

# Exegetik, teologi och allegori

JOEL HALLDORF

---

Joel Halldorf är docent och lektor i kyrkohistoria vid Enskilda högskolan Stockholm.

joel.halldorf@ehs.se

---

Vad är universitetet för en plats, och vilka samtal är möjliga att föra där?<sup>1</sup> Den frågan ligger i botten för den följande diskussionen om förhållandet mellan exegetik och teologi. Det handlar alltså inte enbart om bibelvetenskapen, utan de frågor som här berörs är också aktuella i andra humanistiska och teologiska ämnen. Exegetiken kännetecknades länge av ett fokus på historia, vilket kommit till uttryck genom arbetet med historisk-kritiska metoder, och den prioritet som detta sätt att läsa hade. Att detta är ett viktigt perspektiv ifrågasätter jag inte – även om vissa tolkningar av metoden och dess underliggande axiom kan diskuteras. Detta borde emellertid inte, menar jag, vara det enda sättet att tolka bibeltext inom exegetiken. Vid sidan om de litterära, receptionshistoriska och antropologiska metoder som nu är allmänt accepterade inom fältet borde det också vara möjligt att läsa bibeltexter teologiskt, och att genom konstruktiva teologiska tolkningar bidra till det teologiska samtalet i akademi, kyrka och samhälle. Redan i dag betraktar somliga detta som en självklarhet, medan andra är tveksamma

---

1. På tal om samtal: I arbetet med denna text har jag haft stor glädje och nytta av samtal med och synpunkter från en rad akademiker, inte minst exegeter. Det gäller Petter Spjut, Frida Mannerfelt, Ola Wikander, Samuel Rubenson, Stephan Borgehammar, Rikard Roitto och inte minst min värderade kollega vid Teologiska högskolan Stockholm, Thomas Kazen. Jag tror att ingen av dem delar min uppfattning i allt som rör denna artikels innehåll, och just därför har deras synpunkter varit så värdefulla.

– det senare är ofta uttryck för en generell tveksamhet till att teologi i denna mening har i akademien att göra.

Jag menar dessutom att allegoriska tolkningar, till exempel kristologiska läsningar av den skriftsamling som i kyrkorna benämns som Gamla testamentet, är en möjlig form av teologisk läsning. Den vidare ambitionen i denna text är att överbrygga den olyckliga klyfta mellan historia och hermeneutik som vidlåter humaniora i stort; den som teologen och historikern Hans Boersma har kallat för ”the historicizing of the humanities”.<sup>2</sup>

Textens struktur är följande: Först beskriver jag och diskuterar förutsättningarna för historisk-kritisk exegetik. Syftet här är inte att ifrågasätta detta sätt att arbeta, utan visa att det är ett arbetssätt som följer vissa regler och ramar. Det är med andra ord en hermeneutisk modell, något som diskussionerna kring ramverket är en påminnelse om. Därefter diskuterar jag förutsättningarna för teologiska tolkningsmodeller, särskilt allegori. Mitt argument är att teologisk tolkning tillsammans med – inte i stället för – historisk-kritisk exegetik borde vara ett möjligt sätt att tolka texter inom bibelvetenskapen.

### **Bibeln i den moderna exegetiken**

Bibeln är som bekant inte en bok utan många, men binds samman till en bok för att kyrkan under de första århundradena identifierade dess böcker som en enhet. Den teologiska orsaken till att dessa skrifter blev kanoniska var att de på ett särskilt sätt ansågs vittna om Guds uppenbarelse. Så har de också lästs under större delen av historien.

Framväxten av den moderna exegetiken på 1700- och 1800-talen ändrade emellertid detta. Exegetiken blev en modernt vetenskaplig disciplin under inflytande från upplysningens idéer. Liksom andra delar av den akademiska teologin fann ämnet sin form på de tyska universiteten under 1700-talet, formade av kraven på att anpassa sig till ”det moderna förnuftet”.<sup>3</sup> I sin studie av protestantisk teologi på de tyska universiteten karaktäriserar historikern Thomas Albert Howard den kände exegeten Johann Salomo Semler (1725–1791) och hans arbete på följande vis:

Semler brought an Enlightenment-derived view of reason to bear on the practice of biblical interpretation, and became the first major German critic to apply historical-critical methods to the study of the biblical canon [...] and thereby he laid the basis for the priority of historical

---

2. Hans Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*, Grand Rapids, MI 2017, 275.

3. Se Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006.

exegesis over dogma, the hallmark of later, nineteenth-century historicist biblical interpretation.<sup>4</sup>

Inspirerade – ibland pressade – av tidens ideal sökte humanister och teologer, inklusive exegeter, metoder för att objektivt slå fast vetenskapliga sanningar.<sup>5</sup> Textforskare skulle arbeta som naturvetare: använda metoder för att nå objektiva resultat.<sup>6</sup> Metoden blev en garant för objektiviteten, eftersom den uppfattades göra resultatet oberoende av forskaren. Vetenskaplig kunskap ansågs kännetecknas av att den var repeterbar och intersubjektivt prövbar – det vill säga undersökningarna skulle kunna upprepas av olika forskare med samma resultat. Det var alltså detta som metoden skulle möjliggöra.<sup>7</sup> Genom utvecklingen av historisk-kritiska metoder hoppades historiker och exegeter att ställa sina discipliner på samma fasta grund som naturvetarnas.<sup>8</sup>

Vad var då målet för sökandet – vilken slags kunskap sökte man? Fokus låg till en början på ursprunglighet: författarens intention, de egentliga historiska händelser som texten återspeglar, den mest ursprungliga texten och/eller de första hörarnas förståelse av texten. Metoderna för att svara på dessa frågor var text-, käll-, form- och redaktionskritik. Exegetiken ville svara på den fråga som historikern Leopold von Ranke (1795–1886) gjort till den centrala i historievetenskapen: frågan *wie es eigentlich gewesen* – vad som egentligen hade hänt. Textens historiska mening, författarintentionen, uppfattades både som dess budskap och betydelse. ”Skriften har en mening”, proklamerade Benjamin Jowett (1817–1893), professor i grekiska vid Oxfords universitet, år 1861, ”den mening som orden hade för den profet eller evangelist som först yttrade eller skrev dem, till de hörare eller

---

4. Howard, *Protestant Theology*, 99–100.

5. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 2004, 3: ”The logical self-reflection that accompanied the development of the human sciences in the nineteenth century is wholly governed by the model of the natural sciences. [...] The human sciences (Geisteswissenschaften) so obviously understand themselves by analogy to the natural sciences that the idealistic echo implied in the idea of Geist (‘spirit’) and of a science of Geist fades into the background.”

6. Jämför Joseph Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis: The 1988 Erasmus Lecture”, *First Things*, 26 april 2008, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2008/04/biblical-interpretation-in-crisis>, besökt 2018-09-21: ”In fact, at the heart of the historical-critical method lies the effort to establish in the field of history a level of methodological precision which would yield conclusions of the same certainty as in the field of the natural sciences.”

7. Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, 27: ”Science is concerned with objective truth, that is, with truth inhering in the object of knowledge. Such truth is independent of whoever observes it, and it is precisely this that the use of the experimental method seeks to achieve. As we have seen, the experimental method seeks to elide the experimenter by the principle that experiment must be repeatable by other experimenters.”

8. Louth, *Discerning the Mystery*, 7–11.

läsare som först tog emot orden”.<sup>9</sup> Hundra år senare formulerade sig exegeten David L. Baker i samma anda: ”The biblical text has only one meaning, its literal meaning, and this is to be found by means of grammatical-historical study.”<sup>10</sup>

En viktig del i detta projekt var separationen mellan text och dogmatik. Det ansågs nödvändigt eftersom det kyrkliga dogmat inte uppfattades som förenligt med varken rationalitet eller objektivitet. Tidigare hade traditionerna betraktats som vägar till kunskap, nu uppfattades de som hinder – och de ersattes av metod. Jowett menade att den moderna uttolkaren ska ”clear away the remains of dogmas, systems, controversies, which are encrusted upon [the words of Scripture]”. På så sätt ska han eller hon ”enable us to separate the elements of doctrine and tradition with which the meaning of Scripture is encumbered in our own day”.<sup>11</sup>

Slutligen kännetecknades den historisk-kritiska exegetiken från denna tid av att inte bara själva arbetet med texten skulle kännetecknas av vetenskaplighet, utan också den värld som texten talade om. Mirakler underkändes med denna motivering: eftersom de inte kunde verifieras eller repeteras ansågs de inte höra till en så kallad vetenskaplig världsbild.<sup>12</sup> Utgångspunkten var därför att de inte kunde ha hänt, alternativt att de inte var något som forskaren kunde ta hänsyn till i sitt arbete.<sup>13</sup>

Den här typen av historiska frågor och metoder hade en dominerande ställning inom exegetiken fram till omkring 1970-talet. Då kompletterades de genom utvecklingen av andra metoder och teoretiska perspektiv. Förutom de metoder som fokuserade på världen bakom texten – de historiska frågorna – tillkom perspektiv och metoder som fokuserade på vad som skedde i texten. Genom litterära metoder, narrativ analys eller ideologiska, sociologiska och kulturanthropologiska perspektiv studeras den värld som texten, som den nu föreligger, gestaltar. Dessutom har texternas ideologiska potential diskuterats genom exempelvis feministiska och postkoloniala läsningar.<sup>14</sup> Det är i linje med denna breddning av bibelvetenskapen som jag här

---

9. Citatet lyder i original: ”First, it may be laid down, that Scripture has one meaning – the meaning which it had to the mind of the Prophet or Evangelist who first uttered or wrote, to the hearers or readers who first received it.” Benjamin Jowett, ”On the Interpretation of Scripture”, i John William Parker (red.), *Essays and Reviews*, London 1861, 378.

10. Citerat i Boersma, *Scripture as Real Presence*, 16.

11. Jowett, ”On the Interpretation of Scripture”, 338–339.

12. Den skotske filosofen David Hume (1711–1776) argumenterade för en skeptisk hållning till mirakler i sin bok *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), vilken satte tonen för samtalet bland intellektuella i västvärlden.

13. För ett samtida perspektiv på frågan om relationen mellan mirakel och historieforskning, se Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus, Jonas Gardell och Guds andedräkt*, Skellefteå & Örebro 2011, 115–128.

14. För exempel på hur denna ökade metodiska rikedom fått inflytande på svensk exegetik,

argumenterar för teologiska läsningar som ytterligare en möjlighet – inte på bekostnad av andra metoder och perspektiv, utan tillsammans med dem.<sup>15</sup>

Postmodern hermeneutik har lärt oss att en texts mening inte bara har med själva texten att göra, utan också med världen framför texten: det rum som texten läses i. Den historiskt inriktade exegetiken kan utifrån detta beskrivas som ett rum som ger vissa ramar för tolkning. Rummet har fyra väggar: (1) sökande efter historiska resultat (författarintentionen eller världen bakom texten), (2) metod som vägen till kunskap, (3) en skepsis mot traditionen och slutligen (4) avvisandet av mirakler. Det här är ett viktigt sätt att arbeta vetenskapligt med bibeltexter, men det är inte det enda sättet utan en av flera möjliga hermeneutiska modeller. Min avsikt med att diskutera förutsättningarna för detta sätt att arbeta är att visa att historisk-kritiskt arbete inte är någon ”neutral” eller ”objektiv” metod. Detta innebär emellertid inte, som jag ser det, att detta sätt att arbeta skulle vara mindre legitimt, eftersom all tolkning bygger på hermeneutiska väg- och perspektival.

---

se Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet: Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och bibelns berättelser*, Hedemora 2006, där bibeltexter läses i ljuset av skönlitteratur, eller Mattias Huss, *Vetekornets väg: Utblottelse hos Dostojevskij och i romanen Bröderna Karamazov*, Skellefteå 2008. Andra exempel är James Kelhoffer som arbetar med antropologiska metoder, Göran Eidevall som tar hjälp av metafor-teori i sin forskning och Rikard Roitto som arbetar med kognitionsvetenskapliga perspektiv.

15. Professor Samuel Byrskog har initierat en intressant diskussion på detta tema i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, med repliker från docenterna Petra Carlsson och Björn Vikström. Byrskog beskriver sitt projekt som ett försök att balansera ”nu och då” – det vill säga en balans mellan ”en förenklad text- och historiesyn” som bara hänvisar till ”så står det” och de som ”hävdar att texternas historiska mening och betydelse är irrelevant”. Medelvägen mellan dessa positioner beskriver han som att på ett metod- och teorimedvetet sätt ”ge bibelns texter mening och relevans”. Målet är ”en hermeneutiskt medveten dialog med de gamla texterna” som ”bidrar till kyrkans och teologins försök till medveten bibeltolkning och bibelbruk”. Aktörerna i denna process är texten och tolkaren. Samuel Byrskog, ”Metoder och möjligheter i nytestamentlig exegetik”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 65–73. Något som saknas här är traditionssammanhang, vilket Vikström är inne på i sin replik. Björn Vikström, ”Tolkningar och vittnesmål”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 173–175. På detta svarar Byrskog genom att betona värdet av att skilja på text och tradition, något som i bibelvetenskapen innebär att man kan arbeta utan hänvisning till särskilda konfessioner: ”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.” Samuel Byrskog, ”Texten som väg och vittnesbörd”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 176. Carlsson kritiserar Byrskogs ensidiga betoning på sökandet efter en sanning bakom texten – ”dold bakom orden, bortom översättningarna, bakom de retoriska knepet och historieskrivningen”, som hon skriver. Mot denna historisering av sanningsbegreppet ställer Carlsson en syn på sanning som något som formuleras här genom en dialog i rummet (gemenskapens betydelse) och över tid (text, historisk reception eller tradition, och samtida läsare). Petra Carlsson, ”Vad är sanning?”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 171–172. Det finns beröringspunkter mellan såväl Carlssons som Vikströms kritik och den diskussion kring exegetik och historisk forskning som jag framför i denna artikel. Det gäller både traditionens plats i texttolkningen och idén om vilket slags sanning som det är legitimt att i ett akademiskt sammanhang söka och samtala om.

## **Den okände Jesus inom de fyra väggarna**

Ett exempel på en bok som kommit till innanför den historiskt inriktade exegetikens fyra väggar är Cecilia Wasséns och Tobias Hägerlands i många avseenden utmärkta arbete *Den okände Jesus*. Bokens *sitz im Leben* blir tydlig i inledningen, då författarna redogör för hur de ser på förutsättningarna för sitt arbete:

I denna bok utvärderar vi vad som kan vara historiskt troligt och vad som måste vara en annan sorts berättelse [om Jesus]. För vissa historier om Jesus, som att han gick på vattnet eller förvandlade vatten till vin, är ju omöjliga att få ihop med en vetenskaplig syn på världen. De flesta av oss har nog en naturligt kritisk attityd till mirakel och uppfattar inte historier som dessa som beskrivningar av något som faktiskt hänt.<sup>16</sup>

Här beskrivs säker historisk kunskap – ”vad som kan vara historiskt troligt” – som det eftersträfvansvärda resultatet av forskningen. Dessutom finns en skepsis mot mirakler. Wassén och Hägerland menar att det som inte kan verifieras med historisk metod inte heller har hänt: Bibelns mirakelberättelser är inte ”beskrivningar av något som faktiskt hänt”, som de skriver. Hur ser vägen till kunskap då ut? Författarna fortsätter:

Hur kan man veta om kvinnorna var där när Jesus dog eller inte? Här använder sig forskare av olika metoder [...] En grundläggande princip för historisk forskning om Jesus är att vi måste behandla evangelierna från ett kritiskt perspektiv, precis som vi gör med annan antik litteratur.<sup>17</sup>

Här finner vi den andra väggen: metoden som en väg till kunskap. Slutligen betonas även vikten av att hålla ett avstånd till traditionella kyrkliga utläggningar av Bibeln:

En av de största utmaningarna för oss idag för att komma åt den tidiga historien kring Jesus är att försöka bortse ifrån 2000 år av kristen historia och gå bortom den bild som vuxit fram i kyrkan av Jesus som grundaren till kristendomen.<sup>18</sup>

---

16. Cecilia Wassén & Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades*, Stockholm 2016, 12.

17. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 12.

18. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 13.

Historisk kunskap som resultat, metod som vägen till resultat, och mirakler och tradition som något som måste pareras eller avvisas för att man ska kunna nå resultatet. Detta är som sagt ramarna för den historisk-kritiska exegetiken, inklusive Wasséns och Hägerlands arbete.

### Diskussion av det historisk-kritiska ramverket

Att det historisk-kritiska arbetssättet inte bara är legitimt utan ett viktigt sätt att arbeta med text formuleras ur teologisk synpunkt av påve Benedikt XVI. I sin bok om Jesus skriver han att den historiska metoden

just utifrån teologins och trons inre väsen är och förblir en oeftergivlig dimension i det exegetiska arbetet. Ty för den bibliska tron är det väsentligt att anknyta till verkliga historiska skeenden. Den berättar inte historia som symbol för utomhistoriska sanningar utan den grundar sig på en historia som har tilldragit sig på denna jorden. Denna *factum historicum* är för tron inte ett utbytbart chiffer, utan utgör den konstitutiva grunden.<sup>19</sup>

Det finns emellertid några aspekter kring ramverkets utformning som inte bara kan utan bör diskuteras, också som en del i utvecklingen av historisk-kritisk metod. En sådan kritisk diskussion utgör som sagt inget underkännande av metoden i sig, men är en påminnelse om att detta är en av flera möjliga hermeneutiska tolkningsmodeller.

Benedikt har själv initierat en sådan diskussion, men då under namnet kardinal Ratzinger, i sin Erasmus-föreläsning från 1988. Med den inflytelserike 1900-talsexegeten Rudolph Bultmann (1884–1976) som exempel visar Ratzinger hur exegeten påverkar exegetiken genom att ofrånkomligen ta med sig vissa filosofiska axiom till undersökningen. Detta underminerar föreställningen om att metoden garanterar ett resultat som är oberoende av den som utför undersökningen.

Ratzingers iakttagelse är däremot helt i enlighet med Heisenbergs osäkerhetsprincip, som säger att resultatet också av naturvetenskapliga experiment påverkas av den eller de som utför experimentet. Att samma sak sker inom textforskningen borde inte förvåna. Ratzinger skriver: ”Every exegesis requires an ‘inter,’ an entering in and a being ‘inter’ or between things; this is the involvement of the interpreter himself. Pure objectivity is an absurd abstraction.”<sup>20</sup> I utforskandet av hur detta tar sig uttryck i Bultmanns exeges

19. Benedikt XVI, *Jesus från Nasaret: 1. Från dopet i Jordan till Kristi förklaring*, Skellefteå 2007, 10.

20. Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis”.

pekar han först på dennes nära relation till Martin Heideggers (1889–1976) existentialfilosofi:

If Rudolph Bultmann used the philosophy of Martin Heidegger as a vehicle to represent the biblical word, then that vehicle stands in accord with his reconstruction of the essence of Jesus' message. But was this reconstruction itself not likewise a product of his philosophy? How great is its credibility from a historical point of view? In the end, are we listening to Jesus or to Heidegger with this approach to understanding?<sup>21</sup>

Men det stannar inte där, utan det finns flera antaganden som formar snarare än följer av Bultmanns exegetiska forskning: teorin om det enkla ordet som det mest ursprungliga, betoningen på diskontinuitet mellan detta ord och den senare traditionen, samt idéer om ett antal grundläggande konflikter: ord mot kult, eskatologi mot apokalyptik, profetiskt mot legalistiskt, judiskt mot hellenistiskt och slutligen lag mot evangelium.<sup>22</sup>

Avsikten här är inte att gå på djupet i denna diskussion, utan bara att lyfta fram det faktum som få i dag torde invända mot – även om inte alla drar samma slutsatser av det – nämligen att exegeten påverkar exegetiken, även då man arbetar med en metod som är tänkt att vara objektiv och garantera intersubjektiv prövbarhet. Slutsatsen av detta är inte relativism eller resone-mang i stil med att eftersom ingenting är objektivt är en slutsats lika god som en annan. Det bör istället leda till ökad transparens och en kritisk och självkritisk reflexion kring hermeneutiska axiom och utgångspunkter.

En annan aspekt av ramverket gäller förhållandet till mirakler. Att den historisk-kritiska forskningen inte kan bevisa om ett mirakel skett eller ej är det få människor som skulle invända mot – det har inte bara med metoden att göra, utan också med det historiska materialets porösa karaktär. Men Wassén och Hägerland går längre än många andra när de av detta drar slutsatsen att det ”inte har hänt”. Mats Wahlberg, docent i systematisk teologi, har kritiserat dem för detta, och menar att deras slutsatser inte följer av empiri utan av en viss vetenskapsideologi, där naturen betraktas som ett slutet orsakssammanhang.<sup>23</sup> Diskussionen förs även inom exegetikämnet. Anders Runesson, professor i Nya testamentets exegetik, menar att mirakler ligger

---

21. Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis”.

22. Ratzinger, ”Biblical Interpretation in Crisis”.

23. Mats Wahlberg, ”Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 191–208. Se även Mats Wahlberg, ”Kristen tro visst förenlig med vetenskap”, *Dagen*, 10 februari 2017.



bortom vad historikern med sina metoder kan verifiera, samtidigt som han betonar att vetenskapen inte heller kan utesluta att de skett.<sup>24</sup>

Inget av detta innebär ett underkännande av historisk-kritiskt arbete, men diskussionerna visar att metoden varken är klinisk, allvetande eller absolut. Detta talar för att den bör betraktas som ett bland flera möjliga perspektiv på texten.

Kanske är det mest signifikativa för metoden dess starka fokus på historia – världen bakom texten – men det är inte unikt för exegetiken utan vanligt inom humaniora, inklusive mitt eget ämne, kyrkohistoria. Hans Boersma har beklagat det faktum att ämnesexperter i dag allt mer sällan diskuterar de *frågor* som filosofer och teologer diskuterat tidigare i historien, utan i stället fokuserar på de historiska omständigheterna kring dessa diskussioner – en trend han kallar för ”the historicizing of the humanities”.<sup>25</sup> Att ägna sig åt deskriptiva undersökningar av historiska kontexter har blivit ett sätt att undvika normativa diskussioner kring existentiella spörsmål. I stället för att adressera frågan hur människan kan nå kunskap om Gud, studerar man hur Thomas av Aquino (1225–1274) menade att människan kunde nå kunskap om Gud. Patristikern Andrew Louth konstaterar att ”a gulf opens between history of philosophy and philosophy itself: philosophers need have no interest in the history of their subject and historians of philosophy certainly need not be philosophers”.<sup>26</sup> Tillämpat på exegetiken väcker detta frågan om exegeter, också i sitt akademiska arbete, kan vara teologiska bibelutläggare: är deras uppgift enbart att beskriva bibliska texters tal om Gud, eller kan de själva, inom sin profession som exegeter, bidra konstruktivt till det samtal som de historiska texterna deltar i?

### Exegetik och teologi: tvårumsstänkandet

Under 1900-talet beskrev exegetiken sig ibland som ”teologins hembiträde”, och menade att arbetsfördelningen var den att exegeten klargjorde vad texterna betydde historiskt och sedan lämnade över till kyrkans teologer att avgöra hur texten skulle utläggas i dag. Den här uppdelningen menar professor James Kelhoffer är något som tillhör det förgångna.<sup>27</sup> Det finns emellertid exegeter som engagerar sig i teologiska diskussioner, men ser det som något som ligger utanför den bibelvetenskapliga forskningen – som en del

---

24. Runesson skriver om uppståndelsen: ”Det som är bortom tid och rum kan inte heller studeras som historiskt fenomen, eftersom ’historia’ definieras som det som händer *inom* tid och rum.” Runesson, *O att du slet itu himlen*, 117–118.

25. Boersma, *Scripture as Real Presence*, 275.

26. Louth, *Discerning the Mystery*, 14.

27. James Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne”, *Svensk exegetisk årsbok* 77 (2012), 55–70.

av ”tredje uppgiften” eller liknande. Det visar att frågan om den teologiska texttolkningens plats inom bibelvetenskapen inte är avgjord. En del välkomnar sådana samtal, medan andra helst ser att de förs utanför akademien.

Exegeten och pastorn Mikael Tellbe menar att hans arbete med Bibeln sker i tre olika rum:

Till vardags rör jag mig regelbundet mellan tre ”rum” där Bibeln står i centrum: klassrummet, kyrkorummet och forskarrummet – mellan skola, kyrka och akademi. [...] I kyrkorummet läser jag självklart Bibeln som att Gud talar och har ett angeläget budskap till vår tid genom bibelordet. [...] I mitt tredje rum, forskarrummet, påminner jag mig om vikten av att också kunna distansera mig till Bibelns texter och läsa dem som historiska dokument utan att låta mig färgas av en viss förförståelse som självklart måste styra mina tolkningar och slutsatser. Jag vill försöka lyssna till texterna utan att på förhand bestämma vad de måste säga för att jag ska tro på dem, något som kan vara lättare sagt än gjort.<sup>28</sup>

Tellbe beskriver sig alltså som historiker i forskarrummet och teolog i kyrkorummet. Detta är med andra ord två olika tolkningsrum, med olika hermeneutiska förutsättningar. När han tar upp frågan om läsning av Gamla testamentet konstaterar han att den tidiga kyrkan läste dessa böcker kristologiskt: ”man såg mer eller mindre hela Jesu liv förutsagt i Gamla testamentet.”<sup>29</sup> Tellbe bejakar denna läsning, och kallar den för ”en *kristen* läsning av Gamla testamentet”, buren av insikten att ”Gamla testamentet pekar bortom sig självt”.<sup>30</sup> Men betoningen på ”*kristen*” – Tellbe kursiverar ordet – indikerar att han menar att detta är en läsning som sker i kyrkorummet snarare än forskarrummet. Antagandet om att Gamla testamentet uppenbarar Kristus går ju emot föresatsen att i forskarrummet ”lyssna till texterna utan att på förhand bestämma vad de måste säga”. Här finns med andra ord ett tvårumsstänkande som kräver att exegeten byter hatt och tankesätt när hon rör sig mellan det kyrkliga och det akademiska rummet. (Det kan tilläggas att syftet med att påpeka detta givetvis inte är att kritisera en enskild exeget, utan att visa hur reglerna för det bibelvetenskapliga samtalet kan uppfattas inom ämnet i dag.)

Samtidigt bär exegetiskt skolade teologer givetvis med sig insikter, i många fall värdefulla sådana, från det akademiska rummet till det teologiska.<sup>31</sup> Det

28. Mikael Tellbe, *Vad menar vi med att Bibeln är Guds ord?*, Örebro 2015, 13–14.

29. Tellbe, *Vad menar vi*, 129.

30. Tellbe, *Vad menar vi*, 130.

31. Jämför Boersma, *Scripture as Real Presence*, 276: ”In practice, the gap between, say, the

är också så att de metoder och perspektiv man arbetar med i akademien påverkar teologin. Det gäller till exempel kritiken av traditionella teologiska tolkningar: den historiska exegetikens strävan efter att frigöra texten från traditionella tolkningar har fått en fortsättning i en del exegetiska teologers ambition att revidera traditionella tolkningar över huvud taget – ofta baserat på nya, historiska och ”avteologiserade” läsningar av texten.<sup>32</sup> Detta är en orsak till den närhet som funnits under 1800- och 1900-talet mellan historisk-kritisk exegetik och så kallad liberalteologi: båda ”plädera[r] för ett fritt, av kyrkans dogmer obundet sanningssökande”, för att citera *Nationalencyklopedins* definition av liberalteologi.<sup>33</sup> Relationen går tillbaka till det sena 1800-talet, då liberalteologin var nära förbunden – ja, till och med kan definieras med hänvisning till – projektet att finna ”den historiske Jesus” bortom vittnesbörderna om trons Kristus, och sedan anpassa förkunnelsen till dennes budskap.<sup>34</sup>

Anders Runesson menar att det finns en risk för att historisk-kritisk exegetik sätter gränsen för teologin, i stället för att utgöra en förutsättning för teologisk reflexion: ”vi tenderar att likställa historiska fakta och förklaringsmodeller med *hela* sanningen om den verklighet som vi lever i; ett sådant förfarande förvandlar dock historieforskningen till en livsåskådning.”<sup>35</sup> Runessons resonemang gäller här uppståndelsen som historia och teologi, men skulle kunna tillämpas generellt. Man kan till exempel jämföra med hur Höga Visan betraktas inom den moderna exegetiken. I läroboken *Bibelkundskab* skriver författarna att boken traditionellt lästs allegoriskt, som en lovsång till kärleken mellan Kristus och församlingen, och avvisar en sådan tolkning med hänvisning till historien: ”Inden for nyere forskning dominerer dog den opfattelsen, at Højsangen handler om kærligheden mellem mand og kvinde og ikke om forholdet til Gud, der slet ikke nævnes i Højsangen.”<sup>36</sup> Nyckelordet här är ”ikke”: det faktum att Höga Visan

---

history of New Testament exegesis and the exegetical practice itself is rarely absolute.”

32. Jämför Byrskog, ”Metoder och möjligheter”, 74, som skriver: ”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.” Även om detta inte är det enda perspektiv som Byrskog lyfter i sin artikel, så är det en bra sammanfattning av hur exegeter ofta betraktat sitt teologiska bidrag: som ett sätt att utmana traditionens läsningar genom historiska resultat.

33. Ragnar Holte, ”Liberalteologi”, *Nationalencyklopedin*, vol. 12, Höganäs 1993, 265.

34. Jämför Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik”, 59, som kommenterar att ”uppkomsten av den så kallade ’historisk-kritiska metoden’ under 1800-talet innebar att Nya testamentets exegetik inte sällan formade sin identitet i motstånd mot traditionella trosuppfattningar baserade på tvivelaktiga bibeltolkningar”.

35. Runesson, *O att du slet itu himlen*, 118.

36. Else Kragelund Holt & Kirsten Nielsen, *Bibelkundskab: Introduktion til Det Gamle Testamente*, 2:a uppl., Århus 1999, 262.

ursprungligen var en kärlekssång för bröllopsfester och liknande gör enligt författarna att den inte kan betyda något annat. Här hör vi ekot av Jowett: texten har bara en mening, den historiska. Historiska fakta blir då inte en grund för vidare teologisk reflexion, utan sätter en gräns för den.

### Bibeln i den tidiga kyrkan

Förhållandet mellan exegetik och teologi var inte heller oproblematiskt under kyrkans första århundraden. Till diskussionerna hörde både vilka skrifter som skulle räknas som kanoniska och hur dessa skulle tolkas. De skrifter som kom att ingå i Bibeln betraktades som helig skrift för att de ansågs vittna om Guds uppenbarelse – den uppenbarelse som nådde sin kulmen i Kristus. Tidigt uppstod emellertid en diskussion i relation till de hebreiska texterna – de som Nya testamentet identifierar som ”skriften”. Vissa menade att de beskrev en annan gud än den Jesus vittnade om, och hävdade därför att de borde utgå ur kanon.

Irenæus av Lyon (130–202) hörde till dem som försvarade dessa texters plats i kanon och han gjorde det med hänvisning till att de djupast sett vittnade om Kristus. Nyckeln till denna omläsning fick han av Jesus själv, enligt vad Lukas berättar i 24:27: ”Och med början hos Mose och alla profeterna förklarade han för dem vad som står om honom överallt i skrifterna.”<sup>37</sup> Gamla testamentet ansågs vittna om den sanning som blev uppenbar i Kristus. Som Augustinus (354–430) formulerade det: ”Nya testamentet är i Gamla testamentet förvarat, Gamla testamentet är i Nya testamentet förklarat.”<sup>38</sup> För dem som läste texten med Kristus som lins eller hermeneutisk nyckel framstod detta som uppenbart: Sonen var antydd, förebådad, ja, närvarande i Isaks offer, den brinnande busken, kopparrormen i öknen och så vidare.<sup>39</sup> Denna läsning gjorde det möjligt för den tidiga kyrkans teologer att hålla ihop Bibeln till en helhet: de olika böckerna, och inte minst de två huvuddelarna – det vi känner som Gamla och Nya testamentet – hängde ihop genom att de vittnade om en och samma verklighet. Denna enhet var grunden till idén om att ”text tolkar text”: kanon var varje enskild texts kontext.<sup>40</sup>

---

37. Se även Joh. 5:39, där Jesus säger: ”Ni forskar i skrifterna därför att ni tror att de kan ge er evigt liv. Just dessa vittnar om mig.”

38. Citatet återfinns i denna svenska översättning hos Tellbe, *Vad menar vi*, 130. På latin lyder orden ”in vetere novum latet, in novo vetus patet” och kommer från *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73.

39. Jämför Boersma, *Scripture as Real Presence*, 15, där han skriver om Irenæus: ”The principle of recapitulation means that for Irenæus the proper way to read the Old Testament is with the question in mind: How does this passage speak about Christ?”

40. Baksidan av denna process var den kamp om kanon mellan kristendom och judendom som den ledde till. Den var allt annat än vacker och ledde till att en rad kristna teologer

Denna enhet framgick inte alltid genom en så kallad bokstavlig läsning, utan ibland krävdes att man även sökte efter textens andliga mening.<sup>41</sup> Metoden för detta var allegorisk läsning. Allegori är ett begrepp som har getts flera olika definitioner. Den etymologiska betydelsen är ”att säga något annat”, av det grekiska verbet för ”att tala offentligt” och adjektivet *allos*, som betyder ”annat”. I retoriken användes det bland annat om metaforer, talesätt och ironi – samtliga exempel där språket har en annan betydelse än den rent bokstavliga; den som säger ”Gud är min klippa” menar exempelvis inte nödvändigtvis att Gud är en stor sten. Allegorisk tolkning innebär på motsvarande sätt att man söker efter en betydelse som kan gå utöver den rent bokstavliga, exempelvis genom att man tolkar ökenvandringen i Andra Moseboken som en bild för ett stadium i människans livsvandring, eller klippan som följer israeliterna genom öknen som en bild av Kristus (jämför 1 Kor. 10:4).<sup>42</sup>

Under de första århundradena fanns en diskussion mellan teologer från Alexandria och Antiokia kring den allegoriska tolkningens legitimitet. Frances Young har emellertid klargjort att de kritiska antiokenarna inte avvisade sökandet efter en texts djupare, andliga innebörd. Vad de vände sig mot var en typ av allegorisk läsning som gav texten olika, parallella innebörder. Alexandrinarnas tal om flera betydelser förstörde textens integritet: en text hade, enligt Antiokia, en mening.<sup>43</sup> Detta uteslöt emellertid inte att Kristus kunde uppenbara sig i Gamla testamentet – då var detta textens mening. Young kallar detta, med hänvisning till Erich Auerbach (1892–1957), för en ”figurativ tolkning” och menar att detta sätt att läsa texter var en självklar hermeneutik i den tidiga kyrkan.<sup>44</sup>

Allegorin har emellertid haft dåligt rykte bland moderna teologer. Det har gjorts försök att rädda den kristologiska läsningen av Gamla testamentet och samtidigt distansera sig från allegorin genom att införa begreppet ”typologi”, men som Young visat är det inte möjligt att upprätthålla någon rimlig distinktion mellan de två begreppen.<sup>45</sup> Här använder jag begreppet allegori om sökandet efter en bibeltexts mening på en metaforisk nivå, det

---

underkände judisk hermeneutik och bibeltolkning och till en utveckling av vad som kommit att kallas ”ersättningsteologi”. Se Jesper Svartvik, *Bibeltolknings bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*, Stockholm 2006.

41. För bokstavlig läsning i den tidiga kyrkan, se Boersma, *Scripture as Real Presence*, 27–55.

42. Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 2002, 176–178.

43. Young, *Biblical Exegesis*, 169–176, 183–185.

44. Young, *Biblical Exegesis*, 154, 259.

45. Young, *Biblical Exegesis*, 152: ”Ancient exegetes did not distinguish between typology and allegory, and it is often difficult to make the distinction, the one shading into the other all too easily.”

vill säga på en annan nivå än den rent bokstavligen.<sup>46</sup> Jag menar också att för att undvika rent godtycke, så är en förutsättning för allegorisk läsning i akademien att den sker utifrån någon tradition eller teori. Till exempel att man läser texten i dialog med psykoanalytisk teori, andra litterära verk eller teologiska traditioner: romersk-katolsk, luthersk, ortodox, pentekostal, feministisk och så vidare. Den allegoriska läsningen kan men behöver alltså inte vara teologisk.<sup>47</sup>

Ibland har allegorisk tolkning beskrivits som en godtycklig, oärlig form av läsning – ett slags spel med texten som kan få en text att betyda vad som helst, och som gärna använts för att dribbla bort obekväma texter. Men Henri de Lubac (1896–1991) har konstaterat att även om ett sådant vårdslöst sätt att hantera texten är möjligt, så är det inte detta vi finner hos de stora tidigkristna bibelutläggarna:

Origen is consistently sober and respectful towards the text he has chosen to comment upon. Of course it is possible to play with Scripture as one would with a toy, or to play on "spiritual meanings." But if we are looking for this kind of amusement, we shall have to knock on another door than Origen's. For Origen, as for his equals, Scripture is always the Word of God, and not merely in general but here and now.<sup>48</sup>

Allegorisk tolkning är alltså inte ett godtyckligt spel, utan en praktik med tydliga ramar som kräver både disciplin och bildning. Origenes (ca 185–ca 254), Gregorios av Nyssa (ca 334–ca 394) och Augustinus betonar alla vikten av att först klargöra textens bokstavligen mening.<sup>49</sup> Det gällde, som Augustinus skriver i *De doctrina christiana*, att studera översättningar – helst grundspråken – ta reda på ords och uttrycks betydelse och förstå vad de betydde i sitt sammanhang. Den ideala uttolkaren beskrivs på följande vis:

Han är utrustad med språkkunskaper, så att han inte blir hindrad av okända ord och uttryck. Likaså är han rustad med kunskaper om vissa

---

46. I den medeltida så kallade *quadriga* (den fyrfaldiga tolkningen) var allegorin en av tre andliga betydelser i texten, närmare bestämt ordets tillämpning på kyrkan. De övriga två var den tropologiska (moraliska) tolkningen och den anagogiska, som syftade på de yttersta ting. Vid sidan om dessa tre fanns även den bokstavligen läsningen. Se till exempel Alf Härdelin, *Munkarnas och mystikernas medeltid: Tjugofyra kapitel om teologi, spiritualitet och kultur*, Skellefteå 1996, 84–90.

47. Som påpekas av Natalie Lantz, "Dödahavsruellarnas demoner drabbar oss alla", *Expressen*, 17 januari 2018, läste psykoanalytikern Ludvig Igra (1945–2003) "uttåget ur Egypten som en psykologisk exodus: en frigörelse genom själslig ökenvandring". Detta uppfattar jag som en allegorisk läsning utifrån psykoanalytiskt perspektiv.

48. Henri de Lubac, *Scripture in the Tradition*, New York 2001, 5.

49. Boersma, *Scripture as Real Presence*, 27–55.

nödvändiga ting, så att han förstår deras innebörd och egenskaper när de används i metaforisk betydelse. Med hjälp av tillförlitliga handskrifter, som ställts till förfogande genom ett skicklig och flitigt emandationsarbete, skall han så rustad gripa sig an med att undersöka och lösa de oklara ställena i Skriften.<sup>50</sup>

Detta är inte instruktioner för en godtycklig och lättjefull lek – tvärtom. Bildning, goda hjälpmedel och ett hårt och metodiskt arbete var grundförutsättningar för att förstå Bibeln. Dessutom begränsades allegorin av ”trons regel”. Texten kan med andra ord inte betyda ”vad som helst”, utan läses för att förstå den sanning som framträtt som allra klarast i Kristus.<sup>51</sup> En sådan läsning beskrivs inte bäst som godtycklig, utan som teologisk.

Det finns givetvis, precis som hos Bultmann, filosofiska grundantaganden bakom detta sätt att läsa. Hans Boersma har visat hur denna hermeneutik bottnar i en särskild metafysik, nämligen den kristet platoniska. Enligt denna pekar de jordiska tingen mot en gudomlig verklighet, eftersom de deltar (*participate*) i denna gudomliga verklighet. Det är den syn på tillvaron som Paulus ger uttryck för i Rom. 1:20: ”Ty alltsedan världens skapelse har hans osynliga egenskaper, hans eviga makt och gudomlighet, kunnat uppfattas i hans verk och varit synliga.” Samma princip gäller för Skriften: de konkreta, jordiska tingen pekar mot en gudomlig verklighet. Origenes skriver:

But this relationship [between earthly and heavenly things] does not obtain only with creatures; the Divine Scripture itself is written with wisdom of a rather similar sort. Because of certain mystical and hidden (*occulta et mystica*) things the people is visibly led forth from the terrestrial Egypt and journeys through the desert, where there was a biting serpent, and a scorpion, and thirst, and where all the other happenings took place that are recorded. All these events, as we have said, have the aspects and likeness of certain hidden things.<sup>52</sup>

Konkreta händelser och föremål i Bibeln pekar alltså enligt detta mot det himmelska, och har till syfte att leda människor mot Gud.

Precis som i den moderna exegetiken, så ramades bibeltolkningen i den tidiga kyrkan in av fyra väggar. Bibeln uppfattades som en bok. Den lästes kristologiskt med uppmärksamhet på Guds uppenbarelse. Den metod man använde sig av var allegorisk läsning, vilken förutsatte ett noggrant studium

---

50. Augustinus, *Tolkning och retorik: De doctrina christiana*, Skellefteå 2006, 97.

51. Se Augustinus, *Tolkning och retorik*, 118.

52. Citerat i Boersma, *Scripture as Real Presence*, 5.

av textens bokstavliga mening. Trons regel – eller traditionen, om man så vill – satte de konkreta ramarna för tolkningsmöjligheterna. Konsekvensen av detta tydliga ramverk är att allegorin alls inte, som det ofta påstås, är spretig och godtycklig. Tvärtom påpekar Boersma att de patristiska kommentarerna till Bibeln är ”remarkably homogenous”. Givetvis finns viss variation, men det generella mönstret är tydligt: alla söker och finner Kristus i texten.<sup>53</sup>

## Teologi och akademi

Här har med andra ord två rum identifierats, där Bibeln placeras innanför olika ramar och därmed läses med olika hermeneutiska förutsättningar. Det första är den moderna exegetikens rum, och det andra den tidiga kyrkans. Enligt somliga har det första rummet en plats på akademien, medan det andra enbart bör finnas i kyrkan. Frågan är om det är möjligt för det andra rummet att också få plats på universitetet? Kan man läsa bibeltexten teologiskt också här – det vill säga läsa den i kontinuitet med hur den har lästs inom olika kyrkliga traditioner?<sup>54</sup>

Jag skulle vilja bryta ner den här frågan i två delar, där den första rör möjligheten att läsa och diskutera Bibeln teologiskt konstruktivt – och inte bara historiskt deskriptivt – inom akademien, för att sedan gå vidare till att diskutera möjligheten att också inkludera allegoriska tolkningar. Det är fullt möjligt för en läsare att acceptera den första delen av detta argument och avvisa den andra.

Ur ett vetenskapsteoretiskt perspektiv finns rika möjligheter att argumentera för att teologiska läsningar är möjliga. Precis som det är möjligt att läsa exempelvis Ruts bok ur feministiska eller queerteologiska perspektiv, borde det vara rimligt att läsa texter med *regula fidei* – trons regel – som glasögon.<sup>55</sup> En tradition fungerar i detta fall som ett slags metateori, jämförbar med feministisk teori, queerteori, psykoanalytiska läsningar och så vidare. En möjlig invändning mot detta är att teologiska perspektiv är problematiska eftersom de förutsätter en konfessionell hemhörighet hos forskaren. Visserligen är det inte helt nödvändigt: man kan, i teorin åtminstone, tänka sig att en forskare läser en text kristologiskt utan att själv vara övertygad om att det är en riktig läsning. Men även om det i praktiken är så att teologiska tolkningar av bibeltexter sker utifrån tolkarens specifika horisont, det vill

53. Boersma, *Scripture as Real Presence*, 277.

54. Denna fråga har bland annat ställts av den så kallade kanonkritiken, representerad av Brevard Childs. Genomslaget för detta har, såvitt jag kunnat se, varit begränsat i svensk exegetisk forskning. Såvitt man kan bedöma av rubrikerna i *Svensk exegetisk årsbok* finns ingen artikel på temat kanonkritik eller någon diskussion av Childs sedan hans undersökningar publicerades på 1970-talet.

55. För en queerläsning av Ruts bok, se Malin Ekström, *Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli: En queerteoretisk analys av Ruts bok*, Uppsala 2011.



säga dennes konfessionella tillhörighet, behöver inte heller det vara ett problem.

Till att börja med: om man ser detta som ett problem, då betyder det att diskussioner kring värderingar helt måste avvisas från universitetet. Konsekvensen blir att denna institution förvandlas till ett slags laboratorium där enbart empiriskt verifierbara fakta kan bli föremål för debatt. Detta innebär att det tillstånd som Boersma beskrivit som ”the historicizing of the humanities” permanentas och att den som vill föra samtal om värderingar får försöka finna andra platser där sådana konversationer är möjliga. I praktiken innebär detta emellertid inte att samtalet på universitetet blir neutralt, utan att de ideal som kan smugglas in under skenet av neutralitet och objektiv mätbarhet kommer att dominera. Ett exempel på detta är nationalekonomi, där BNP-tillväxt är ett tydligt mätbart mål, men inte det enda möjliga. Vill man förorda andra mål för ekonomin behöver man emellertid kunna föra en diskussion kring etik, värderingar och prioriteringar.<sup>56</sup> Detta bygger i sin tur på att man har ett rationalitetsbegrepp som möjliggör diskussioner om andra saker än enbart hårda fakta, också sådant som moral, metafysik, filosofi, etik och estetik.<sup>57</sup> Samma sak gäller exegetiken: historiska fakta har något konkret och närmast mätbart över sig, men behöver inte vara det enda möjliga samtalsämnet. För att kunna diskutera andra aspekter behövs emellertid ett vidare rationalitetsbegrepp.

Helt omöjligt kan det inte vara att föra teologiska samtal i akademien, eftersom det sker inom andra discipliner på universitetet. I systematisk teologi, exempelvis, anses det möjligt att inte bara historiskt och deskriptivt undersöka vad andra har tyckt, utan också beskriva, värdera och själv formulera konstruktiva möjligheter. Redaktörerna till läroboken *Systematisk teologi*, samtliga professorer i ämnet, beskriver ämnets identitet som att ”inte bara återge vad andra uttryckt av teologiskt intresse. Som kritiskt reflekterande vetenskap om människans religion har teologin också en egen röst och kan mycket väl resonera om hur vi skall tala om Gud på ett fruktbart sätt i dag”. En sådan konstruktiv diskussion begränsas inte till att presentera ett antal möjliga tolkningar som läsaren själv får välja mellan, utan ”till uppgiften hör också att kritiskt diskutera varför ett alternativ är att föredra framför ett annat”.<sup>58</sup>

---

56. Kate Raworth, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*, London 2017, 31–60.

57. Jag uppfattar detta som ett av Jayne Svenungssons ärenden i hennes installationsföreläsning, publicerad som Jayne Svenungsson, ”Med sinne och smak för det oändliga: Om att återge religionen dess rätta plats”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 91 (2015), 146–153.

58. Mattias Martinson, Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson, ”Inledning”, i Mattias Martinson, Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi: En introduktion*,

Precis som den systematiska teologin ger utrymme för undersökningar som inte bara återger vad andra har tyckt, utan för normativa teologiska resonemang, borde exegetiken kunna bejaka teologiska resonemang kring bibeltexter. Det handlar i så fall inte om att tillföra något nytt till akademien, utan om att en typ av resonemang som redan förekommer på universitetet får en naturlig plats också i bibelvetenskapen.<sup>59</sup>

En sista anmärkning kan vara nödvändig för att undvika missförstånd. Teologi i kyrklig mening formuleras i praktiken genom en syntes av Bibeln, tradition, erfarenhet, förnuft, kontext och så vidare. Därför är det inte tillräckligt att exegeter deltar i det teologiska samtalet genom att redogöra för exempelvis paulinsk, johanneisk eller lukansk teologi utifrån vad man uppfattar är i linje med författarintentionen i dessa corpus. Detta är teologi bedriven utifrån principen *sola scriptura*, vilken såväl den konkreta historien som den filosofiska hermeneutiken visat vara ohållbar.<sup>60</sup> En exegetik som fullt ut vill bli en del av det teologiska samtalet måste också våga sig på att göra syntesen.

Läsningar som enbart utgår från författarintention riskerar att skapa en klyfta mellan Gamla och Nya testamentet, eftersom Gamla testamentets plats i kyrkan vilar på en kristologisk läsning av texterna, det vill säga en allegorisk läsning som går utöver det historiska sökandet efter författarintention. Det blir därför nödvändigt att gå vidare i argumentationen, och hävda att Bibeln inte bara bör kunna läsas teologiskt inom exegetiken, utan att den mer specifikt också bör kunna tolkas allegoriskt.

### Allegorins återkomst

För att en allegorisk läsning av Bibeln ska kunna bejakas inom akademien behöver denna först få ett filosofiskt sammanhang, så att den inte framstår som godtycklig, på gränsen till vidskeplig.

I den tidiga kyrkan talade man om att texten hade flera meningar – till sist enades man om fyra – av vilka den bokstavliga meningen var en.<sup>61</sup> En del historisk-kritiska exegeter har däremot, som vi såg, reducerat meningen till en enda: den historiska, eller författarintentionen. Det är uppenbart att det

---

Stockholm 2007, 15–16.

59. Såvitt jag kunnat förstå av samtal med svenska exegeter menar en del att detta redan i dag både är möjligt och förekommer, medan andra är mer skeptiska.

60. Inte heller Byrskogs förslag till teologisk hermeneutik undkommer denna lutherska tendens, eftersom det i praktiken endast tycks finnas enskilda texter, tolkare och metoder i hans projekt – inte tradition eller tolkningsrum. Se Byrskog, ”Metoder och möjligheter”, 65–73. För *sola scriptura* som praktiskt och filosofiskt omöjlig princip att arbeta efter, se Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, MA 2012, 86–109.

61. De övriga tre var tropologisk, anagogisk och allegorisk. Jämför not 45.

äldre perspektivet harmonierar bättre med den syn på text och mening som vuxit fram inom filosofi och litteraturvetenskap under 1900-talet. Man kan påminna sig om Martin Heideggers ord om att texter bär på ett överskott av mening som avslöjas av läsningar i nya kontexter, eller Olof Lagercrantz (1911–2002) konstaterande – som han stöder på Wolfgang Iser (1926–2007) och Joseph Conrad (1857–1924) – att ”femtio procent av en bok är skriven av läsaren”.<sup>62</sup>

Den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer (1900–2002) har i denna anda beskrivit förståelse som en horisontsammansmältning där mening uppstår i mötet mellan text och läsare: läsaren uppfattar en text som meningsfull genom att relatera den till sina egna erfarenheter. Det är så en läsare går i dialog med texten och om en sådan dialog inte uppstår blir texten stum och läsaren lär lägga boken ifrån sig – såvida hon inte måste studera den på grund av att en examination ligger runt hörnet! Den hermeneutiska processen är subjektiv i Søren Kierkegaards (1813–1855) förståelse av ordet: inte godtycklig men däremot beroende av subjektets möte med texten.<sup>63</sup> ”Vi förstår annorlunda, om vi alls förstår”, som Gadamer formulerat det.<sup>64</sup>

Detta relaterar i sin tur till frågan om relationen mellan språk och verklighet. Såväl filosofer som teologer kan tala om tillvarons oändlighet – djup i världen och människan som våra ord inte fullt ut kommer åt. Slutsatsen av detta kan vara nihilism, eller att betrakta alla språkhandlingar som meningslösa. En annan tolkning är att språket kan tränga ner i djupen genom sin förmåga att vara metaforiskt, figurativt – eller allegoriskt. Allt språk är i någon mening bildspråk, eller möjligen: det krävs bildspråk åtminstone för att tala om det som egentligen inte kan beskrivas. Det särskilda med de bibliska berättelserna blir då inte deras metaforiska karaktär, utan att just dessa texter – åtminstone enligt den kristna traditionen – pekar mot en gudomlig verklighet. Frances Young kallar denna särskilda form av allegori för sakramental:

The biblical narratives, read imaginatively rather than literally, but accorded an authority greater than the merely metaphorical, can become luminous of a divine reality beyond human expression. This is not so much allegorical as sacramental.<sup>65</sup>

---

62. Olof Lagercrantz, *Om konsten att läsa och skriva*, Stockholm 1985, 8.

63. Louth, *Discerning the Mystery*, 27, 102–103.

64. Citat hämtat från Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Stanford, CA 1987, 96. Min översättning.

65. Young, *Biblical Exegesis*, 143–144.

För Origenes, Gregorios av Nyssa och Augustinus stod sökandet efter textens allegoriska referenser inte i motsats till arbetet med att slå fast historiska fakta. Samma uppfattning präglar 1900-talets hermeneutik. Gadamer skriver:

The legal historian [...] has his “methods” of avoiding mistakes, and in such matters I agree entirely with the legal historian. But the hermeneutic interest of the philosopher begins precisely when error has been successfully avoided.<sup>66</sup>

Hos Gadamer finns en distinktion mellan information eller fakta och andra typer av mening – men dessa ställs inte emot varandra. Information är objektiv, det vill säga det är en kunskap som finns i objektet. Det kan handla om textens datering, tillkomsthistoria och så vidare. Men man är inte färdig med en text när man har slagit fast nödvändiga fakta – det är i stället förutsättningen för en annan aspekt av arbetet, nämligen sökandet efter textens teologiska eller existentiella djup.

Andrew Louth skiljer, i filosofen Gabriel Marcel (1889–1973) efterföljd, på problem och mysterium. Ett problem är ett hinder som jag kan ta mig förbi genom att enkelt flytta på det: exempelvis genom att slå upp ett ord som jag inte förstår. Ett mysterium däremot kan inte lösas, utan är något att meditera över och låta sig uppslukas av. Allegori är med denna bild inte en metod för att lösa tekniska eller lingvistiska problem i texten, utan ett sätt att röra sig mot textens ontologiska horisont – mot mysteriet.<sup>67</sup> Allegori är, skriver Louth, ”a way of holding us before the mystery which is the ultimate ‘difficulty’ of the Scripture”. Denna läsning har i en del kristna traditioner benämnts *lectio divina*, eller andlig läsning.<sup>68</sup>

Att ställa den andliga läsningen mot den bokstavligen, så att den förra upplöser den senare, är ur teologisk synpunkt ett slags doketism: en förnekelse av inkarnationens eller sakramentets kroppsliga sida. En rikare historisk kunskap om texten innebär att associationsmöjligheterna blir fler, inte färre, vilket möjliggör nya teologiska – inklusive allegoriska – tolkningar.<sup>69</sup> Man kan likna relationen mellan dessa två läsningar med en bild från jordbruket: om det historisk-kritiska arbetet med en text liknar att rensa ett fält från sten och ogräs – att förflytta hindren, med Marcel's bild ovan – så är

---

66. Gadamer, *Truth and Method*, xxx.

67. Louth, *Discerning the Mystery*, 68, III.

68. Se Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, New York 1961.

69. Exempel på detta ges i Louth, *Discerning the Mystery*, 129.

det hermeneutiska sökandet efter mening arbetet med att beså fältet, så att texten kan bära frukt.

Att bejaka allegorin kan alltså ses som en naturlig följd av 1900-talets insikter inom hermeneutiken. I jämförelse med en del postmoderna läsningar framstår förmoderna teologer som återhållsamma och nyktra, eftersom de begränsade betydelsenivåerna till fyra, och dessutom betonade vikten av att alltid ta hänsyn till den bokstavliga nivån. Den allegoriska läsningen blir en medelväg mellan den moderna reduceringen av textens mening till historia och postmodern relativism. Den teologiska meningen ställs inte i motsats till historia, utan detta blir två olika men relaterade former av mening. Denna förståelse av texten innebär att det gap som öppnat sig mellan historia och hermeneutik överbryggas.<sup>70</sup>

För att återvända till Höga Visan finns det inget som hindrar att man både betraktar denna som ursprungligen en – eller flera – bröllopsånger och som en allegori över kärleken mellan Gud och människa, eller mellan Kristus och kyrkan. Tvärtom ligger det något teologiskt värdefullt i upptäckten av att den vardagliga kärleken mellan man och kvinna har en analogisk likhet med Guds kärlek till människan. Människorna skriver kärlekssånger, men upptäcker med tiden att dessa också uttrycker något om relationen mellan Gud och människa. Teologen Paul J. Griffiths menar i sin kommentar till boken att det är naturligt och riktigt för kyrkan att läsa Höga Visan teologiskt, men att detta inte är orsak att negligera den bokstavliga läsningen:

Four principal candidates have emerged among Jews and Christians as answers to the question of who the Song's human beloved figures [are]. Sometimes, even often, these answers have been given in a flatfooted allegorical way, as if, once the beloved figured by the Song has been identified, the human beloved of the Song [...] can be left aside, having performed her figuring function and then having nothing left to do. This way of reading dissolves the figuring into the figured and leads all too easily into a dissolution of the text's surface, and even of its very words, into some deeper or higher meaning. On this allegorical view, the human beloved and the eroticism of the text vanishes, is neutered

---

70. Ratzinger, "Biblical Interpretation in Crisis", formulerar uppgiften på följande vis: "Certainly texts must first of all be traced back to their historical origins and interpreted in their proper historical context. But then, in a second exegetical operation, one must look at them also in light of the total movement of history and in light of history's central event, Jesus Christ. Only the combination of both these methods will yield understanding of the Bible. If the first exegetical operation by the Fathers and in the Middle Ages is found to be lacking, so too is the second, since it easily falls into arbitrariness. Thus, the first was fruitless, but the rejection of any coherence of meaning leads to an opinionated methodology."

and absorbed. *Better, certainly more fully Christian, is to read in such a way as to preserve both the text's figures and what they figure.*<sup>71</sup>

Det finns alltså inte, menar Griffiths, någon motsättning mellan historia och allegori. Det är fullt möjligt att både bevara en texts historiska integritet och diskutera dess hermeneutiska potential utifrån olika kyrkliga traditioner – eller för den delen utifrån judiska, muslimska eller ideologiska perspektiv.

En aspekt av oron kring teologiska samtal i akademien liksom i samhället i stort är att de rör personliga och subjektiva saker som inte kan diskuteras brett och offentligt. Hur falsifierar man exempelvis påståenden som hör hemma i specifika traditioner? Allegoriska tolkningar kan falsifieras på två sätt, eftersom de relaterar både till bokstaven – den historiska dimensionen – och en tradition. Det kan ske antingen genom en historisk-kritisk läsning som visar att den figurativa tolkningen bygger på ett missförstånd av bokstaven – till exempel att Mose inte alls bär horn efter sitt möte med Gud på berget, som vissa översättningar antagit, utan i stället en slöja för ansiktet. Eller genom en diskussion kring tolkningens lämplighet utifrån tradition, trosbekännelse och *regula fidei* – eller i relation till andra ideologier, teorier och erfarenheter. Det vill säga den typen av konstruktiva och normativa diskussioner som förs inom ämnen som systematisk teologi och religionsfilosofi.

### **Bibelvetenskapens relevans**

Den allegoriska tolkningen kan beskrivas som en form av kristen relevans-tolkning genomförd inom ett ramverk definierat av en kyrklig tolkningsgemenskap. Det innebär en konfessionalitet som utmanar en del akademiska instinkter, men mening är alltid kontextuell: att tala om en ”allmänmännisklig” mening är oftast ett sätt att göra de egna erfarenheterna till norm.

Bibelvetenskapen har allt att vinna på att inkludera teologisk texttolkning i disciplinen, eftersom det innebär att ämnet dras närmare både kyrka och teologi. Avståndet till dessa har beskrivits som ett av ämnets stora brister, mest bekant formulerat av Gustaf Wingren (1910–2000) i *Tolken som tiger*.<sup>72</sup> Avståndet är ingen slump, utan en följd av de ramar som den moderna exegetiken arbetat inom. Till exempel: om man principiellt utesluter Guds ingripande ur ekvationen innebär det att texten läses som ett resultat av rent mänskliga processer, vilket är en läsning som kolliderar med kyrkans tolkning av Skriften som en berättelse om relationen – mötena – mellan Gud och människa. Att ta bort Kristus ur Gamla testamentet med hänvisning till

71. Paul J. Griffiths, *Song of Songs*, Grand Rapids, MI 2011, xxxviii–xxxix. Min kursivering.

72. Gustaf Wingren, *Tolken som tiger: Vad teologin är och vad den borde vara*, Stockholm 1981.

att sådana läsningar är "eiseges" är en markionitisk teologi i modern form som innebär att denna del av Skriften svårligen kan läsas som kyrkans bok.

Bibelvetenskapen bör ägna sig åt historiska frågor, men om den enbart vill ägna sig åt detta kan den visserligen försvara sin plats som akademisk disciplin, men det blir svårare att förklara varför den ska finnas på en teologisk institution och inte på en klassisk, litteraturvetenskaplig eller historisk. Likaså vore det naturligt för kyrkorna att fråga sig varför pastorer och präster ska lägga så mycket tid av sin utbildning på att lära sig att läsa Bibeln på ett sätt som de har ganska lite glädje av i sin framtida uppgift som själavårdare och predikanter – det vill säga om inte kopplingen mellan historia och teologi explicit bejakas inom ämnet.

Den slutsats man ska dra av detta är inte att alla exegeter och bibelvetare ska vara kyrkliga teologer – det vore en inskränkning av akademien som *agora*: en mötesplats av perspektiv, en roll som kanske aldrig varit angelägnare än i denna tid av växande mångkultur och ett allt mer polemiskt samtalsklimat. Vad det handlar om är ämnets identitet, närmare bestämt den principiella frågan om öppenhet för teologiska läsningar inom exegetiken för dem som önskar att utforska detta. Det handlar inte om att stänga torget, utan tvärtom om att öppna upp det, så att fler läsningar än enbart den historiska kan få rum. ▲

#### SUMMARY

This article argues that theological and allegorical readings of the Bible should be possible to conduct within the field of biblical studies. When exegesis found its place at the modern university in the 1800s, historical-critical methods dominated. While this represents an important part of exegetical work, the development of a wider array of methods since the 1970s shows that further perspectives are possible. Historical-critical method is a hermeneutics based on four assumptions: (1) The priority given to the search for historical information, (2) method as the way to knowledge, and (3) scepticisms towards tradition and (4) miracles. But this hermeneutics should be seen as one of several possible, and theological interpretations of biblical texts should also be part of the conversation on the meanings of texts. Theological discussions are common in other disciplines, such as systematic theology. Feminist readings of Scripture also point to the possibility of conversations on the meanings of texts when read within philosophical or theological traditions. Allegorical reading is not, as is often claimed, arbitrary. Allegory is a theological reflection that treats the text as a metaphor and interprets it within a framework defined by an ecclesial, theological, and/or philosophical tradition. Further,

patristic theologians such as Origen and modern scholars such as Paul J. Griffiths emphasize the continuity between the historical and the allegorical meaning of the text. The acceptance of theological readings, including allegory, would represent a widening of the field of biblical studies and help it defend its identity as a theological discipline.