

GEMENSKAP FORMAD AV SKRIFTEN

Metodproblemet i nytestamentlig etik

”Även djävulen kan citera Bibeln”, brukade min farmor säga. Eller som vi numera uttrycker det inom akademiska kretsar: ”texten har en rik hermeneutisk potentialitet.” Hur vi än formulerar det är det samma problem. Det finns två skäl till att vara mistänksam mot åberopande av Skriften för att bekräfta vad vi tror och gör: Bibeln rymmer i sig själv olika åsikter, och olika tolkningsmetoder kan ge olika förståelse av vilken text som helst.

Denna hermeneutiska kris är allra mest besvärande för kyrkan när det gäller etiska frågor. Vårt senaste allmänna val gav en lysande illustration av detta med Jesse Jackson och Pat Robertson som båda utgick från Bibeln i sina kampanjer för vitt skilda uppfattningar om kristen moral. Det är bara ett exempel på ett evigt problem – kristna av alla slag, även sådana som inte ansluter sig till någon ”högre” doktrin om biblisk inspiration, har alltid ansett att det är viktigt att deras etiska ställningstagande stämmer överens med Skriften.

Under dessa omständigheter kan man förstå om utomstående blir skeptiska. Är det inte bara nonsens när kristna påstår att Bibeln kan bestämma den moraliska inställningen? Men det är inom trosgemenskapen som dilemmat är allra svårast. Hur är det möjligt för kyrkan att bli till en gemenskap formad av Skriften, till och med när den verkligen vill det? De som helt naivt säger, ”Gud har sagt det, jag tror det, saken är avklarad”, glömmer det som ligger dolt i själva formuleringen. Man kan inte komma undan tolkningen av ordet. En slogan som man klistrar på baggageluckan räcker inte som hermeneutik.

Tyvärr leder inte heller mera och bättre exegetik till någon lösning. Noggrann exegetik snarare ökar vår insikt i den teologiska diversiteten inom Skriften och vårt historiska avstånd till den ursprungliga gemenskap (i gamla Israel eller den tidiga kyrkan) till vilken texten vänder sig. Kritisk exegetik förvärrar med andra ord det hermeneutiska problemet snarare än det löser det. Det är därför som studenter ibland går hem

förvirrade och alienerade från bibelkurser. Olivier O'Donovan har sagt att de som tror att de kan bstämna Bibelns rätta användningssätt enbart genom mera avancerad exegetik inte är annorlunda än de som tror att de kan flyga om de bara flaxar tillräckligt med armarna.

Åberopan av Skriftens auktoritet kommer att låta ihåligt och oövertygande så länge vi inte kan formulera en sammanhängande metod av hur man går från texten till en normativ etisk bedömning.¹

Den nytestamentliga etikens trefaldiga uppgift

Det är en komplex uppgift att studera nytestamentlig etik. Vi måste ägna os åt tre kritiska verksamheter som går över i varandra och som vi kan kalla den *beskrivande*, *syntetiska* och *hermeneutiska* uppgiften². De tre täcker förstås delvis varandra, men det är bra att särskilja dem för att vi bättre skall förstå dem. Det kan skapa stor förvirring om man inte särskiljer dessa uppgifter på rätt vis.³ Den *beskrivande* uppgiften är i grund och botten av exegetiskt slag. Det första vi måste göra för att förstå Nya testamentets etik är att i detalj framställa de enskilda kanoniska skrifternas budskap,⁴ utan några förhastade försök att få dem att stämma överens. När vi läser texterna på det viset uppmärksammar vi vissa teman och tankemönster hos de individuella vittnena. Lukas månar särskilt om de fattiga, de pastoralala breven lägger vikt vid församlingens ordning och stabilitet och så vidare. Vi befinner oss också inom beskrivandets ram när vi ställer exakta frågor, som till exempel: ”Vad betyder *porneia* i det undantag som Matteus lägger till Jesu förbud mot skilsmässa?”⁵

Vårt beskrivande arbete kan emellertid inte begränsas till de nytestamentliga texternas uttalade moraliska undervisning. Kyrkans moraliska sammanhang uppenbarar sig inte bara i denna undervisning utan också i berättelser, symboler, samhällsstrukturer och seder och bruk som ger form åt gemenskapens etiska karaktär. Det hör alltså till den historiska kritikens arbete att åstadkomma en ”fyllig beskrivning” av de gruppers symboliska värld som skrev och tog emot Nya testamentets texter.⁶

Om vi däremot har teologiska mål i sikte när vi söker efter den nytestamentliga etiken måste vi gå ett steg till och ställa oss frågan om de olika vittnena möjligen äger enhetlighet. Med den frågan går vi över från den beskrivande till den syntetiska uppgiften: är det möjligt att inom den kanoniska mångfalden påvisa ett enhetligt etiskt perspektiv?⁷

Man tar sig ofta an problemet genom att försöka försona synbara motsägelser. Motsäger Matteus' krav på större rättfärdighet (Matt 5:20) Paulus' glädjebud om syndarens rättfärdiggörelse (Rom 4:5)? Sviker Lukas den tidiga kyrkans radikalt eskatologiska etik genom att ägna sig åt kyrkans fortsatta liv i historien? Hur förhåller sig befallningen till Guds folk att "hålla sig borta från otukten" (2 Kor 6:14-7:1) till Jesu välbekanta vana att äta med tullindrivare och syndare? Hur står principen att det i Kristus "inte finns man och kvinna" (Gal 3:28) i förhållande till de bestämda pastorala uppmaningarna att kvinnan bör tiga i församlingen (1 Kor 14:34-35) och underkasta sig sin make (Ef 5:22-24)? Står staten i Guds tjänst för att erbjuda det goda (Rom 13:1-7) eller är den avgrundens odjur som strider mot de heliga (Upp 13)?

Man kan (på ett mera substantiellt sätt än med dagsanpassade bortförklaringar) behandla sådana interkanoniska spänningar endast om de placeras inom ramen för en vidare beskrivning av Nya testamentets moraliska tankar eller teman. Kort sagt, vad vi behöver är en samling bilder som kan styra hur vi framställer den nytestamentliga etiken. De förenande bilderna måste hämtas i texterna själva och inte klistras på utifrån, och de måste kunna ge en tolkningsram som förknippar de enskilda texterna sinsemellan och belyser dem.

Även om vi skulle lyckas göra en acceptabel syntetisk redogörelse för etiken i Nya testamentet skulle vi – precis som Stephen Spielbergs Indiana Jones i slutet på sin jakt efter den heliga Graalen – stå vid randen till en förfärande avgrund. Den sista kritiska uppgiften är ett *hermeneutiskt* verk. Hur kan vi slå en bro över djupet som skiljer oss från texten? Hur kan vi ta emot Nya testamentets budskap som ord riktade till oss?

Jag fick nyligen problemet framställt för mig på ett slående vis av en metodistpastor i Kansas. Jag ledde en tredagarskurs om Romarbrevet för ett pastorsseminarium och insisterade på att man inte skulle läsa

Romarbrevet som en traktat om personlig frälsning. Paulus' främsta avsikt är snarare att framställa relationen mellan judar och hedningar i Guds frälsningsplan, samtidigt som han understryker att evangeliet inte minskar Guds trofasthet till Israel. På den sista dagen sade en av pastorerna: "Professor Hays, ni har övertygat mig om att ni har rätt beträffande Romarbrevet, men nu vet jag inte hur jag skall kunna predika över det igen. Där jag arbetar ute i Kansas är inte Israels öde någon brinnande fråga för folk och det finns inte en enda jude på flera mils avstånd från min kyrka." Invändningen förtjänar ett genomtänkt svar.

För att man skall kunna göra hermeneutiken till sin måste man engagera sig med fantasin. Det är alltid så, även för dem som skulle vilja förneka det. Vi måste i bävan och fruktan gestalta ett liv av trohet till Gud genom att på ett öppet och skapande vis göra det Nya testamentet till vårt eget, i en värld som är fjärran från den i vilken de ursprungliga författarna och läsarna levde. Närhelst vi återoppar Nya testamentets auktoritet ägnar vi oss därför nödvändigtvis åt att skapa metaforer och i fantasin försätta vårt församlingsliv inom ramen för den värld som texterna framställer.

RIKTLINJER FÖR URSKILJNING

I den här artikeln hoppar jag över den beskrivande fasen, med den enda anmärkningen att vi måste disciplinera vårt exegetiska arbete genom att noggrant låta de enskilda nytestamentliga texterna tala till punkt, det vill säga låta dem säga sådant som kan gå tvärtemot våra egna värderingar och önsknings.⁸ (Ett exempel är att hur mycket och hur fromt vi än önskar att det inte vore så ger verkligen Matteus- och Johannesevangelierna uttryck för en teologiskt underbyggd fientlighet gentemot judarna och judendomen.) Det är i valet av arbetsmetod för våra syntetiska och hermeneutiska uppgifter som, medvetet eller omedvetet, vi avgör den nytestamentliga etiken som teologisk disciplin. Jag ger därför en preliminär lista på normativa metodologiska förslag för en kyrka som vill vara en gemenskap formad av Skriften.

Riktlinjer för den syntetiska uppgiften

Ta upp alla de kanoniska vittnena. Alla relevanta texter måste samlas och tas i beaktan. Det är inte giltigt att använda ett urval av favorittexter utan att i grund studera de texter som kanske står på andra sidan i en bestämd fråga. Ju mera man betraktar totaliteten av de nytestamentliga vittnena, desto mera adekvat kommer förmodligen det normativa etiska förslaget att bli. Se upp för sådana utläggare som alltid bara citerar *Haustafeln* och aldrig kämpar med Galaterbrevet 5:1 – eller tvärtom.

Låt spänningarna vara. Tvinga aldrig fram en harmoni genom att bortse från vissa texter. När vi ställs inför mångfalden av nytestamentliga vittnen frestas vi ofta att lösa upp perspektivpluralismen genom att åberopa allmänna principer (kärlek, rättvisa och så vidare), historie- och utvecklingsscheman eller dialektiska kompromisser. Sådana konceptuella fjärmanden från bestämda bud i texten är ofta flyktvägar bort från obekväma krav. Romarbrevet 13 och Uppenbarelseboken 13 är till exempel *inte* två kompletterande uttryck för en enda nytestamentlig uppfattning om staten.⁹ De fränställer radikalt olika bedömningar av den kristna gemenskapens relation till kejsarriket. Vi kan inte väga dem mot varandra och komma fram till en mittpunkt där vi bekvämt kan slå oss ned som medborgare i en modern demokratisk stat. Om dessa texter tillåts tala till punkt tvingar de oss att välja mellan dem – eller att förkasta bådas normativa anspråk. När vi fastnar mellan två varandra motsägande nytestamentliga läror är det alltid bättre att bestämt välja en istället för att vela och försöka åstadkomma konstgjorda kompromisser.

Dessa två första riktlinjer garanterar vår ärlighet, eftersom de gör att våra syntetiska förslag respekterar snarare än förskingrar texterna vi arbetar med. Tagga för sig själva kan de leda till sönderfall snarare än till syntes. Är det emellertid möjligt att finna ledande bilder i Nya testamentet som ger en fast gemensam grund på vilken man kan bygga upp en nytestamentlig etik? Jag föreslår tre sådana bilder som riktlinjer för en syntetisk reflektion.

1. *Kyrkan är en motkulturell lärjungegemenskap, och det är till denna gemenskap som Guds bud främst riktar sig.* Den bibliska historiens fokus är Guds plan att bilda ett förbundsfolk. Det som står i centrum för moralen är alltså inte i första hand individens karaktär utan kyrkans

samfälliga lydnad. Paulus' formulering i Romarbrevet 12:1-2 beskriver hela detta synsätt:

Frambär era kroppar som ett levande och heligt offer som behagar Gud – er andliga gudstjänst. Och anpassa er inte efter den här världen, utan låt er förvandlas genom sinnets förnyelse...

I sitt samfälliga liv är gemenskapen kallad till att förkroppsliga en alternativ ordning som reser sig som ett tecken på Guds frälsande vilja i världen. Många nytestamentliga bilder ger uttryck för denna väsentliga punkt: kyrkan är Kristi kropp, ett tempel byggt av levande stenar, en stad på berget, Israel i öknen. Sammanhanget i Nya testamentets etiska mandat kommer i fokus först när vi förstår det i *kyrkliga* termer¹⁰ – när vi söker Guds vilja inte genom att först fråga, ”vad skall *jag* göra?”, utan ”vad skall *vi* göra?”

2. *Jesu död på korset är paradigmen för trohet till Gud i denna värld.* Gemenskapen ger uttryck för och upplever Guds rikes närvaro genom att delta i Jesu ”lidandes *koinonia*” (Fil 3:10). Jesu död tolkas rakt igenom Nya testamentet som en gärning av självpoffrande kärlek, och församlingen uppmanas genomgående att bära sitt kors och följa den väg som hans död anger. Jesu död för med sig löftet om uppståndelse, men uppståndelsens kraft är i Guds händer och inte i våra. Våra handlingar döms därför inte efter den grad i vilken man kan räkna med att de åstadkommer önskade resultat, utan efter hur de stämmer överens med Jesu förebild.¹¹

Ty vi som lever utlämnas ständigt åt döden för Jesu skull, för att också Jesu liv skall uppenbaras i vår dödliga kropp (2 Kor 4:11).

Detta är kyrkans kallelse och arbetsbeskrivning. Det sunnda förnuftet protesterar mot denna beskrivning av kyrkans trohet, precis som Petrus gjorde när han chockerades av Jesu förutsägelse om sitt lidande (Mark 8:31-38), men de nytestamentliga texterna vittnar enhälligt om *imitatio Christi* som lydnadens väg.¹²

3. *Den nya skapelsen visar sig redan nu, men endast som en förebådelse; följaktligen befinner vi oss mitt emellan Kristi uppståndelse och återkomst.*

Vi vet att hela skapelsen ännu ropar som i födslovåndor. Och till och med vi, som har fått Anden som en första gåva, också vi ropar i vår väntan på att Gud skall göra oss till söner och befria vår kropp (Rom 8:22-23).

Det är den eskatologiska ramen av livet i Kristus som ger den kristna tillvaron dess märkliga känslighet för tiden, dess udda förmåga att finna glädje i lidande och dess otålighet med saker och ting som de är nu. Vi kan aldrig säga, ”bättre än så här blir det inte”, för vi vet att det blir det. Liksom T. S. Eliotts vise män är vi ”inte längre tillfreds i den gamla ordningen.” Kyrkan är, i Paulus’ storartade ord, deras gemenskap ”som har tidsåldrarnas slut inpå sig” (1 Kor 10:11). Vi vet att den gamla tidsålderns makter är dömda i Kristus och den nya skapelsen visar sig redan. Samtidigt faller alla försök att påvisa gudsrikets fulla närvaro under den eskatologiska återhållsamhetens dom: inte i förtid, inte ännu. Nya testamentets eskatologi skapar alltså en kritisk ram som dömer ut både vår självbelåtenhet och vår överdrivna hopplöshet. Så ofta vi äter detta bröd och dricker denna kalk förkunnar vi Herrens *död... tills han kommer åter*. I denna egendomliga, hoppfyllda intervall formulerar alla de nytestamentliga författarna sin förståelse av Guds vilja för församlingen.¹³

Tillsammans bildar dessa tre bilder av *gemenskap, kors* och *ny skapelse* ett matrix i vilket vi på ett meningsfullt sätt kan tala om den nytestamentliga etiken. Men kan dessa bilder fungera som normer för oss?

Riktlinjer för den hermeneutiska uppgiften

För att vi skall kunna göra Nya testamentet till vårt hermeneutiskt talat måste vi fastställa formen för den etiska diskurs i vilken bibliska utsagor kan fungera som auktoritet, samt relationen mellan Nya testamentet och andra auktoriteter. Hur fungerar Skriften i den etiska diskursen? Vad för slags utsagor berättigar den till? Vi kan urskilja fyra former av åberopande av texten.¹⁴ Skriften kan fungera som källa till a) regler eller lag, b) ideal eller principer eller c) analogier eller handlingsföredömen. Eller så kan den d) framställa en symbolisk värld som skapar de

perceptionskategorier med vilka vi tolkar verkligheten. Denna sista form kan vi subdividera genom att särskilja Nya testamentets framställning av å ena sida människans tillstånd och å andra sidan Gud.

Var och en av dessa diskursformer kan påträffas både *inom* Skriften och i teologiska andrahandsreflektioner om Skriftens etiska betydelse.

Regel/lagformen illustreras till exempel av det nytestamentliga förbudet mot skilsmässa. Ideal/principformen kan exemplifieras med hur Jesus förknippar Femte Mosebok 6:4-5 med Tredje Mosebok 19:18 och bildar det dubbla kärleksbudet (Mark 12:28-31). Hela Hebréerbrevets argumentering är uppbyggt på ett analogiskt resonemang, eftersom berättelsen om Israel i öknen förvanlas till en paradigms för de nuvarande upplevelserna av kristna som är kallade till att härda ut. Romarbrevet 1:19-32 ger en diagnostik av den fallna mänsklighetens tillstånd utan att uttryckligen formulera några moraliska regler. Matteus 5:43-48 ger en beskrivning av Gud (som låter sin sol stiga över onda och goda och låter det regna på rättfärdiga och orättfärdiga) som bildar en ram för etisk urskiljning.

Att alla dessa diskursnivåer förekommer inom Nya testamentet låter förstå att de alla är potentiellt giltiga former för vår egen normativa reflektion.¹⁵ Den hermeneutiska uppgiften är – delvis – att på rätt vis få våra etiska normer att stämma överens med formerna för Skriftens språk. För att göra detta föreslår jag följande metodologiska riktlinjer.

Texterna måste tillskrivas auktoritet (eller ej) i den form de uttrycker sig i. Utläggaren bör inte göra berättande stycken till lag (till exempel genom att säga att Apostlagärningarna 2:44-45 påbjuder alla kristna att äga allting gemensamt) eller göra regler till principer (som genom att hävda att budet att sälja sina ägodelar och ge åt de fattiga (Luk 12:33) inte skall förstås bokstavligen utan hänvisar till den inre friheten i förhållande till våra tillgångar). Både legalister och antinomianer är lika skyldiga till hermeneutiskt fiffel i avsikt att finna stöd i nytestamentliga texter för främmande former av etisk diskurs. Alltesedan Klemens av Alexandrias tid har kristna förkunnare hållit hundratusentals katastrofala predikningar i vilka de egentligen säger: ”texten säger x, men naturligtvis kan den inte på allvar mena det, så vi måste betrakta den underliggande princip som den hänvisar till, vilket är y.” Det borde införas ett moratorium på sådana

predikningar! Antingen är Nya testamentets etiska imperativ normativa på den nivå de gör anspråk på eller så gäller de inte alls.

Denna hermeneutiska riktlinje har några bihang. För det första skall vi se till att vi inte lägger oss till med vanan att läsa Nya testamentets etiska texter enbart i en enda form. Om vi läser Nya testamentet och inte finner annat än lagar lider vi helt klart av grav hermeneutisk förvrängning. Om vi läser Nya testamentet och enbart finner tidlösa moraliska principer är vi förmodligen, som Karl Barth varnade för, på flykt undan Skriftens bestämda krav på våra liv.¹⁶ För det andra måste vi se upp för försök att använda en form av åberopan för att ogiltigförklara betydande och uttryckliga nytestamentliga utsagor i en annan form. Ett klassiskt exempel på detta finns i Reinhold Niebuhrs essä "the relevance of an impossible ethical ideal."¹⁷

Berättande texter i Nya testamentet är en fundamental tillgång för normativ etik. Vår gemenskaps karaktär och värderingar bestäms på ett avgörande vis av berättelserna vi berättar och minns.¹⁸ Under ytan är det berättelserna i Apostlagärningarna och evangelierna som bildar den kristna gemenskapens uppfattning om vad ett liv i trohet kan vara. Det behövs ingen ytterligare abstraktionsprocess för att församlingen skall kunna ta del av det etiska "innehållet" i dessa historier. Det är snarare så att historierna själva blir det mått med vilket vi förstår och bedömer våra liv. En allvarlig brist i Niebuhrs behandling av Jesu etik är att han isolerar bergspredikans lära från dess berättelsesammanhang och ignorerar passionshistorien. Alla som läser evangeliet ända till slutet kan se att fiendekärlek som inte gör motstånd inte är ett "omöjligt ideal." Det är tvärtom en fruktansvärt dyrköpt mänsklig möjlighet.

Riktlinjer för biblisk auktoritet

Den andra stora hermeneutiska fråga som nytestamentlig etik måste ge svar på är vilken auktoritet Nya testamentets etiska vision äger i förhållande till teologins andra auktoritetskällor. Dessa andra källor beskrivs ofta som tradition, förnuft och erfarenhet. Reformationen utkämpade sina hermeneutiska bataljer omkring förhållandet mellan kyrkotraditionen och Skriften, medan upplysningen kom till grepp med

relationen mellan förnuftet och Skriften, en kamp som har fortsatt ända in på 1900-talet. Nu har vi emellertid trätt in i en epok där den mest trängande frågan är den relativa auktoriteten i Skriften och erfarenheten. Många feminist- och liberalteologer hävdar gärna öppet att Skriftens auktoritet i princip är underordnad auktoriteten i den kritiskt hermeneutiska insikt som erfarenheten ger åt de förtryckta eller åt kvinnorna. Elisabeth Schüssler Fiorenza skriver till exempel:

Jag föreslår... att *uppenbarelsekanon* för den teologiska bedömningen av de androcentriska bibeltraditionerna och deras vidare tolkningar inte kan hämtas ur Bibeln själv. Den kan bara formuleras i och genom kvinnors kamp för befrielse från allt patriarkaliskt förtryck... *Erfarenheten* av förtryck och befrielse, återspeglad i det personliga och det politiska, måste bli kriterium för vad som är riktigt i fråga om bibeltolkning och bedömning av bibliska anspråk på auktoritet.¹⁹

Den gemenskap som vill leva under Skriftens auktoritet måste gå emot en sådan uppfattning och följa en annan hermeneutisk riktlinje.

Källor till teologisk insikt utanför Bibeln befinner sig i en hermeneutisk relation till Nya testamentet; de är inte oberoende auktoritetskällor som fungerar som motvikt. Det är Bibelns perspektiv som är privilegierat, inte vårt. Hur svårt det än kan vara att i praktiken följa denna riktlinje är det en meningsfull grundregel som upprättar en tydlig skillnad mellan olika sätt att närma sig nytestamentlig etik. Skriften är inte bara en av många ”klassiker”, inte bara en källa till moralisk vishet som konkurrerar på en marknadsplats av idéer, upplevelser och känslor. Skriften är livets källa, den djupaste källan till kyrkans identitet. Denna riktlinje utesluter inte på något vis att man allvarligt begrundar andra vishetskällor, men den ger dem uttryckligen en underordnad roll i den normativa bedömningen.

Rätt förståelse av Nya testamentet sker endast när ordet förkroppsligas. Vi förstår vad texten betyder bara om vi underkastar oss dess kraft så till den grad att vi förändras av den. Verbföljden i Romarbrevet 12:1-2 är betydelsefull: ”*Frambär era kroppar som ett levande offer... Låt er förvandlas... så att ni kan pröva vad som är Guds vilja, det som är gott och fullkomligt och som behagar honom.*” Kunskap om Guds vilja följer på församlingens underkastelse och förvandling. Varför? Därför att vi

inte ens kan föreställa os vad texten betyder innan vi har sett den levas. Tills vi ser Guds kraft i verket mitt ibland oss vet vi inte vad vi läser. Den mest avgörande hermeneutiska uppgiften är alltså att bilda gemenskaper som vill leva under ordet.²⁰

ETT TESTFALL: HEMLÖSHET

Det ökande antal människor som är hemlösa och bor på gatan i USA är en utmaning för församlingar som vill leva under ordet. Vissa kyrkor och kristna grupper har svarat på krisen genom att öppna sovsalar och soppkök. Samtidigt uppmanar många kristna regeringen att följa en politik som gör det möjligt för fattiga att få billigt husrum. Man hör mycket tal om rimligt husrum som en grundläggande mänsklig rättighet. Mitt i allt detta hör man emellertid mycket lite diskussion om hur Nya testamentet kan hjälpa oss att ta oss an problemet. Antagligen uppfattas den moraliska utmaningen som så självklar att det varken finns tid eller behov för några hermeneutiska diskussioner. Som sammanfattning skulle jag emellertid vilja göra några anmärkningar i avsikt att visa hur det Nya testamentet kan forma kyrkan inför denna kris. Dessa hastiga reflektioner är endast menade att illustrera mina metodologiska förslag i förhållande till ett fall som är ganska tydligt. Värdet av dessa förslag kommer naturligtvis i sista hand att bero på i vilken mån de gör vårt tänkande om svåra frågor klarare.

En stor mängd texter ur Nya testamentet kommer fram när vi samlar alla relevanta texter. Kanske vi spontant tänker på liknelsen om fåren och getterna i Matteus 25:31-46, där de som har tagit hand om hungriga och hemlösa prisas och de som inte har gjort det blir dömda. På samma vis träffar liknelsen om den rike mannen och Lasarus i Lukas 16:19-31 obehagligt nära de kristna som bor i fina hus i städer där sjuka och hungriga människospillror ligger på gatorna. Den befällande styrka som i dessa stycken förblir outtalad kommer till uttryck i andra, som till exempel Lukas 14:12-14:

När du skall ha en fest, så bjud in fattiga och krymplingar, lytta och blindas. Salig är du då, eftersom de inte kan ge dig någon belöning; belöningen får du vid de rättfärdigas uppståndelse.

Jakobsbrevet 2:14-17 och 1 Johannesbrevet 3:17-18 uppmanar på samma sätt dem som äger denna världens goda att dela med sig åt dem som lider nöd. Alla dessa texter verkar vända sig till församlingar som har materiella resurser och förmår hjälpa de fattiga. När vi fortsätter vår översikt stöter vi emellertid på en underlig text:

När de kom vandrande på vägen sade en man till honom: ”Jag skall följa dig vart du än går.” Jesus svarade: ”Rävarna har lyor och himlens fåglar har bon, men Människosonen har inget ställe där han kan vila sitt huvud” (Luk 9:57-58).

Här beskriver Jesus sig själv inte som en som hjälper de hemlösa, utan som en som själv är hemlös. Hans hemlöshet utmålas som ett hinder för eventuella efterföljare: det är bättre att de inte följer honom om de inte är redo att avstå från allting, inklusive ett hem, och gå icke-ägandets väg tillsammans med Människosonen. Många andra texter av det här slaget kunde naturligtvis läggas till denna (till exempel Luk 14:25-33 och Mark 10:28-31).

Bredvid dessa stycken kan man sätta en annan samling texter som beskriver kyrkan som en gemenskap av ”gäster och främlingar” (1 Pet 2:11) som har lämnat den jordiska säkerheten för att vandra i vildmarken, på väg mot ett nytt hemland (Heb 11:13-16). Delvis kan detta språkbruk vara en metaforisk beskrivning av gemenskapens andliga tillstånd snarare än en bokstavlig redogörelse för deras sociala situation,²¹ men stycken som Hebréerbrevet 10:32-36 nämner egendomsförlust och antyder bokstavligt lidande (delvis på grund av lidandet ”tillsammans med dem som satt i fängelse”). Paulus beskriver också sin apostoliska kallelse som en förlust av allting (Fil 3:2-11) i utbyte mot ett liv av osäkerhet, lidande och fattigdom (2 Kor 6:3-10).

Denna hastiga överblick visar att det inom Nya testamentet finns starka spänningar mellan texter som uppmanar förmögna troende att göra gott mot de fattiga hemlösa och texter som antingen uppmanar dem att *bli* hemlösa eller förutsätter att de redan har blivit det av lydnad till Guds kall och i efterföljelse av Jesu föredöme. Man kan inte slå ihop alla dessa texter till ett enda bud. Istället får vi låta spänningen vara och betänka hur vi kan framställa innebörden av Nya testamentet som en helhet i ljuset av den samling ledande bilder som vi har föreslagit.

Gemenskap. Det föll aldrig de tidiga kristna in att skriva till Cesar och kräva husrum för låginkomsttagare. Texterna kallar inte på vare sig regeringsingrepp eller privatfilantropi.²² Det är därför som organisationer som Habitat for Humanity imponerar genom sin trohet till det nytestamentliga vittnesbördet – den engagerar Guds folk direkt för att göra (något av) vad texterna påkallar. Därigenom bildar den en gemenskap vars arbete kan betraktas som ett levande offer som behagar Gud.

Korset. Om Människosonen inte har någonstans att vila sitt huvud – om paradigmen för trohet till Gud är en som var hemlös – kan vi knappast utgå ifrån att tjänandets mål är att alla skall åtnjuta en rimlig ekonomisk trygghet, vilket vi ofta gör utan att tänka på det. Målet är snarare att skapa församlingar som följer Jesus i dyrköpt och kärleksfull tjänst. I vår nutidssituation betyder det att vi måste vara villiga att bo och arbeta bland de hemlösa mitt i våra städers stigande kaos och farlighet, och ta följderna av det, vilka de nu kan bli.

Ny skapelse. Mitt i vår frustrerande oförmåga att förvandla den sociala patologi som ger upphov till hemlösheten måste kyrkan finnas som ett tecken på Guds försonande kraft, som ett tecken på den nya skapelsen. Den skall förkroppsliga löftet om riket genom församlingar där Guds kärlek bryter ned rädsla och hat och gör att kristna delar med sig av vad de har så att alla kan få vad de behöver (jmf Ap 4:32-35). Vi bör inte hysa några illusioner om att sätta i stånd utopiska samhällsprogram. Vad vi förutsätter är tvärtom att denna tidsålders makter kommer att fortsätta att förtrycka de fattiga. Den hörsamma församlingens roll är att vara ett mottecken, ett profetiskt vittnesbörd mot det yttersta av detta förtryck. På så vis kan vi leva med hopp mitt ibland empiriska besvikelser. Samtidigt påminner de hemlösa ibland oss om vårt verkliga tillstånd som främlingar och gäster i denna tidsålder och lärjungar till den hemlöse Människosonen. Vi får inte låta oss förföras av välståndet till att tro att hemma är här och nu.

Få texter uppmanar de kristna att lämna sina hem. Majoriteten av de stycken som står i regel/lagformen kräver dock att de som ”har vad de behöver i den här världen” (1 Joh 3:17) hjälper dem som inte har. Sådana stycken betyder givetvis precis vad de säger och bör efterföljas. Men det

är lika viktigt att de synoptiska berättelserna om Jesu krav på radikalt lärjungeskap och Apostlagärningarnas beskrivningar av Jerusalemskyrkan utgör en stor källa till *analogisk* reflektion över kyrkans kallelse. Vi kan inte läsa dessa berättelser utan att fråga oss vad det skulle innebära för oss att svara på evangeliet med en liknande självöverlåtelse. Berättelserna står alltså där som en utmaning till den vedertagna uppfattningen om vad som går an i vårt församlingsliv. De öppna nytestamentliga berättelserna om kall, lärjungeskap och vandring antyder att vår kallelse i detta nu är att vara gäster – vi bör inte bekymra oss om det stabila och bestående. För att avsluta med vår *symboliska värld* så får den en enastående dimension i Matteus 25:31-46. Jesus själv är på ett gåtfullt sätt närvarande i de hemlösa och hungriga.²³ Om det är detta som är verkligheten, vad gör vi då?

Den kristna traditionen ger stöd åt Skriftens uppmaning att ta hand om de hemlösa, men förnuft och erfarenhet är mera tveksamma vägledare vad det beträffar. Förnuftet kan för all del ge goda argument till stöd för humanitärt arbete bland de fattiga, men även självisk kapitalism kan försvaras i rationella termer, vilket också sker. För kyrkan är det Skriften som hjälper att se skillnaden mellan de olika rationella rättvisekoncept som tävlar med varandra. I vilket fall har den rationellt baserade föreställningen om mänskliga rättigheter som man överallt hänvisar till ingen grund i Skriften. Det finns ingenstan i Nya testamentet någon antydning om att husrum – eller någonting annat – skulle vara en ”rättighet.” De som inte gör något för de hemlösa beskylls inte för att ha brutit mot de mänskliga rättigheterna. Däremot sägs det att de inte har lyssnat till ”Mose och profeterna” (Luk 16:27-31) eller att de inte har velat känna igen Jesus själv (Matt 25:45). Den senare bilden kan aldrig på ett adekvat vis omskrivas i upplysningsspråket om mänskliga rättigheter och mänsklig värdighet. Detta är någonting mera gåtfullt. Gud uppenbarar sig i Kristus genom att tömma sig själv, bli ett med dem som lider och därigenom på en gång skänka auktoritet att ta hand om fattiga och en modell för hans lärjungar att följa. I den mån dessa starka bilder ersätts med bleka rationella idéer om rättigheter och värdighet har vi som gemenskap sparat ur och förlorat vår identitet.

Erfarenheten kan också ge olika resultat, beroende på vems erfarenhet som betraktas som normativ. Somliga som arbetar med hemlösa

förkunnar glatt att deras erfarenhet bekräftar vad Skriften säger: Jesus lever mitt ibland de fattiga. För andra blir emellerlid resultatet av deras upplevelser cynism och utbrändhet. Somliga kan ledas av sin erfarenhet till att tota sig i världen och främst söka sin egen fördel – den radikale studenten blir till företagschef. Förnuft och erfarenhet kan knappast ge tillräcklig grund för den självuppoffrande tjänst som Nya testamentet kallar kyrkan till. Förnuftets och erfarenhetens vettiga råd måste disciplineras av Skriftens vanvett.

Vad Skriftens ord till oss innebär beträffande de hemlösa kommer att visa sig endast i församlingar där de inte behandlas som samhällsproblem, utan som bröder och systrar, där vi inte bara ger dem att äta i soppkök, utan också sätter oss till bords med dem för att tillsammans ta del i Herrens nattvard. Gemenskap formad av Skriften är de hemlösas *koinonia*.

Richard B. Hays

¹Wayne Meeks ("Understanding Early Christian Ethics," *JBL* 105 1986, 3-11) menar att termen nytestamentlig etik" blandar ihop historiska och normativa kategorier och därför inte borde användas. Metodologin har tagits upp av flera anmärkningsvärda studier under de senaste åren: Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970); James M. Gustafson, "The Place of Scripture in Christian Ethics," *Interpretation* 24 (1970), 430-55; Bruce C. Birch and Larry R. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976); Stanley Hauerwas, "The Moral Authority of Scripture," *Interpretation* 34 (1980), 356-70; Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1983); Thomas W. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics* (Philadelphia: Fortress Press, 1983); Allen Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1984); Richard N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1984); Robin Scroggs, "The New Testament and Ethics: How Do We Get from There to Here?" *Perspectives in Religious Studies* 11/4 (1984), 77-93; and Eduard Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1988).

²Jmfr den analogiska beskrivningen av den kristna etikens uppgifter hos Birch och Rasmussen (*Bible and Ethics*, s 82-83): beskrivande, kritisk och normativ. Deras kategorier gäller dock inte texttolkning utan analys av moraliska handlingar.

³För vidare diskussion om ett fall av sådan förvirring kan man vända sig till min artikel "Relations Natural and Unnatural: a Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1," *Journal of Religious Ethics* 14/1 (1986), 184-215.

⁴Detta görs till exempel hos Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

⁵Detta exempel innehåller ett dolt problem som visar på hur svårt det är att ägna sig åt nytestamentlig etik även när man befinner sig på beskrivningsstadiet. Som jag formulerar det förutsätts det att undantaget har lagts till av Matteus (eller de som följer hans tradition) snarare än att det kommer från

Jesus. Det betyder att den beskrivande uppgiften också måste innebära att man spårar utvecklingshistorien av den moraliska lärotraditionen inom kanon.

⁶ Se till exempel Wayne Meeks, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: The Westminster Press, 1986). Ju fylligare beskrivningen är, desto svårare blir förstås den därpå följande syntetiska fasen.

⁷ Enhet och mångfald har länge varit ett centralt problem i nytestamentlig teologi. För en god diskussion av detta, se J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1977); Hendrikus W. Boers, *What is New Testament Theology?* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

⁸ Alla som är bevandrad i dagens hermeneutiska debatt förstår ögonblickligen hur svårt ett sådant förslag är. Vi har lärt oss att misstänka att all tolkning sker för att tillfredsställa tolkens maktbehov. Det är inte desto mindre absolut nödvändigt för en diskurs som tillskriver Bibeln auktoritet att hävda att texterna har en egen röst (det vill säga att de faktiskt ger uttryck för åsikter som kan särskiljas från våra egna nyck och förutfattade meningar, och att en förnuftig diskussion kan skapa en viss enhet om vad dessa åsikter är). Det är också absolut nödvändigt för vardagslivet i en värld där det finns lagar, trafikskyltar och andra ”texter” som är avsedda att styra vårt uppförande.

⁹ *Contra* Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956) som talar om ”en grundläggande enhet i uppskattningen av staten.”

¹⁰ Se Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

¹¹ John Howard Yoder har argumenterat på ett övertygande vis för detta i *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1972).

¹² Se Richard B. Hays, « Christology and Ethics in Galatians : The Law of Christ, » *CBQ* 49 (1987), 268-90.

¹³ Utformningen av dessa riktlinjer har naturligtvis starkt inspirerats av Ernsts Käsemanns, J. Christiaan Bekers och J. Louis Martyns arbete. Se också nu Thomas N. Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach*, 2 vol. (Scottsdale, PA: Herald Press, 1989).

¹⁴ Jag följer här Gustafson, ”Place of Scripture,” fast jag har ändrat hans kategorier en aning.

¹⁵ *Contra* Verhey, *Great Reversal*, s 176-77, som inte går med på att Nya testamentet återopas när det gäller ”moralregler.”

¹⁶ Kyrklig dogmatik II/2

¹⁷ Essän, som ursprungligen publicerades 1935, finns med i *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Seabury Press, 1979), s 62-83.

¹⁸ Stanely Hauerwas, Wayne Meeks och Dan O. Via, Jr. (*The Ethics of Mark's Gospel – In the Middle of Time* (Philadelphia: Fortress Press, 1985)) har på mycket olika vis understrukt detta.

¹⁹ *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (New York: The Crossroad Publishing Co., 1983), p 2, med mina understrykningar.

²⁰ Se Wayne Meeks, ”A hermeneutics of Social Embodiment,” *HTR* 79 (1986), och Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, Yale University Press, 1989), s 125-31, 149-53, 191-92.

²¹ John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), är kanske alltför optimistisk om vår förmåga att med hjälp av textens teologiska metaforer utröna vilka församlingens sociala sammansättning och omständigheter var.

²² Förvisso uppmanar vissa texter individer att dela med sig av vad de har, men sådana uppmaningar måste alltid förstås inom ramen för Israels förbundsgemenskap (till exempel Luk 16:19-31) eller gemenskapen av bröder och systrar i Kristus (Jak 2:15-16).

²³ Jag kan inte ta upp det svåra exegetiska problemet med huruvida frasen ”den minste av dessa mina bröder” endast hänvisar till kristna eller ej. Se John R. Donahue, *The Gospel in Parable* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), s 109-25).