om uppenbarelsen på vägen till Damaskus (Ap 9), som kan dateras till år 33, tre år efter Jesu död. Man räknar vanligen med en tidsskillnad på tre år mellan Jesu död och Paulus omvändelse. Enligt Galaterbrevet 1:18ff reste Paulus till Jerusalem tre år efter den Uppståndnes uppenbarelse på vägen till

¹⁴

¹⁵ Jfr för det följande H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, tredje utg. 1964.

Damaskus. Han träffade där Jakob och Petrus. Det är möjligt att han då tog emot den bekännelseformel som han återger som *paradosis* i Första Korinthierbrevet 15:3-7. Det skulle alltså föra oss tillbaka till år 36/37. En analys av stycket visar faktiskt en brytning efter vers 5; från vers 3 till vers 5 är allt direkt avhängigt *parédoxa* ("jag har förmedlat") och inleds med *hoti*. I verserna 6 och 7 har annat lagts till de föregående verserna på ett löst vis, med en serie av *epeta* (*eita*). Båda versgrupperna (3-5 och 6-7) innehåller uppenbarelser, men den allra äldsta *paradosis* omfattade troligen bara 3-5. Man kommer då fram till det följande, en hypotes som för första gången framställdes av Adolf Harnack år 1922 och idag är allmänt accepterad: i verserna 3-7 finns det två lager, det ena äldre och det andra nyare. Med utgångspunkt från detta kan man försöka datera båda dessa lager. Vad det andra beträffar (6-7) är det säkert att *terminus ad quem* är Paulus besök i Jerusalem, tre år efter hans omvändelse. De här meddelade uppenbarelserna rör ju hela församlingen i Jerusalem (de femhundra, Jakob och alla apostlarna). Man måste alltså räkna med att Paulus fick vittnesbördet om dessa uppenbarelser allra senast vid detta tillfälle.¹⁶ Det gör det möjligt och av de stilistiska skäl som nämnts nödvändigt att förlägga verserna 3-5 till ett tidigare datum. Därmed finns det ingen annan lösning än att acceptera att Paulus tog emot denna äldre formel från kyrkan i Damaskus, där han tillbringade sin första tid efter omvändelsen. Det betyder att den redan användes som bekännelseformel det år då Paulus blev omvänd, tre år efter Jesu död. Här ser man inte bara hur gammal den är, men också hur nära i tiden den ligger de händelser den bekräftar. De uppgifter den ger som är av historisk karaktär får därmed ett stort värde och stor trovärdighet rent historiskt talat. Sett enbart ur historisk synvinkel är uppfattningen att det rör sig om legender högst osannolik och oacceptabel. Påståendet att Jesus har visat sig efter sin död är historiskt sett välgrundat.¹⁷

Evangelietexterna talar inte enbart om den Uppståndnes uppenbarelser (som 1 Kor 15), utan också om den tomma graven. De är senare än Första Korinthierbrevet 15 – Markus, som är äldst, dateras till före år 70.

Vad *den tomma graven* beträffar påstås det ofta att det är en legend. Denna tes förekommer i synnerhet i den formhistoriska skolan. Denna närmar sig en

¹⁶ Grass, *op. cit.*, s 95.

¹⁷ W. Panneberg, *op. cit.*, s 87. H. Grass, *op. cit.*, s 96.

historisk berättelse med frågan: hur har denna text blivit som den är, vilka skäl ligger bakom den? Man studerar sålunda en bestämd text utifrån de motiv som har kunnat forma den på ett eller annat vis – apologetiska skäl (särskilt kampen mot den judiska, antikristna polemiken), kateketisk-teologiska skäl (behovet av att vara realistisk) och så vidare. På så vis dränker man det som sägs i de olika skäl som får det att framställas med tonvikt på det ena eller det andra, ja, man ersätter det som beskrivs med skälen till att beskriva det, så att allt blir till en ren konstruktion som vilar på en på mer eller mindre tvivelaktig eller helt enkelt icke-existerande historisk grund. När man ser saker och ting på detta vis är det klart att man absolutifierar skäl som visserligen inte kan förnekas, men som kanske är sekundära i förhållande till det som meddelas. För till exempel Grass är berättelsen om den tomma graven med största sannolikhet bara en legend. Grass medger visserligen att det som gör att han kan ifrågasätta den tomma gravens verklighet har mycket lite underlag, men han förklarar sig vara för en radikal kritik i vars namn allt som inte är säkert bör betraktas som osannolikt (s 184).

Det finns historiska skäl – för tillfället betraktar vi inte några andra – till att hävda att den tomma graven är autentisk. Vad dessa hävdar¹⁸ är inte bara att lärjungarnas samtida inte kunde förstå förkunnelsen om uppståndelsen annat än om graven förmodades vara tom, utan också att lärjungarna efter Jesu död inte skulle ha kunnat förkunna Jesu uppståndelse om inte graven hade varit tom. Detta är verkligen ett starkt historiskt argument. Man kan lägga till att den judiska polemiken aldrig har använt argumentet att Jesu kropp fortfarande fanns i graven. Den har talat om bortförande av Jesu kropp. I detta avseende har särskilt texten i Matteusevangeliet, där det talas om vakterna vid graven, en stark apologetisk aspekt. Det är ett faktum att den judiska polemiken aldrig har ifrågasatt att graven faktiskt var tom. Man kan inte förstå detta annat än om man medger att den verkligen var det. ”Den tomma graven var bekant både hos de kristna och hos judarna.”¹⁹ Det är ett historiskt faktum som står i vägen för alla som förnekar den tomma graven. Eftersom det i den faktiska historien inte finns annat än möjligheter kan vi, utan att för den skull säga att Jesu uppståndelse därmed är bevisad, hävda att det finns mycket stor historisk sannolikhet av att graven var tom.

¹⁸ Jfr P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, fjärde utg. 1958, s 487 f, samt även H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1966.

¹⁹ W. Pannenberg, *op. cit.*, s 101.

Det finns skillnader i de fyra evangeliernas olika texter som inte har med den tomma graven att göra, utan berör flera olika delar av berättelsen. Dessa skillnader kan emellertid inte ifrågasätta den historiska slutsats vi har angett. Till exempel uppenbarelserna, som Markus och Matteus förlägger till Galiléen och Lukas och Johannes till Jerusalem. Dessa skillnader berör inte själva uppenbarelsernas faktum, som redan har bekräftats av Första Korinthierbrevet 15.

Historiskt talat är alltså inte bara uppenbarelserna av Jesus, utan också den tomma graven väl bestyrkta.

*

Vi måste nu fråga: *vilken är "verkligheten" i Jesu uppståndelse?* Frågan innefattar också verkligheten i vår egen uppståndelse.

- Det handlar i vilket fall inte om et enkelt *återupplivande*. Vittnena är enhälliga om detta. Lasaros uppståndelse, till exempel, är ett återupplivande, men Jesu är det inte.

Man bör noga överväga betydelsen av detta för Jesu fysiska kropp. När Jesus uppstår rör det sig inte i första hand om hans fysiska kropps öde. Detta gäller också för evangelierna. Enbart den fysiska uppståndelsen är inte en tillräcklig beskrivning av Jesu uppståndelse.

Utan någon som helst tvekan är Jesu uppståndelse mer än ett återupplivande. Frågan är om den på samma gång också är mindre än det.

- För *Paulus*, som inte talar om den tomma graven, är frågan den följande: hurdan är den Uppståndne när han visar sig för honom?

Låt oss först notera att vi hos Paulus måste göra en skillnad mellan den Uppståndnes uppenbarelse och andra visionslika upplevelser han har.²⁰ Om den Uppståndnes uppenbarelse talar Paulus så här: "Jag har sett (*heóraka*) Herren" (1 Kor 9:1, jfr 1 Kor 15:5); Gud "beslöt att uppenbara sin son för

²⁰ Jfr H. Grass, *op. cit.*, ss 186 ff.

mig” (Gal 1:16). I Apostlagärningarna 26:19 talar han om uppenbarelsen i Damaskus som ”en syn från himlen” (*ouránios optasía*).

Paulus talar om andra visionära uppenbarelsen i näraliggande eller liknande termer. I Andra Korinthierbrevet 12:1 nämner han sina syner och uppenbarelsen från Herren och bekräftar hur han fjorton år tidigare rycktes upp till den tredje himlen, hur han togs till paradiset och fick höra utsägliga ord. Från andra texter vet vi att Paulus hade visioner – i Galaterbrevet 2:1 berättar han hur han gick upp till Jerusalem *katà apokálypsin* och Apostlagärningarna 16:9 talar om Paulus syn (*hórama*) i Troas.

Paulus särskiljer dock tydligt dessa två slags syner (med vilka också röster kan vara förknippade). Den på vägen till Damaskus är en unik vision. Paulus beskriver den i Första Korinthierbrevet som den sista gång Kristus visade sig – det är den Uppståndnes uppenbarelse. Paulus har inte sett den Uppståndne mer än en gång. De andra synerna och uppenbarelsen var annorlunda än denna syn nära Damaskus. Det rör sig ju för Paulus om en objektiv vision, det vill säga en vision vars föremål äger objektiv realitet. Det är samma sak som att säga att det rör sig om en uppenbarelse.

Föremålet i visionen är den Uppståndne. Inte den jordiske Uppståndne som evangelierna talar om, utan den förhärligade Uppståndne, det vill säga den om vilken evangelierna säger att han har stigit upp till himlen. Det framgår av vad Paulus säger om *den uppståndne Kristi kropp*.

Det är en *sóma tes dóxes* – en härlighetskropp (Fil 3:21). Denna text låter ana att den kropp som vi skall ha vid de dödas uppståndelse är densamma som den som den förhärligade Kristus har. Förhållandet mellan Kristi förhärligade kropp och vår egen uppståndelsekropp gör det möjligt för oss att låta det Paulus säger i Första Korinthierbrevet 15:35-53 om *vår* himmelska kropp, vår uppståndelsekropp, gälla också Kristi uppståndelsekropp. Temat för detta stycke är uppståndelsekroppen. Paulus frångår här judendomens allmänna realism, där uppståndelsekroppen är en fysisk-jordisk kropp som återställts (vilket är detsamma som ett återupplivande), liksom även den gnostiska dualismen, för vilken kroppen är själens fångelse (det rör sig här om den grekiska föreställningen om själens odödlighet).²¹

²¹ H. Grass, *op. cit.*, s 152.

Uppståndelsekroppen är en *sóma pneumatikón*, en andlig kropp. Begreppet *soma* (använt såväl för den jordiska människan som för den himmelska) definierar en strukturell enhet mellan de två tillstånden, det jordiska och det himmelska. Det finns en jagets identitet, en personlig identitet. Det är jag som uppstår, det är Jesus som har uppstått. Men tillståndet är inte detsamma. *Soma* beskriver hos Paulus människan i sin totalitet, personen. Det jordiska tillståndet karakteriseras av *sarx*. Denna går under i döden. För den finns det ingen uppståndelse som skulle vara mer än ett återupplivande. Men *soma*, som är människans ontologiska struktur, finns kvar, den finns kvar i Gud. Gud omskapar *soma* i ett nytt tillstånd. *Soma fysikón* är den jordiska, dödliga personen; *soma pneumatikón* är den himmelska personen, den person som Gud ger en gudomlig tillvaro genom att låta den delta i sin evighet.

Den uppståndne Kristus, som är den korsfäste Jesus uppstånden, är den andlige Kristus.

Paulus talar om Kristi uppståndelse på samma gång som om vår egen uppståndelse. De två är oupplösligt förenade. Kristi uppståndelses realitet, det som hans uppståndelse är, visar sig i vår egen uppståndelse, utan att för den skall blandas samman med den. Å andra sidan kan vi med hjälp av vår egen uppståndelse beskriva Kristi uppståndelse, eftersom den är ett tecken på den. Det är därför som det är nödvändigt att ta upp vad som har sagts om vår uppståndelse i samband med Kristi uppståndelse. Det är så man skall läsa Första Korinthierbrevet 15 och andra paulinska texter. Det som här sägs om vår uppståndelse inte bara grundar sig på Kristi uppståndelse, utan beskriver den också.

Uppståndelsen har kommit och den måste ännu uppenbara sig. Det är sant för Kristus och det är sant för den kristne. Paulus beskriver uppståndelsen som förvandlingen (*allásson*) från jordisk kropp till himmelsk kropp. Det är troligt att denna föreställning om förvandling, om metamorfos också finns med bakom orden i Första Thessalonikerbrevet 4:13 ff, där Paulus säger det följande om dem som inte kommer att ha dött när Kristus återkommer (v 17):

Därefter skall vi som är kvar i livet föras bort bland molnen tillsammans med dem (de döda) för att möta Herren i rymden. Och sedan skall vi alltid vara hos honom.

Bortförandet bland molnen är en bild som sannolikt har samma innebörd som ”förvandling”. Uppståndelsen är förvandlingen av vår dödliga eller redan döda kropp till en himmelsk kropp. Andra Korinthierbrevet 5:1-10 visar att denna kropp är förberedd för oss i himlen. Vår jordiska kropp förstörs i detta livet och i döden (2 Kor 4:16), men för Paulus innebär denna förstörelse för den som är i Kristus en tillväxt av den andliga människan. Redan nu börjar alltså förvandlingen av den jordiska människan till en himmelsk, av den förgängliga kroppen till en oförgänglig. Detta betyder – både för Jesus och för oss – att uppståndelsen inte bara är något nytt efter döden, utan att den också är fullkommandet och uppenbarelsen av den nya människa som redan fanns under det jordiska livet. Döden är en brytning i den mån den är den jordiska människans död, slutet på människan som jordisk varelse. Men döden är också en övergång, övergången till det himmelska härlighetstillståndet av den redan existerande och verkliga nya människan som finns i den jordiska människan.

För Paulus har alltså uppståndelsens nya kroppslighet inte behov av den gamla kroppens material. Det betyder att för honom behöver inte graven bli tom vid uppståndelsen. Det vill säga att Paulus uppfattning om uppståndelsen *inte förutsätter* den tomma graven, om vilken han aldrig talar. Frågan om den tomma graven är visserligen inte avgjord för det, men det är tydligt att den inte är grunden för tron på den Uppståndne eller på vår uppståndelse. Grunden är den andlige Jesu verklighet, såsom han visade sig för de första vittnena och Paulus och så som han förbereder i oss *soma pneumatikon*.

- *Evangelierna*, i synnerhet Lukas, visar den Uppståndnes kroppslighet på ett mycket realistiskt sätt. De beskriver en uppståndelse som inte bara är andlig, som för Paulus, utan också kroppslig och fysisk.

Två saker kan sägas om detta.

För det första att evangelierna utesluter tanken på ett enkelt återupplivande, som vi redan har sagt. De bekräftar alla skillnaden mellan den jordiske Jesus och den Uppståndne (han kan till exempel göra sig osynlig...).

På samma gång – detta är den andra anmärkningen – har för dem Jesu köttsliga kropp anammats av den ”andliga kroppen”. Den Uppståndne har den Korsfästes märken, men den Korsfäste är förvandlad – han är, som Johannes säger, förhärligad. Den Uppståndne är den förhärligade Korsfäste, eller som Paulus uttrycker det, den som har tagits upp i Gud, den som har stigit upp till himlen i evangeliernas och Apostlagärningarnas ord.

För evangelierna är alltså uppståndelsen mer än ett återupplivande, men inte något mindre. Den tomma graven visar på den Korsfästes fysiska uppståndelse, och uppenbarelserna visar att denna uppståndelse sträcker sig till en andlig uppståndelse, en uppståndelse i Gud. Om det råder en spänning mellan Paulus och evangelierna så är det just därför att den befäster uppståndelsens verklighet gentemot all förändligande och uppståndelsens andlighet gentemot all materialisering.

Det ”historiska” begrepp som finns underförstått när man talar om den andliga realiteten i Jesu uppståndelse och vår egen uppståndelse.

- Med tanke på vad vi har sagt om den historiske Jesus som redan är trons Jesus måste vi fråga vilket historiebegrepp som sätts i spel när man säger att Jesus, den jordiske Jesus, är Kristus eller när man talar om inkarnationen, vilket är samma sak, nämligen att Jesus är sänd av Gud och öppen för Gud. För att svara på denna fråga är det viktigt att notera att det faktum att Jesus är Messias anger en relation. Han är inte Messias i sig, utan Messias *för oss*. Käsemann säger:²²

Den enda kategori som stämmer överens med Jesu anspråk – helt oavhängigt av huruvida han själv använde den eller ville att den användes på honom – är den som lärjungarna tillskrev honom, nämligen messiasrollen.

Jesus är Messias *för* sina lärjungar, för oss. Denna egenskap erkänns av Petrus, av lärjungarna och av oss.

Det blir därmed omöjligt i sig att svara på frågan om vilket historiebegrepp som finns med när vi säger att den jordiske Jesus är Kristus. Det historiebe-

²² E. Käsemann, *Das problem des historischen Jesus. I Exegetische Versuche und Besinnungen I.*, Göttingen 1960, ss 187-213. Citatet finns på s 206.

grepp som gäller för Jesus som Kristus är inte främmande för det historiebegräpp som gäller för människan. Det är i vilket fall förknippat med detta. Dessutom uppstår följande fråga, eftersom det erkänns av lärjungarna och av oss att Jesus är Messias: hur kommer det sig att lärjungarna på Jesu tid och efter dem vi själva uppfattar Jesus som Messias, Guds utsände? Det är den antropologiska fråga som finns med i frågan om historiebegräppet som underliggjer påståendet att Jesus är Kristus. Om man ignorerar den kan den andra frågan inte få ett korrekt svar.

Om människan ser Messias, Guds utsände, i Jesus så är det därför att hon *kan* göra det. Hon kan det därför att hon, med Första Mosebokens ord (kap 1), har skapats till Guds avbild. Med andra ord kan hon det på grund av människans fundamentala deltagande i Gud. Detta deltagande kommer till uttryck i *myter*. Jag kan inte breda ut mig här om detta ämne;²³ allt jag gör här är helt enkelt att konstatera den mytiska strukturen i människan. Människan är ett *mytiskt* väsen genom deltagandet i Gud, och hon är ett *historiskt* väsen på grund av avbrottet i detta deltagande.²⁴ Eftersom avbrottet inte är sådant att deltagandet i Gud inte fortsätter, låt vara på ett dunkelt vis, kan vi säga att den verkliga människan, människan efter fallet, är en mytisk varelse i den mån hon förblir en Guds skapelse och en historisk varelse såsom varande syndare – människan är på en gång både mytisk och historisk.

Vi måste då säga att det är tack vare sin mytiska struktur som människan ser och bekänner Jesus som Kristus. Det rör sig inte bara om att säga något om människan, utan också om Jesus som Kristus, nämligen att i honom, Frälsaren, är Skaparen närvarande (jfr angående detta Joh 1, Kol 1:16, Heb 1:1 ff). Den mytiska strukturen i människan definierar hennes deltagande i Skaparen. Vi kan alltså säga att Jesus som Kristus är ett *mytisk-historiskt väsen*.²⁵ Människan är å sin sida inte ett mytisk-historiskt väsen i enheten av de två dimensionerna, men hon är mytisk och historisk i motsättningen mellan de två. Genom sitt strukturella och väsentliga (ontologiska) deltagande i Gud är hon mytisk; genom brytningen av detta deltagande är hon historisk. Vad Jesus som Kristus beträffar är han mytisk-historisk inte i motsättningen mellan de två, utan i deras enhet. Det betyder att han uppvisar det

²³ Se vår *Nature et histoire*, Leiden 1965, ss 182 ff.

²⁴ Jfr P. Tiullichs särskiljning mellan väsen och existens.

²⁵ Jfr E. Käsemann, *op. cit.* Käsemann talar där om mytifieringen av historien och historiseringen av myten. De två är ett i Jesus såväl som i Kristus.

fundamentala deltagandet i Gud under människans timliga villkor, alltså i existensens och historiens villkor och i omständigheterna av en brytning i detta deltagande. Han är ett historiskt väsen därför att han lever i historien, i omständigheterna som skapats av brytningen i det väsentliga deltagandet i Gud, men han är i historien ett mytiskt väsen därför att hans deltagande i Gud inte har avbrutits. Framställningen av Jesus Kristus som ett mytisk-historiskt väsen måste emellertid preciseras för att det inte skall reduceras till en prototyp (urbild) av människan. Jesus är oförnekligen också detta – han är den ursprungliga människan, *imago Dei*, människan som lever i det väsentliga deltagandet i Gud. Man behöver bara tänka på Paulus teologi om de två Adam. Men man måste också komma förbi denna rent antropologiska förståelse. Jesus som Kristus är inte bara Guds avbild som människa i den bemärkelsen att han är öppen för Gud, utan han är Gud själv. ”Den som har sett mig har sett Fadern” (Joh 12:45, 14:9). Att Jesus som Kristus är ett mytisk-historiskt väsen betyder då att han inte bara är den verkliga människan under historiens villkor, utan att han, i denna egentliga människas enhet, är Gud själv som träder in under villkoren för människans existens, det vill säga villkoren för brytningen med Gud. Detta leder mig till att med tanke på Jesus Kristus tala om *mytisk historia* – och därigenom svarar jag på frågan om det historiebegrepp som finns med i påståendet att Jesus är Kristus. Man kan också tala om historisk myt.

- Men denna historiesyn, hur väsentlig den än är, är otillräcklig. Man kan säga att den är föreställningen av historien som Guds uppenbarelse, trons framträdande i tiden. Det är ett gudscentrerat historiebegrepp där historien definieras som väsendet i existensen, Gud i fallets tid. Det är en föreställning som grundar sig på motsättningen mellan evighet och tid. I själva verket är det en icke-historisk föreställning av historien.

I det redan citerade verket lyfter Jörgen Moltmann fram skillnaden mellan en uppenbarelsereligion (*Epiphaniereigion*) och en löftesreligion (*Verheissungsreligion*).²⁶ den ena är statisk, en förverkligad eskatologi i nuet (för den är Gud närvarande i tiden). Den andra är dynamisk, det är en framtidseskatologi. Den ena är *eschatologia gloriae*, den andra *eschatologia crucis* (s 140 ff). Moltmann motsätter sig bägge begreppen. Vi för vår del skulle snarare säga att det första förutsätter det andra, utan att det här finns rum att rättfärdiga

²⁶ Jfr J. Moltmann, *op. cit.*, särskilt ss 35 ff, 84 ff och 140 ff.

detta påstående. Vad som är viktigt att lyfta fram är att den föreställning om historien som ”*Verheissungsreligion*” som är den bibliska tron är föreställningen om *frälsningshistorien*. Redan Kähler hade påmint om att Jesus är den bibliske Kristus som förkunnades av Gamla testamentet. Det är endast inom ramen för denna frälsningshistoria alltifrån löftet till Abraham som man kan framställa Jesus som Kristus. Man kan alltså inte förbise Gamla testamentet om man vill visa på Kristus, på den jordiske Jesus Kristus och på den Uppståndne. Gud är en Gud för levande, inte för döda – det blir uppenbart i denna frälsningshistoria och är obegripligt utanför den. Vad som sägs i Första Korinthierbrevet 15:3 är fundamentalt: han är uppstånden *enligt skrifterna*. γ) Men denna förställning av historien är också den otillräcklig. Tagen för sig leder den till föreställningen om en särskild historia inom den allmänna historien och därmed till en viss positivism i frälsningshistorien. Men denna positivism råkar oundvikligen i kollision med uppståndelsens faktum. Där bryter framtiden in i nuet. Det är alltså nödvändigt att framställa en *eskatologisk historia*. Käsemann säger med rätta: ”Man talar inte om deltagandet i uppståndelsen i perfektum, utan i futurum.”²⁷ Moltmann tillägger:

Kristus är uppstånden och fri från döden, men de som tillhör honom är ännu inte befriade från döden. Det är bara genom sitt hopp som de deltar i uppståndelselivet. Deras uppståndelse framställs alltså i hopp och som ett löfte. Det är en eskatologisk närvaro av det som skall komma (s 146).

Med uppståndelsen befinner vi oss på ”löfteseskatologins” plan (*Verheissungseschatologie*) (s 148). ”Gud kommer och är närvarande som den som kommer” (s 149). ”Historien formas sålunda utifrån sitt slut ... Genom sin kritik och sitt hopp får eskatologin historien att hålla andan” (s 149).

Uppståndelsen är en eskatologisk händelse. Här bryter den nya världen fram, det kommande riket. Det är en händelse som anmäler någonting, en öppen händelse vänd mot det som kommer. Ernst Bloch säger i *Das Prinzip Hoffnung*²⁸ att framtiden är en del av Guds väsen. Moltmann skriver så här:

²⁷ Citerad av J. Moltmann, *op. cit.*, s 144.

²⁸ Frankfurt 1959.

Om det finns något i denna händelse som ännu inte har förverkligats och som är vänt mot en bestämd framtid, då förstår man att man inte kan tala om denna händelse med historikerns distans som om ett fullbordat verk, utan bara som om ett hopp som kommer ihåg (*auf die Weise einer erinnernden Hoffnung*, s 171).

Det förflutna rymmer en ännu ofullbordad framtid. Man kan av framtiden vänta sig ett fullkomnat förflutet (s 172).

I denna bemärkelse är

Kristi uppståndelse från de döda en händelse som kan förstås enbart betraktad som ett löfte. Dess tid ligger fortfarande inför den. Man förstår den som "historiskt fenomen" enbart i förhållande till dess egen framtid – den ger åt den troende en framtid i vilken han historiskt talat bör träda in. Man bör alltså alltid läsa frälsningshistorien i eskatologiskt perspektiv, i ljuset av frågan: vad kan jag hoppas på (s 172 ff)?

Det rör sig inte om en *eschatologia gloriae*. Det rör sig om en *eschatologia crucis*. Den Uppståndne sätter de sina på korsets väg. "Gå till Galiléen", säger han till dem, den plats där hans egen korsvandring började. Låt oss citera Moltmann igen:

Man vinner inte tron genom att radikalt avveckla världen, men den blir en vinst för världen genom en av hopp uppfylld utblottelse för världens skull. Tron förkunnar uppståndelsens framtid och deltar i världens vardagsliv när den accepterar korset, lidandet och döden med Kristus, när den accepterar prövningar och kamp för att kroppen skall bli villig och engagera sig i kärlekens lidande. Uppståndelsens framtid kommer den till mötes när den tar på sig sitt kors. På så vis möts och blandas framtidseskatologin och korsets eskatologi (s 148).

Vi kan avsluta med att säga att föreställningen om en mytisk historia hör till trosbekännelsens första artikel, föreställningen om en frälsningshistoria (sedd ur synvinkeln löfte–uppfyllelse, Gamla testamentet–Nya testamentet) hör till den andra artikeln och föreställningen om en eskatologisk historia hör till den tredje artikeln. Den tredje föreställningen förutsätter och överträffar de andra

två. Det historiebegrupp som förutsätts när man säger att Jesu uppståndelse och vår uppståndelse är verklig är det eskatologiska historiebegrupp.

Meningen med tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse

Denna mening kommer av det vi har sagt om den eskatologiska historien.

Tes: Meningen med tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse är att öppna det förflutna, nuet och hela verkligheten mot Guds framtid.

I denna ordning definierar Moltmann kyrkan som en utvandringsförsamling (*Exodusgemeinde*, s 280). På ett mera generellt vis kan man dock säga att människan och all verklighet står under det kommande rikets tecken, i hoppets ljus. Detta är den kosmologiska dimensionen av kristi uppståndelse. Vi skall inte gå in på denna tes här. Vi skall bara i all enkelhet visa på dess innebörd för historiebegrupp, med hjälp av några korta kommentarer som kommer att utvecklas vidare på annat håll. Här kan man säga tre saker:

1) den givna meningen med tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse visar otillräckligheten i en existentiell framställning av människan, det vill säga en antropologisk framställning av människan enligt hennes fundamentala struktur som också kan innefatta hennes karaktär som mytisk varelse i vår bemärkelse av mytisk historia. Där den är tillräcklig i sig förutsätter denna föreställning en existentiell framställning av Gud, som antropologiseras och blir till människans lösen (i bemärkelsen prototyp för människan). Man återvänder då till en antropologisk hermeneutik där det rör sig om att tolka människan för henne själv med hjälp av den antropologiska kategori som är Gud. En sådan hermeneutik kan dock inte redogöra för framtiden och därmed inte heller för Guds alteritet. Hermeneutik är inte dogmatik, även om den senare alltid för med sig den förra. Dogmatiken har i enlighet med vad jag tidigare har sagt sitt centrum i bekräftelsen av Gud som kommer och som sedan bryter kretsloppet hos människan som är instängd i sig själv.

2) Den angivna meningen med tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse visar otillräckligheten i en framställning av frälsningshistorien som menar sig vara självtillräcklig. En sådan framställning leder till positivism – frälsningshistorien uppfattas som en särskild historia inom ramen för den allmänna mänskliga historien. All ensidig inkarnationsteologi – ensidig därför att den inte betraktas i ljuset av uppståndelsen – leder också till

positivism, som Gud är död-teologerna visar. Skillnaden mellan frälsnings-historisk positivism och ensidig inkarnationsteologisk positivism ligger i att den första definierar en bestämd realitet i helheten av det verkliga, medan den andra definierar helheten av det verkliga som en bestämd realitet.

3) Den angivna meningen med tron på den Uppståndne och på vår uppståndelse visar betydelsen av en eskatologisk framställning av historien. Den låter förstå att framtiden ligger inför oss och att det förflutna och nuet (och hela verkligheten) är öppna mot framtiden. Den avgörande historien är alltså alltid inför oss.

Tre etiska konsekvenser följer på detta:

a) Tidens problem kan inte lösas genom en återgång till det förflutna. En traditionalism som förespråkar upprätthållandet eller återupprättandet av en övergången historisk situation leder till att allt låser sig, för detta upprätthållande eller återupprättande är illusoriskt. Det är precis motsatsen till hoppet. Begreppet "tradition" bör definieras i ljuset av vad vi har sagt om den eskatologiska historien. Traditionen är en levande tradition som går igenom historien och pekar framåt.

b) Lösningen på tidens problem finns inte i anpassningen till vad man skulle kunna kalla tidsandan. De som upprätthåller tidsandan är påverkade av det som hör till världen, om man nu skall aktualisera Galaterbrevet 4:3. Att på detta vis drunkna i nuet leder till förvirring. Begrepp som "värld" och "nutid" måste sättas under den eskatologiska historiens tecken. De har sin framtid inför sig, ingen annanstans.

c) Lösningen på tidens problem blir inte uppenbart annat än för hoppet, ett hopp som upplevs i Kristi Jesu efterföljd på den lydnadens väg som är korssets. "Ty vi väntar i vår ande genom tron på den rättfärdighet som är vårt hopp" (Gal 5:5). Alltsedan Abraham är Gud i Jesus Kristus en Gud som kommer.

Gérard Siegwalt