

Metoder och möjligheter i nytestamentlig exegetik

Om några hermeneutiska aspekter av ny bibelforskning

SAMUEL BYRSKOG

Samuel Byrskog är professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han var tidigare professor i samma ämne vid Göteborgs universitet, och vid den teologiska högskolan i Rüscliikon, Schweiz. Hans forskningsområden inkluderar tradition och tradering i olika judiska miljöer, ögonvittnens roll i grekisk och romersk historieskrivning och den tidiga jesusrörelsen samt socialt och kollektivt minne.

”Bibeln är den universella kyrkans grundläggande dokument. Att oavbrutet studera och tolka bibeln är prästens uppgift”. Så står det i inbjudan till prästernas Teologdag i Lunds stift 2016.¹ På Svenska kyrkans hemsida stod på liknande sätt att ”vi med hjälp av bibelns många olika röster kan få hjälp att förstå våra egna liv”, ”se vår uppgift och se en mening i tillvaron” och ”med utgångspunkt i bibeltexterna och berättelserna om Jesus tyda livet nu och tala mening in i det”.² Det är uppfordrande ord, som lyfter fram bibelns och bibeltolkningens plats i Svenska kyrkans lära och liv och visar på behovet av en medveten och fördjupad debatt om bibelsyn och bibelbruk. De grundläggande frågorna om varför vi tolkar och använder bibeln som vi gör i såväl kyrka som akademisk teologi och hur nyare rön inom bibelforskningen påverkar dess tolkning och användning kommer ju gärna i skymundan när utbildning och forskning måste möta behoven av andra kompetenser.

Bibelsyn har att göra med hur vi skapar mening och relevans i läsningen av bibliska texter. Bibelbruk kan vi se som det sätt på vilket bibelsynen får eller inte får genomslag i själva an-

vändningen av bibeln. Den följande artikeln adresserar inte alla frågor om bibelsyn och bibelbruk utan fokuserar på hur vi utifrån några nyare rön i den nytestamentliga teori- och metodforskningen skapar mening i texterna och därmed ger impulser för hur kyrka och teologi kan tänka om och använda bibeln. Min förhoppning är att skapa debatt, dels i avseende på bibelns plats i svensk kyrklighet, dels i avseende på hur vi utifrån bibelns historiska karaktär relaterar till bibliska texter i teologiskt tänkande och samtal i Sverige, och att antyda att såväl strikt historiska textstudier som helt historielösa texttolkningar är bedrägliga vägar till att ge texterna mening och relevans och att vi i stället bör söka dessa i kritisk dialog mellan texternas då och nu och med varandra.

Exegetik som texttolkning

Det kan vara på sin plats att påminna oss om att exegetik handlar om tolkning av texter. Detta ligger i själva beteckningen exegetik, från grekiskans ἐξηγήματα, ”(här)leda”, ”tolka”. Tolkningen kan användas för olika syften, att rekonstruera historien bakom texterna, att beskriva en texts litterära särart, dess teologiska innehåll, hur den mottogs av läsare/åhörare genom historien, hur den används utifrån vår samtids olika tolk-

¹ Föreliggande artikel är en bearbetad version av en föreläsning vid Teologdagen i Lunds stift tisdagen den 9 februari 2016.

² <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=655093>.

ningshorisonter, osv. Men i botten finns alltid en tolkning av en eller flera texter.

Inom den vetenskapligt orienterade exegetiken förhandlar vi fram spelregler för tolkningen, så att den går att diskutera och pröva.³ Att dessa spelregler ofta reflekterar vår moderna västerländska syn på hur man erövrar och förmedlar kunskap glömmar vi ibland. Det globala synfält som blivit tillgängligt under de senaste decennierna påminner oss emellertid om vår egen kulturella bundenhet och ger oss anledning att ständigt pröva våra vetenskapsteoretiska ideal.⁴

Eftersom de texter som vi tolkar kommer från en annan tid och en annan plats måste varje exeget positionera sig i förhållande till det annorlunda och förgångna och fråga sig hur hon/han utifrån sin existens här och nu når denna tolkning av det historiskt annorlunda. De som gör sådana medvetna positioneringar och profilerar detta synsätt för det bibelvetenskapliga arbetet har ibland blivit missförstådda, av andra bibelforskare och religionsvetare, i Sverige och utomlands. Synsättet är inspirerat av filosofisk hermeneutik. Rudolf Bultmann, den kanske störste bland förra århundradets exegeter, gjorde upp med sin ungdoms *Historismus* och hade tillräcklig hermeneutisk känslighet för att inse att historien bara kan förstås utifrån vår egen plats i historien.⁵ Han var influerad av den unge Martin Heidegger. De var verksamma vid universitetet i Marburg när Bultmann publicerade sin bok om

den historiske Jesus, och där för första gången synliggjorde sin historiesyn, och när Heidegger publicerade sin studie om den mänskliga existensens bundenhet vid tiden.⁶ I Bultmanns krets fanns då den unge Hans-Georg Gadamer, som sedermera också studerade under Heidegger och utvecklade diskussionen om hur läsare förstår texter som en del av sin existens.⁷ Inte desto mindre har Bultmanns synsätt betraktats som en flykt från historien, trots att han betonade att all mänsklig existens utspelas i tidens historiska nu. Hans synsätt går till viss del tillbaka på en gammal föreställning om att analogier och sannolikhetsresonemang utgör redskap för hur teologiskt intresserade historiker förhandlar sambandet mellan nu och då och därmed förståelsen av det som tycks annorlunda och tillhör det förgångna.⁸

Det är mot bakgrund av denna uppfattning som nya landvinningar om hur vi tolkar Nya testamentet får konturer och kan ge en bild av tolkningsarbetets hermeneutiska och teologiska möjligheter. Synsättet visar hur exegeter, medvetet eller omedvetet, relaterar till de gamla texterna och historien. Särskilt tydligt blir det när tolkningsarbetet berikas med nya teoribildningar och textmetoder.

Ibland hörs röster att bibelvetenskapen i Sverige är hermeneutiskt och teologiskt tyst. Så är inte fallet numera. Inom nytestamentlig forskning finns idag en bred flora av nya teorier: feministiska, ideologikritiska, mediekritiska, postkoloniala, psykologiska, receptionskritiska, sociologiska, osv. De har alla hermeneutiskt och teologiskt intressanta potentialer. Några av dem som arbetat exegetiskt utifrån dessa nyare per-

³ Det är vanligt inom exegetiken att framhålla vikten av vetenskapliga påståendens intersubjektiva prövbarhet. Modellen löser dock inte alla problem. Se C-H Grenholm, *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning* (Studentlitteratur: Lund, 2006), 89-96. Grenholm menar att det är omöjligt att bortse från det forskande subjektets värderingar i vetenskapliga sammanhang.

⁴ Se t. ex. *Reading the Bible in the Global Village. Helsinki* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000) och *Reading the Bible in the Global Village. Cape Town* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002).

⁵ För diskussion av 1920-talets *Historismus* se F W Graf, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 111-38. Ur Bultmanns produktion rekommenderar jag *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955* (Edinburgh: The University Press, 1957).

⁶ R Bultmann, *Jesus* (Tübingen: Mohr, 1926); M Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle: Niemeyer, 1927). För diskussion se S Byrskog, "The Message of Jesus according to Rudolf Bultmann", i *Beyond Bultmann. Reckoning a New Testament Theology* (red B W Longenecker och M C Parsons; Waco, TX: Baylor University Press, 2014), 3-22.

⁷ H-G Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (6 uppl; Tübingen: Mohr Siebeck, 1990). Första upplagan publicerades 1960.

⁸ E Troeltsch, "Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie", i *Gesammelte Schriften*. Band 2 (Tübingen: Mohr, 1913), 729-753.

spektiv är präster i Svenska kyrkan och kan berika kyrklig teologi med fruktbara nya infallsvinklar.⁹ Här vill jag ta fram några inarbetade teori- och metodförskjutningar i den nytestamentliga forskningen. Tillsammans ger de kyrkan och teologin möjligheter att på ett medvetet och ansvarsfullt sätt använda nytestamentliga texter, i predikan och i teologiskt skapande. Jag väljer två metoder för textbearbetningen samt ett teoretiskt perspektiv på forskningen om den historiske Jesus.

Retorisk metod och teologisk sanning

En av de centrala metoder som vi numera använder på argumenterande brevtexter är retorik. Den är en av de inarbetade ”kritikerna”, retorisk kritik kallar vi den (”rhetorical criticism”). Retorik handlar om att tala och skriva övertygande. I mitten på 1970-talet tog nytestamentliga exegeter upp arvet att analysera brev med hjälp av anvisningar i gamla skrifter om hur man kommunicerar övertygande.¹⁰ Alltsedan Aristoteles *Ars Rhetorica* från 300-talet f. Kr. fanns i den grekiska och romerska skolmiljön tekniker för hur ett tal skulle framföras för att vara övertygande. Konsten blev alltmer utbredd och introducerades så småningom tidigt i den grekiska och romerska utbildningen. Alla nytestamentliga författare hade säkerligen lärt sig något om retorik.

De retoriskt skolade personerna skulle dela in sin uppgift i fem delar: *inventio* (att analysera sin uppgift och förbereda argument), *dispositio* (att strukturera talet), *elocutio* (att klä talet i en övertygande språkdräkt), *memoria* (att memorera ta-

let) och *actio* (att framföra talet). Dessa fem delar var grunden för att övertyga åhörarna.¹¹ När vi använder retorisk kritik på breven förutsätter vi – ibland lite lättvindigt – att de framfördes som tal och jämför anvisningar i retoriska handböcker av t ex Cicero (106-43 f Kr) och Quintilianus (35-100 e Kr) angående främst *inventio*, *dispositio* och *elocutio* med hur nytestamentliga författare argumenterar, disponerar och uttrycker sig i breven. När vi gjort detta kan vi utifrån liknande anvisningar om *memoria* och *actio* föreställa oss hur breven framfördes och uppfattades av de närvarande.

Den retoriska kritiken ger oss en känsla för att den teologiska sanningen – uppenbarelsen, om vi så vill – inte finns i rena former. Den kommuniceras genom mönster som har för avsikt att övertyga. Vi ser denna problematik redan i antiken då filosofer och värtalare konkurrerade om publikens gunst. De senare blev anklagade för att slira på sanningen. Berömda är Sokrates dialog med Faidros över talekonstens principer. ”En sann talandets konst ... finns inte och kommer aldrig att finnas i framtiden om den inte fattar sanningen”. När Faidros vill ha argument utmanar Sokrates honom: ”Övertyga Faidros om att han aldrig kommer att kunna tala ordentligt om någonting om han inte filosoferar ordentligt” (Platon, *Faidros* 260e-261a). En del värtalare försvarade sig, den inflytelserike Isokrates (436-338 f Kr) gjorde tappra försök. Men spänningen blev alltmer intensiv ju starkare inflytande retoriken fick på gemene man.¹² Den berörde också historisk sanning. Historieskrivaren Polybios (200-118 f Kr) klagar över alla populistiska historieverk och menar att historieskrivning utan sanning är en fåfång saga (2.14.6; 12.12.3). Cicero ville införa särskilda regler för historie-

⁹ Se t ex T Larsson, *God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretation* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001); H Leander, *Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); M Evertsson, *Liknelser och läsningar. Reception av likelseberättelser ur Lukasevangeliet, kapitel 10-15, i predikoutkast för Svenska kyrkan 1985-2013* (Skellefteå: Artos, 2014).

¹⁰ Startpunkten för den moderna retoriska analysen var H D Betz, ”The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians”, *New Testament Studies* 21 (1975), 353-379.

¹¹ En bra introduktion till den antika retoriken är G A Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton: Princeton University Press, 1963). För Nya testamentet se hans *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984).

¹² Från svenskt håll se M Rosengren, *Psychagogia. Konsten all leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaim Perelman* (Stockholm/Stehag: Symposion, 1998).

skrivningen (*De Oratore* 2.15.62). Retoriken hade historieskrivningen i ett fast grepp.¹³

Det är svårt att särskilja teologiskt innehåll från retorisk manipulation. Vad händer med sanningsbegreppet när vi tar på allvar de nyttestamentliga texternas manipulativa övertalningsstrategier? Måste vi laborera med ett mer dynamiskt sanningsbegrepp? Finns det någon möjlighet att tala om sanning på ett sätt som tar hänsyn till att den i Nya testamentet kläs i retoriskt manipulativa former för övertalning? Kan vi överhuvudtaget komma åt den sanning som finns bortom övertalningens sofistikerade effekter?

Forskningen om de nyttestamentliga texternas retorik har inte tagit upp den gamla spänningen mellan filosofisk sanning och retorisk övertygelse till utförlig behandling,¹⁴ än mindre har kyrkan och teologin i Sverige reflekterat kring den. De filosofer som idag intresserar sig för Paulus, och för sanning, närmar sig inte texterna utifrån den antika retorikens perspektiv eller Paulus övertygelse om att något uppenbarats för honom.¹⁵ I den mån sanning har att göra med uppenbarelse är det kanske möjligt att betrakta texternas retoriska egenskaper som mångfacetterade språkliga och kommunikativa vittnesbörd om gränserfarenheter av det gudomliga. Werner Jeanrond föreslår ”vittnesbördets hermeneutik” som en möjlig kategori att använda för bibelforskare och teologers gemensamma samtal om bibliska texters polyfona teologiska vittnesbörd.¹⁶ Denna polyfoni spelar på retorikens mångsträngade instrument och använder det som sitt språk och kommunikativa verktyg.

¹³ A J Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography* (London: Croom Helm, 1988).

¹⁴ Men jfr H D Betz, ”The Problem of Rhetoric and Theology according to the Apostle Paul”, i *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (red. A Vanhoye; Leuven: University Press, 1986), 16-48.

¹⁵ Tex A Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism* (Stanford: Stanford University Press, 2003). Den uttalade ateisten Badiou kopplar inte samman sanning med Paulus syn på uppenbarelse.

¹⁶ W G Jeanrond, ”Uppenbarelse och bibelteologi”, i *Kristna tolkningar av Gamla testamentet* (red. B Olsson; Stockholm: Verbum, 1997), 155-171.

Låt oss konkretisera med Romarbrevet 7:7-25 och ”jagets” berömda brottning med sig själv.¹⁷ Om vi tar till oss insikter från antik retorik ser vi att Paulus använder en vanlig argumentationsteknik: han konstruerar en person för argumentationens skull, skapar en ansiktsmask (*proso-popoiia*). ”Jag” är en uppdiiktad person som Paulus låter argumentera med sig själv för att få fram något till brevmottagarna.

Det är själva den retoriska tekniken. I det här fallet tycks Paulus dessutom ha använt sig av modeller i det judiska och grekisk-romerska kollektiva minnet för att utföra sitt retoriska verk. Under lång tid var Adam den modell man tänkte sig att Paulus alluderade till. Paulus har ju i Romarbrevet 5 uttryckligen hänvisat till honom. Särskilt Romarbrevet 7:7-13, som talar om en person som levde när lagen inte fanns, påminner om Adam. Problemet är att i 1 Moseboken och tolkningstraditionen berättas inte om någon inre kamp hos Adam. Det ju Eva som blir lurad av ormen.

I den grekiska och romerska kulturen fanns en annan person som blev bedragen och brottades med ont och gott i sitt inre: den legendomspunna Medea. Euripides berättar på 400-talet f Kr om hur hon i Korinth blir bedragen av sin man Jason och kämpar med sin önskan att hämnas honom genom att döda deras två söner. Medeaberättelsen blev vida känd i antiken – den fanns i olika versioner och var central i filosofernas diskussion om hur man bemästrar själens splittring mellan ont och gott, det man utifrån Aristoteles kategorisering i *Nikomachiska etiken* 7.3 kallade *akrasia*. Paulus kände säkerligen till både berättelsen och diskussionen. I den med Paulus nästan samtide Epiktetos (55-135 e Kr) hänvisning till Medea används två gånger samma verb (*ἐξαπατάω*) för Medea som Paulus använder för ”jag” i Romarbrevet 7:11 (*Diatriberna* 1.28.6-8). De blir båda grundlurade. Det är också det verb som författaren till 1 Timotheosbrevet 2:14 använder för att säga att det var kvinnan, inte Adam, som blev lurad. Vi bör också notera att dramat med den rasande Medea utspelas i Ko-

¹⁷ Min tolkning redovisar jag utförligt i ”Adam and Medea – and Eve. Revisiting Romans 7,7-25”, i *Paul in His Graeco-Roman Context* (red C Breytenbach; Leuven: Peeters, 2015), 273-299.

rinth, där Paulus författade Romarbrevet, och att det berättas om att man i staden höll liv i detta kollektiva minne.

Den modell vi kan ana är att Paulus, som retoriker, är involverad i en mental förhandling med kulturbärande minnen om personer som blir bedragna – en av synden genom budordet, en av sin man – och hur den bedragne/bedragna brottas med sitt splittrade ”jag” och sin hämndlystnad. Skapelseberättelsen tycks finnas med när Paulus konstruerar sitt retoriska ”jag”, men också berättelsen om Medea. Finns även Eva med, hon som ju i skapelseberättelsen blir lurad? Förmodligen. Filon (25 f Kr - 50 e Kr) skildrar det som hände med Adam och Eva i *Legum Allegoriae* 3.107-109 och beskriver intressant nog hur den förblindade (Eva) blir grundlurad – samma verb igen – och hur förståndet (Adam) därigenom börjar en inre brottnings med sig självt, blir ”akratisk” (ἀκρατής ἑαυτοῦ γίνηται), så som Medea. Två kvinnor, Eva och Medea, träder hos Paulus in i minnets förhandling om vem Adam var och ger honom nya fiktiva karaktärsdrag i ett splittrat ”jag”.

Paulus är både retoriker och teolog.¹⁸ Den här typen av kommunikation är effektiv och vi måste tränga under ytan på den för att förstå hans teologiska ärende. Han har lite tidigare angett vad det är han vill diskutera: den judiska Tora och dess förmåga att vägleda människan (Rom 7:1-7). ”Jagets” brottnings med att inte förstå sitt sätt att handla är en brottnings med det goda som Tora föreskriver. Här finns en dramatisk diskussion om lagen, men inte så att den tillhör en gammal tidsålder. Den är fortfarande god och helig (Rom 7:12). Hos Paulus har frälsningshistorien, med Adam som representant, en antropologisk fokus, med Medea som representant, och blir till en del av människans brottnings med sig själv. Vägen ur dilemmat är inte frälsningshistorisk dualism eller stoisk självbehärskning, utan en kristologiskt grundad befrielse från synden (7:25). Frälsningshistorien upphör inte som frälsningshistoria – Adam från Romarbrevet 5 är en av de spelande karaktärerna i kap 7 – men den utspelas även i människan, kristalliseras i antropologin, i ett fiktivt ”jag” som utifrån sin

arma belägenhet – ”jag arma människa” (7:24) – sträcker sig mot det som är bortom dess egen kroppsliga förmåga, den kristologiska uppenbarelseens verklighet.

Så här kan retoriken se ut, med olika grader av fines. Den polyfona teologiska sanning som kyrka och teologi relaterar till spelar med den antika övertygelsens retorik som instrument och skyntar fram endast i och genom den. Att ur dessa kulturbundna retoriska strategier ta fram bärande teologiska föreställningar är inte enkelt, men den nytestamentliga exegetikens metodarsenal ger oss numera goda förutsättningar att göra det tillsammans och att formulera en teologi som tydliggör bibeltexternas strävan till såväl övertalning som teologisk sanning.

Narrativ metod och teologisk narrativitet

Vi går vidare till berättande texter, evangelierna. Nytestamentliga exegeter använder sedan början på 1980-talet narrativa strategier för att mejsla fram det berättande drama som varje evangelium ger uttryck för och frågar hur dessa dramer kommunicerade.¹⁹ Även denna metod är idag en etablerad ”kritik”, narrativ kritik (”narrative criticism”). Här handlar det inte om att göra form- och redaktionskritiska analyser och synoptiska jämförelser utan om att undersöka vilka karaktärstyper som figurerar, hur de relaterar till varandra, vilka handlingar som utförs, vilka konflikter som utspelar sig, vilka berättande utvecklingsmönster som profileras när berättelsen börjar och fortlöper fram till sin upplösning och hur denna utmejslade intrig kommunicerade och påverkade antingen fiktiva eller verkliga läsare/åhörare i historien eller vår samtid.

Denna form av narrativ kritik är förankrad i såväl modern narratologi som i antika sätt att tänka om berättelser,²⁰ alltifrån Aristoteles *Poe-*

¹⁸ Se S Byrskog, ”Paulus – retoriker eller teolog?”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 87 (2011), 33-40.

¹⁹ En av de tidigaste studierna var D Rhoads och D Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982). Den senaste bearbetade upplagan (tillsammans med J Dewey) kom 2012.

²⁰ I bakgrunden för den moderna diskussionen om narrativitet finns E Auerbach, *Mimesis. Dargestellte*

tica, och ger kyrkan och teologin anledning att närma sig främst evangelierna med nya glasögon.²¹ Den ger ett perspektiv på evangelierna som kompletterar frågor om hur de rapporterar det som hänt och visar att de av historien vill skapa ett litterärt drama. När man läser texterna – i kyrkan eller andra sammanhang – låter man historien träda in en nyskapande narrativ språkhändelse i vilken läsare/åhörare blir delaktiga. Kyrkans predikan kan då utgestaltas utifrån denna symbios av historia och berättelse, bli en deltagare i språkhändelsen, och med metodologisk och hermeneutisk legitimitet befrias från svårbemästrade forskningsfrågor om berättelsers historicitet, inte så att historien blir oväsentlig, men så att den träder fram ur den hermeneutiska tystnad som historiska fakta i sig själva karakteriseras av och får en röst i berättelsens intriger och drama.

Den narrativa kritiken ställer också frågan om den kunskapsteoretiska basen för teologiska uppfattningar baserade på narrativa och i någon mån metaforiska texter på sin spets. Teologin är något som händer i berättelsen, ett narrativt skeende, hela tiden i vardande. Jag tänker här delvis på den narrativa teologi som växte fram under 1960-talet genom bland annat den postliberala Yaleskolans företrädare Hans Frei och George Lindbeck.²² Det återstår att föra samman den narrativa kritiken med den narrativa teologin, metodologiskt, hermeneutiskt och teologiskt. Gösta Hallonsten formulerar frågan utifrån den systematiska teologins perspektiv och menar att en reflektion över berättelsens relation till verkligheten hör till den systematiska teologins mest

angelägna uppgifter.²³ Exegeter ställer frågan på ett annat sätt, om förhållandet mellan berättelsens värld och den verkliga världen, men förenas med systematiker i sin undran över hur berättelsen kan peka utöver sig själv till någon form av utomtextlig verklighet.

En uppskattning av teologins narrativitet behöver inte leda till att alla berättelser ställs på samma nivå och att kyrka och teologi uppmanas till att enbart återberätta jesudramat. Berättelsen antyder i narrativ form – som poesi kan göra – något om en verklighet bortom sig själv. Enligt Hallonsten handlar denna verklighet om gemenskap med Gud. Exegeter uttrycker sig anorlunda, med utgångspunkt i kulturspecifika former av narrativ kommunikation. Men exegeter och teologer ställer delvis samma frågor och förenas i insikten om att teologi är något som händer i berättelser, i ett skeende i vilket läsare/åhörare blir indragna, en historia och en verklighet som de blir delaktiga av när de möter evangeliet som en inklusiv berättelse.

Låt oss ta några korta textexempel, från slutet av tre första evangelierna. Slutet på en berättelse utgör ju ofta en upplösning av berättelsens alla tidigare intriger. I Matteusevangeliets sista verser sägs för första gången att Jesus fått *all* makt i himmelen och på jorden (Matt 28:18).²⁴ Först därefter sänder han ut lärjungarna till alla folkslag. Något har hänt under berättelsens gång: undervisning, maktgärningar, tvivel, flykt, död, uppståndelse. Jesus är en narrativ karaktärstyp som går igenom ett livsdrama från födsel till död och till nytt liv, för att få all makt och till slut kunna sända ut sina lärjungar. Eller ta Markusevangeliets slut om kvinnorna: ”Och de sade ingenting till någon, för de var rädda” (Mk 16:8). En ironisk och tragisk upplösning. Kvinnor spelar en viktig roll i evangeliet – kvinnan med blödningar (5:25-34), den syrisk-fenisiska

Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Bern: A. Francke Verlag, 1946).

²¹ Vi kan också studera narrativa substrukturer i andra typer av texter, t ex brev. Så N R Petersen, *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative Word* (Philadelphia: Fortress, 1985); R B Hays, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (2 uppl; Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

²² H Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974); G A Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984).

²³ G Hallonsten, ”Är Jesus Frälsare? Skiftande frälsningsuppfattningar och Jesus som konstant i teologin”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 77 (2001), 107-117.

²⁴ Se S Byrskog, ”Slutet gott, allting gott. Matteus 28:16-20 i narrativt perspektiv”, i *Matteus och hans läsare – förr och nu. Matteussymposiet i Lund den 27-28 september 1996* (red B Olsson, S Byrskog och W Übelacker; Lund: Teologiska institutionen, 1997), 85-98.

kvinnan (7:24-30), den fattiga änkan (12:41-44), kvinnan med balsamflaskan (14:3-9), de fyra namngivna kvinnorna vid korset som tillsammans med många andra kvinnor följt och tjänat Jesus i Galileen och gått med till Jerusalem (15:40-41), de tre namngivna kvinnorna vid graven (16:1). Nu tystas de till slut i en ambivalent antiklimax.²⁵ Eller ta Lukasevangeliet 24:48-53, då Jesus berättar för lärjungarna om vad de ska göra och att han ska sända det som hans fader lovat, välsignar dem och förs till himlen och när vi hör om deras glädje i Jerusalem. Episoden både avslutar evangeliet och förutsätter det som skall komma i Apostlagärningarnas berättelse om vägen från Jerusalem till Rom.²⁶ Himmelsfärden blir såväl ett lyckligt slut som ett narrativt moment i berättelsen om budskapets början och spridning, inte en isolerbar händelse om Jesu försvinnande utan en markering att Jesus fortsätter att verka genom anden.

Så kan vi fortsätta. Slutet binder samman berättelsen på olika sätt och för dramat till en upplösning, en klimax, en antiklimax eller en brygga till en fortsättning. Det är värt att betona att budskapet om Guds rike till en början inte fångades i abstrakta kategorier. Det formulerades som berättelser. Den narrativa kritiken fångar in detta och ger kyrkan och teologin tillgång till olika narrativa sätt att dramatisera historien och talet om Gud, Kristus, lärjungar, död, uppståndelse och himmelsfärd, och en möjlighet till förnyad reflektion över teologins narrativitet. Genom att vi lyfter fram den narrativa kritikens hermeneutiska och teologiska potentialer bidrar exegetiken till den diskussionen.

Minnet om historiens Jesus och minnets hermeneutik

Vad händer då med historien bakom texten? Låt oss se på den historiska forskning som är kanske mest intressant för kyrkan och teologin, om den

²⁵ Se M Olsson, ”Den talande tystnaden. Om kvinnornas tystnad i Markusevangeliets slut”, *Svensk Exegetisk Årsbok* 74 (2009), 81-102.

²⁶ Se R C Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (vol 1; Philadelphia: Fortress, 1986), 298-301.

historiske Jesus. På frågan om betydelsen av den historiske Jesus skulle kyrkan och teologin i Sverige möjligtvis svara att bilden av honom är alltför opålitlig för att bygga på. Det är snarast evangeliernas Kristus eller Paulus förkunnelse om den korsfäste och uppståndne Herren som gäller. Den historiske Jesus, sannolik utifrån seckellångt vetenskapligt arbete, är teologiskt svår fångad. En del hör anklanger från mellankrigstidens kerygmatiske teologi och från Bultmanns uppfattning att Jesu person är teologiskt ointressant och att hans budskap enbart är en förutsättning för teologin.²⁷

Det ligger något i ett sådant synsätt, även om Bultmanns hållning är extrem. Vi vet egentligen ganska mycket om den historiske Jesus. Vi känner till platsen där han växte upp, hans mor och några av hans syskon, huvud dragen i hans förkunnelse och kraftgärningar och i grova drag vad som hände den sista veckan i Jerusalem och omständigheterna kring hans död. Det visste Bultmann också. Den förmodade reaktionen från kyrka och teologi reflekterar nog i stället en hälsosam insikt om att den framrekonstruerade historien är en vetenskaplig abstraktion och hermeneutiskt och teologiskt stum. Det innebär inte att Jesus är oviktig – Bultmanns reduktion av Jesu person har visat sig teologiskt problematisk – men historien behöver historiens röster för att få mening och relevans. Detta innebär inte heller att man förnekar historiska fakta, utan att historiens meningsfullhet ligger i hur dessa fakta relateras till mänsklig existens i och genom historien, då och nu.

Nytestamentlig forskning om den historiske Jesus har under det senaste dryga decenniet diskuterat minnet som en social konstruktion.²⁸

²⁷ Det är så Bultmann börjar sin *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1953), 1: ”Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst”.

²⁸ En tidig övergripande studie var A Kirk och T Thatcher, ”Jesus Tradition as Social Memory”, i *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity* (red Kirk/Thatcher; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 25-42. Mitt eget intresse för det sociala minnet väcktes tidigare. Se *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the*

Detta intresse kompletterar äldre forskning som utgick från teorier om det memorerande minnet och kriterier för historisk rekonstruktion. Det sociala minnet återskapar historien i ett samspel mellan det som var och det som är och existerar i spänningsfältet mellan något man kommer ihåg från det förgångna och den egna sociala verkligheten, är föränderligt och hela tiden i vardande.²⁹ Många forskare vill idag reda ut hur de tidiga kristustroendes sociala minne fungerade och studerar de strategier som utvecklades när man försökte finna sig till rätta i spänningsfältet mellan det man kom ihåg om den historiska jesushändelsen och det man uppfattade som sitt eget samtida sammanhang. Minne har då med existensförståelse att göra, eftersom såväl deras minne av jesushändelsen som deras omedelbara sammanhang utspelade sig i upplevelsen av att leva här och nu, i tiden.

Redan i det riktigt gamla Grekland fanns en sådan syn på minnet. *Mnēmosynē* föddes enligt gudalegenderna när Jord och Himmel förenades och var Musernas moder (Theogonin 53-63, 133-136). När Hermes upptäckte sången, sägs det, sjöng han berättelsen om de odödliga gudarna och upphöjde *Mnēmosynē* till den största bland dem (Hymnen till Hermes 429-430). Vid en tid då skrivna texter knappast fanns hade minnet gudomlig status och var källan till liv. I slutna kretsar blev minnets skapande och livgivande kraft tydlig. Pausanias berättar på 100-talet e Kr om hur man i underjorden förr ställdes inför Minnets flod och Glömskans flod (9.39.8-13). Där längtade man efter att få dricka från Minnets flod och återvända till livet. Den som drack ur Glömskans flod dog. Minnet var inte bara en källa till det förgångna. Det var liv, här och nu.

Context of Ancient Oral History (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000/Boston: Brill 2002), 255.

²⁹ Utgångspunkten för den teoretiska diskussionen är M Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (ny utgåva; Paris: Presses Universitaires de France, 1952. Först publicerad 1925); *La mémoire collective* (utg av J Alexandre [född Halbwachs]; Paris: Presses Universitaires de France, 1950). – För egen del definierar jag socialt minne som individers minne i ett socialt sammanhang medan kollektivt minne är grupperns gemensamma minnen. Tyvärr används de två begreppen ofta synonymt.

Dessa föreställningar ger en antydning om att man förstod sin existens med hjälp av minnet. De förändrades under tidens gång, men de kan kompletteras med filosofiska reflektioner om minnet, främst hos Aristoteles och Augustinus. Särskilt den senare kopplar ihop minnet med tidsuppfattning och existensförståelse.³⁰ Minnet är en existentiell kategori, något som man orienterar sig med genom och i tiden och historien, och i dessa existentiella försök att finna sig själva fanns för de tidigkristna en Jesusgestalt förmedlad genom ögonvittnen och traditioner.

Uppskattningen av minnets mångdimensionalitet ger nya infallsvinklar på det traditionshistoriska arbetet med att förstå vem Jesus var, vad han gjorde och sa, och vad andra gjorde med honom.³¹ Evangelierna vittnar om hur några upplevde och samtalade med historien. När man berättar om något viktigt som hänt placerar man sig själv i en viss tidsrelation till det som hände. Vi kan se det som avslutat, vi kan mentalt gå tillbaka i tiden och placera oss i ett samtida förhållande till det eller vi tänker oss att det som skedde fortsätter in i vårt eget nu och vår framtid. Detta reflekteras ibland i grekiskans aspekt;³² ibland kallar vi det narrativ tid. Om vi studerar ingående hur olika temporala perspektiv som beskriver jesushändelsen i evangelierna bryts mot varandra och skiftar i olika eller till och med samma textenheter kommer vi lite närmare hur de tidigkristna själva relaterade det förgångna, inte så att vi rekonstruerar historien och argumenterar för dess autenticitet utan så att

³⁰ För en utförlig diskussion se S Byrskog, "Philosophical Aspects on Memory. Aristotle, Augustine, and Bultmann", i *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity* (red S Byrskog, R Hakola och J Jokiranta; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 23-47).

³¹ Jag har försökt att antyda vikten av detta för kyrka och teologi i Sverige i "Den Jesus vi minns", *Svensk Kyrkotidning* 111:5 (2015), 155-159.

³² Jag utgår här från definitionen av J Blomqvist och P O Jastrup, *Grekisk/Graesk grammatik* (2 uppl; Köpenhamn: Akademisk Forlag, 1992), 210. "Aspekt är den synvinkel under vilken talaren betraktar handlingen". Detta gäller främst för presens- och aoriststammarna, men aspekt kan också markeras i bisatser där framtida handlingar uttrycks med *öv* + konjunktiv.

vi träder in i deras perspektiv på det som de trodde hade hänt.

Ta episoden om hur Jesus och Petrus i Matteusevangeliet 16:13-20. Medan berättaren ringar in de olika yttrandena med aorister eller – en gång – historisk presens, och oftast ställer själva yttrandena i presens, låter han det centrala Jesus-ordet i 16:17-19 övergå från en konstaterande utsaga – ”salig är du, Simon Barjona ... du är Petrus, klippan” – till futurala verbkonstruktioner – ”jag skall bygga (οἰκο-δομήσω) min församling”, dödsrikets portar ”skall inte få makt” (οὐ κατ-ισχύσουσιν) över den, ”jag skall ge” (δώσω) Petrus nycklarna till himmelriket. Kanske antyder också den följande satsen med två aorister i konjunktiv åtföljda av en märklig kombination av futurum och perfektparticip – ”du må binda” (δήσεις)/”skall ha blivit bundet” (ἔσται δεδεμένον) och ”du må lösa” (λύσεις)/”skall ha blivit löst” (ἔσται λελυμένον) – att överlämnandet av befogenheter till Petrus inte skedde i den historiska situation som beskrivs men i framtiden kommer att förverkligas som om det redan hade skett. Den som läser vidare i berättelsen söker förgäves efter att Petrus verkligen fick nyckla-makten och finner i stället att när han för sista gången nämns vid namn förbannar han Jesus (26:69-75). Många har diskuterat episodens eventuella historicitet, utan säkra resultat. Om vi i stället ser på hur de som mindes relaterade till den anar vi att deras perspektiv på historien var att Petrus misslyckades, där och då, men genom växlingarna från aorister till futurala verbkonstruktioner och åter till aorister i konjunktiv åtföljda av en kombination av futurum och perfekt ser vi också att historien öppnas upp mot den narrativa framtid och det nu där de mindes det som Jesus lovade som om det hände i deras egen tid. Skiftningarna antyder att de såg sig själva som en del av historiens flöde och åskådliggör deras nära förhållande till det som de var övertygade hände.

Den forskning jag här skisserat har knappast kommit igång, kanske eftersom den problematiserar den i traditionell historieforskning viktiga distinktionen mellan fakta och fiktion.³³ Att

fakta och fiktion inte kan hållas isär ens i historiska studier har delvis att göra den gamla diskussionen om det mångfacetterade förhållandet mellan minne och verklighet. I den mån historien är något mer än bara en rekonstruerbar abstraktion av vissa händelser införlivar denna typ av begynnande forskning frågeställningar där fakta och fiktion samverkar i förståelsen av vad som är historisk verklighet. De frågor som blir aktuella är inte de som berör Jesu ord och handlingar som föremål för isolerade traditionsvägar utan historiens Jesus som ett levande subjekt till vilket de första kristustroende relaterade i minnet.

Detta kan vi kalla minnets hermeneutik, som ger anledning till att gamla frågor ställs på ett nytt sätt. När vi i evangelierna söker efter den historiske Jesus bör vi söka efter perspektivbundna minnesberättelser och beakta detta perspektiv som en del av historien. Vem mindes att han kallade den frånvarande Josef för far? Var det hans syskon? Vem mindes att han i vuxen ålder och som äldste sonen plötsligt lämnade hemmet? Var det hans mor? Vem mindes att han var Messias och mycket mer? Var det någon som hoppades på de gamla judiska förväntningarna? Vem mindes det han gjorde i Kafarnaums synagoga? Var det byborna? Vem mindes hur han botade Simons svärmor? Var det Simon Petrus själv? Vem mindes att Jesu sista rop, som de kringstående ju missförstod, var ett paradoxalt triumferande rop om övergivenhet? Vem mindes, varför mindes de, hur mindes de? Frågorna kan mångfaldigas. Den historiske Jesus finns just i denna sfär av existentiellt laddade minnen som gav de tidigkristna en meningsfull tillvaro mellan deras då och deras nu. Den forskning som jag visat på blir ett slags medkännande med deras minnen, ett försök att sätta sig in i deras tankar och känslor när de i olika typer av minnesprocesser sökte en dialog mellan det som varit och det som är och formade en tillhörighet till den de var övertygade hade proklamerat Guds rike i ord och handling. Denna utveckling

und Exegese (red K Backhaus och G Häfner; 2 uppl; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009); *Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität* (red S Luther, J Röder och E D Schmidt; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

³³ Denna diskussion återkommer nu i bibelvetenskaplig forskning. Se t ex *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie*

inom Jesusforskningen och den därmed sammanhängande reviderade historieförståelsen ger nya möjligheter för kyrka och teologi att tänka och tala om Jesus.

Metoder och möjligheter för hermeneutisk dialog

Frågan om kyrkans och teologins bibelsyn och bibelbruk blir i ljuset av den metoddiskussion och historiesyn som här framskyttat en hermeneutisk fråga om vad som kopplar samman dagens kyrka och teologi med tvåtusenåriga texter. Kyrkan och teologin använder inte bibeln bara som ett studerbart objekt. Kyrkan är själv bärare av bibliska texter och främjar meningsskapande och relevant bibeltolkning genom sin lära och sitt liv. Även det teologiska tänkandet utanför kyrkan, i akademien, påverkar på liknande sätt hur vi ger texterna mening och relevans. Kyrkan och teologin utgör ett mångfacetterat kollektivt minne i dagens Sverige och påverkar tusentals människors sätt att komma ihåg, förstå och ta ställning till de bibliska texterna och den bibliska historien.

Utifrån vår diskussion ovan blir det tydligt att de som hänvisar till att ”så står det” eller ”så sa Jesus” eller ”så var det bland de första kristna” har en förenklad text- och historiesyn. Andra avslöjar sin hermeneutiska övertro när de hävdar att texternas historiska mening och betydelse är irrelevant och när de utan dialog med historien tar fram nya meningar och betydelser. Den förra gruppen hänvisar ibland till uppenbarelsens historiska förankring utan att problematisera historien som tolkningshistoria. Den senare gruppen kan referera till postmoderna synsätt utan att diskutera relativismens gränser. Båda grupperna missförstår den bibelvetenskapliga forskningens grundläggande ambition till en teori- och metodmedveten tolkning. Likaväl som det som enligt bibeltexterna hände en gång i tiden idag uppfattas i relation till det som händer, så hänger det som nu händer intimt samman med historien och dess många röster om det som hände. Såväl den förment objektiva som den historielösa tolkningen av bibeln ger en bedräglig illusion av meningsfullhet. Textbaserad mening och relevans skapas i stället i en kritisk korrelation mellan då

och nu och nu och då, vare sig vi är professionella bibelforskare eller präster och teologer.

Jag har ovan skisserat hur retorisk och narrativ metod samt teorier om minnesbaserad historieskrivning förser kyrkan och teologin med nya möjligheter att ge bibelns texter mening och relevans och att använda dem. Dessa möjligheter handlar här om hur vi teologiskt sett förhåller oss till texternas sanningsanspråk med tanke på deras retoriskt manipulativa drag, hur vi skapar teologi utifrån texternas inneboende narrativitet och hur vi som teologer fångar in historien som beskrivs i texterna med tanke på att den framträder som minnesbaserade och perspektivbundna berättelser där fakta och fiktion samverkar i förståelsen av historisk verklighet. Det finns fler möjligheter, men vi nöjer oss här med dessa. Tillsammans visar de att nytestamentlig exegetik inte bara handlar om att mejsla fram en förmodad författarintention och så kallad ursprungsmening eller att rekonstruera historien så som den utspelade sig utan också om att ta fram metoder och teorier för en hermeneutiskt medveten dialog med de gamla texterna och på så sätt bidra till kyrkans och teologins försök till medveten bibeltolkning och bibelbruk.

Några vill nog mena att rekonstruktionen så som den bedrivits under sekellång forskning är teologiskt omistlig. Jag instämmer. Genom att bibelvetenskapen tar fram det som ligger långt borta från samtida tolkningshorisonter och politisk korrekthet förser den kyrkan och teologin med en välbehövlig kritisk röst. Några vill nog gå i motsatt riktning och mena att teologin nu befrias från sin bundenhet vid osäkra historiska resultat. Jag instämmer. Genom att bibelvetenskapen också tar fram texternas och den bibliska historiens speciella karaktär och öppenhet förser den kyrkan och teologin med hermeneutiska potentialer till nytolkning. Tyngdpunkten har i denna artikel varit på det senare, eftersom bibelvetenskapen så ofta missförstås som historisk disciplin, men båda är teologiskt nödvändiga och likvärdiga. I denna process av tolkning och användning blir dialogen riktmärket, dialogen med texterna som såväl gamla och slutna som nyskapande och öppna texter, dialogen med historien som såväl förgånget skeende som tidssfär för allas vår existens, och också dialogen med oss själva och med varandra. Texterna är inte

bara objekt för rekonstruktionistisk analys utan också subjekt med en röst som provocerar i sin annorlunda kommunikation och narrativitet och sitt tidsperspektiv och som utmanar till teologiskt skapande utifrån sitt sätt att skapa texter och uppfatta historien.

Summary

This article discusses the hermeneutical implications of three significant methodological advances in New Testament studies, namely, rhetorical criticism, narrative criticism and the use of mnemonic theories in the study of the historical Jesus. Rhetorical criticism challenges us to think again about concepts of truth and revelation and narrative criticism gives impulses for conceptualizing narrative theology and the complex ways in which narratives might point beyond themselves. The focus on mnemonic theories problematizes prevalent reconstructionistic ideas and practices of Biblical research makes us aware of history as a hermeneutical category that involves human existence and both fact and fiction in the creation of history. By sketching these implications, this article wishes to stimulate an informed discussion concerning how churches and theology in Sweden might approach and use the Bible responsibly.