

William S. Campbell: *Paul and the Creation of Christian Identity (Library of New Testament Studies 322)*. 203 sid. T&T Clark, London 2006.

Denna bok är avsedd att ifrågasätta tanken på en universell och homogen kristen identitet som gäller alla i kyrkans tidiga historia, en identitet som dessutom självklart är något helt annat än judisk identitet. Den uppfattningen har i varierande utformningar varit den rådande genom forskningens historia intill senaste tid (s. 15–32).

Paulus var inte den unika och totalt oberoende apostel i den tidiga kristna rörelsen som han framställts som, särskilt gärna av protestantiska exegeter. Han och hans församlingar är en del av den Kristi kropp, som också omfattar de andra apostlarna, moderförsamlingen i Jerusalem och «alla dem på varje plats som åkallar vår herre Jesu Kristi namn» (1 Kor. 1:2). Aposteln grundsyfte är att skapa en identitet i Kristus för hedningarna, vilken inte innebär övergång till judendomen (kap. 4). Efter att ha pekat på att relationen till statsmakten och andra myndigheter var mycket mer pressande för de första kristna i diasporan än relationen till judarna på stället (kap. 5), ägnar förf. flera kapitel åt att främst via Romarbrevet teckna hur aposteln förstod Israel och den nya kristna gemenskapen i förhållande till den (kap. 6–8). Paulus var inte någon sekterisk rebell mot sitt eget judiska ursprung, så att han förkastade hela det gamla förbundet som något totalt passé i Guds frälsningshistoria, tvärtom: Israel har för honom en permanent nyckelroll i den. Han var snarare en reformator inom judendomen med ett radikalt Kristus-bestämt tolkningsperspektiv. De hednakristna («gentile Christ-followers») såg han inte som Israel utan som «inypade» i eller relaterade till det utkorade folket via Kristus på egna villkor: tron och dopet (kap. 9, 10).

C. argumenterar energiskt för att den «nya skapelse» som Paulus själv har erfarit och ser som karakteristisk för alla Kristus-troende, inte innebär ett utplånande av kontinuiteten med det förflutna beträffande tro, kultur eller självförståelse (identitet). Nej, alla Kristus-efterföljare (C.s ord för «kristna») skall fortsätta att vara det de var innan sitt trosgenombrott: judar och icke-judar, även om de naturligtvis nu lever «under the transforming influence of Christ». C. menar därför att forskare som Sanders, Barclay och Wright överdriver djupet i den förändring som omvändelsen till Kristus-tro innebar, särskilt för judar. Han vänder sig om och om igen mot ordval som «demolish, obliterate, annul, abrogate» om de kristnas relation till sitt kulturellt-religiösa och särskilt judiska arv och vill i stället, med anknytning till forskare som Horrell och Harink, använda termer som «transform, reconfigure, relativize».

C. hävdar att man måste läsa Paulus situationsbestämt och inte överteologiskt, med en «över-realiserad eskatologi» som slagruta, dvs. tanken att det som kommer att ske vid tidens fullbordan (exv. åtskillnad mellan dem som tror på Kristus och dem som inte gör det) redan är ett faktum. Den kopplas ofta samman med idén att den separation mellan judendom och kristendom som utvecklats i mitten av 100-talet också var det av aposteln avsedda resultatet av evangeliets förkunnande. Men historiskt sett var det snarare just den han försökte förhindra.

Förf. är väl inläst på senare års diskussion av ämnet, inte minst den som förts av yngre forskare från Sverige. Han använder t.ex. Mitternachts arbete om relationen mellan judar och Kristus-troende i Galatien, liksom Thorsteinssons avhandling om Romarbrevets icke-judiska adressater. Särskilt intensiv blir förf.s interaktion med Tellbe, vars avhandling om den tre-ställiga relationen mellan kristna, judar och myndigheterna är den främsta idégivaren och diskussionspartnern i kap. 5, och med Zetterholm beträffande flera aspekter av Antiokia-församlingens utveckling.

Viktigt och intressant är det att se hur C. förstår identitetsbegreppet. Där vägleds han av Hutchinson-Smiths bok om *Ethnicity* (Oxford, 1996), som anger sex kulturella drag som brukar betonas av grupper som vill markera en distinkt identitet. Några av dessa drag är sådana som bara kan höra till en etnisk grupp, såsom gemensamma förfäder eller band till ett ursprungligt hemland, och kan inte generaliseras till att gälla en grupp inom ett folk eller en grupp med etniskt blandad sammansättning som den tidigkristna kyrkan var. Förf.s grundfråga blir därför om de första kristna lämnade sin judiskhet eller greцитet för att gå in i ett nybildat «universal society» som var varken judiskt eller grekiskt, eller om de fortsatte att leva i sina respektive kulturer. Ställs alternativen på det sättet är ju svaret ganska givet: det är naturligtvis helt osannolikt att de första Kristus-troende omedelbart lade av allting som hörde till deras tidigare etnicitet och kultur, judisk och annan. Men är därmed frågan om urkristen identitet besvarad? Och nog visste vi också redan att Paulus var av den åsikten att en «identitets»-förändring där judar skulle bli hedningar eller hedningar bli judar inte bara är onödig utan också felaktig?

Man måste därför fråga sig om C. har analyserat begreppet identitet tillräckligt ingående. I en nyckelmening skriver han: «For Paul Jewish identity is not obsolete for those in Christ, but constitutes a viable and recognized sub-group identity pattern» (96). Men möjligheten av att det kan uppstå en konflikt mellan sub-identiteter och huvudentitet, eller att den senare i vissa lägen måste ta över den förra (som Paulus tycks mena i Gal. 2:11–21) finns inte inom förf.s undersökningshorisont. Och frågan om hur djupt «the trans-

forming influence of Christ» förändrade sättet att vara jude eller grek för de Kristus-troende, deras «identitet» om man så vill, får inte heller nämnvärd uppmärksamhet. Den riktas desto mer mot frågan om hur Paulus tänkte teologiskt och praktiskt om judarna.

Boken har sitt värde som en frisk och tydlig argumentering för att Paulus verkligen såg judisk (sub-)identitet och Israels frälsningshistoriska roll som något av permanent betydelse i gemenskapen av Kristus-troende.

Bengt Holmberg

Simon Samuel: *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus (Library of New Testament Studies 340)*. xiii + 191 sid. T&T Clark, London 2007.

Denna bok handlar om relationen mellan Markus-evangeliet (i fortsättningen förkortat Mk) och den romerska kolonialmakten. De som tidigare arbetat med denna fråga har tenderat att läsa Mk som antingen pro- eller anti-romerskt. Detta binära tänkande har blivit ifrågasatt, inte minst genom den postkoloniala strömning som bland annat kännetecknas av ett intresse för det ambivalenta i relationen mellan kolonistörer och koloniserade.

Bokens syfte är att läsa Mk som en berättelse framväxt i en utsatt minoritetsgrupp som försöker skapa ett utrymme mellan den romerska kolonialmakten och den relativt dominanta judiska nationalismen. Samuel vill visa att Mk varken är en anti- eller prokolonial berättelse utan en ambivalent och hybrid diskurs som både anpassar sig till och bryter med koloniala diskurser, något som han menar även kännetecknar samtida postkoloniala berättelser (s. 4–5).

Efter att i kap. 1 ha redogjort för postkolonial teori som en form av kritisk bibelforskning tittar Samuel i kap. 2 på den diskursiva kontexten i Romarriket. Samuel lyfter fram olika grekiska och judiska texter, vilka han läser som svar på den romerska koloniseringen, på många sätt lik vår tids postkoloniala litteratur som «skriver tillbaka» till sina respektive imperier (s. 37; jfr Ashcroft m.fl., *The Empire Writes Back*). Samuel ger särskilt utrymme åt den grekiska kärleksromanen *Kallirhoe* som han menar har många postkoloniala drag gemensamt med Mk. De har båda en protagonist som förhåller sig ambivalent till såväl kolonialmakten som sin lokala maktelit.

Forskningsläget går igenom i kap. 3, varefter kap. 4 ägnas åt evangeliets inledning. Samuel läser denna som en form av mimikry (*mimicry*), ett koncept från H. Bhabha som utgörs av fenomenet att de koloniserade tar efter sina herrar (inte minst deras språk-

bruk) — en härmning som dock inkluderar en viss förvrängning (*mockery*), vilket utgör ett subtilt hot mot kolonialmakten. Med dessa glasögon analyserar Samuel allusioner i Mk på centrala begrepp inom både romersk imperiediskurs och judiska diskurser — allusioner som på samma gång efterliknar och förvränger respektive diskurs. Särskilt pekar Samuel på bilden av Jesus som en son (*huios*), vilket anspelar på både romersk kejsarkult (kejsaren som Guds son) och judiska profetior om en människoson. Resultatet blir en anormal hybrid, en *huios*-människa, vilket Samuel utifrån antropologen M. Douglas hävdar signalerar en postkolonial intention (s. 107).

Det resterande evangeliet analyseras sedan i kap. 5 och intresset ligger då på hur Mk porträtterar Jesus som en sådan hybrid och svårbestämbar människoson. Främst diskuteras hur Mk förhåller sig till judiska anti-koloniala och nationalistiska diskurser, dels som efterliknelse — människosonen beskrivs som en mäktig figur som utövar *sultanic authority* och agerar som en Guds «wazir» (s. 111) — och dels som en lidande och döende människoson.

Det ambivalenta förhållandet finns även gentemot Rom, menar Samuel, även om detta (tyvärr!) inte ges så stort utrymme i boken. Samuel pekar bland annat på ordväxlingen om skatten till kejsaren (12:13–17) samt hur Pilatus skildras. Genom dessa båda tvetydiga relationer etablerar Mk ett utrymme för sin församling mellan romersk kolonialism och judisk nationalism. Mk är då varken pro- eller anti-kolonialt, utan ett postkolonialt evangelium.

Till sist några utvärderande reflektioner. Det postkoloniala perspektivet som öppnas upp av Samuel är utan tvekan fruktbart när det gäller att trovärdigt och nyanserat beskriva evangeliets relation till sin tids kolonialmakt. Och uppgiften är angelägen, inte minst med tanke på bibelreceptionens tvetydiga roll i förhållande till västvärldens kolonisering. Det finns även en viktig kritik inom det postkoloniala fältet mot en (förlegad) syn på exegetiken som «neutral» och «objektiv».

Bokens största betydelse ligger såvitt jag kan förstå inte i dess bearbetning av Mk — Samuel ägnar endast 30 sidor åt Mk 1:12–16:8 — utan i dess betoning av både grekisk och judisk litteratur (inklusive Mk) som postkolonial. Även om jag saknar en diskussion om skillnaden i genre mellan Mk och de grekiska kärleksnovellerna så övertygas jag av Samuels argumentation för att betrakta dem alla som postkolonial litteratur.

Ett genomgående problem är dock att Samuel arbetar med många olika texter, vilket får till följd att hans analyser tenderar att vara svepande och ytliga, inte minst exemplifierat av hans Markusläsning som förbiser många viktiga postkoloniala aspekter. Ett