

na undersöka de litterära, liturgiska, etiska och politiska gestaltningar som bibeltexterna och deras förlagor gett upphov till, och därigenom erbjuda dagens bibeluttolare resurser för den ständiga uppgiften att i nya yttre förhållanden kritiskt relatera traditionen till samtidens frågor.

Björn Vikström,
Docent, biskop i Borgå

Texten som väv och vittnesbörd

Petra Carsson och Björn Vikström diskuterar och kompletterar på ett intressant sätt mina reflektioner om bibelsyn och bibelbruk i svensk kyrklighet och teologi. Deras olika kompetenser och synpunkter ger goda förutsättningar för fortsatt samtal om hur nya metoder inom nytestamentlig exegetik kan närma sig och bli användbara i olika typer av teologiskt skapande.

Begreppet text

En gemensam nämnare som sporadiskt skymtar fram i bådas kommentarer men som var grundläggande i min artikel har att göra med begreppet text. Exegetik är ju tolkning av texter. Låt mig förtydliga. Text är ett begrepp som exegeter sedan länge diskuterat. I läroboken *Jesus och de första kristna*, som de flesta lärosäten i Sverige använder, finns ett kapitel rubricerat "Vägar till texten". Där diskuterar författaren bland annat läsmodeller, språk- och textteori, tolkningsprocessen och tolkningstyper. Den textteoretiska delen ansluter sig till Lennart Hellspungs och Leif Ledins bok *Vägar genom texten*, som i sin tur är beroende av Michael Hallidays välkända sociosemiotiska textteori, och betonar textens kommunikativa och sociala inbäddning. De tar fram sju egenskaper för att beskriva vad en text är: den är kommunikativ, intentionell, verbal, stabil, koherent, konventionell och kreativ.¹²

¹² Birger Olsson, "Vägar till texten", 389–406 i *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet* (red. D. Mitternacht & A. Runesson; Stockholm: Verbum, 2006), 396–397. Halliday profilerade sitt synsätt i *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning* (London: Edward Arnold, 1978).

Läroboken skisserar en modern textteori. I antiken var textbegreppet lite annorlunda. Själv kompletterar jag som exeget gärna det moderna synsättet med antika grekiska och romerska textuppfattningar och definierar skriven text utifrån dess sätt att väva samman olika trådar till en pluralitet av meningspotentialer som aktualiseras i olika sammanhang genom ett samspel mellan de inkodade tecknen och läsarens eller åhörarens förmåga att avkoda dem. Texten är det som ordet text betyder, en väv (jfr lat. *textum*) med olika trådar, "texturer". Dessa texturer – det kan handla om textens uppbyggnad eller om andra texter, historiska skeenden, ideologier, trosförhållanden et cetera, som är invävda i den föreliggande texten – ger texten en mångdimensionalitet så att olika meningspotentialer i den kan frigöras vid olika tillfällen och de breddar det kunskapsbegrepp som fokuserar enbart på textens rationalitet till att innefatta dess retoriska förmåga att kommunicera också till känsla och vilja.¹³ Det här textbegreppet kan även innefatta muntliga texter som inte förhåller sig till något skrivet och är förenligt med den moderna textteori som jag beskrivit ovan, inte minst genom att det betonar en texts kommunikativa sida, vidgar intentionaliteten från att handla om kognitiv påverkan till att innefatta också textens inriktning mot känsla och vilja och tar fram samspelet mellan texten som konventionell och kreativ.

Respons till Petra Carlsson

Carlsson hänvisar till den språk- och kunskapsyn som hon anar i min artikel och som systematiska teologer sedan länge problematiserat. Jag är osäker på vilka teologer hon här åsyftar, men jag noterar att den historisk-kritiska exegetiska analys som tidigare karakteriserade arbeten av ledande kontinentala systematiska teologer – Joseph Ratzingers böcker om den historiske Jesus är kanske de mest kända från senare tid – inte har samma plats i teologiskt skapande i Sverige i dag. Detta kan bero på olika faktorer. En sådan är säkerligen att det språk och den kunskap som

¹³ Jag har diskuterat detta i olika sammanhang i Sverige. Se till exempel min installationsföreläsning "När gamla texter talar: Om att tolka det förgångna", 49–57 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008).

texterna omfattar dekonstrueras utifrån nya insikter från bland annat kontinental filosofi, och då kan den historisk-kritiska analysen upplevas som missriktad.

För exegeter är språk och kunskap nära sammankopplade med begreppet text. Det är ju, som sagt, texter vi arbetar med och det är bland annat – men inte bara – bibliska texter som är bärare av språk och kunskap. Den som tagit del av diskussionen i den lärobok som jag nyss nämnde, och kanske också läst en del artiklar om samma ämne av bibelforskare, inser att exegeterna sedan länge problematiserat såväl textsyn som den därmed sammanhängande språk- och kunskapssynen. Många exegeter försöker att komma ifrån förenklade föreställningar om att texter har en ursprunglig mening som är styrande för alla andra tolkningar eller att den framrekonstruerade historien bakom en text är allena avgörande för teologiskt skapande. Min artikel har delvis sin udd riktad mot just dessa synsätt och vill bejaka texters inneboende meningspluralitet och betona att historien alltid är relativ i förhållande till vår plats i historien och tiden. Kanske har jag med Carlsson ett gemensamt ärende att inte låta dessa tidigare paradigmer vara avgörande för hur vi diskuterar bibelsyn och bibelbruk i svensk kyrklighet och teologi.

Likaväl som bibelforskare tar till sig denna debatt ser jag emellertid gärna att diskussionen inom svensk kyrklighet och teologi inte avhändrar sig det som en tidigare generation av systematiska teologer – och säkerligen också präster – gjorde i sina försök att förhålla teologin till en tolkning av bibeltexter. Deras historisk-kritiska ansatser må upplevas som förlegade, men då gäller det att vi sätter oss in i dem och ser vad som kan förändras och förfinas. Den utmaning som kvarstår i Carlssons resonemang, såvitt jag kan se, handlar just om textens karaktär och funktion, och då i synnerhet bibeltexternas roll i teologiskt skapande. I den modell jag själv ansluter mig till finns ett samspel mellan textens egna kommunikativa signaler – ofta åtkomliga med språkliga, historiska och litterära metoder – och läsarens eller åhörarens avkodning. Var finns, så att säga, bibeltextens textualitet i Carlssons synsätt? Är texten som text med egna meningspotentialer borträknad och maktlös i den språk- och kunskapssyn hon företräder? Är den osynliggjord till

förmån för det tolkande subjektet som den som har all makt över texten? Har texten alls någon makt över läsaren och åhöraren? Kan den, i den mån den räknas, vara bärare av en oändlig pluralitet av tolkningspotentialer eller är denna pluralitet villkorad av texten själv? I botten finns en enkel fråga: kan en text betyda vad som helst? Eller finns hos Carlsson en helt annan syn på texten, där den kanske är som ett outgrundligt konstverk, ett synsätt som ger en helt annan tolkningsstrategi? Vilken, i så fall? Hur, i så fall? Kan tolkningen prövas och diskuteras utifrån några gemensamma tolkningsstrategier? I min artikel antydde jag inledningsvis såväl den textsyn som de spelregler för texttolkning som möjliggör att tolkningarna blir föremål för intersubjektiv prövning.

Jag omfattar gärna Carlssons tankar om meningsskapande språkhändelse inom liturgisk teologi. De öppnar upp texterna mot helhetsförståelser, mot dimensioner som har att göra med något som kompletterar deras kognitiva signaler och integrerar andra aspekter som finns inbäddade i texternas kommunikativa laddning. Det är dock oklart hur samspelet mellan det Carlsson nämner sker, mellan ord, gester och bön, eller mellan historiska fakta, minne, tolkning, röst, rum och kropp. Själv talar jag inte gärna om historiska fakta i dessa sammanhang, och är lite förvånad att Carlsson gör det, även om hon blir en aning tvekande när hon också, med rätta, ifrågasätter att den historiska sanningen kan fångas in. Hur som helst, vi behöver precisera samspelet. Är inte ordet det Ord som man i liturgin hör läsas upp från bibeltexterna, är inte minnet den liturgiska församlingens kollektiva upplevelse av den bibliska historien så som den framkommer i texterna, är inte tolkningen någons synsätt på texternas mening och betydelse? Den meningsskapande språkhändelsen är ju inte en ostrukturerad pluralitet av liturgiska upplevelser utan något som skapar mening utifrån samspelet mellan texten som ett läs- och hörbart objekt och samtidigt ett i liturgin talande subjekt.

Svårare har jag att följa Carlsson när hon betonar närvaro – Guds närvaro – på bekostnad av det som finns ”bortom”. Här finns nog djupliggande teologiska skillnader mellan oss, och jag har svårt att ta till mig den tolkning av vår tillvaro som inte förlägger transcendensen till bor-

tom här och nu. Men mitt resonemang i artikeln var egentligen – återigen – orsakat av vad texten är: i det här fallet ett retoriskt instrument som vittnar om något som går utöver dess sofistikerade övertalningsstrategier. Jag konkretiserade det med hänvisning till ”jagets” förtvivlan i Rom. 7:7–25 och det retoriska spel och den tragiska ”ansiktsmask” som Paulus ger till ”jaget”. Visst måste väl den texten, med dess tydliga fiktiva element, gå bortom de retoriska knepen för att få mening och teologiskt innehåll? Här hade jag önskat att Carlsson tydligare gått in på hur vi ska tolka texter om vi inte vill se dem som referentiella och vittnesbörd om något bortom övertalningens effekter.

Visst finns det berättelser som vi kan ta till oss mer direkt, som Carlsson antyder. Utifrån narratologi laborerar vi med evangelierna som ”inklusive berättelser” där läsare och åhörare blir delaktiga i dramats intriger och låter dessa litterära egenskaper bli en integrerad del av ett upplevt här och nu. Som jag i korthet markerade i min artikel kan vi i likhet med Hans Frei se dem som ”realistiska berättelser” som imiterar verkligheten utan att därför beskriva den.

Men detta gäller främst berättande texter, och även om teologin händer i berättelsernas förlopp pekar även de bortom sin egen narrativitet. Att göra berättelser till styrande för tolkningen av alla typer av bibliska texter fungerar inte. Många texter måste avkodas även sina litterära egenheter för att bli meningsfulla. Så är det med Rom. 7:7–25 och många andra retoriskt utsmyckade texter. Att det dessutom finns så många texter i Bibeln som berättar om personer som uthålligt hoppas på något som inte syns och hörs bör vara ytterligare skäl för en tydlig redovisning av hur vi ska handskas med texter som stretar emot våra övertygelser om vår tillvaros meningsfullhet ”här och nu”. Tydligast är kanske Paulus beundran för Abraham ”som trodde på hopp mot hopp” (Rom. 4:18: ὁς παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι ἐπίστευσεν) eller Hebreerbrevets långa kapitel om tron som ”en tillförsikt om det man hoppas, en övertygelse om det som inte syns” (Hebr. 11:1: ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων).

Respons till Björn Vikström

Vikströms reflektioner utifrån Paul Ricœurs diskussion om vittnesbörd går i en annan riktning.

Vittnesbördstanken innefattar att något eller någon vittnar om något bortom själva vittnesbördet, vare sig det är en text, en händelse eller en person som vittnar. I min artikel hänvisade jag till Werner Jeanronds diskussion om ”vittnesbördets hermeneutik” och hade givetvis i åtanke bakgrunden i Ricœurs tänkande. Vikström är också påverkad av Ricœur, tar upp religiösa traditioner med händelser och människors upplevelser som vittnesbörd om Gud och ser dessa som en indirekt väg till kännedom om honom, världen och oss själva. Detta är ett synsätt som, enligt Vikström, förutsätter den verklighetssyn som menar ”att uppenbarelsen pågår ännu i dag”.

Jag välkomnar Vikströms diskussion om ”vittnesbördets hermeneutik” men har en något annorlunda infallsvinkel. Jag är inte övertygad om att en konfessionell markering hjälper oss i det hermeneutiska arbetet med att tolka texter i det postsekulära och mångreligiösa Sverige av i dag, vare sig vi är verksamma i akademien eller kyrkan, eller att den ens är nödvändig för att bejaka vittnesbördet som hermeneutisk kategori. Den begränsar tolkningen till en sluten skara av likasinnade. Kanske beror skillnaden i våra synsätt på att Vikström betonar traditionen och människan som vittne medan jag tar min utgångspunkt i texten som vittne. En text är inte konfessionell, även om den alltid tolkas utifrån ett sammanhang. Den textsyn som jag antydde ovan är i linje med tanken på texter som vittnesbörd, men inte så att den förutsätter en pågående uppenbarelse i traditionen och bland mänskliga vittnen utan så att texterna som historiska och litterära texter är vittnesbörd om människor som menade sig ana det gudomliga i det mänskliga, om religiösa gränserfarenheter. Nu företräder Vikström ett synsätt som skiljer på vad bibelforskarna gör – bibelforskarna, menar han, sysslar primärt med textens uppkomsthistoria och dess betydelse för de första läsarna – och vad de som sysslar med texternas tillämpning här och nu gör, där uppenbarelsen enligt Vikström pågår. Det är givetvis en meningsfull distinktion och ger bibelforskarna en distans från tillämpningen, men den döljer att även bibelforskarnas arbete med texterna sker utifrån deras här och nu och deras uppfattning om vad en text är och inte är, något som blir synligt just i den senaste tidens diskussion om metoder och teorier i nytestament-

lig exegetik, och den ger inte tillräcklig vägledning för hur bibelforskarnas arbete med tolkning av bibeltexter på ett genomtänkt sätt kan relateras till teologiskt skapande.

Vikström tar också upp frågor om vittnets och textens trovärdighet och auktoritet. Det är en diskussion som jag inte adresserade på samma sätt. För mig var dialog ledordet. Vikström står i en tradition som han bejakar och vill hålla levande och utifrån den positionen föra en kritisk dialog med tradition och samtid. Jag har förståelse för att teologi bedrivs inifrån en tradition, men jag är tveksam till om texttolkning på samma sätt ska knytas till traditionstillhörighet och värjer mig för de associationer som förknippas med auktoritetsbegreppet. Hellre delar jag med Vikström betoningen på att traditionen står i kritisk dialog med texterna och att kyrkans gudstjänstliv – den liturgiska teologin, med Carlsson – gestaltar ett kollektivt minne som står i förhandling med det man uppfattar som historia och tradition. Det gäller då att dialogen verkligen blir en dialog, att texternas egna tolkningspotentialer kommer till tals och får utmana såväl traditioner som invanda och kyrkligt legitimerade auktoriteter.

Vi behöver också nå längre och få konkretion. Vikström avslutar med att hänvisa till ”levande teologi”, ”musikalisk improvisation”, ”gestaltande av Bibeln” och till den ”vetenskapliga exegetiken” och dess samarbete med andra teologiska discipliner. Det återstår att profilera hur dialogen och minnesförhandlingen ser ut när de levandegörs, improviseras och gestaltas utifrån medveten texttolkning med hjälp av exegetiken, inte minst i en tid när reformationens bibeltolkning i allt högre grad ifrågasätts och skaver mot nyare sätt att tolka de paulinska texterna och förstå den paulinska teologin. Samtalet mellan disciplinerna har ju i mångt och mycket tystnat i Sverige.

Här vill jag i stället avslutningsvis ta fram en annan hermeneutisk ansats som kan ge oss gemensam inspiration till meningsfulla samtal. Vikström pekar på den fascinerande hermeneutiska betydelsen av att ta till sig det främmande. Jag känner igen mig utifrån min snabba hänvisning i artikeln till att texterna är annorlunda och till Hans-Georg Gadammers klassiska arbete om förhandlingen mellan textens och läsarens för-

ståelsehorisonter. I historisk forskning, även bibelforskning, finns ett subtilt samspel mellan det som är främmande i de gamla texterna och det som är bekant i dem eller i vår samtid. Vi behöver analogier för att upptäcka det som är annorlunda, och när vi upptäcker detta annorlunda ändras det vi känner till, så att vi ytterligare kan upptäcka det som är annorlunda. Just i denna dialektik finns alltså förutsättningar till förändring och utveckling. Här finns också ett förhållningsätt som ger bibelforskarnas arbete med texterna ett hermeneutiskt rum där de utan förlägenhet – utan att deras tolkningar förvisas till historisk kuriositet eller metodologiska hårklyverier – synliggör texternas ”annorlundahet” och därmed, just genom att ta fram texternas egna meningspotentialer, bidrar till att välbekanta och kulturgivna värderingar om texters mening utmanas av historiens främmande röster i ett ständigt pågående samtal om utformningen av kyrklig och akademisk teologi i dagens Sverige.

Fortsatt samtal

Min förhoppning är att samtalet kan fortsätta, av andra som är verksamma inom kyrka och akademi, och att vi gemensamt kan finna vägar till meningsfulla sammanhang för en genomtänkt bibeltolkning i svensk kyrklighet och teologi. Exegetiken behöver samtalet, kyrkan och teologin likaså. Under hösten genomför vi en konferens i Lund där forskning om Bibeln och om den franske filosofen Gilles Deleuze möts. Två världar ska mötas. Jag hoppas att fortsättning följer, även utanför akademiens lärosalar.

Carlsson och Vikström har fört diskussionen framåt. Hos Carlsson ser jag en värdefull hållning som försöker skapa en bredare förståelse om vad texters mening och meningsfullhet är i dag och hos Vikström välkomnar jag betoningen på vittnesbörd och ”annorlundahet” som centrala hermeneutiska kategorier. Kan vi komma ännu längre? Genom att föra diskussionen tillbaka till text och textsyn vill jag också antyda att den grundläggande frågan – den om hur vi bibelforskare och kyrkligt och akademiskt aktiva teologer i Sverige skapar mening i och använder de bibliska texterna – utmanar till ytterligare reflektion.

Samuel Byrskog,
Professor, Lund