

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 koloniserare 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

andra exempel är hans oreflekterade användning av Douglas antropologiska teori som svårligen passar ihop med det antiessentialistiska perspektiv som i övrigt präglar boken. Ett tredje exempel är Samuels avfärdande av B. Liews mothårsläsning av Mk (*Politics of Parousia*) som argumenterar för att parusin i Mk är en återproduktion (alltså inte mimikry i Bhabhas bemärkelse) av romersk härskarideologi. Samuels hållning blir i och för sig mer begriplig med tanke på hans egen bakgrund och erfarenhet av utsatthet som kristen i indiska Kerala (s. 21).

Samuel pekar övertygande på en tendens till ensidighet i tidigare beskrivningar av hur Mk förhåller sig till Rom. Att Mk ska förstås som företrädande en ny position, uttalad i vad Bhabha kallar «det tredje rummet», är likaledes tilltalande. Men frågan är vad den postkoloniala ambivalens som Samuel finner innebär för relationen till Rom? Vad åstadkommer den? Jag uppfattar att Samuel pekar mot en flytande, icke fixerbar position — men var hamnar Mk i slutändan? Om man jämför med en entydig anti-kolonial position, är Mk mer eller mindre hotfull för den hegemoni som Pax Romana vilar på? Här finns mer att göra. Men även om Samuel inte når riktigt ända fram så visar han ändå på en lovande inriktning i den omtvistade och nutidsrelevanta diskussionen om evangeliets roll i förhållande till en kolonialmakt.

Hans Leander

Tomas Nygren: *Lag och evangelium som tal om Gud — en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*. 277 sid. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007.

Frågan om vad som egentligen var innebörden i Martin Luthers «reformatoriska upptäckt» har rönt ett förnyat intresse under de senaste åren, troligen därför att vi snart ska fira 500-årsjubileet av reformationen. Som en välbehövlig upptakt till de här förberedelserna har en lättläst och pedagogiskt strukturerad doktorsavhandling givits ut på Artos bokförlag.

Nygrens huvudfråga är hur Guds ord kan och bör förstås idag. För att finna underlag till sin reflektion vänder han sig till tre stora, men oerhört olika lutherska teologer, nämligen Wolfhart Pannenberg, Gustaf Wingren och David P. Scaer. De två första torde vara välkända för STK:s läsare. Scaer har däremot knappt fått någon uppmärksamhet i Sverige, trots att han måste sägas vara en av världens ledande lutherska teologer. Scaer är verksam inom den konservativa och lutherska

konfessionellt inriktade Missourisynoden (LCMS) i USA.

Författaren karakteriserar Wingrens syn på förhållandet mellan lag och evangelium som *dikotomtiskt*. Med detta menas att lag och evangelium är två helt skilda kategorier, som aldrig möts. Scaer har enligt Nygren en *dialektisk* uppfattning, vilket kommer till uttryck i att lag och evangelium samtidigt står i motsättning till och samverkan med varandra. Lagen är enligt Scaer både oföränderlig och god, trots att den uppfattas som ond på grund av människans synd. Pannenberg har med sin *frälsningshistoriska* syn ett helt annat förhållningssätt än Wingren och Scaer. Pannenberg kritiserar öppet den lutherska traditionen och hävdar att det idag är omöjligt att ens i någon mening se lag och evangelium som varandras motsatser.

Med hjälp av en «metadogmatisk analys» prövas vilken punkt i det övergripande teologiska systemet som de olika teologernas sätt att framställa lag och evangelium huvudsakligen kan kopplas till. Därefter undersöker Nygren Panneberts kritik mot att se lag och evangelium i motsättning till varandra och kommer fram till att denna inte är tillräckligt stark för att motivera en så långtgående revision som Pannenberg pläderar för. Nygren visar övertygande hur det aktuella exegetiska forskningsläget komplicerar Panneberts entydiga tolkning, hur de logiska problemen kan lösas genom tydligare definitioner än vad Pannenberg räknar med, samt hur hans kontext-kulturella argument inte framstår som särskilt tungt vägande om man går till dagens nordamerikanska teologiska debatter. Därför blir författarens slutfråga om det är Wingrens eller Scaers uppfattning som är den bästa lösningen.

Nygren konstaterar nu att Scaer, med sin essentiellt goda lag och sitt tredimensionella gudsbegrepp, framstår som klart starkast i teologiska resurser. Att som Wingren och många nutida lutheraner reducera hela den kristna tron till evangeliet medför lätt att tron uppfattas som en befrielse från alla krav. En sådan reduktionism kan enligt Nygren leda till att den kristna friheten endast ses som en frihet *från* något, samtidigt som det förblir oklart vad den är en frihet *till*.

Nygren argumenterar på ett nyanserat sätt för att den lutherska tron, just som den nya finska Lutherforskningen under Tuomo Mannermaas ledning har hävdad, kanske i allt för hög grad har sett på den kristna friheten med kantianska glasögon. En utifrån kommande lag blir i detta perspektiv något negativt, eftersom det bryter mot övertygelsen om att människans förnuftiga och moraliska motiv måste vara förankrade inom henne själv. Nygren pläderar dock för att merparten av den kulturkritiska potentialen i den kristna tron riskerar att gå förlorad om man tillämpar det här kantianska synsättet.