

SEA Papers, nr 2

Bortförklaringar av Jesu uppståndelse: hallucinations-teoriernas återkomst



Gary R. Habermas

Efter att i stort sett ha legat i dvala under nästan ett århundrade, har nu ett antal naturalistiska alternativa hypoteser om Jesu uppståndelse nyligen publicerats på olika håll. Precis som i slutet av 1800-talet är hallucinationer och liknande subjektiva synsätt de populäraste bland kritikerna. Vi ska gå igenom flera av dessa aktuella förklaringar, och kan då presentera åtskilliga invändningar, både mot sådana subjektiva synsätt som helhet och med tanke på ett par problem som de medför. Vi ska visa att dessa alternativa förklaringsmodeller av många skäl inte kan förklara historiciteten bakom Jesu framträdanden som uppstånden, inte heller när man bedömer teorierna efter kritiskt accepterade principer.

Naturalistisk taktik för att förklara Jesu uppståndelse har förmodligen funnits så länge som man påstått att denna händelse ägt rum. Flera av dessa alternativa synsätt finns till och med i evangelierna själva. Det verkar som om kritikerna har valt att särskilt ifrågasätta uppståndelsen, eftersom de vet att den är så central för kristendomen.

Vår arbetsmetod här börjar med att vi ska ge lite historiskt perspektiv på problemet, och göra några korta kommentarer om de naturalistiska teoriernas glansperiod i 1800-talets teologi. För 100 år sedan var hypotesen om hallucinationer precis som idag den populäraste kritiska uppfattningen, tills den förlorade akademikernas gillande. Med utgångspunkt från min färskta granskning av mer än femhundra texter på ämnet Jesu uppståndelse, som getts ut från 1975 och fram till nu (2001 då denna artikel ursprungligen publicerades, övers. anm.), ska vi sedan dokumentera hur hypotesen i fråga har ökat i popularitet i våra dagar, i synnerhet bland akademiker under de två senaste årtiondena. Slutligen ska vi presentera en mångfacetterad kritik av de här ståndpunkterna,

och då endast använda de uppgifter som kan bekräftas med kritiska metoder och därmed accepteras av den vetenskapliga majoriteten¹.

En genomgång: Naturalistiska synsätt sedan 1800-talet

Skrifter från slutet av 1700-talet och genom hela 1800-talet utgör de mest omfattande exemplen på naturalistiska teorier om Jesu uppståndelse. Albert Schweitzer beskriver många av dessa synsätt i den klassiska volym där han dokumenterar studier av den historiske Jesus från den tiden. Exempelvis försökte Hermann Reimarus tidigt hävda att Jesu lärjungar stal hans döda kropp². Friedrich Schleiermacher föredrog svimningsteorin och ansåg att Jesus aldrig dog på korset³. David Strauss gjorde hallucinationsteorin populär⁴, och han följdes av bland annat Ernest Renan⁵. Otto Pflleiderer med flera trodde att många av uppgifterna kunde förklaras med legender⁶.

En märklig sidoeffekt var att många av de liberala forskarna argumenterade mot andra konkurrerande, liberala hypoteser. Schleiermacher

och Heinrich Paulus gick till exempel till angrepp mot olika teorier om syner⁷. Strauss anses vanligen ha krossat svimningsteorin med en insiktsfull analys⁸ som gjorde att få akademiker stödde den teorin efter hans kritik⁹. Och även om Pflleiderer föredrog legendteorin, så medgav han själv att den inte helt och hållet kunde förklara alla uppgifter om Jesu uppståndelse¹⁰!

Under större delen av 1900-talet har intresset för naturalistiska teorier mot Jesu uppståndelse varit förhållandevis litet. De som förnekade att uppståndelsen var historisk hänvisade sällan till någon alternativ hypotes. Raymond Brown visade för några årtionden sedan, efter att ha räknat upp en lång rad kritiska teorier, att ”dagens kritik inte följer samma vägar som kritiken förr i världen. De grova teorier ... som var populära under det förra seklet ... är inte längre respektabla. Seriösa forskare uppmärksammar inte dessa påhittade rekonstruktioner i någon hög grad¹¹.”

Det fanns mer än ett skäl till denna stiltje från de kritiska akademikernas sida. Det är ingen slump att intresset för många andra frågor om den historiske Jesus sjönk under samma tid. Men en av de främsta faktorerna måste vara att de naturalistiska hypoteserna inte kunde förklara den information som faktiskt fanns. Huvudskälet till att avvisa dessa alternativa teorier är med andra ord att de alla motbevisas av fakta. James D.G. Dunn har tittat på några av teorierna och sedan dragit slutsatsen att ”alternativa tolkningar av uppgifterna inte kan ge någon annan tillfredsställande förklaring¹². Filosofen Stephen Davis håller med om att kritikerna ”är oförmögna att ta fram en sammanhängande och rimlig historia som förklarar den bevisning som finns. Alla de alternativa hypoteser jag är bekant med är historiskt svaga; vissa så svaga att de faller ihop under sin egen tyngd så fort de uttalas ... de alternativa teorier som har föreslagits är inte bara svagare utan mycket svagare när det handlar om att förklara den tillgängliga historiska bevisningen ...¹³”

Trots denna utveckling verkar det för närvarande ändå finnas en begränsad tendens att återgå

till vissa av de äldre försöken att förklara uppståndelsen på naturliga grunder. Bland dessa har det på senare tid varit mest populärt att välja någon form av teori som bygger på att de första kristna hade hallucinatoriska eller andra subjektiva upplevelser.

Hallucinationshypotesens återkomst

I min färskta granskning av kritiska texter om uppståndelsen är

det tydligt att de olika naturalistiska hypoteserna stöds av fler akademiker nu än under de senaste årtiondena. Detta fenomen beror inte på någon förändring av

det historiska landskapet. Snarare verkar det handla om att ombyte förnöjer, som uttrycket säger – som om en del forskare helt enkelt tycker att det är dags för en förändring.

Av dem som nu lägger fram förklaringar om hallucinationer är det emellertid bara några få forskare som har drivit den uppfattningen i detalj. (Många andra akademiker nöjer sig med att bara nämna att hallucinationsteorin är möjlig eller att de föredrar den¹⁴.) Vi ska titta på några av dessa försök.

Gerd Lüdemann har för inte så länge sedan publicerat en argumentation som påminner en hel del om 1800-talets utfall, och han anser att hans förklaring kan tillämpas på alla de främsta deltagarna i den tidigaste kyrkan: lärjungarna, Paulus, de femhundra bröderna samt Jesu bror Jakob¹⁵. Lüdemann anser att det framgår tydligt av Paulus ordval, med termen *ophthe* i 1 Kor 15:3 ff., att han talar om att han verkligen såg: om ”sina egna aktiva sinnesintryck ...” och de andra apostlarnas. Så Paulus ”måste ha förväntat sig att korinterna förstod termen historiskt¹⁶. Lüdemann drar slutsatsen att det måste ha rört sig om hallucinatoriska syner, tillsammans med ”hörselrelaterade

”Huvudskälet till att avvisa dessa alternativa teorier är med andra ord att de alla motbevisas av fakta.”

inslag” som gav upphov till ”stimulus”, ”entusiasm”, ”religiös berusning” och ”extas” för Petrus. Detta spred sig till de andra lärjungarna genom ”en ojämförlig kedjereaktion”. Paulus, de andra apostlarna, 500 personer och Jakob upplevde alla på samma sätt dessa subjektiva visioner. Framträdandena var kollektiva och uppgick till en ”massextas”¹⁷.

”Lärjungarna och kvinnorna upplevde ’normala, sorgrelaterade hallucinationer’. Paulus å sin sida drabbades av inbördes konflikt och upprördhet över sin delaktighet i Stefanos död och sin förföljelse av kristna”

Jesus kunde visa sig. Lärjungarna och kvinnorna upplevde ”normala, sorgrelaterade hallucinationer”. Paulus å sin sida drabbades av inbördes konflikt och upprördhet över sin delaktighet i Stefanos död och sin förföljelse av kristna. Till följd av det genomgick han en ”konversionsstörning”, en erkänd psykiatrisk sjukdom, som förklarar hans omvändelse på vägen till Damaskus och i synnerhet att han då föll omkull och blev blind¹⁹. Till skillnad från Lüdemann vill inte Kent tala om kollektiva hallucinationer²⁰.

Michael Goulder står nära Kent och använder en närliggande förklaring till vad Petrus, Paulus och några av de andra upplevde²¹. Goulder tror att Petrus och Paulus fick vad han kallar ”konversionssyner”, hallucinationer av olika slag som framkallas vid tillfällen med hög stress, skuld och självtvivel. Följden för dessa två apostlar, en som hade förnekat sin Herre och en annan som hade förföljt kristna, blev en ny livsriktning – en förvandling som ledde till ”påföljande hjäl-

teskap och martyrskap”²².

Ett annat synsätt, som jag har kallat för upplysningsteorin, bör kanske också nämnas kort. Många nutida forskare föredrar nämligen en förklaringsmodell som ser ut att ligga nära hallucinationsteorin men inte är riktigt samma sak. Den uppfattningen är i stora drag att Petrus var den förste som hade någon form av subjektiv upplevelse eller övertygelse att Jesus levde. Detta förmedlades senare i något avseende till Jesu andra efterföljare, som drog slutsatsen att Jesus var uppstånden. De här forskarna anser att vi nu inte kan tala om händelsens historiska karaktär. Det är de tidiga troendes tro i sig som verkligen är av betydelse, inte hurdana upplevelsena var²³. Forskarna i fråga menar ofta att upplevelsena inte var hallucinationer²⁴, men många av våra invändningar nedan stämmer ändå in på den här teorin också.

Invändningar mot hallucinationshypotesen

Inom den här senaste vägen av hallucinations-teorier finns det

en del skillnader,

men ännu fler likheter. Vi måste överväga hypotesen som helhet. Men vi ska börja med att bedöma två viktiga sidofrågor: frågan om grupphallucinationer är möjliga,

samt hållbarhe-

ten hos den teori om konversionsstörning som Kent och Goulder lägger fram.

Kollektiva hallucinationer. En av de centrala frågorna i hela den här diskussionen gäller om en hel grupp personer kan vara med om samma hallucination. De flesta psykologer ifrågasätter att sådant kan inträffa i verkligheten, vilket påpekas nedan. Ett sällsynt försök att påstå att kollektiva

”De här forskarna anser att vi nu inte kan tala om händelsens historiska karaktär. Det är de tidiga troendes tro i sig som verkligen är av betydelse, inte hurdana upplevelsena var”

hallucinationer är möjliga, utan några särskilda hänvisningar till just Jesu uppståndelse, har gjorts av Leonard Zusne och Warren Jones. De visar på fenomen som påstådda syner av jungfru Maria och andra rapporter i samma stil från grupper av personer. I sådana fall är ”förväntan” och ”emotionell upphetsning” ”en förutsättning för kollektiva hallucinationer”. Hos sådana grupper ser vi den ”emotionella smitta som så ofta sker i folksamlingar som berörs av starka känslor...”²⁵

”Men att förespråka kollektiva hallucinationer är högst problematiskt, och det av många orsaker.”

Men att förespråka kollektiva hallucinationer är högst problematiskt, och det av många orsaker. (1) Till att börja med tar Zusne och Jones religiösa gruppupplevelser i stil med Maria-uppenbarelser som sina främsta exempel på ”kollektiva hallucinationer”. Men när de åberopar dessa kringgår de frågan om sådana upplevelser verkligen inte på något sätt skulle kunna vara objektiva, eller till och med övernaturliga. Med andra ord, varför måste man förutsätta en naturalistisk, subjektiv förklaring²⁶? Det verkar utesluta upplevelserna a priori, redan innan man börjar titta närmare på uppgifterna.

(2) Vidare går inte teorin om kollektiva hallucinationer att falsifiera. Man skulle kunna tillämpa den på helt naturliga gruppobservationer och kalla dem också för grupphallucinationer. De avgörande kunskapsteoretiska kriterierna verkar saknas i en sådan tes. Hur skiljer vi normala händelser från grupphallucinationer?

(3) Även om det kunde fastställas att grupper av människor har varit med om hallucinationer, måste man tänka på att det inte alls behöver innebära att dessa upplevelser var kollektiva. Om hallucinationer är privata och individuella händelser, som de flesta psykologer hävdar, hur kan då grupper dela exakt samma subjektiva synintryck? Det är snarare mycket mer sannolikt att fenome-

nen i fråga är antingen illusioner – perceptuella feltolkningar av den faktiska verkligheten²⁷ – eller individuella hallucinationer.

Men det är när man sedan jämför den här teorin med Nya Testamentets redogörelser för hur den uppståndne Jesus visade sig, som de största problemen kommer fram. Här finns en svår utmaning för hypotesens trovärdighet, eftersom många av uppgifterna inte bara skiljer sig från utan till och med motsäger de nödvändiga villkoren för ”kollektiva hallucinationer”. Ett av dessa problem ska omnämnas här, följt av övriga längre ner.

(4) Zusne och Jones hävdar att till exempel ”förväntan” och ”emotionell upphetsning” är ”förutsättningar” innan de nämnda gruppupplevelserna inträffar. Förväntan spelar rentav ”en samordnande roll”²⁸. Men detta scenario motsäger det känslomässiga tillståndet hos dem som tidigt bevitnade den uppståndne Jesus. De tidiga troende hade, även psykologiskt, precis konfronterats med den totala realismen i att deras bästa vän, som de hade hoppats skulle rädda Israel, precis nyligen och oväntat hade

”Här finns en svår utmaning för hypotesens trovärdighet, eftersom många av uppgifterna inte bara skiljer sig från utan till och med motsäger de nödvändiga villkoren för ’kollektiva hallucinationer’”

dött. När händelserna med Jesus utvecklades till en fullkomlig virvelstorm av fysiska slag, korsfästelse och skenbar övergivenhet, borde den normala reaktionen ha blivit rädsla, besvikelser och depression. Att anta att dessa troende skulle visa upp någon ”förväntan” och ”emotionell upphetsning” under så skoningslösa omständigheter, skulle kräva att de reagerade på ett sätt som knappast skulle passa på en begravning! Allt tyder på att Jesu lärjungar visade upp rakt motsatta känslor mot vad Zusne och Jones för fram som en nödvändig förutsättning.

Man kan jämföra lärjungarnas upplevelse med de andra fallen ovan, där pilgrimer verkligen har rest långa avstånd och entusiastiskt samlats med en uttalad önskan att se något speciellt. Det är en helt annan situation, som svårigen låter sig jämföras med hur Jesu lärjungar hade det²⁹.

Det finns också många andra viktiga problem som sätter käppar i hjulet för teorin om grupphal-

”Man kan jämföra lärjungarnas upplevelse med de andra fallen ovan, där pilgrimer verkligen har rest långa avstånd och entusiastiskt samlats med en uttalad önskan att se något speciellt. Det är en helt annan situation[...]”

lucinationer, och vi ska gå igenom ännu fler nedan. Men just nu ska vi bara upprepa att Zusne och Jones aldrig försöker tillämpa sin uppfattning på Jesu uppståndelse. Istället avslutar de sin undersökning på ett ganska märkligt sätt, genom att medge att grupphallucinationer har en ”tvivelaktig status” eftersom det inte går att säga säkert om personerna i fråga ens verkligen har hallucinerat³⁰!

Konversionsstörning. Kent har hävdats att Paulus var med om en konversionsstörning: ett psykologiskt tillstånd som kännetecknas av fysiska symtom som blindhet eller förlamning utan särskilda neurologiska eller medicinska orsaker. Detta berodde på hans inre upprördhet, konflikt, tvivel och skuldkänslor. Goulder för sin del håller med angående Paulus, men tillägger att Petrus med flera också hade samma problem.

Men åter igen måste vi anpassa våra hypoteser efter fakta, och det finns åtskilliga problem som säger emot även den här tolkningen.

(1) För det första är det bara Paulus som är känd för att ha uppvisat symtomen, så när Goulder blandar in de andra bygger det inte på fakta.

(2) Ett enkelt men stort problem är att utifrån

vad vi vet om i synnerhet Paulus och Jakob, fanns det inga tillfredsställande grunder för att anta att de hade en sådan störning. Vi har inga indikationer på att de hade den allra minsta inre konflikt, tvivel eller skuldkänsla över att i början ha avvisat Jesu lära. Kritikerna håller med om att Jakob var en icke-troende under Jesu jordiska gärning (Joh 7:5, jfr Mark 3:21). Att Paulus var skeptisk är ännu mer bekant, då han ju förföljde de första kristna (1 Kor 15:9; Gal 1:13, 23). Men vi känner inte till några skuldkänslor för Paulus del, eftersom han ansåg att han hade handlat med både trosiver och rättfärdighet (Fil 3:4-6). Kort sagt finns det inget som tyder på längtan efter omvändelse hos någon av dessa män. Det saknas grund för att anta något annat. Paulus och Jakob kommer helt enkelt väldigt dåligt i fråga för att ha haft en sådan störning.

(3) Att någon av de tre apostlarna Petrus, Paulus och Jakob

skulle ha haft störningen motsägs dessutom av dess psykologiska profil. Konversionsstörning drabbar oftast kvinnor (upp till fem gånger oftare), ungdomar och unga vuxna, lågutbildade personer,

personer med låg IQ, personer med låg samhälls-ekonomisk status samt soldater i strid³¹. Petrus, Paulus och Jakob stämmer inte in på något av detta.

(4-5) Att sedan hävda att offer för konversionsstörning lätt drabbas av både syn- och hörselhallucinationer är att ta till lite i överkant. Det är ovanliga kännetecken³². Det var alltså för det första osannolikt att apostlarna skulle få störningen över huvud taget, och även om de hade den

”Kort sagt finns det inget som tyder på längtan efter omvändelse hos någon av dessa män. Det saknas grund för att anta något annat. Paulus och Jakob kommer helt enkelt väldigt dåligt i fråga för att ha haft en sådan störning.”

var de inte mottagliga för att drabbas av hallucinationer. Här har vi rentav två separata motargument, som bygger på mycket olika omständigheter. Det finns inga tecken på att i synnerhet Jakob eller Paulus längtade efter att se Jesus. Deras avsaknad av tro är en dålig förutsättning för hallucinationer!

”Skeptikern Jakob och förföljaren Paulus är ovanligt svåra hinder för hallucinationsteorin. Att påstå något annat är åter igen en ren gissning, skild från historiska uppgifter.”

de anses som ytterligare en illusion, nämligen storhetsvansinnet – att apostlarna började tro att Gud hade anförtrott dem ett budskap åt hela världen som andra måste acceptera. Eftersom det är osannolikt att de skulle ha drabbats av flera illusioner samtidigt, försvagas argumentationen ytterligare av detta.

Sammanfattningsvis stämmer det helt enkelt inte med fakta att hävda att apostlarna var offer för konversionsstörning. Då litar man uppenbarligen för mycket på en hypotes som skiljer sig från den information som finns – en teori som inte är förankrad i verkligheten. Det är mycket osannolikt att alla de nödvändiga förutsättningarna skulle inträffa samtidigt. Och det finns dessutom ännu fler svårigheter, som faller både den här teorin och teorin om masshallucinationerna.

Ytterligare problem. Många andra frågor återstår att lösa för hallucinationshypotesen.

(1) Även individuella hallucinationer kan ifrågasättas när det handlar om troende som bara några timmar tidigare kände förtvivlan över Jesu

oväntade död. Deras hopp och drömmar hade helt plötsligt slocknat. Den normala reaktionen borde vara att bli förkrossad av sorg, inte överlycklig.

(2) Det är en riktigt stor invändning att Jesus visade sig vid så pass många tillfällen och på så många platser, plus att vittnena sinsemellan tänkte på helt olika sätt. Såväl män som kvinnor och såväl hårdhudade som godhjärtade trodde alla att de såg Jesus, både inomhus och utomhus, och det utgör i sig ett oöverstigligt hinder för hallucinationsteorin. Oddsen för att de alla skulle ha varit i precis rätt sinnestillstånd för att uppleva en hallucination, ens var för sig, minskar exponentiellt³³.

(3) I allmänhet är inte hallucinationer något som förvandlar livet. Det har framhållits i studier att även de som hallucinerar ofta (eller kanske ibland) förnekar dessa upplevelser när andra närvarande inte har sett samma sak³⁴. Kritikerna erkänner att Jesu lärjungar förändrades så mycket att de till och med blev villiga att dö för sin tro. Ingen tidig text rapporterar att någon av dem någonsin ändrade sig. Det är högst problematiskt att tro att en övertygelse av det slaget skulle ha kommit till genom falska sinnesintryck utan att åtminstone någon senare förnekade det.

(4) Om framträdandena var hallucinationer, skulle Jesu kropp förstås ha legat kvar tryggt och säkert i sin grav strax utanför Jerusalem. Den kroppen skulle utan tvivel ha varit en rätt stor dementi när lärjungarna började predika att Jesus var uppstånden! Men hallucinationsteorin tar inte ens upp detta; för det krävs någon annan naturalistisk teori.

Det finns ännu fler problem som även de undergräver hallucinationshypotesen. Även om de inte väger lika tungt, så räknas de fortfarande.

(5) Varför slutade hallucinationerna efter 40 dagar? Varför fortsatte de inte att spridas till andra troende, som fallet varit i början?

(6) Uppståndelsen var central i lärjungarnas undervisning, och vi är vanligtvis extra noggranna med det som ligger oss närmast om hjärtat. Det var därför Paulus kontrollerade kvaliteten på evangeliernas uppgifter med andra framstående

lärjungar vid minst två tillfällen, för att försäkra sig om att han verkligen predikade sanningen (Gal 1:18-19; 2:1-10). Han fann att de lärjungarna också talade om hur Jesus hade visat sig för dem (1 Kor 15:11).

(7) Hur är det med den naturliga mänskliga tendensen att vilja vidröra? Skulle verkligen ingen ha upptäckt, i något fall alls, att deras bästa vän som verkade stå bara ett par meter bort i själva verket inte var där?

(8) Att en enskild person uppstod gick emot allmän judisk teologi, som menade att detta skulle hända med alla människor samtidigt först vid tidens slut. Jesu uppståndelse passade alltså inte in på normala judiska förväntningar.

(9) Slutligen är hallucinationer av det utökade slag som den här naturalistiska teorin förutsätter ett ganska sällsynt fenomen, som huvudsakligen inträffar under vissa omständigheter som talar mot att det var just Jesu lärjungar som drabbades³⁵.

Slutsats

Efter hundra års uppehåll verkar det som om vi just har observerat en begränsad trend att på nytt ta fram de naturalistiska attityderna till Jesu uppståndelse. Hallucinationsteorin och närliggande subjektiva hypoteser är på nytt de populäraste, precis som i slutet av 1800-talet. Men vi har funnit att sådana förklaringsmodeller på många punkter misslyckas med att förklara de kända och kritiskt bekräftade uppgifter som finns. Av nästan tjugo anledningar har vi dragit slutsatsen att de inte klarar av att ge något alternativ till Nya Testamentets påståenden. Den kliniske psykologen Gary Collins sammanfattar några av problemen:

”Hallucinationer är individuella företeelser. De är till sin karaktär sådana att endast en person vid ett tillfälle kan få en viss hallucination. De är verkligen inte något som kan ses av en hel grupp personer ... Eftersom en hallucination bara existerar i denna subjektiva, personliga mening, är det tydligt att andra inte kan bevittna den³⁶.”

Faktum är att problemen med teorin är så all-

varliga att kritiker som använder den ”skulle bli tvungna att gå emot många nutida psykiatriska och psykologiska uppgifter om hur hallucinationer är”³⁷. Ett sådant synsätt verkar alltså stämma dåligt överens med de vetenskapliga kunskaper som för närvarande finns på området. Vi drar slutsatsen att det är ett allvarligt misstag, på många punkter och utifrån många ämnesområden, att använda beteckningen hallucinationer och liknande subjektiva teorier för Jesu framträdanden som uppstånden.

Gary R. Habermas är Distinguished Research Professor och chef för den teologiska och filosofiska fakulteten vid Liberty University i Virginia, USA.

Svensk översättning: Carl-Henrik Hammarlund.

Denna artikel publicerades ursprungligen i *Christian Research Journal*, vol 23, nr 4, 2001.

SEA Papers är Svenska Evangeliska Alliansens (SEA) månatliga artikelserie inom evangelikal teologi och etik. SEA är ett nätverk av kristna tvärs över samfundsgränserna. Vår vision är:

- att bygga ett nationellt nätverk av evangelikala kristna i Sverige, som tillsammans och i sina olika sammanhang utvecklar och bidrar med evangelikal teologi och tillämpar den i församlingsarbetet, i den teologiska debatten och i samhällsdebatten
- att vara en konstruktiv kraft som i öppenhet, dialog och debatt driver ett evangelikalt perspektiv
- att förmedla impulser från och kontakter med den växande världsvida evangelikala gemenskapen

SEA:s teologiska bas utgörs av Lausannedeklarationen.

Noter

1. Detta är vad jag har benämnt ”the minimal facts method”, där argumentationen görs huvudsakligen utifrån uppgifter som har den dubbla egenskapen att de intygas både av en enskild och flera olika personer på starka bevisgrunder, och därmed accepteras av nästan alla akademiker som forskar i det ämnet. För en beskrivning av metoden se Gary R. Habermas, *Evidential Apologetics. Five Views on Apologetics*. Red av Steven Cowan. Grand Rapids: Zondervan 2000, s 99–120, 186–190.
2. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Översättning av W. Montgomery. New York: Macmillan 1906, 1968, s 21–22; andra exempel finns på sidorna 21–22, 43, 47, 53–55, 60, 83, 162–167, 170, 187, 210–214.
3. Schweitzer, s 64; jfr Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*. Översättning av H.R. Mackintosh och J. S. Stewart. New York: Harper and Row 1963, s 417–421.
4. David Strauss, *A New Life of Jesus*, andra upplagan, två volymer. Edinburgh: Williams and Norgate 1879, vol I, s 412–440.
5. Ernest Renan, *Vie de Jesus*. Paris: Calmann-Levy 1861, s 355–356.
6. Otto Pfleiderer, *Early Christian Conception of Christ: Its Significance and Value in the History of Religion*. London: Williams and Norgate 1905, kap IV.
7. Schleiermacher, 420; Schweitzer, 53–55.
8. Strauss, 408–412.
9. Schweitzer nämner inte någon övertygad företrädare av svimningsteorin efter 1838, tre år efter att Strauss kritik först publicerades.
10. Pfleiderer, 157–158.
11. Raymond Brown, *The Resurrection and Biblical Criticism*. *Commonweal*, vol 87, nr 8, den 24 nov 1967, s 233.
12. James Dunn, *The Evidence for Jesus*. Louisville: Westminster 1985, s 76. http://www.garyhabermas.com/articles/crj_explainingaway/crj_explainingaway.htm_-_ednref13
13. Stephen Davis, *Is Belief in the Resurrection Rational?: A Response to Michael Martin*. *Philosophy*, vol 2, nr 1 (vår-sommar 1999), 57–58.
14. Några av dessa är från Dan Cohn-Sherbok, *The Resurrection of Jesus: A Jewish View*. *Resurrection Reconsidered*. Red av Gavin D'Costa. Oxford: Oneworld 1996), s 197. John Barclay, *The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship*. I D'Costa, 25–26. Michael Grant, *Saint Paul: The Man*. Glasgow: William Collins Sons 1976, s 108. M. Lloyd Davies och T.A. Lloyd Davies, *Resurrection or Resuscitation?* *Journal of the Royal College of Physicians of London*, vol 25, nr 2 (april 1991), s 168. Antony Flew, i Gary R. Habermas och Antony Flew, *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*. Red av Terry Miethe. San Francisco: Harper and Row 1987, s 50–59. John Hick, *The Center of Christianity*. San Francisco: Harper and Row 1978, s 25. Även om Peter Carnley tror att Jesu uppståndelse faktiskt ägde rum, menar han att det är mycket svårt att motbevisa en subjektiv förmodad syn (*The Structure of Resurrection Belief*. Oxford: Clarendon, 1987, s 64, 244–245; jfr 69–72, 79, 82).
15. Gerd Lüdemanns mest kända verk är *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*. Översättning av John Bowden. Minneapolis: Fortress 1994. En populärare återgivning skrevs i samarbete med Alf Ozen, *What Really Happened to Jesus: A Historical Approach to the Resurrection*. Översättning av John Bowden. Louisville: Westminster John Knox 1995.
16. Lüdemann, *The Resurrection of Jesus*, s 50, 37; jfr *What Really Happened to Jesus*, s 103.
17. Lüdemann, *The Resurrection of Jesus*, s 106–107, 174–175.
18. Jack Kent, *The Psychological Origins of the Resurrection Myth*. London: Open Gate 1999.
19. Kent, s 6–11, 49–61, 85–90.
20. *Ibid*, 89–90.
21. Michael Goulder, *The Baseless Fabric of a Vision*, 48–61. En kortare version publicerades som del av en debatt med James Dunn i *Resurrection*. Red av G. N. Stanton och S. Barton. London: SPCK 1994, s 58–68.
22. Goulder, *The Baseless Fabric of a Vision*, s 48–52. Goulder påstår i förbigående att lärjungarna, i synnerhet när det gällde gruppuppenbarelser, upplevde ”kollektiva illusioner”. Dessa skiljer sig avsevärt från subjektiva hallucinationer på det sättet att det rör sig om missuppfattningar av verkliga, fysiska föremål (52–55).
23. Liknande åsikter framförs av: Willi Marxsen, *Jesus and Easter: Did God Raise the Historical Jesus from the Dead?* Nashville: Abingdon 1990, s 65–74. Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*. Översättning av Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress, 1968, särskilt kapitel III–IV. Don Cupitt, *Christ and the Hiddenness of God*. Philadelphia: Westminster 1971, s 143, 165–167. Thomas Sheehan, *The First Coming: How*

- the Kingdom of God became Christianity. New York: Random House 1986, s 95–118. John Shelby Spong, *Resurrection: Myth or Reality?* San Francisco: Harper San Francisco 1994, s 255–260. John Shelby Spong, *The Easter Moment*. San Francisco: Harper and Row 1987, särskilt s 39–68.
- 24.** Spong, *The Easter Moment*, s 196. Sheehan, s 262–263, not 38. Jfr Marxsen, *Jesus and Easter*, s 71–74.
- 25.** Leonard Zusne och Warren Jones, *Anomalistic Psychology: A Study of Extraordinary Phenomena of Behavior and Experience*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum 1982, s 135–136.
- 26.** För ett antal kritiska observationer och reaktioner på sådana fenomen, se Elliot Miller och Kenneth Samples, *The Cult of the Virgin Mary: Catholic Mariology and the Apparitions of Mary*. Grand Rapids: Baker 1992, särskilt kap 11–14 och appendix A.
- 27.** Här hänvisar Zusne och Jones upprepade gånger till kollektiva hallucinationer, trots att de tvärtom drar slutsatsen att dessa grupper kan se riktiga fenomen. Så ”det slutgiltiga svaret på dessa frågor har inte erhållits ännu”! (s 135–136)
- 28.** Ibid, s 135.
- 29.** Det skulle kunna gå att invända att några enskilda personer kanske hallucinerade individuellt, och därmed orsakade att de andra blev upphetsade och själva mottagliga för hallucinationer. Utifrån vår kritik nedan kan man utarbeta ett mångfacetterat svar på detta. Jag skulle föreslå i synnerhet invändning 4–5 i nästa avsnitt beträffande de två fallen med Paulus och Jakob, som skulle vara högst problematiska för denna uppfattning p.g.a. både de apostlarnas tidigare skepticism och senare omvändelse, plus (i varierande grad) invändning 2–8 i avsnittet ”Ytterligare problem”.
- 30.** Ibid, s 136; jfr 134–135. För ett mer regelrätt ställningstagande mot grupphallucinationer, se Phillip Wiebe, *Visions of Jesus: Direct Encounters from the New Testament to Today*. New York: Oxford 1997, 210. J.P. Brady, *The Veridicality of Hypnotic, Visual Hallucinations*. I *Origins and Mechanisms of Hallucinations*. Red av Wolfram Keup. New York: Plenum 1970, s 181. Weston La Barre, *Anthropological Perspectives on Hallucinations and Hallucinogens*. I *Hallucinations: Behavior, Experience and Theory*. Red av R. K. Siegel och L. J. West. New York: John Wiley and Sons 1975, s 9–10.
- 31.** Harold Kaplan, Benjamin Sadock och Jack Grebb, *Synopsis of Psychiatry*, sjunde upplagan. Baltimore: Williams and Wilkins 1994, s 621.
- 32.** Jfr Ibid, s 621–622. Jag står också i skuld till den kliniske psykologen Gary Sibcy, Ph.D., för de sista två motargumenten.
- 33.** S. J. Segal, *Imagery and Reality: Can they be Distinguished?* I Keup, s 103–113. Även om människor hallucinerade i grupper, noterar Zusne och Jones också att alla inte skulle ha dessa upplevelser (s 135).
- 34.** Segal, s 103. Opublicerad studie om hallucinationer av Shea Lambert, *Hallucinations and the Post Death Appearances of Jesus*, den 20 sep 2000, s 2–5, 8–9.
- 35.** För många detaljer se Wiebe, s 199–200, 207–211. För att upprepa vår tidigare ståndpunkt, så gäller många av invändningarna i hela detta avsnitt även för det jag har kallat upplysningsteorin.
- 36.** Gary Collins, personligt möte, den 21 feb 1977.
- 37.** Ibid