

# Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder

## *En replik till Joel Halldorf*

NATALIE LANTZ, PETTER SPJUT & OLA WIKANDER

---

Natalie Lantz är doktorand i Gamla testamentets exegetik vid Uppsala universitet.

Petter Spjut är doktorand i Nya testamentets exegetik vid Uppsala universitet.

Ola Wikander är docent och lektor i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet och Pro Futura-forskare vid Swedish Collegium for Advanced Study, Uppsala.

natalie.lantz@teol.uu.se – petter.spjut@teol.uu.se – ola.wikander@ctr.lu.se

---

De exegetiska ämnena intar en särskild ämnes- och målgruppsöverskridande roll inom akademien, vilket gör att deras uppgifter och betydelse är – och bör vara – under ständig debatt.<sup>1</sup> Kyrkohistorikern Joel Halldorf frågar sig vilka samtal som är möjliga att föra inom exegetiken och sätter fingret på aktuella knäckfrågor om Sveriges bibelvetenskapliga utbildningars identitet inom akademi och samhälle: Var ska bibelvetenskapen positionera sig bland humanistiska och teologiska ämnena? Vilka avnämargrupper ska bibelvetenskapen tjäna? Vilken är bibelvetarens uppgift?

Vi presenterar här vår replik till Halldorfs reflektioner och visioner kring bibelvetenskapens metoder och nytta.<sup>2</sup> Halldorf erbjuder, menar vi, en grovt förenklad syn på vad historisk-kritisk forskning innebär och

---

1. Ola Wikanders bidrag till denna artikel har tillkommit som del av hans arbete i Pro Futura Scientia-programmet, finansierat av Riksbankens Jubileumsfond i samarbete med Swedish Collegium for Advanced Study.

2. Vi som författat denna replik omnämns i Halldorfs artikel. Spjut och Wikander tackas för sina synpunkter i not 1 och Lantz citeras i not 47.

presenterar historisk forskning som någonting som står i motsättning till teoretiska utvecklingar under 1900-talets senare hälft, något vi ser som felaktigt. Vidare vill vi trycka på kontextens betydelse och faran i exegetiskt arbete som bygger på normativt teologiska premisser. Vi menar att den avkonfessionaliserade bibelvetenskapen är förutsättningen för att kunna delta i den internationella forskningsmiljön.

### **Den normativa teologins återkomst inom bibelvetenskapen**

Halldorf vill se att bibelvetenskapen inkluderar teologisk texttolkning – ”en form av kristen relevanstolkning genomförd inom ett ramverk definierat av en kyrklig tolkningsgemenskap” (228) – för att därigenom dra ämnet närmare både kyrka och teologi. Halldorf vill ”röra sig mot textens ontologiska horisont – mot mysteriet” (226) genom allegoriska tolkningar. När textens information har fastställts (datering, tillkomsthistoria och så vidare) går det enligt Halldorf att påbörja ”sökandet efter textens teologiska eller existentiella djup” (226), ett hermeneutiskt sökande efter mening för att ”beså fältet, så att texten kan bära frukt” (227).

Vi förhåller oss skeptiska till Halldorfs syn på bibelvetenskapens uppgift. Lika lite som en utbildning i statsvetenskap bör förse särskilda politiska partier med skraddarsytt idéinnehåll, bör bibelvetenskapen förse specifika samfund med värderande tolkningar om hur vissa religiösa församlingar ska tala om Gud. Den statligt finansierade forskningsmiljön tjänar hela samhället, och en viss konfessionell hemvist bör inte definiera en hel disciplin, såsom fallet tidigare varit i Sverige när teologin hade tyngdpunkt på studier relaterade till kristendomen i protestantisk tradition.

Halldorf har alldeles rätt i att den moderna exegetiken vuxit fram ur protestantisk akademisk teologi som präglats av upplysningens förnuftsideal. Den stereotypa urexegeten var en tysk protestant som använde en i viss mening nästan förment naturvetenskaplig lupp för att söka vetenskaplig kunskap om de texter han vördade i sin kyrkliga hemvist. I dag ser det väldigt annorlunda ut: nu präglas exegetiken av en mångfald av profiler som speglar det globala och mångkulturella forskarsamhället. Sekulära och praktiserande judar, ateister och agnostiker är nu en självklar del av exegetiken. Denna mångfald är möjlig just därför att bibelvetenskapens terminologi och arbetssätt är avkonfessionaliserade. Vi bibelvetare kommunicerar på ett konfessionslöst vetenskapligt språk för att möjliggöra en forskningsmiljö som tjänar alla som är intresserade av studier av litteratur som relaterar till kanontraditionerna, oavsett andlig orientering. Den här demokratiseringen av bibelvetenskapen vill vi bevara och stärka ytterligare.

## Vilken bibel studerar Halldorf?

Det tar ett tag innan vi förstår att Halldorf använder ”Bibeln” som teknisk term utan att klargöra vilken kanontradition han menar. Inte med ett ord nämner Halldorf exegetikens själva förutsättning: filologin. Eftersom vi inte vet vilka bibeltraditioner Halldorf vill använda för sina teologiska läsningar blir det svårt att bemöta de problem som onekligen uppstår då grundspråken blandas in i ekvationen. Vi får anta att Halldorf vill knyta an till den kyrkliga receptionshistorien och de hermeneutiska metoder som förevigats genom fornkyrkospråken. Risker blir att studiet av den judiska hermeneutiken, traderad genom rabbinsk litteratur på hebreiska och arameiska, hamnar i skymundan. Till sist framgår det med all önskvärd tydlighet vad det är för någon bibel Halldorf hänvisar till – nämligen sin egen, kristna bibeltradition (dock ännu oklart vilken översättning):

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. (224)

En bibelvetare som studerar den hebreiska bibeln utgår vanligtvis från *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vilken kanske jämförs med *Biblia Hebraica Quinta* och material som publicerats i de pågående arbetena med nya kritiska bibelutgåvor: *The Oxford Hebrew Bible Project* eller *The Hebrew University Bible Project*. Den som ägnar sig åt studier av Septuaginta har naturligtvis en grekisk utgåva och så vidare. Som kyrkohistoriker går det möjligen att utgå från att ”Bibeln” betecknar en viss kristen bibel, men så är inte fallet inom bibelvetenskapen, där en mer precis terminologi gör det möjligt för kollegor från hela världen att studera samma texter.

Bara i detta visar Halldorf att han underförstått begränsar sig till *en* tradition som den självklara, vilket gör det omöjligt att föra ett samtal utan att bli representant för en trostradition – en situation där den som avviker till och med riskerar att få heresiologiska etiketter slungade efter sig. ”Att ta bort Kristus ur Gamla testamentet med hänvisning till 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”, skriver Halldorf (228–229). Uttryck som ”markionitisk” är helt inomkonfessionella och kan i vetenskapliga sammanhang inte spela någon annan roll än som deskriptiva epitet för rent historiska rörelser. Anklagelsen om ”markionitisk teologi” är lika anakronistisk som det skulle vara att anklaga Herakleitos (ca 540–ca 480

f.v.t.) för att vara ”omarxistisk”. Denna typ av frågeställning har helt enkelt ingen bäring på ett kontextualiserande studium av en antik textsamling – inte på grund av ett uteslutande intresse för den ”historiska frågan” utan på grund av nödvändigheten att läsa texterna i ljuset av deras kontext och inte utifrån senare tiders värderande bedömningsgrunder (om forskaren inte uttalat studerar receptions historia utan ontologiska sanningsanspråk).

### Kontextens kritiska blick

Vi vill i denna del nyansera Halldorfs förenklade framställning av de historisk-kritiska forskningsfälten. Eftersom Halldorf tar avstamp i 1800-talet gör vi detsamma – för att därifrån röra oss framåt i tiden och visa hur historisk-kritisk forskning har utvecklats sedan dess. Vi ställer oss kritiska till Halldorfs likställande av historisk-kritisk forskning med sökandet efter en författarintention – en syn som inte bara är föråldrad utan även grovt generaliserande. Halldorf presenterar också historisk-kritisk forskning som någonting som står i ett motsatsförhållande till det sena 1900-talets teoretiska utvecklingar. Även denna framställning bemöter vi. Avslutningsvis diskuterar vi kontextens betydelse för vårt forskningsfält.

#### *1800-talets problematiska arv*

Halldorfs problematisering av exegetens verksamhet tar avstamp i en diskussion av 1700- och 1800-talens vetenskapliga ideal. Som Halldorf påpekar utmärktes denna period av en upptäckaranda: likt biologens artbestämningar inordnades religionerna i stamtavlor och hierarkiska relationer.<sup>3</sup> I en tid präglad av vetenskaplig optimism hystes stor tilltro till historikerns förmåga att återskapa, täppa till luckor och uppdaga det förgångna ”som det verkliga var”. Vem var den *riktige* kung David? Vad menade Paulus *egentligen*?

Mer än hundra år senare har vi nu en hälsosam distans till denna eras forskning – en tillräcklig sådan för att kunna erkänna vikten av denna tids forskargärningar, trots att vissa av dess vetenskapliga ideal i dag är föråldrade. Den kända formuleringen av Leopold von Ranke (1795–1886) citeras i dag oftast med en ironisk anstrykning. En betydande del av den religionshistoriska forskningen under 1900-talets senare hälft och det tidiga 2000-talet har bestått i att omvärdera 1800-talets tolkningar och indelningar.<sup>4</sup> Poststrukturalistiska teoribildningar har betonat forskarens förförståelse

3. Louis Henry Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905. Jordans bok är inte bara en kartläggning över 1800-talets religionsvetenskapliga arbete, utan också ett dokument över det tidiga 1900-talets attityder till komparativ religionshistoria.

4. Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996; Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago 1999; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005; Anders

och eget sociala sammanhang, såväl som vikten av att skilja mellan historia (forskarens rekonstruktion av det förflutna) och det förflutna (som är oåtkomligt).<sup>5</sup> En växande kritik mot essentialism och tidigare generationers fixering vid ursprung har också bidragit till en viss förskjutning i forskningsintressen, där större fokus läggs på idéer, retorik och rivaliserande diskurser.<sup>6</sup>

När Halldorf kritiserar 1800-talets jakt efter textens ”sanna” och singulära mening – som i de flesta fall är mer eller mindre synonym med författarens intention – är han i gott sällskap (åtminstone om bibelvetare inkluderas i definitionen av ”gott sällskap”). Det är få samtida bibelvetare som skulle karaktärisera sitt historiska arbete som jakten efter textförfattarnas intentioner. Naturligtvis går det också att hitta mer samtida exempel på ett essentialistiskt och författarintentionorienterat tolkningsideal inom bibelvetenskapen, men dessa röster är knappast i majoritet. I sitt inlägg lyfter Halldorf fram David L. Bakers högst problematiska uttalande om Skriftens singulära mening. Ett mer aktuellt exempel är David I. Yoons kritik mot användningen av intertextualitet inom bibelvetenskapen och vurmande för en mer klassisk, författarorienterad, syn på textens mening.<sup>7</sup> Det är dock talande att Yoons artikel är tillkommen i en polemisk kontext, som en kritik av en teoribildning som, enligt hans mening, blivit alltför populär och håller på att ta över en stor del av fältet.

### *Historisk-kritisk forskning och ”nyare” perspektiv och metoder*

Även om vi delar Halldorfs kritik mot de essentialistiska och författarorienterade tolkningsideal som karaktäriserade 1800-talets och det tidiga 1900-talets forskning, menar vi att Halldorf är orättvis i sin karaktärisering av dagens historisk-kritiska forskning. Som James A. Kelhoffer påpekar i sin installationsföreläsning är beteckningen ”historisk-kritisk” en så bred term att det är bättre att i plural och i adjektivisk form tala om ”historisk-kritiska [...] tillämpningar av diverse metoder”.<sup>8</sup>

Halldorf uppvisar däremot en snävare förståelse av historisk-kritiskt arbete, vilket han likställer med sökandet efter författarens intention och

---

Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden 2009; Elizabeth A. Clark, *Founding the Fathers: Early Church History and Protestant Professors in Nineteenth-Century America*, Philadelphia, PA 2011.

5. Keith Jenkins, *Re-Thinking History*, London 1991, 6–12.

6. Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, MA 2004, 156–185.

7. David I. Yoon, ”The Ideological Inception of Intertextuality and Its Dissonance in Current Biblical Studies”, *Currents in Biblical Research* 12 (2013), 72–73.

8. James A. Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik som akademiskt ämne med relevans för andra ämnen”, *Svensk exegetisk årsbok* 77 (2012), 63.

”världen bakom texten” (211). Halldorfs framställning ger med andra ord intrycket av att villkoren och målen för historisk-kritiskt arbete inte nämnvärt har förändrats under de senaste 150 åren. Fokus för ett historisk-kritiskt studium är nämligen i lika hög grad ”världen *kring* texten”, där studiet av den idé- och religionshistoriska kontexten visar på tolkningsbottnar som ett nutidsorienterat, konfessionsorienterat studium helt riskerar att dölja.

I sitt inlägg uppmärksammar Halldorf den metodologiska och teoretiska mångfald som präglat bibelvetenskapen från 1970-talet och framåt – och det är vi naturligtvis glada för. Det är däremot olyckligt att Halldorf presenterar dessa utvecklingar som någonting radikalt annorlunda än historiska studier, snarare än metoder och perspektiv som kan tillämpas inom ramarna för ett historisk-kritiskt arbete.<sup>9</sup>

Att sociologiska perspektiv och metoder som sätter fokus på makt, samhälle och grupp går utmärkt att tillämpa vid historiska studier är kanske inte någon överraskning. Detsamma gäller antropologi och ideologikritiska studier. Queer- och genusperspektiv samt feministisk kritik kan bidra till nya ingångar, frågeställningar och tolkningskategorier *vid historiska studier*. Många litteraturvetenskapliga perspektiv gifter sig synnerligen väl med kontextualiserande arbete. Intertextuella studier står inte på något sätt i motsättning till historiska studier. Läsarorienterade perspektiv, såsom *reader-response* och ny filologi, snarast förutsätter kontextualiserande arbete.<sup>10</sup>

Här skiljer sig exempelvis feministisk kritik från Halldorfs allegoriska läsning. Sådana perspektiv kan användas för att synliggöra genusaspekter i en viss historisk kontext och därigenom berika analysen av en text inom ramen för historisk-kritiskt arbete. Normativa studier av allegoriskt material förutsätter en specifik ontologisk världssyn hos läsaren, vilken medför sanningsanspråk som varken går att verifiera eller falsifiera genom kontextualiserande arbete. Feministisk kritik skiljer sig från detta, i det att man inte behöver vara feminist för att utvärdera eller kritisera tillämpningen av ett genusanalytiskt perspektiv.

Halldorf nöjer sig dock inte med att ställa historisk-kritisk forskning i motsatsförhållande till det sena 1900-talets teoretiska utvecklingar. Han positionerar också förmoderna teologiska perspektiv som ett stadigt

---

9. För dessa ”nyare” perspektiv som analytiska verktyg vid historiska studier, se Clark, *History, Theory, Text*, 156–185; Kelhoffer, ”Nya testamentets exegetik”, 64.

10. Se exempelvis Jörg Frey, ”Between Torah and Stoa: How Could Readers Have Understood the Johannine Logos?”, i Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper & Udo Schnelle (red.), *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers Read at the Colloquium Ioanneum 2013*, Tübingen 2016, 189–234.

mittenalternativ, mellan reduktionistisk historievetenskap och ”postmodern relativism”:

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. (227, vår kursivering)

Problemet med Halldorfs framställning är att den förminskar konflikten mellan poststrukturalistiska strömningar och religiös essentialism. Den poststrukturalistiska kritiken riktade sig nämligen inte bara mot vetenskaplig positivism utan också mot teologiska sanningsanspråk. I sin paradigmatiske stridsskrift ”La mort de l’auteur” (”Författarens död”) kallar Roland Barthes (1915–1980) separationen mellan text och författare för en ”anti-teologisk” utveckling – en motpol till protestantismens betoning på textens beständighet och singulära mening.<sup>11</sup> Med författarens död blir läsaren fri att själv bestämma vad texten betyder. Som Halldorf påpekar kom dessa teoretiska strömningar, trots sin kritik mot essentialism och jakten på en djupare mening, att öppna upp för konfessionella läsningar med singulära sanningsanspråk. Det föreligger i själva verket en djup motsättning mellan poststrukturalismens tolkningspluralism och den teologiska essentialismens jakt efter ”textens teologiska eller existentiella djup” som döljer sig bakom de bibliska texterna (226). Som Bruce Lincoln skriver, studerar religionsvetare det temporära och kontextuella – den mänskliga drivkraften i utformandet av diskurser om det eviga och transcendenta.<sup>12</sup> Därigenom är historisk-kritisk forskning faktiskt mer kompatibel med poststrukturalistiska strömningar än med religiös essentialism eftersom att den undersöker idéer om den gudomliga verkligheten snarare än denna verklighet i sig.

Ett uttalat konfessionellt perspektiv omöjliggör dessutom en intersubjektiv diskussion för dem som inte delar de ontologiska grundantaganden

11. Roland Barthes, ”The Death of the Author”, i Stephen Heath (red.), *Image, Music, Text*, New York 1968, 146–147.

12. Bruce Lincoln, ”Theses on Method”, *Method & Theory in the Study of Religion* 8 (1996), 225.

som en viss skribent håller sig med; alltså skulle en sådan metodik – utöver de uppenbara vetenskapsteoretiska problemen – aktivt motarbeta möjligheten till den *agora* Halldorf efterlyser. Den skulle nämligen begränsa den exegetiska diskussionen till en viss delmängd av forskarna, nämligen de som har samma konfessionella grundsyner. Ett uttalat konfessionellt perspektiv är inte bara fråga om ett metodval – utan om dogmatik. Visst är det möjligt att rent teoretiskt tänka sig en mångfald olika konfessionella perspektiv som så att säga ”tävlade” även inom akademien, men denna tänkbara möjlighet faller på två uppenbara punkter: (a) de olika konfessionella grupperna skulle inte ha något gemensamt språk för att tala *med varandra* om bibelforskning och (b) vissa konfessionella inriktningar skulle ”vinna” av rent numerära skäl, på grund av hur representationen ser ut på svenska teologiska utbildningar. Detta, återigen, helt bortseende från att konfessionella läsningar av den typ Halldorf föreslår bryter den vetenskapliga demarkationens gränser. Halldorf frågar varför teologer ska läsa historisk-kritiskt baserad exegetik. En motfråga kunde vara: varför skulle statliga universitet betala för uttalat konfessionell ideologiproduktion av det slag Halldorf skisserar?

Halldorf framställer en teoretisk möjlighet att kristologisk bibelutläggning inom universitetet skulle kunna genomföras även av en icke-kristen forskare. Det skulle naturligtvis gå att göra som ett slags tankeövning, men den skulle helt skilja sig till sin natur från de övrigt metodologiska perspektiv som ämnet förfogar över, i och med att denna tankeövning i så fall innebär att forskaren måste ”simulera” en ontologisk position som han eller hon själv inte delar, en situation som faktiskt är ganska ohållbar som bas för ett vetenskapligt samtal. Varför skulle han eller hon över huvud taget ge sig in på denna övning? Problemet med bristen på intersubjektivitet blir om möjligt ännu mera påtagligt, eftersom den ena parten då indirekt skulle påtvinga den andra sin (utomvetenskapliga) ontologiska hållning.

### *Behovet av kontext*

Halldorfs kritik mot historisk-kritisk forskning är emellertid inte fullkomligt substanslös. Bibelvetenskapens gränser är fortfarande en känslig och omdebatterad fråga som vi bör fortsätta att aktualisera. Ska vi låta senare tiders kanonindelningar diktera villkoren för vilken litteratur vi studerar – eller bör vi även inkludera annat judiskt och kristet material som tillskrevs en auktoritativ status? Vilket utrymme ska receptionsstudier ha inom bibelvetenskaplig forskning? Finns det en tidpunkt då bibelvetenskapen inkräktar på rabbiniska studiers eller kyrkohistoriens revir? Är tillkomstkontextens företrädare verkligen en oskyldig föreställning? Eller vilar här, som Halldorf



föreslår, en outtalad uppfattning om att studier av en texts ursprung kan uppenbara dess *sanna* mening?

Halldorf är inte ensam om att ställa denna fråga. Vi finner den också utförligt diskuterad i bland annat Brennan Breeds bok *Nomadic Text*. Gränsen mellan ”original” och reception, skriver Breed, är relativt godtycklig: så snart ett färdigt verk lämnar författarens penna har det inträtt i receptions-världens domäner.<sup>13</sup> Utifrån Breeds argumentation blir Hesekiels ursprungskontext varken en mer eller mindre legitim avgränsning än att exempelvis undersöka samma verk i ljuset av 200-talets kontext. Gränsdragningar, skriver Breed, är i någon mån oundvikliga, men samtidigt långt ifrån självklara.

Breeds iakttagelser utmynnar dock inte i ett avståndstagande från historisk-kritiskt arbete, utan snarare i ett bejakande av kontextens nödvändighet. Detta gäller framför allt litteratur med en auktoritativ status – ”nomadiska texter” som vandrar från generation till generation och tolkas på olika sätt i olika historiska kontexter.

Om man närmar sig ett verks tillkomsttid som en av flera möjliga kontexter att studera, behöver man inte alls, som Halldorf antyder, fastna i tolkningsessentialism och författarintentionssökande. En del av kritiken mot författarintention bottenar i dess romantiska syn på författarskap och betoning av personers bärande idéer, vars psykologi och motiv på något vis utgör en tolkningsnyckel för vad texten egentligen betyder. Att gräva i en död persons inre känsloliv och erfarenheter för att därigenom blottlägga ledtrådar till textens egentliga mening är av uppenbara skäl problematiskt – i synnerhet när texterna i sig är de enda spår vi har av dessa författare. Men att exempelvis tala om en specifik deuteronomistisk teologi förutsätter inte författarintention. Det handlar snarare om att försöka förstå en rad föreställningar i en specifik historisk kontext, utifrån den tidens materiella förutsättningar och kollektiva idéer.

### **Allegorier och bibelvetenskaplig forskning**

Det råder inget tvivel om att studiet av allegoriska tolkningar berikar bibelvetenskaplig forskning. Att studera allegoriska läsningar ger fascinerande insikter i hur texter lever vidare och tolkas radikalt annorlunda utifrån de nya kontexternas sociala, kulturella och materiella förutsättningar. Men det handlar alltså då om att *studera* allegorier och inte om att *göra* allegorier –

---

13. Brennan W. Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History*, Bloomington, IN 2014, 3. För en problematisering av begreppet original utifrån manuskriptläget, se Bernard Cerquiglini, *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, Baltimore, MD 1999; Thomas Götselius, *Sjärens medium: Skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500*, Göteborg 2010. I sin läsvärda avhandling diskuterar Götselius tryckpressen betydelsen för föreställningen om textens inneboende mening.

lika lite som vetenskapliga studier av bibeltext kan handla om att *producera* bibeltext.

Det finns talrika exempel på hur allegoriska tolkningar studeras inom ramen för bibelvetenskaplig forskning. Gemensamt för dessa är dock ett fokus på kontext, oavsett om studien avser allegoriska tolkningsmönster bland 300-talets asketiska tänkare,<sup>14</sup> etablerandet av rabbinisk tolkningsauktoritet,<sup>15</sup> eller anti-judisk retorik i tidig kristen bibeltolkning.<sup>16</sup>

Vad skiljer då denna typ av studier, som redan existerar inom bibelvetenskaplig forskning, från de allegoriska studier som Halldorf vill införa? Medan en historiskt orienterad studie undersöker allegoriska tolkningar utifrån specifika kontexter, förflyttar Halldorf det kontextbundna ur sitt historiska sammanhang in i samtiden. Forna tiders uttolkare upphör att vara studieobjekt och blir i stället föremål för *imitatio*.

Teologiskt normativa studier förutsätter också helt andra frågeställningar än vid historiskt arbete. När vi som historiker närmar oss allegorisk bibeltolkning är inte frågan huruvida Filon av Alexandria (ca 25 f.v.t.–ca 40 v.t.), *Barnabasbrevet*, *Eikhah Rabbah*, Origenes (184–253) eller *Pistis Sophia* har rätt eller fel i sina respektive utläggningar av auktoritativa skrifter. Inte heller intresserar vi oss för hur de skulle kunna användas pastoralt. I stället för att normativt bedöma tolkningarnas giltighet strävar vi efter att förstå dem bättre utifrån ett specifikt historiskt sammanhang. Vilka problem erbjuder den allegoriska läsningen svar på och hur svarar dessa mot denna tidsperiods teologiska debatter? Vad kan tolkningarna säga oss om denna tids ideal? Vad händer när en viss passage läses kristologiskt – eller rabbino-centriskt? Vilken teologi är det som premieras – och på bekostnad av vilka andra rivaliserande läsningar? Vad fick tolkningarna för sociala konsekvenser?

Halldorfs förslag omöjliggör en sådan kritisk blick på det förflutna. Det finns en fara i att standardisera den tidiga kyrkans allegoriska läsningar utan att ta hänsyn till deras historiska kontext. Efter att kristna teologer genom allegoriska läsningar hade argumenterat för att judarna gått miste om sitt arv och systematiskt vantolkat sina egna auktoritativa texter, var steget inte långt till en uppviglande, mordiskt anti-judisk retorik. Det finns

---

14. Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, NJ 1999.

15. Naftali S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia, PA 2013.

16. Daniel Boyarin, "The Subversion of the Jews: Moses's Veil and the Hermeneutics of Supersession", *Diacritics* 23:2 (1993), 16–35; David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York 2013, 87–135. För andra studier av allegorisk tolkning, se Paula Fredriksen, "Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel", i Jon Whitman (red.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden 2000, 125–152; Clare K. Rothschild, *New Essays on the Apostolic Fathers*, Tübingen 2017, 191–212.

otaliga exempel på denna tendens. Vi hittar den bland annat hos Johannes Chrysostomos (347–407) som utifrån Jeremia 31:18 och Hosea 4:16 sluter sig till att Israels folk inte ens är värdiga att kallas människor och bör slaktas som de nötkreatur de är:

Och sådana dumma djur, som inte duger till arbete, blir lämpliga för slakt, vilket även dessa [judar] fått uppleva, då de gjort sig själva obrukbara till arbete och blivit passande för slakt. Därför sade också Kristus: Mina fiender, som inte ville ha mig till kung över sig, för dem hit – och slakta dem!<sup>17</sup>

Halldorf vill att bibelvetenskapen ska acceptera kristologiska läsningar av den hebreiska bibeln som normerande och menar att ”markionitisk teologi i modern form” bidrar till att ”denna del av Skriften svårligen kan läsas som kyrkans bok” (229). Som redan har framgått är etiketten ”markionitisk” historiskt sett laddad med uppfattningen att judiska läsningar av den hebreiska bibeln är heretiska. Markion (ca 85–ca 160) ville se en separation mellan den hebreiska bibeln och Nya testamentet, därför att han ansåg den förra vara köttets skrift och den senare andens skrift. Justinus Martyren (ca 100–ca 165) höll med Markion om att lagen, uttolkad bokstavligen, var köttslig. Gud hade gett lagen denna form eftersom judarna var inkapabla att förstå en mer andligt utformad lära. En allegorisk läsning av den hebreiska bibeln skulle frigöra dess andliga lära. Markions anti-judiska attityd gjorde att han själv blev anklagad för att läsa den hebreiska bibeln på samma sätt som judarna. I Tertullianus (ca 160–ca 225) *Adversus Marcionem* blir den anti-judiska retoriken ett verktyg för att anklaga oliktänkande kristna: Tertullianus vill att heretikern Markion ska sluta låna sitt gift från juden.<sup>18</sup>

Vi förstår naturligtvis att Halldorf inte har samma inställning till Markion som Tertullianus hade, men vi vill ändå varna för användningen av etiketter som bär på ett mörkt arv från antiken.

---

17. Τὰ δὲ τοιαῦτα ἄλογα, πρὸς ἐργασίαν οὐκ ὄντα ἐπιτήδεια, πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδεια γίνονται. Ὅπερ οὖν καὶ οὗτοι πεπόνθασιν καὶ πρὸς ἐργασίαν ἀχρήστους ἑαυτοὺς καταστήσαντες, πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειοι γέγονασιν. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν· Τοὺς ἐχθροὺς μου, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ’ αὐτῶν, ἀγάγετε ὧδε, καὶ κατασφάζετε αὐτούς. Johannes Chrysostomos, ”Adversus Judæos Orationes”, i Jacques Paul Migne (red.), *Patrologie Coursus Completus, Series Graeca: 48. S. Joannes Chrysostomus*, Paris 1862, 846. Vår översättning av den grekiska texten. För en mer utförlig diskussion av anti-judiska tendenser i Chrysostomos bibeltolkning, se Nirenberg, *Anti-Judaism*, 112–117.

18. Se Nirenberg, *Anti-Judaism*, 97–106; Tertullianus, *Adversus Marcionem* 3.8.

## Kritik av Halldorfs kriterier

För att undvika godtycklighet vid det normativa studiet av allegorier ställer Halldorf upp två kriterier för att verifiera respektive falsifiera studenternas försök till allegoriska tolkningar. I ett akademiskt sammanhang blir Halldorfs båda kriterier högst problematiska.

Halldorfs första kriterium, att använda ursprungskontexten för att verifiera eller falsifiera senare tolkningar, låter misstänkt lik den essentialistiska och författarintentionsorienterade skola som Halldorf själv dömer ut som föråldrad. Eftersom den hornbeprydde Moses är resultatet av ett språkligt tolkningsfel menar Halldorf att vi automatiskt kan diskvalificera denna läsning.

Detta angreppssätt är exempelvis inte kompatibelt med läsarorienterade perspektiv, som *reader-response* och ny filologi, där fokus ligger på de versioner som faktiskt kommit att läsas och traderas. Om fokus ska ligga på senare kontexters läsning och tolkning av specifika passager kan vi inte diskvalificera dessa läsningar och bevarade manuskriptvarianter med hänvisning till vad en författare eller redaktör ursprungligen avsett. Halldorf säger därför i praktiken emot sig själv, vilket återigen antyder den specifikt reformatoriskt-kristna kanonföreställning han stöder sig på.

Halldorfs andra kriterium – att använda ”tradition, trosbekännelse och *regula fidei*” som test för en föreslagen tolkning (228) – leder uppenbart till en stor risk för ren subjektivism, eftersom ”traditionen” är ett så oerhört otydligt begrepp, som använts på helt olika sätt även i olika kyrkliga sammanhang. Och återigen, och allra viktigast: ett sådant kriterium omöjliggör ett samtal med människor utanför ”traditionen”, vilket bryter de allmänt vedertagna principerna för vetenskaplig diskussion. Det finns oss veterligt ingen annan vetenskapsgren där ”tradition” är ett kriterium för sanning. Varför skulle just bibelvetenskapen få hålla sig med ett eget och så nebulöst sanningskriterium?

Vi har alltså svårt att se det vetenskapliga värdet i teologiskt normativa studier av allegoriska tolkningar, eftersom det inte tillför någon ny kunskap utan enbart syftar till att slussa in studenterna i en trostradition.

## Bibelvetenskapens relevans

Här är det viktigt att betona att det finns bibelvetenskap och att det finns bibelvetare. Vad vi bibelvetare sysslar med på vår fritid är upp till oss. Men bibelvetenskapen som miljö har skyldigheter i samhället. Halldorf noterar korrekt att det finns ”exegeter som engagerar sig i teologiska diskussioner, men ser det som något som ligger utanför den bibelvetenskapliga forskningen – som en del av ’tredje uppgiften’ eller liknande” (215). Vi menar att en

forskningsmiljö byggs av de individer som är engagerade däri och att det i förlängningen finns en reciprocitet mellan de intressegemenskaper som de ingår i och deras seminariemiljö. Därför är det viktigt att motverka återgången till en homogen miljö.

I det mångkulturella samhället utläggs auktoritativa skrifter i synagoga, kyrka och moské, översatta verser från de antika kanontraditionerna citeras i dagspress och används som inspirationskällor för författare och konstnärer. Dessa texters teologiska innehåll diskuteras såväl i nyandliga som humanistiska cirklar, hos tankesmedjor, hedningar eller i politiska samlingar. Samtiden är rik på tolkningar och som forskare är det därför oundgängligt att kunna tala om i vilken kontext en viss tolkning har tillkommit. Detta för att inte använda sin forskartitel för att standardisera sin teologiska tolkning av en text utifrån sin egen religiösa tradition. Att lägga ut texten kring hur man ser Jesus Kristus uppenbara sig i Gamla testamentet får en helt annan tyngd när ett sådant påstående undertecknas av någon med en akademisk titel från ett statligt universitet. Under forskarflagg kan man på så vis bedriva apologetik eller missionsverksamhet på bästa sändningstid. Den enskilda forskaren måste, menar vi, vara transparent med vilken hatt man för tillfället har på sig.

Halldorf frågar sig som sagt varför teologiska utbildningar ska innehålla historisk-kritisk exetik. Svaren är många: för att skaffa ett obundet perspektiv på den tradition man eventuellt står i, för att läsa de texter man eventuellt anser auktoritativa på ett sätt som visar ytterligare och kanske okända tolkningsbottnar, för att förstå bakgrunden till de texter man kanske menar vara så viktiga för en själv. Och kanske viktigast: för att öppna en möjlighet att tala om dessa obeskrivligt inflytelserika texter med människor av många bakgrunder, med det historisk-kritiska studiet som ett gemensamt språk som gör intersubjektiviteten möjlig. Halldorf efterlyser en *agora* – det är just det som den historisk-kritiska metodiken möjliggör. Den kan lyfta oss bortom våra snävt subjektiva och traditionsspecifika perspektiv, upp mot bibelvetenskapens relevans för översättning, kulturdebatt, förståelse av dagens religiösa rörelser, insikt i politiska strömningars historia och så vidare. Och främst av allt: den låter oss faktiskt studera *texterna* – och inte bara oss själva. Den höjer oss över nutidens segmenterade partikularism till ett mångflödande hav av text-, religions- och teologihistoria. Den låter oss se bortom traditionsgränser och samfundsbaserade murar. Just det historisk-kritiska studiet kan visa bibelvetenskapens relevans, genom att låta texternas kontext (som skiljer sig så starkt från våra egna) stå fram i all sin glans – eller glanslöshet. Det gör det textuella objektet och forskarsubjektet till två dialektiska parter i en diskussion, där ingendera står i ett

vakuum utan alltid avspeglar just en *historisk* kontext. Och just detta visar hur *relevant* den historisk-kritiska bibelforskningen är: den låter dessa så oerhört inflytelserika texter bli speglar både för sin egen tid och för vår egen. Och det är inte så illa! ▲

#### SUMMARY

The exegetical subjects have a particular interdisciplinary role within academia, implying that their responsibilities and significance are – and should be – under constant debate. In his article, church historian Joel Halldorf, argues for the overt use of theological interpretations (in the narrow sense of "normative theology") in the exegetical discipline. Halldorf thereby highlights some current key issues concerning the identity of biblical studies in Sweden, both in academia and in society: Where should the discipline be positioned in relation to humanities and theology? Which target groups should be catered to? What is the task of the biblical scholar? Here we present our reply to Halldorf's reflections and visions about the methods and significance of biblical studies. According to us, Halldorf offers an oversimplified view of what historical-critical research means and presents historical research as something utterly contrary to the theoretical developments of the latter half of the twentieth century. This, we argue, is a misrepresentation of the boundaries of these theoretical currents. Furthermore, we want to highlight the importance of context-oriented interpretations of textual traditions from antiquity, as well as the danger inherent in conducting research without consideration to historical context. We argue that the non-confessional nature of biblical studies is in fact a prerequisite for participation in an international and multifaceted research milieu.