

Gerd Theissen och den första kristendomen

Detta nummer av Svensk Teologisk Kvartalskrift tillägnas Gerd Theissen, professor i Nya testamentets exegetik i Heidelberg, som i fjol promoverades till teologie hedersdoktor vid Lunds Universitet. Theissens ambition att kartlägga ny forskningsterräng och trampa upp vägar som breddar det exegetiska blickfältet, hans programmatiska inriktning på att bryta upp perspektivdominanta avgränsningar och inte minst hans försök att väcka ett intresse för urkristendomen hos människor med och utan tro har gjort honom till en av de stora förnyarna av den nytestamentliga exegetiken både i Europa och i Amerika.

När Theissen utformar en ny analysmodell stannar han inte bara i teorin utan visar också på den nytta som den nya vägen för med sig i arbetet med texterna. Fri-modigt öppnar han nya vyer och involverar läsaren i upptäcktsresor där till synes färdigtolkade texter kommer till liv i kreativa nyläsningar.

Theissen har varit beredd att renodla perspektiv för att tydliggöra poänger och har därför utsatts för kritik av dem som menar att hans tolkningar reducerar urkristendomens religiösa verklighet. Läget är dock det motsatta. Det är hans lidelse för helhetsexegetik som drivit ut honom på nya vägar. När Theissen integrerar psykologin eller evolutionsläran i sina analyser, när han skriver en Jesusroman eller när han arbetar fram en teori om urkristen religion, är det inte för att reducera verkligheten utan för att finna helheten, förena utanför- och innanförperspektiv.

Belackarna har ibland gått till personangrepp, något som Theissen fått känna av redan i sin tidiga verksamhet. I *Soziologie der Jesusbewegung* (1977) bemöter han kritikerna på ett diskret sätt med orden: «Den som lär av marxismen och genom den stimuleras att utnyttja konfliktorienterade samhällsteorier för att tolka sociala och religiösa processer är för den skull ingen marxist.» Något motsvarande skulle han senare ha kunnat skriva om sitt bruk av Sigmund Freud och C. G. Jung eller av olika religionsteoretiker. Hans ständiga nyfikenhet som bibelforskare och hans uthålliga vilja att utveckla nya metoder för att berika läsprocessen öppnar för nya och kreativa samtal kring urgamla texters mångtydiga innebörder.

STK med Dieter Mitternacht som gästredaktör för detta nummer och bidragsgivarna vill hedra professor Gerd Theissen med en direkt respons på hans föreläsning inför promotionen i Lund (Eva-Lotta Grantén), med en diskussion av hans Jesusforskning (Bengt Holmberg) och hans teori om den urkristna religionen (Samuel Byrskog) och med ett par nytestamentliga textanalyser som tillämpar de två hjälpvetenskaper som är mest förknippade med Gerd Theissens banbrytande bibelarbete, nämligen sociologin (Magnus Zetterholm) och psykologin (Dieter Mitternacht).

Viljan och modet att möta samtidens forskning om människan både som individ och som grupp och förmågan att nyttiggöra den för arbetet med bibeltexten i framställningar som når människor även utanför fackområdet bör hyllas inte bara inom exegetiken utan inom allt teologiskt arbete.

Urkristet etos — en syntes av biblisk och grekisk tradition

GERD THEISSEN

I samband med utnämningen till hedersdoktor vid Lunds Universitet höll prof. Gerd Theissen den 30 maj 2002 sin promotionsföreläsning: Early Christian Ethos. A Synthesis of Biblical and Greek Morality? En utvidgad tysk version av föredraget har översatts till svenska av Dieter Mitternacht och får inleda detta nummer som tillägnats hedersdoktorn. I direkt anslutning presenterar teol. lic. Eva-Lotta Grantén en jämförelse av Anders Nygrens och Gerd Theissens kärleksetik.

Etiska omdömen förekommer i vardagsspråket både som preskriptiva och värderande utsagor. Antingen använder vi preskriptiva imperativer som: «Du ska göra det här eller det där!» eller värderande indikativer som: «Det här har du gjort bra!» I båda fallen förutsätts att den talande har en högre status än den tilltalade. Alla äger emellertid inte makten att tilltala andra med imperativer, alla innehar inte positioner utifrån vilka de kan dela ut beröm och klander. Vem som helst tillåts inte definiera åt andra vad som är gott och rätt. Etik har alltid med makt att göra. Det avgörande är *vem* som säger: «Du ska!» och *vem* som definierar: «Detta är gott och detta är ont!» En genomtänkt etik har enligt min mening alltid som mål att reducera makt, inklusive den makt som, med kulturell godtycklighet, håller fast vid vissa normer. Grekerna och judarna utstakade var sin väg för att uppnå detta mål. När jag nu presenterar varje väg för sig, förenklar jag för att förtydliga.¹

Ett tack till Birger Olsson och Eva-Lotta Grantén för hjälp med översättningen.

¹ För grekisk etik jfr G. Bien, Art. Ethik II, *TRE* 10 (1982) 408–423, för gammaltestamentlig etik R. Smend, Art. Ethik III, *TRE* 10 (1982) 209–435; J. Rohls, *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1991, 30–89. Min syn på relationen mellan pagan antik etik och biblisk etik har påverkats av A. Dihles; jfr A. Dihle, Art. Ethik, *RAC* 6 (1965) 546–796; *ibid*, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.

Grekisk insiktsetik och biblisk budsetik

Några grekiska filosofer omformade härskarnas imperativer till människors egna imperativer efter mottot: vi tillåter inte andra styra oss, därför styr vi oss själva. En maktutövning som ursprungligen tillhörde aristokratin blev nu var och ens makt över sig själv. En sådan etik förutsätter autonomi och självstyre och kallas för en demokratiserad maktetik.

Men vem är det som berömmar eller klandrar i denna etik? Inte människor utan naturen! De grekiska filosoferna förvandlade värderande indikativer till omdömen om verkligheten. Bra handlingssätt verifieras i naturen (φύσις) och inte genom människors godtycke (θέσις). Att det låg en väldig makt i denna differentiering mellan fysis (φύσις) och tesis (θέσις) visar den äldsta kritiken av slaveriet. Retorn Alkidamas (4/5 årh. f. Kr.) uttryckte det så: «guden har skapat allt fritt och naturen har inte bestämt någon till slaveri.» (Arist. *Rhet.* 1373b 18).² För honom framgick det av tingens natur att det inte kan finnas någon skillnad mellan slav och fri. På det sättet förträdde han en *insiktsetik*. Genom insikt om verkligheten kan man veta vad som är gott och ont.

² Yttrandet härstammar från ett försvarstal för de från Sparta avfallna messenierna, varför det inte kan fastställas med säkerhet, om Alkidamas syftade på alla människor eller bara på greker.

Denna insiktsetik utgår från en människosyn som förutsätter att människan kan göra det hon har fått insikt om. Hon är tillräckligt autonom för att lyda sin insikt. Har man insikt om verkligheten, så handlar man rätt antingen av sig själv (så de flesta filosoferna) eller på grund av ett inövat förhållningssätt (så peripatetikerna). Etiken är kognitivistisk och en felaktig handling beror på en felaktig bedömning.

Den andra vägen, Israels väg, reducerar etiska imperativets makt. I sammanhang där det uppfattas som normalt att den överordnade ställer etiska krav på den underordnade vänds maktrelationen upp och ned när en likaberättigad eller t.o.m. underordnad och svagare person yttrar ett allmänt förpliktigande imperativ som: «Älska din nästa som dig själv». Denna etik fordrar hänsyn till medmänniskans behov, och nästan återfinns också bland de svagare. Redan i Lev. 19:18 är budet att älska sin nästa inbäddat i bud som föreskriver social hänsyn till de svaga, och redan i Lev. 19:32 utvidgas budet till att innesluta främlingen.³ Det är alltså inget makt-etos utan ett etos mellan grannar som stödjer varandra när de hamnar i nöd. I detta etos betraktas främlingen som grannen utifrån som nu bor i landet.

Hur motiveras då kravet på kärlek till min nästa? Inte genom att hänvisa till tingens natur utan genom att återropa Guds bud. Det står: «Du ska älska din nästa som dig själv; jag är Herren.» I Israel gestaltades människors beteende inte genom rationell insikt om världen utan genom att människans vilja underordnades Guds vilja, dvs. man utvecklade en *budsetik*. Den gudomliga viljan ställer omedelbara anspråk på den mänskliga viljan och kräver lydning. Först i andra hand reflekterar israeliten över vad som kan vara meningen med Guds bud och inser t.ex. att man ska släppa sina hebreiska slavar fria eftersom man själv varit slav i Egypten. Även budsetiken skapar ett oberoende gentemot sociala traditioner, ty Guds lag ägde giltighet även när kung eller stat inte backade upp den, den gällde t.o.m. i exilen. Gång på gång ställs Guds bud mot mänskliga konventioner.

³ Jfr H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19,18) (OBO 71)*, Freiburg: Schweiz /Göttingen 1986.

Den finns en viktig skillnad i människosynen mellan denna bibliska budsetik och den grekiska insiktsetiken. I den bibliska budsetiken kan man motsätta sig ett bud, t.o.m. mot bättre vetande. Människan har en egen vilja och kan välja mellan gott och ont. Hennes felaktiga förhållningssätt beror inte på en felbedömning utan på en ond vilja. Etiken är voluntaristisk.

I Israel och i Grekland utvecklades alltså två typer av etik som kan ställas mot traditionen antingen på grund av mänsklig insikt eller på grund av lydning mot Guds vilja.⁴ Ena gången är ledstjärnan människans autonomi, andra gången omsorgen om nästan. Båda reducerar makt. Den första vägen består i att människor härskar över sig själva så att ingen annan kan härska över dem. Det är den demokratiserade makttetiken. Den andra vägen består i att makthavarnas bud bemöts med ett imperativ som utgår från den likställde, den svagare och den maktlöse. Denna bibliska nästanetik är en omsorgens och solidaritetens etik. Det är en grannskapsetik.⁵

⁴ Enligt L. Kohlberg (jfr L. Kohlberg och E. Turiel, «Moralische Entwicklung und Moralerziehung», i: G Portele (Hg.), *Sozialisation und Moral*. Weinheim 1978, 13–81) kan detta jämföras med utvecklingen av moraliska omdömen som sker — starkt förenklat — i tre steg:

- Det *förmoraliska* steget: resonemang utifrån följder, straff och belöningar för handlingar
- Det *konventionella* steget: resonemang utifrån gruppens regler och auktoriteter
- Det *autonoma* steget: siktar mot resonemang utifrån regler som gäller oberoende av gruppens auktoritet och personer och kan även användas mot faktiskt gällande normer

Den autonoma moralen uppnås i Israel och Grekland: i det senare ställs natur och konvention, i det förra gudomlig vilja och mänsklig tradition, mot varandra. Det bör påpekas att det ofta bara ledde till att en tradition ställdes mot en annan tradition. Viktigt är dock: det högsta värdet för en personlig och autonom moral definierades olika hos grekerna och judarna.

⁵ Mellan de båda etiska systemen finns en potentiell spänning: den som utövar konsekvent självkontroll vill inte bli kontrollerad enbart av andra människors behov. Nästanetik innebär autonomibegränsning, eftersom egna önsknings underordnas andras behov. Allteftersom den bibliska etiken knyter samman nästankärlek med ödmjukhet, dvs. med tjänstvillighet, förstärks denna spänning ytterligare (jfr

Den grekiska etiken liksom den bibliska har begränsats på olika sätt. Den grekiska självkontrollsetiken litade till en början inte på att varje människa kunde utöva självkontroll, i synnerhet inte slavar, barbarer och kvinnor. Dessa grupper ansågs utifrån naturen behöva en makt över sig. Övergången från makt till självbehärskning fullbordades inte och svaret på frågan när den skulle utvidgas till att gälla alla människor lät vänta på sig. Men också den bibliska nästanetiken förblev ofullständig. Som grannskapsetik tenderade den till att prioritera den egna familjen och det egna folket och tillämpades inte på alla människor. Båda traditionerna pekade därmed bortom sig själva mot en konsekvent demokratiserad maktetik för alla och mot en universell nästanetik för alla.

När de två traditionerna mötte varandra i hel-lenistisk tid skedde en vidareutveckling. Genom stoikernas inverkan på den grekiska etiken inneslöt slavar, kvinnor och barn bland de likvärdiga. Genom Filons judiska kosmopolitism utvecklades judendomen. Och så uppstod den urkristna etiken.⁶ Syntesen av bud- och insiktsetik blir synlig hos Paulus, syntesen av autonomi och nästankärlek i bergspredikan.

Paulinsk etik som en syntes av buds- och insiktsetik

Paulus som kommer från den judiska traditionen företräder en budsetik. Det som fordras av Guds bud är det som är gott. Men Paulus sammanlän-

G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, ³2002, 101–122). Ändå behöver båda etikerna varandra: Utan självdisciplin kan man inte ta hand om andra; nästanetik kräver autonoma människor som engagerar sig för den andras väl, även om de därmed råkar i konflikt med omvärlden. Den för den bibliska traditionen karakteristiska räddande kärleken kräver autonomi! Autonomi å andra sidan kräver allas villighet att inskränka autonomi, så att förutsägbart handlande efter regler blir möjligt.

⁶ När Paulus uppmanar till att 'pröva' vad som är Guds vilja (Rom. 12:2), knyter han samman budsetiken som lyssnar på Guds vilja och insiktsetiken som prövar allt. Sinai och Sokrates möts.

kar budsetiken med insiktsetiken. I början på Romarbrevets parenes skriver han: Kristna ska förnya sitt förnuft (νοῦς), så att de kan *avgöra* (εἰς τὸ δοκιμάζειν) vad som är *Guds vilja*: det som är gott, behagar honom och är fullkomligt. (Rom. 12:2) Att Guds vilja ska prövas är judisk budsetik. Att den ska prövas med förståndet är emellertid grekisk insiktsetik. Det påminner om Sokrates, som ansåg att bara sådant liv är värt att leva som oavbrutet utsattes för prövning: (οὐ δὲ ἀνεξέτατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) (Plato Apol. 38a).

Paulus anger själv att syntesen mellan buds- och insiktsetiken började inom judendomen redan före honom. I Rom. 2:18 fingerar han en judisk laglärare som gör anspråk på att känna Guds vilja och kunna avgöra vad som är väsentligt (δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα). Idén om att Guds vilja ska prövas finns alltså redan.

Grekerna var övertygade om att de kunde pröva etiska krav genom insikt. Ur den sanna insikten om världen och människan följde logiskt vad som skulle göras. Det låg bortom kulturellt godtyckliga konventioner och lagar. Idag skulle man döma ut en sådan premiss som ett naturalistiskt felslut. Av insikten om det som faktiskt *är*, följer ett *bör* enbart om detta *bör* på förhand «smugglats in» i det faktiska. Judarna var garerade mot detta felslut genom att de definierade det goda som Guds vilja, som inte kunde härledas ur världens strukturer utan endast ur Toran. Men denna uppenbarade gudsvilja kunde inte annat än verka godtycklig ibland. Det förelåg inget nödvång, inget obestriddigt faktum. Kritikerna av den grekiska insiktsetiken talar idag om att den bygger på en illusion, kritikerna av den bibliska budsetiken att den är auktoritär.

Uppgiften bestod alltså i att i efterhand åstadkomma insikt och evidens för Guds vilja. Enligt Paulus sker detta inte genom insikt om världen och människan utan genom en förvandling av människan som är inbäddad i en förvandling av hela världen. Om Gud själv lägger sin ande, sina buds ande, i människors hjärtan, då uppfyller människorna lagens fordringar spontant och utan att behöva motiveras utifrån. Här anknyter Paulus till löftet i Jer. 31:31–34, där det står att Gud ska lägga sina bud i israeliternas bröst och skriva dem i deras hjärtan så att de inte längre ska behöva undervisa varandra.

Denna förvandling inifrån är för Paulus en förutsättning för prövningen av Guds vilja, varför han också inleder förmaningarna i Romarbrevet med: «*låt er förvandlas genom förnyelsen av era tankar, så att ni kan avgöra vad som är Guds vilja*». (Rom. 12:2) Buden står skrivna på de förnyade människornas hjärtan. Det som gäller om buden gäller även för Paulus evangelium. Det är skrivet, «inte med bläck utan med den levande Gudens ande, inte på tavlor av sten utan på tavlor av kött och blod» (2 Kor. 3:3).

Den förvandlade människan bör enligt Paulus göra det goda lika spontant som den vise som, enligt den grekiska etiken, följer den riktiga insikten. Om hon ändå inte gör det goda, beror det enligt Paulus på att hon ännu inte helt förvandlats till ett nytt väsen. Filosoferna däremot menar att det är felbedömningen som är själva felet. Enligt dem saknas den rätta insikten, enligt Paulus det rätta väsendet. Fastän det här syns föreligga en formal likhet är skillnaden mellan ansatserna uppenbar. Enligt Paulus finns ett stort gap mellan insikt och handling. Rätt insikt leder inte till rätt handling.

Detta framgår av hans resonemang om *lex naturalis* i människornas hjärtan (Rom. 2:14). Paulus använder här den grekiska autonomietikens terminologi: hedningar är sin egen lag, eftersom det som lagen kräver är skrivet i deras hjärtan. De känner till det goda. Men trots denna rätta insikt gör det inte det goda. Rom. 2 är en del av ett anklagelsetal som ska bevisa att ingen människa gör det goda, och Paulus förutsätter att alla människor egentligen känner till det goda men ändå inte gör det. Därför blir också allas skuld desto större. I Rom. 7:19 sammanfattar han sin ståndpunkt: «Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag.» Han talar om för sina dåtida lyssnare att han är ofri, eftersom frihet betyder att man kan göra det man vill. Detta är en vanlig frihetsprincip.⁷ I en kognitiv etik bör principen egentligen lyda:

⁷ För en frihetstolkning i Paulus omedelbara omgivning se Filons frihetsskrift: *Quod omnis probus liber sit*. Jfr G. Theißen, «Zum Freiheitsverständnis von Philo und Paulus. Paradoxe und kommunitive Freiheit», i: H.-R. Reuter / H. Bedford-Strohm / H. Kuhlmann / K.-H. Lütke (Hg), *Freiheit verantworten*, FS W. Huber, Gütersloh 2002, 357–368.

Inte det goda som jag *inser*, gör jag, utan det onda som jag förkastar. För Paulus med hans voluntaristiska etik är det dock typiskt att säga: «Inte det goda som jag *vill*, gör jag.»⁸ Samtidigt omfattar viljan insikt. «Jaget» i Rom 7 gläder sig över Guds lag men praktiserar en annan lag, som opponerar mot det förra. Glädjen över lagen är visserligen mer än en insikt i lagen, men den omfattar även insikt. Trots inre samklang lyckas dock insikten inte slå igenom i handling. Viljan är en självständig storhet.

Den voluntaristiska etiken märks hos Paulus inte bara i analysen av felaktigt handlande utan också i hans positiva anvisningar om «starka» och «svaga» i Korint. De starka åberopade sin kunskap (γνώσις) och ville därmed legitimera sin frihet att äta offerkött. De var övertygade om att det inte fanns några andra gudar än den ende Guden, och drog av det slutsatsen att det heller inte kunde finnas något av gudar nedsmittat kött. De följde sin insikt och handlade konsekvent utifrån den grekiska insiktsetiken. Rätt insikt leder till rätt handling. Blev det något fel var det insikten som skulle korrigeras. De argumenterade utifrån en kognitivistisk, Paulus utifrån en voluntaristisk etik. Han håller visserligen med dem om insikten. Men för honom leder detta inte automatiskt till det rätta handlandet. Viljan är en självständig storhet och styrs av kärleksbudet som föreskriver omsorg om nästan. Därför driver Paulus att man för kärlekens skull måste avstå från en handling som i och för sig följer av rätt insikt. Han underordnar insikten (γνώσις) kärleken. Att pröva Guds vilja betyder för Paulus inte att pröva genom insikt om naturens ordning utan att pröva utifrån nästans behov.⁹

⁸ Mellan Rom. 7:15 och Gal. 5:17 finns en viktig skillnad: Enligt Rom. 7:15 gör människan det hon hatar; en främmande makt besegrar hennes vilja. Enligt Gal. 5:17 gör hon det hon inte vill; hon kan inte förverkliga sin vilja. Rom. 7 är enligt min mening mera negativt formulerad. Här handlar det om den ofrälsta människan, i Gal. 5:17 om kristna.

⁹ Resultatet av denna undersökning pekar på två tendenser som påverkar det urkristna etos: en tendens mot konformitet med det allmänna etos och en tendens mot att förverkliga ett alternativt etos. Det urkristna etos är på samma gång till för nykomlingar som behöver få känna av en samstämmighet med alla

Om Paulus kan vi alltså konstatera: Baserad på en judisk budsetik utformar han en urkristen insiktsetik som tar intryck av den grekiska etikens intention att kritiskt pröva traditionen. Paulus genomför sin kritiska prövning genom att differentiera mellan de av den judiska Torans normer som är allmängiltiga och sådana som är specifika. Han avstår från vissa rituella bud såsom omskärelse och matföreskrifter, men insisterar på att Torans centrala mening: att göra mellanmänskligt liv möjligt, behåller sin giltighet. Toran är uppfylld i kärleken till nästan. Han formulerar alltså inte bara en grundprincip, dvs. att man måste granska buden, han genomför också den i viss mån.

Även i Galaterbrevet sätter Paulus den bibliska etiken före den grekiska. I inledningen till den förmanande delen utmanar han de kristna att bevara sin frihet för att tjäna varandra i kärlek (Gal. 5:13), dvs. att i kärlek vara varandras slavar. Det visar på en syntes av autonomi- och nästanetik, frihet och självdisciplin praktiseras för den andres skull. Medan Paulus i Rom. 12:1 beskriver en syntes av buds- och insiktsetik som

andra i samhället, men även till för avhoppare som vidmakthåller en radikalitet som inte allmänt låter sig praktiseras. Att Paulus urkristna etos kan strida mot allmänna normer visar Rom. 12:2, ty förmaningen börjar med en utmaning till nonkonformitet: «Anpassa er inte efter denna världen (μη συσχηματίζεσθε τῷ τούτῳ) utan låt er förvandlas genom förnyelsen av er tankar.» Kristna ska leva annorlunda än världen. Att det urkristna etos samtidigt söker samklang, visar sig som att Paulus anger prövningskriteriet vara det goda (ἀγαθός). Det goda är ett kriterium som äger giltighet för alla människor. Därför spelar det i statsparenesen i Rom. 13, som avser alla människor, en viktig roll. Paulus förutsätter att det goda alltid redan står skrivet på alla människors hjärtan. Åtminstone tolkar de flesta Rom. 2:12–16 så. Torans fordringar står skrivna även på hedningars hjärtan. Den etiska evidens som de av anden förvandlade kristna erfar, skulle därmed kunna beskrivas som människans återställda naturliga etos. Men Paulus systematiserade inte sina tankar på det sättet som jag gör nu. Två själar bodde i varje fall i de första kristnas «bröst» — nykomlingens själ som ville förbättra allt och avhopparens själ, som ville skilja sig från denna bristfälliga värld. Det är spänningen mellan det särskilda och det allmänna som ger detta etos spännvidd och dynamik.

prövar vad som är Guds vilja, genomför han i Gal. 5:1 en syntes av autonomi- och nästanetik. En sådan syntes finns även i bergspredikan. Jag väljer den som ett andra exempel.

Bergspredikan som syntes av autonomi- och nästanetik

Vi ska börja med att läsa bergspredikan¹⁰ och tar följande disposition till vår hjälp.

Bergspredikans disposition

4,24ff: *Bergspredikans åhörare:*
Folket i bakgrunden +
lärjungarna i förgrunden

(5,1)5,1–16: *Inledningen*
Saligprisningar av de ödmjuka
och förföljda
Lärjungaorden: jordens salt/världens ljus

5,17–20: *Programförklaringen*
Jesus uppfyller lagen och profeterna

5,21–48: *Antiteserna:* Jesu torautläggning som autonomi gentemot traditionen
ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν

- mord
- äktenskapsbrott
- skilsmässa

▷

- ed
- avståndstagande från våld
- fiendekärlek

▷

6,1–18: *Fromhetsreglerna:* Autonomi gentemot social kontroll
ὅταν οὖν

- allmosor
- bön + Fader vår
+ krav på förlåtelse
- fastan

6,19–7,11: *Socialparenes*: Autonomi gentemot materiell bundenhet
 μή- meningar

- ägandeparenes
 - + bildord om ögat (avundsjuka)
 - + löfte om bekymmersfrihet
- förmaning att inte döma
 - + bildord om ögat (flis/bjälke)
 - + löfte om att finna

7,12: *Programmatisk sammanfattning*: den gyllene regeln som lagens och profeternas innehåll

7,13–27: *Bergspredikans slut*
 tvåvägsläran
 varning för pseudoprofeter
 liknelsen om husbygget

7,28f: *Åhörarnas reaktion*: folket häpnar

Bergspredikans inledning: saligprisningar och lärjungaord (5,1–16)

Saligprisningarna (5:3–11) gäller de små människorna men knyter samtidigt ihop element ifrån maktetos och solidaritetsetos. De fattiga i anden (de modlösa eller de ödmjuka) prisas saliga, ty de ska få del av makten i Guds herravälde (5:3). Egentligen väntar man sig: «Saliga är de fattiga, ty de ska bli rika» liksom det senare heter att de sörjande ska bli tröstade och de hungrande bli mättade. Men de fattiga ska inte bli rika utan de ska ärva Guds herravälde. Att vara fattig i anden verkar alltså vara bundet till maktlöshet. Och därför kan denna fattigdom hävas genom delaktighet i makt. De inledande tre saligprisningarna exemplifierar vad som är

¹⁰ Denna korta genomgång kan inte behandla enskilda exegetiska problem. Jfr U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt. 1–7), EKK I/7, Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn⁵ 2002, 251–553; W. D. Davies / D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew I*, ICC, Edinburgh 1988, 410–731.

typiskt för bergspredikan. Maktattribut () utlovats åt enkla människor. Två av saligprisningarna förstärker intrycket av att höghetsattribut förs över på små och förföljda:

1. De *saktmodiga* ska ärva landet (5:5). Arvingar och ägare — det är härskare. Att äga mark uppfattades som kärnan i all egendom.¹¹

2. De *som håller fred* ska kallas «Guds söner» (5:9). Båda titlarna: «en som håller fred» och «Guds son»¹² är härskarattribut.

Ändå gäller saligprisningarna just de «ödmjuka» som är fattiga i anden, förföljda och maktlösa människor.

Lärjungaorden (5:13–16) utlovar dessa människor höghet. Den uppmärksamme läsaren minns uppfyllelsecitaten från Matt. 4:15 (=Jes 8:23–9:1): «Folket som bor i mörkret har sett ett stort ljus; och för dem som bor i dödens land och skugga har ljuset gått upp» och inser att löftet «Ni är världens ljus» innehåller ett messiasattribut — ljuset är Jesus, Messias, Israels konung — som överförs på lärjungarna. När Messias ljus har gått upp för Israel, ska lärjungarna bli till ljus för (nu hela) världen.¹³ Här gör kristna anspråk på att föra fram ett universellt giltigt etos i världen, ett etos som kan anammas av alla människor. Även här föreligger en syntes av buds- och insiktsetos. Budsetiken, såsom Jesus, den sanne torahtolkaren, tolkar den, ska utbredas och efterföljas universellt.¹⁴

¹¹ Ödmjukhet (πραύτης) var den humane härskarens attribut (se även Mt. 21:5 = Sach. 9:9).

¹² H. Windisch, *Friedensbringer – Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*, ZNW 24 (1925) 240–260.

¹³ Matteusevangeliet illustrerar ljusets universella verkan med bilder, som motsvarar de två grundläggande antika institutionerna: staden och huset, *polis* och *oikos*. Staden (*polis*) förekommer i bildordet om staden på berget: «Ni är världens ljus. En stad uppe på ett berg kan inte döljas.» (5:14), huset (*oikos*) i bildordet om lamphållaren: «När man tänder en lampa sätter man den inte under sädesmättet utan på hållaren, så att den lyser för alla i huset.» (5:15)

¹⁴ Ambitionen att bli offentligt känd för sina goda gärningar, kolliderar med fromhetsreglerna som förpliktigar till att hantera allmosor, bön och fasta diskret — utan offentlighet!

Antiteserna (5,2–5,48)

Det väsentliga i den första huvuddelens antiteser är universellt begripligt, eftersom de företräder autonomins program, och det på två sätt: autonomi gentemot traditionen, mot vilken Jesus avgränsar sig genom sitt: «Men jag säger er...» och autonomi gentemot affekterna (i synnerhet aggressivitet och sexualitet) vilket påminner om stoikernas rigorösa affektkontroll.¹⁵

Friheten gentemot traditionen artikuleras med orden: Ni har hört att det blev sagt till fäderna ... Men jag säger er ...¹⁶ Det är oklart om Jesu ord «Men jag säger er ...» vänder sig mot Guds uppenbarelse eller enbart mot dess uttolkare (fariséerna och de skriftlärdade). Men i båda fallen ifrågasätts en mäktig tradition.

Till friheten gentemot traditionen sällar sig friheten mot *affekterna* som fordras inte bara för självkontrollens skull utan också för «broderns» skull. Det står inte bara: «Den som blir vred undgår inte sin dom» utan «Den som blir vred på sin broder, undgår inte sin dom.» När vreden illustreras med hjälp av ett skällsord, «Men den som säger till sin broder: du är en dåre, ska ställas inför rådet.», förstärks intrycket att det inte bara är fråga om självkontroll. Vredeskontroll ska förbättra den sociala interaktionen. I stoa ska vredeskontroll primärt åstadkomma större autonomi hos människan mot sig själv och sekundärt mot andra människor, i synnerhet mot människor som står i ett beroendeförhållande.¹⁷

Sist bland antiteserna står uppmaningen till fiendekärlek — en förmaning som anknyter till antika härskarideal. Ett fragment från ett humant härskarideal överförs på enkla människor, den humane härskaren ska vara generös mot sina fiender. Härskaridealets demokratisering ska till att börja med ge självbehärskning, förmåga att

tackla den aggression som man måste räkna med under förföljelser och förödmjukelser. Även detta sker inte för den inre autonomins utan för kärlekens skull.¹⁸

¹⁷ Seneca t.ex. inleder sin bok: «Om vreden» med några filosofers definition av vrede: «Flera av filosoferna har kallat vreden för tillfälligt vansinne (*brevev insaniam*); ty på samma sätt tappar den som är vred kontrollen över sig själv (*impotens sui est*), glömmer hyfs, håller ihärdigt och rastlöst fast vid sina uppsåt, utan förnuft och klara funderingar, jagad av meningslösa ingivelser, oförmögen att urskilja det som är rätt och sann...» (*de ira* I,1,2). Det tragiska med vreden är att självbehärskningen går förlorat, *impotens sui esse*. Som terapi mot vreden förslås självkontroll: «Sextius brukade göra så här: mot dagens slut, när han dragit sig tillbaka till nattens vila, frågade han sig själv: Vilken av dina svagheter har du lyckats bota idag? Vilket misstag har du lyckats undvika? I vilket avseende har du blivit en bättre människa? Den vrede som varje dag tvingas framträda inför domaren, kommer att upphöra och bli måttlig. Vad är därför skönare än denna vana att provande begrunda hela dagen?» (*de ira* III, 36,1f, båda citaten från författarens tyska övers. till svenska av översättaren).

¹⁸ Uttrycket: «Men jag säger er» har sin analogi i rabbinernas «*we ani omer*». Där handlar det alltid om andra rabbiners konkurrerande tolkningar, aldrig om Toran själv. Men hos Jesus finns ett ställningstagande till Toran. Efter bergspredikans programmatiska inledning «Jag har inte kommit för att upphäva Toran utan för att uppfylla den.» väntar man sig ett grundläggande ställningstagande till Toran och inte till tolkningarna. För det mesta citeras ju också buden utan tolkande tillägg. Om äktenskapsbrottet anges t.ex. endast dekalogens ordalydelse. Här går Jesus direkt mot Toran. Genom *passivum divinum* (ἐπιπέθη) utpekas den gudomliga rösten. Om Jesus i sin tolkning tar kritiskt ställning till den gudomliga rösten, kan man då fortfarande tala om ett mänskligt «Jag säger er»? Vore inte det en etisk hybris i så fall? Av två skäl är jag övertygad om att «Jag säger er» är tänkt som modell för alla Jesu efterföljare: 1) i den programmatiska inledningen förmanas varje människa att inte upphäva ens det minsta av alla bud. Alla lärjungar tilltalas som lärare (5:19) Antitesernas lärare Jesus är ett exempel för denna trofasthet mot samtliga buden. Med sitt «Men jag säger er» är han modellen för alla lärare. 2) i slutet på antiteserna utlovas åt alla lärjungar att de ska vara fullkomliga, liksom deras Fader i himlen är fullkomlig. I fiendekärleken står Gud själv modell för människorna.

¹⁵ Jfr framför allt P. von Gemünden, «La gestion de la colère et l'agression dans l'antiquité et dans le sermon sur la montagne» (opublicerat manuskript, kommer att publiceras i *Henoah* 2002/3).

¹⁶ Det som avses med *passivum divinum*, vilket härstammar ur ett aristokratiskt språkbruk, är Gud. Om antiteserna innebär en uppenbarelsekritik eller en tolkningskritik är omstridd. Jfr G. Theissen / A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³1999, 324–325.

Fromhetsreglerna (6,1–18)

Medan antiteserna fordrar autonomi gentemot traditioner (och affekter) fordrar fromhetsreglerna, som utgör bergspredikans andra huvuddel, autonomi gentemot social kontroll. Det man gör, bör inte motiveras av förväntningar om människors erkännande utan enbart Guds. Detta anspråk appliceras på givande, bön och fasta och förutsätter ett aristokratiskt och värdigt förhållningssätt:

I motsats till den antika euergetismen (välgörenhetsläran) ska *givaren* inte bry sig om sitt offentliga anseende utan ge med diskretion. Liksom härskare och aristokrater är de var och en välgörare men utan att få dra social vinning av det. Den högra handen ska inte veta vad den vänstra gör. På det sättet fordras det en hög autonomi gentemot omvärlden, men även för nästans skull.¹⁹

Även anvisningarna om *bön* fokuserar autonomi. Det låter paradoxalt. Bön handlar ju om att erkänna sitt beroende. I bergspredikans centrum finns Fader vår (6:19–13), med förlåtelsebönen (6:14), den viktigaste av alla böner i Matteusevangeliet, som behandlas ytterligare i det följande avsnittet. Skuldarnesti var en kungslig handling som ofta praktiserades vid makttillträde eller i kristider. Även i Matteusevangeliet är detta en kungslig handling: Messias ska rädda sitt folk från deras synder (1:21). Även liknelsen om den orättfärdige förvaltaren visar att skuldarnesti är en konungadygd (18:23–35). När lärjungarna efterskänker varandras skulder, härmar de ett kungligt, t.o.m. ett gudomligt handlingssätt.

Även *fastan* innehåller ett kungligt drag. Istället för att signalera sitt nödläge utåt ska den fastande smörja sitt huvud och tvätta sitt ansikte. Att smörjelsen är en kunglig invigningsritual försvinner nästan i den här texten. Istället uppkom-

¹⁹ Eftersom det även handlar om allmosor (ἐλεημοσύνη), de mottas inte bara i synagogorna utan även på gatorna (ἐν ταῖς ῥύμαις), bör kravet på diskretion också hänga samman med att allmosemottagarna inte ska förnedras. Åtminstone motsvarar det den judiska mentaliteten. Men det motivet förekommer inte i 6:2–4. Explicit talas det här endast om motivation bakom ett diskret givande — inte om hänsyn till mottagaren.

mer tanken på ett *leisure class*-beteende, på rika som har råd och tid att vårda sitt utseende. Hur som helst poängterar avsnittet: att ödmjuka sig inför Gud genom fasta hör ihop med självmedvetande inför människorna.

Fromhetsreglerna försäkrar att Gud ser människornas sanna värde oberoende av deras offentliga ställning. Människor är vad de är i Guds ögon. Endast det bör räknas som lön. Falsk offentlig självupphöjelse (vid givande) liksom falsk offentlig självförnekelse (vid fasta) avvisas.

Socialparenesen (6,19–7,11)

Bergspredikans tredje huvuddel innehåller socialparenesen. Där krävs det autonomi gentemot elementära sociala bindningar. Åt den som först söker Guds herravälde utlovas att han liksom alla härskare ska få kläder och näring. Kungar som äger makten behöver inte bekymra sig om sådant. Det är ingen tillfällighet att kung Salomo uppträder som modell för lärjungarnas bekymmerslöshet. Uppenbarligen överförs de övre skiktens värden nedåt.

Socialparenesens centrum innehåller två bildord om ögat. Det första lyder: «Ögat är kroppens lampa. Om ditt öga är ogrumlat får hela din kropp ljus ...» (Matt. 6:22) Det är en varning för avundsjuka. Det «mörka ögat» är det avundsjuka ögat. Det ser snett på nästan pga. hans materiella egendomar. Här fattas det generositet. Det andra bildordet om ögat understryker att man ska avhålla sig från att döma varandra. «Varför ser du flisan i din broders öga när du inte märker bjälken i ditt eget? ...» (7:3–5) Vid sidan om avundsjukan är det en alltför kritisk blick på den andres fel som försvårar sociala relationer.

Medan andra huvuddelen i bergspredikan handlade om en fromhet som inte ska iaktas av «den andres öga» (det passiva seendet) så lär dess sista huvuddel, hur vi med våra «ögon» aktivt ska iakta den andre: utan avundsjuka på hans materiella ägodelar och utan taktlös kritik av hans (moraliska) brister. Ty bådadera förgiftar det gemensamma livet.

Den gyllene regeln (7:12)

Bergspredikans fordringar sammanfattas i den gyllene regeln (7:12): «Allt vad ni vill att män-

niskorna skall göra för er, det ska ni också göra för dem. Det är vad lagen (ἐστίν) och profeterna säger.» På det sättet tar författaren åter upp bergspredikans programförklaring: Jesus vill uppfylla lagen och profeterna. Att Matt. 7:12 presenterar en *positiv* variant av den gyllene regeln är mot den idag förhärskande uppfattningen inte utan betydelse.²⁰ Den positiva varianten förekommer nämligen ofta i mycket specifika mellanmännsliga sammanhang:

a) När den gode härskarens förmanas i Aristesbrevet: Liksom härskaren själv inte vill utsättas för det onda ... ska han tillrättavisa sina underlydande och brottslingar med mildhet. (§ 207) En positiv formulering motsvarar alltså ett kungligt självmedvetande. Det onda ska inte bara defensivt undvikas utan det goda ska aktivt förverkligas.

b) Den positiva varianten av den gyllene regeln finns även hos Aristoteles som en anvisning för hur man ska behandla vänner (Diog. Laert. 1:36), medan Thales föreslår den negativa varianten för hur man ska förhålla sig mot alla människor. Det mer intensiva etiska kravet i den positiva formuleringen kan bara tillämpas på en liten krets.

När nu Matteusevangeliet använder den gyllene regeln i sin positiva form så görs härskarnas variant till ett krav på enkla människor. Ett förhållningssätt som gäller bland vänner görs till en regel för hur alla människor ska förhålla sig till varandra.

Berspredikan är en summering av Jesu lära, den gyllene regeln en summering av bergspredikan. Om man på det sättet kan sammanfatta lagen och profeterna så innebär det att det kristna etos är inget säretos utan motsvarar ett allmänt utbrett etos. Ty den gyllene regeln är en universalt utbredd sentens.

²⁰ Inom judisk och pagan tradition förekommer den negativa formen rikligt, t.ex. Tob. 4,15: «Gör inte mot någon det du själv avskyr.» Sir. 31,15: «Ge akt på dig själv för att förstå din nästa, och tänk dig för, vad saken gäller.» Enligt bSchab 31a sa Rabbi Hillel till en hedning: «Gör inte mot din nästa det du själv inte tycker om. Det är hela toran.» Tg. Ps.-Jonathan till Lev. 19,18 har också den negativa formuleringen: «Och du ska älska din medmänniska, ty inget av det du hatar ska du tillfoga honom.»

Bergspredikans slut och dess «Sitz im Leben» (7,13–27)

Bergspredikan avslutas med ihärdiga appeller att göra det som bjudits och varningar mot att inte göra det. Appellerna börjar med bildordet om de två vägarna, den breda till fördärvet och den smala till frälsning (7:13f). Detta är typiskt aristotelisk etik, dvs. en etik för den lilla eliten. Bergspredikan är en etik för dem som vill vara jordens salt och världens ljus. Dessutom varnas det för profeter som kommer in i församlingarna men som är vargar i fårskind. De säger visserligen «Herre, Herre,» men de gör inte det Jesus (respektive bergspredikan) säger. På sina frukter — dvs. huruvida de handlar efter bergspredikans bud — ska de kännas igen. Här får vi en indikation på varifrån många av bergspredikans traditioner kommer («Sitz im Leben»): de traderades av kringvandrande profeter och karismatiker. Jämfört med bosatta församlingsmedlemmar hade de större möjligheter att praktisera Jesus radikala fordringar. Men deras ansvar är också större, ty för alla gäller principen: Bara den som tar detta etos på allvar och praktiserar det har byggt sitt hus på hälleberget.²¹

²¹ Min tes att det är urkristna vandringskarismatiker som ligger bakom Jesusrörelsens etiska radikalism har ofta tolkats som om det gjorde deras etos villkorlig. Det är riktigt att samhällets randgrupper tog det mera på allvar än andra. Men randgrupper förkroppsligar oftast något som är viktigt för alla. Som exempel kan de kyniska vandringsfilosoferna nämnas. Socialt sett stod de utanför samhället. Men i sin marginaliserade position förkroppsligade de ett liv i autonomi och autarki — dvs. i överensstämmelse med den allmänna hellenistiska etikens grundvärden, som kunde förverkligas bättre i ett «normalt» liv. Liknade gäller för vandringskarismatikerna. De förkroppsligade ett etos som delades av de andra: å ena sidan ett demokratiserat härskaretos (som fanns framför allt i pagana traditioner), å andra sidan ett universaliserat nästanetos (som fanns framför allt i den bibliska traditionen). Bergspredikans etos gäller därför inte bara för några excentriska vandringskarismatiker utan för alla Jesu lärjungar. Det gäller heller inte bara för kristna utan för alla människor. Och ändå är det ofta bara folk som stod utanför samhället som praktiserar det.

För att sammanfatta: bergspredikan är en syntes av en demokratiserad maktetik och en universaliserad nästanetik. Den knyter samman traditioner från en biblisk nästanetik med en pagan självbehärskningsetik. Den innehåller fragment från antika härskarideal överfört på små människor. Och i det ligger den effekt den intill denna dag: bergspredikans etik fyller små människor med övertygelsen om att de har konungars värde. Den ger de utstötta stoltheten att vara jordens salt.

Konklusioner

Både Paulus och bergspredikan vidareutvecklar den bibliska budsetiken. När de integrerar element från den grekiska insiktsetiken, fortsätter de en process som tog sin början i hellenismen. Än idag är vårt etos en syntes av bibliska och grekiska traditioner. Men dagens etiska tänkande förutsätter upplysningen och moralkritiken och därför tror vi att den grekiska insiktsetiken beror på en «*naturalistic fallacy*» som härleder ett *böra* ur ett *vara*. Denna kritik kan inte appliceras på den bibliska budsetiken, eftersom Guds vilja inte avläsas i naturens strukturer. Den bibliska etiken kritiseras av en annan anledning: den är auktoritär. Den åberopar Guds vilja som inte behöver verifieras, även om människor i andra hand försöker förklara den. Här verkar den grekiska insiktsetiken, som är villig att pröva alla krav, vara modernare.

Hur ska man själv ta ställning? Jag lutar mot en evolutionär förståelse av etiken.²² Den har tillkommit i en process av *trial and error*. Bara det etos överlevde som visade sig vara till nytta för det gemensamma livet. Men till skillnad från socialdarwinismen menar jag, att det inte var erövrarnas etos som överlevde utan de erövrades. Greker liksom judar kuvades av mäktiga rika. Men ändå segrade dessa två små folks etos. Det var till och med starkt nog att vinna de mäktiga romarna för sig och senare också germanerna och barbarerna. Genom en sammansmältning av judiskt och grekiskt uppkom genom århundradena ett system av värderingar och normer som i sina grunddrag har överlevt den moderna moral-

kritiken. Systemets grundläggande värderingar, rationalitet och barmhärtighet, autonomi och nästankärlek, självförverkligande och omsorg kan fortfarande övertyga ett flertal, även om motiveringen i en biblisk budsetik och en grekisk insiktsetik ifrågasätts.

Varje gång ett etos ska motiveras krävs det en beaktelse, också en till förnuftet. Låt mig få avsluta med den motivering som jag har tillgång till. En evolutionär utgångspunkt leder till påståendet: detta etos har hitintills varit förenligt med överlevnaden, och kommer kanske även i fortsättningen att möjliggöra överlevnad. Därmed fokuserar man den faktiska funktionen. Ett etos faktiska verkan kan dock inte vara grunden för dess normativa giltighet, utan som mest leda till ett socialt tvång att praktisera det. En evolutionär etikmotivering kan alltså alltid bara ange vad som har behövts och behövs för överlevnad. Den ger enbart utsagor om det faktiska. Ett «bör» kan bara härledas ur ett annat «bör», ett värde ur ett annat värde. Någonstans måste man alltså ta ett steg från faktisk överlevnad till *påbjuden* överlevnad. Varför ska vi överleva egentligen? Varför ska vi vara människor? Varför ska livet finnas? Om vi kunde slå fast denna enda premis — att människor ska leva tillsammans — då skulle vi ha den arkimediska punkten från vilken ett etos giltighet kan motiveras.

Somliga söker en känslighet för verklighetens värde i den estetiska upplevelsen, andra på ett naturalistiskt sätt i ett biologiskt livsprogram. Bejakandet av liv och existens grundar sig dock enligt min åsikt ytterst i den religiösa erfarenheten. Med detta avses inga väldiga upplevelser i den tredje himlen. Allt är mycket enklare: Den som är tacksam för sin existens, för sina medmänniskor och skapelsen har hittat sin egen etiska arkimediska punkten. Är skapelsen god, då är allt som siktar mot att bevara den gott. Är livet gott, då är allt påbjudet som bevarar livet. En evolutionär etik förmår avslöja vad som bevarar liv. Att liv *ska* bevaras, säger oss däremot enbart erfarenheten av ett obetingat värde. Därför har religiösa människor inget företräde när en etik ska motiveras. Man skulle t.o.m. kunna hävda motsatsen. För de flesta människor är det en fullständig självklarhet att livet är något gott. För den religiösa människan däremot är det ingen självklarhet. Gud är i deras erfarenhet inte bara tillvarons

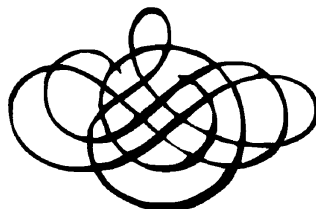
²² Jfr K. Bayertz (Hg.), *Evolution und Ethik*, RUB 8857, Stuttgart 1993.

grund utan även dess avgrund. Om Gud enligt Nya testamentet är den som kallar intet till existens, så är konfrontationen med Gud alltid också en konfrontation med intet. Den som bejakar livet religiöst, bejakar det genom döden. Ett ställningstagande för livet som står på den religiösa trons grund är krisprövad och kommer till uttryck i bilder som kors och uppståndelse, död och liv, skapelse och nyskapelse.

Jag gläds när människor bejakar och praktiserar rationalitet och barmhärtighet, förnuft och nästankärlek utan religiös motivering. Religiösa människor kan kanske motivera detsamma med större krisstabilitet: *extra nos*, i en erfarenhet av det absoluta över vilket ingen råder. Etiskt sett ger detta inget företräde, eftersom det goda inte blir bättre av att man motiverar det på ett intelligent sätt eller kan tala om det på det klokt sätt. Det avgörande är att man gör det.

Zusammenfassung: Gebots- und Einsichtsethik

Die Ethik des Urchristentums ist wie die des ganzen hellenistischen Judentums eine Synthese von biblischer Gebotsethik und griechischer Einsichtsethik. Inhaltlich ist die biblische Gebotsethik am Nächsten ausgerichtet, die griechische Einsichtsethik an der Autonomie des Menschen. Bei Paulus kann man eine bewusste Verbindung von Gebot und Einsicht erkennen: Er will einsichtig prüfen, was Gottes Willen ist, so dass die vom Geist erneuerten Christen ihn spontan erfüllen. In der Bergpredigt beeindruckt die Verbindung von Gebotsauslegung und Autonomie: Die drei Hauptteile der Bergpredigt verlangen (1) Autonomie von Begierden und von der Tradition, (2) von menschlicher Sozialkontrolle und (3) materieller Abhängigkeit. Bis heute bestimmt diese Synthese unser Ethos, auch wenn moderne Aufklärung die biblische Gebotsethik als autoritär und die antike Einsichtsethik als illusionär kritisiert hat. Eine in einer religiösen Grunderfahrung basierende Ethik, die durch rationale Argumentation ständig neu überprüft wird, ist für unsere Zeit eine «belastbare» Ethik.



Urkristet etos och kristen kärleksetik

EVA-LOTTA GRANTÉN

Teol. lic. Eva-Lotta Grantén gör en kort jämförelse mellan G. Theissens teser om det urkristna etos som en syntes av biblisk och grekisk tradition och Anders Nygrens tal om den «ätkristna» agape-kärleken. Grantén menar att Theissen skiljer sig från Nygren genom att han låter den kristna kärleksetiken växa fram ur ett samspel mellan traditioner. Det som förenar de båda är tron på den kristna kärlekens spontana drag.

Att Gerd Theissen valde att föreläsa om urkristen etik när han installerades som hedersdoktor beror främst på att detta är ett av hans många forskningsområden. Samtidigt visar ämnesvalet på en respekt för fakultetens internationellt mest kända namn, Anders Nygren. Nygrens forskning kring hur en syntes av det kristna kärleksmotivet med det antika erosmotivet förbereddes, genomfördes och upplöstes gav genklang i hela världen och inspirerade till fortsatt forskning kring etiska motiv inom den tidiga kristendomen. Det urkristna etos var för Nygren något distinkt och radikalt nytt och innehållet kunde sammanfattas i det «ätkristna», agape. Resonemang kring hur urkristendomens etos en gång formades har också betydelse för hur centrala drag i detta etos förstås i nutiden. Dessutom anknuter forskningen till mer övergripande frågeställningar. Olika religiösa traditioners utformning av kärleksbegreppet är av central betydelse för altruismforskningen, en bred benämning på forskningsdiscipliner som undersöker handlingar som tar hänsyn till andra. Sådan forskning bedrivs i stor utsträckning i en kontext där det är den kristna religionen som man förhåller sig till, och det finns drag i Nygrens framställning av radikaliteten i «den kristna kärlekstanken» som diskussioner kring kärlek och altruism i stor utsträckning ännu idag tar spjörn mot.

Nygrens Agape

Följande punkter kan sägas karaktärisera Nygrens formulering av agapemotivet.¹

1) *Agape utgör centrum i Nya testamentet.* Nygren söker svar på den religiösa grundfrågan, frågan om människans gudsgemenskap. Han

jämför typer av denna gudsgemenskap, uttryckt som grundmotiv i olika åskådningar. Det urkristna motivet är agape, som ställs mot det antika eros. Det är två helt olika typer av motiv, vilket möjliggör en idéhistorisk undersökning av hur det kristna motivet gestaltats i historien. Det renodlade motivet, med den distinkta nedåtstående kärleken i centrum, är det «ätkäta».

2) *Agape är den kristna etiken.* Nygrens resonemang får också konsekvenser för etiken. Kristen etik, som skiljer sig från all annan etik, är utformad kring agapemotivet, och innehållet är bestämt av gudsgemenskapen. Det är vetenskapligt möjligt att beskriva kristen etik utan att vara metafysisk, det «kristna» är det oblandade motivet, som kan urskiljas i historiska texter.

3) *Agape är sinnelagsetik.* Den etiska kategoriala grundfrågan är frågan om det goda, som för Nygren är det goda sinnelaget. Ett av svaren på frågan om det goda, är den kristna kärleksetiken vars innehåll är spontan och omotiverad kärlek.

4) *Agape är nedåtriktad kärlek.* En handling är god om den har Guds nedåtriktade kärlek, som är spontan och självutgivande, som mönster och drivkraft. Den är omotiverad, vilket betyder att Gud älskar för att Guds väsen är kärlek. Agape är också värdeindifferent, kärleken begränsas inte av goda eller mindre goda egenskaper hos mottagaren. Agape är värdeskapande, mottagaren får ett värde av Gud. Guds agape är också skapare av en gemenskap.

¹ Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses förlag, Stockholm 1930, 1936.

5) *Agape är Guds kärlek*. Gud är subjektet i den kristnes kärlek, för först den som mött agape kan ge den vidare som nästankärlek. Självkärleken tillhör en annan kärlekstyp, eros. Kärleken till Gud är av underordnad betydelse, då den är uppåtstigande. Kärlek som baseras på ömsesidighet förbigås av Nygren, då den ligger utanför det specifikt kristna.

Jag menar att en analys av hur Nygren förstår nästankärleken visar att denna kan karaktäriseras som *unilateral, universalistisk och altruistisk*, med det unilaterala draget i centrum. Utgångspunkten är Gud, Gud sätter vår kärlek i rörelse mot nästan. Detta framgår tydligast om vi betraktar fiendekärleken, menar Nygren. Den är unilateral och omotiverad precis som Guds kärlek till syndaren. Det universalistiska draget är en följd av agapes värdeindifferens, den söker inte efter det partikulära hos vår nästa som skulle kunna motivera vår kärlek. Kärleken till nästan måste också vara altruistisk, i betydelsen självutgivande, för att vara av agapetyp.

En förskjutning inom nutida kristen kärleksetik

Gångna tiders vetenskap framstår för oss med alla sina begränsningar och bestämda förutsättningar, och Nygren har kritiserats hårt, både av metodiska skäl och för sin strävan att renodla motiven. Detta har lett till en nytändning av diskussionen och forskningen kring kärlek och kristen etik som har fortgått in i nutiden. Hur ser då nutida kristen kärleksetik ut i all sin mångfald? Framställningarna har några gemensamma drag, de förhåller sig alltid på något sätt till Nygrens framställning, som de brukar karaktärisera som radikal, och de åberopar sig på ett nytestamentligt stöd för sina normativa slutsatser, vilket pekar på vikten av Theissens och andra exegeters forskning. Men finns det andra tydliga tendenser? Jag vill anknyta till en tes formulerad av etikern Don S. Browning, som innebär att *olika samtida krafter verkar för att förskjuta kristna modeller av kärlek från en betoning av agape som radikalt ensidig och självutgivande kärlek mot en syntes som inbegriper föreställningar kring ömsesidighet och närhet*. Betoningen av att kärlek också, eller till och med

framförallt, uttrycks som ömsesidighet är tydlig såväl inom kristen feministisk etik, nutida protestantisk etik som inom nythomismen. När Browning söker orsakerna till denna förskjutning inom kristen kärleksetik nämner han nutida exegetik, psykologi och evolutionär naturvetenskap som möjliga källor.² Detta innebär att det är värden inom en gemenskap som kommer i fokus.

En jämförelse mellan några framställningar av nutida kristen etik och hur Nygren framställde nästankärleken visar på att en sådan förskjutning är märkbar. Det unilaterala draget i kärleken är numera oftast nedtonat. Det universalistiska draget finns kvar men grunden är istället framförallt en aktning för nästan och dennes absoluta värde, något som bland annat betonas av Gene Outka.³ Kärleken tecknas som uthållig och icke-diskriminerande. Andra, som Stephen Post, vänder sig mot det opersonliga i Nygrens (och Outkas) beskrivning av agape och vill istället beskriva Guds kärlek som universell partikularism.⁴ Stephen Pope hävdar att varje moraliskt eller religiöst system dessutom måste erkänna att vi behöver «ordna» vår kärlek och att vi har preferenser när det gäller vem vi interagerar med.⁵ Altruismen, den självutgivande kärleken, har fortfarande en central plats, men utgivandet är inte ett självändamål utan tjänar istället syftet att möjliggöra, återställa eller förnya kärleken. En alltför stark betoning av agape som självuppoffring kan också få negativa följder, vilket har påvisats av bland annat Elizabeth Johnson.⁶

² Don S. Browning, «Science and Religion on the Nature of Love» i Stephen G. Post (red.), *Altruism and Altruistic Love*, Oxford University Press, New York 2002, 335–345.

³ Gene Outka *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven 1972.

⁴ Stephen G. Post, «The Tradition of Agape» i Stephen G. Post (red.), *Altruism and Altruistic Love*, Oxford University Press, New York 2002, 51–64.

⁵ Stephen J. Pope, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington 1994.

⁶ Elizabeth A. Johnson. *She Who Is*, Crossroad, New York 1994.

Urkristet etos enligt Theissen

En överblick över Theissens forskning visar på hur den nytestamentliga exegetiken har öppnats mot nya fält. Han använder metoder och frågeställningar från en mängd andra forskningsdiscipliner i sitt bibelvetenskapliga arbete, hämtade från bland annat sociologi, psykologi och evolutionsteori.⁷ Detta innebär att andra frågor ställs och fokus kan förflyttas från de abstrakta idéernas värld till de funktionella aspekterna på formandet av urkristendomens etik. Theissen knyter etiken till frågor om makt och grupptillhörighet, till vem som avgör vad som är rätt och gott.

Ett svar som fanns i urkristendomens kontext var att det är nästans behov som är imperativet, ett anspråk grundat i Guds vilja. Men nästan var inte vem som helst, utan den som tillhörde gruppen. Ett annat svar byggde på att människor, såvitt de har fått en förmåga till självbehärskning, är autonoma. En rätt insikt om verkligheten ledde till att man blev herre över sig själv. Men endast vissa människor hade denna förmåga, medan andra, som kvinnor och slavar, var underordnade.

Theissen hävdar att syntesen av de båda svaren på frågan om etikens grund ledde till att den urkristna etiken utmanade de gränser mellan de nära och de främmande, respektive mellan hög och låg som fanns i biblisk och grekisk etik. Detta ledde till att etiken i urkristendomen universaliserades, så att varje nästa innebar ett anspråk på kärlek, samtidigt som den demokratiserades, då den fyllde människan med en insikt om allas värde. Följden blev en upphöjning av de svaga och små och en ökad inklusivitet mot de som stod utanför gemenskapen. Altruism uttryckt som agape, självutgivande kärlek, blev också ett centralt värde i denna etik. De starkas frivilliga avstående av status, karaktäriserat som ödmjukhet, förutsatte självutgivande. Men denna altruism praktiserades framförallt inom gemenskapen, men ödmjukheten tjänade också som en förklaringsmodell till varför den urkristna gemenskapen ifrågasattes i omvärlden.⁸

den.⁸ Syntesen var framgångsrik och det kristna etos överlevde trots att spänningen mellan ett etos för de «innanför» och de «utanför» gruppen bestod genom den kristna traditionen.

Andra vetenskapers förståelse av altruism är svåra att förena med en beskrivning av agape som radikalt osjälvisk och icke-diskriminerande kärlek. Det radikala är dock inte uteslutet, det altruistiska draget inom kristen etik får stöd av annan forskning som visar på komplexiteten och gränsöverskridandet i mänskliga handlingar. Men både Theissens forskning kring nytestamentlig etik och nutida sociologiska, psykologiska och biologiska undersökningar visar på att altruismen tycks vara svår att förena med en generell universalism. Den tycks vara starkt kopplad till grupptillhörigheten. Theissens forskning är ett tydligt exempel på hur nutida exegetik kan leda till den förskjutning Browning pekar på i sin tes.

Det finns därför skillnader i beskrivningarna av det urkristna etos om vi jämför Theissen med Nygren. Skillnaderna i angreppssätt är uppenbara. Theissen beskriver hur etiken växer fram i mötet mellan judisk och grekisk tradition. Det är inte möjligt att systematisera det «kristna» under ett enda grundmotiv och varje motiv innehåller också variationer. Kristet etos är redan från början en syntes av olika element i dess kontext.

Men mitt intryck är att det fortfarande går att hitta något av Nygrens radikala anspråk i Theissens framställning. Gränsöverskridandet motiverat av Guds kärleksrelation till människan, spontaniteten och fokuseringen på nästan finns kvar som en utmaning till de som formulerar en kristen kärleksetik för vår tid.



⁷ Se följande titlar av Theissen: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 1979, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, 1983, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, 1984.

⁸ En utförlig diskussion om de två centrala värdena inom urkristendomen finns i G. Theissen, *The Religion of the Earliest Churches*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 63–80.

Från Jesusrörelse till Jesus själv

Gerd Theissens utveckling inom jesusforskningen

BENGT HOLMBERG

Denna presentation beskriver kort olika stadier i professor Gerd Theissens forskning om evangeliernas tillkomstprocess och den historiske Jesus, med särskild uppmärksamhet på hans sena huvudarbeten. Bengt Holmberg, professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds Universitet, visar hur Theissen ändrat och vidgat sitt sätt att arbeta från ett formhistoriskt och tämligen skeptiskt betraktelsesätt till en öppnare och mer plausibilitetsbestämd historiografi.

Theissens tidigare arbeten inom området evangelie- och jesusforskning är trots det innovativa bruket av sociologiska metodperspektiv präglade av det formhistoriska synsättet på evangeliernas tillkomst. Grundidén i hans försök att finna evangelietexternas *Sitz im Leben* i den tidiga kyrkans, eller som han kom att kalla den: «Jesusrörelsens», liv kommer direkt från de första sidorna av Rudolf Bultmanns *Die Geschichte der synoptischen Tradition*.¹ Theissen var också från 1971 (då tillsammans med sin Doktorvater, Bultmannlärjungen Philipp Vielhauer) utgivare av det «Beiheft» som åtföljde de ständigt nya upplagorna av Bultmanns arbete — onekligen ett vittnesbörd om anslutning till den formhistoriska «skolan».²

Jesusrörelsens sociologi

Theissen intresserade sig, till skillnad från den äldre formhistorien, mindre för de teologiska

¹ Theissen nämner själv detta beroende i «Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen», i G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1979, 35–54, s. 36 not 4, och i «Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum», samma bok 79–105, s. 82.

² I den 10. upplagan av Bultmanns *Geschichte* (1995) tillfogade Theissen ett omfattande Nachwort (s. 409–452) «Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann». Dessvärre finns inte denna upplaga av boken på något svenskt universitetsbibliotek.

och religiösa intentioner än för de sociala villkor och beteendemönster som låg bakom evangelietraditionens bevarande och utformning. Han utarbetade i ett knippe uppsatser, som sammanfattades i den epokgörande lilla boken *Die Soziologie der Jesusbewegung* (München 1977, 120 s.), sin välkända hypotes att den äldsta traditionen om Jesus bars av vandrarkarismatiker, kringvandrande profet-missionärer som levde i självvald fattigdom och hemlöshet för att likna sin mästare Jesus, medan de förde hans budskap om gudsriket (och budskapet om Människosonen) vidare. Detta formhistoriska perspektiv, baserat på den litteratursociologiska idén om en strukturlikhet mellan traditionens innehåll och livsmönstret hos traditionens bärare, kombinerades med en ambitiös och magistral nytolkning av hur Jesusrörelsen med sitt radikala ethos var ett svar på det palestinsisk-judiska samhällets djupa konflikter. Hela undersökningssättet utgick i klassiskt formhistorisk stil från att evangelierna kan läsas som en spegel av den tidiga kyrkans liv, men knappast av den person skrifterna på ytan handlar om. Theissen räknade dock redan 1977 med betydligt konkretare sociologisk kontinuitet mellan Jesus och dem som förmedlade hans ord och gärningar än vad Bultmann gjort, men det var inte ett perspektiv han utarbetade förrän bortåt tjugo år senare.

Historia i romanform

I mitten av 1980-talet kom Gerd Theissen att intressera sig alltmer för det han kallade evangelietraditionens lokalkolorit, dvs. detaljer i

texterna som korrelerar med specifika personer, platser och omvälvande yttre händelser, såsom krig och politiska kriser. Men innan detta hade resulterat i en större, vetenskaplig undersökning publicerade han år 1986 sin «Jesusroman» *Der Schatten des Galiläers*. Den var ett både lekfullt och allvarligt försök att bedriva Jesusforskning i narrativ form — alltså något ur formhistorisk synpunkt så oortodoxt och suspekt som en «Leben-Jesu»-bok. Historien är rent fiktiv: en judisk köpman, Andreas, med kontakter åt många håll, blir tvingad att fungera som informator åt en romersk officer, Metilius, som inser att den romerska makten måste veta mycket mer om olika former av judisk religion för att kunna undvika politiskt kostbara misstag i umgänget med de ockuperade. I en serie kapitel rapporterar Andreas om essenerna, zeloterna, och så småningom om rörelsen som en viss galilé, Jesus från Nasaret, gett upphov till. Huvudpersonen träffar aldrig Jesus i boken, bara personer som berättar om konsekvenserna av att ha gjort det. Det närmaste han kommer är när han på avstånd ser Jesus hängande på korset. Theissen är inte den allvetande författaren, utan ställer sig medvetet på samma nivå som den som läser evangelierna, med viss historisk kunskap till hjälp. Han har liksom vi bara tillgång till den skugga som den där galiléern kastar i sin samtid, dvs. de effekter han har på andra människor. Detta är naturligtvis ett formhistoriskt grepp, men tack vare den myckna lokalkolorit förf. använder för att tolka det huvudpersonerna hör, ser och säger, blir Jesus konkretare förankrad i sin judiska samtid än hos många andra formhistoriker — och det är ju början till en bild av Jesus.

Lokalkoloritens betydelse för traditionshistoria

Theissens 80-talsuppsatser om lokalkolorit infogades så småningom i ett mer omfattande arbete som han gav ut 1989: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*. Den beskedliga undertiteln anspelar naturligtvis på Bultmanns klassiska arbete, och innehåller samtidigt anspråket på att det finns mer att säga om

saken än Bultmann sagt. Boken börjar med att redogöra för kritiken mot formhistoriska axiom, såsom att texten först traderades som en svärm separata enheter vilkas muntliga förhistoria man kan rekonstruera genom ett helt textimmanent studium. Theissen är klart kritisk till att formhistorikerna menat sig kunna göra detta utan ringaste behov av konkreta socialhistoriska informationer. Dessa betyder tvärtom en hel del för att tidfästa jesustraditionens olika delar och få ett grepp om deras *Sitz* i mer omfattande mening.

Slutsumman av de många detaljerade undersökningarna av korrespondenser mellan t.ex. arkeologiska myntfynd och konkret politisk historia å ena sidan och texter å den andra blir en alldeles ny bild av evangeliernas framväxt. Det äldsta traditions materialet är präglad i Galileen, medan den stora synoptiska apokalypsen (Mk. 13 m par) och passionshistorien kan lokaliseras till Jerusalem med omnejd och dateras till början av 40-talet. Den djupa krisen 39-41 e.Kr. som framkallades av kejsar Caligulas försök att placera sin staty i Jerusalems tempel skapade och präglade nämligen vissa större samlingar, som inkorporerats i evangelierna: den synoptiska apokalypsen, Q-källan och passionshistorien. Den följande stora politiska krisen i palestinsk judendom, kriget mot Rom 66-70 e.Kr., framkallade som reaktion de fullständiga evangelierna. De tre synoptiska evangelierna representerar således ett tredje stadium i skrifternas framväxt, och de är alla skrivna utanför Palestina. Mk är skrivet nära kriget (kanske i ett land norr om Palestina), medan Mt. och Lk. visar en större distans därifrån i tid och kanske även rum. Evangelierna är slutliga sammanarbetningar av traditions material ur olika tradentkretsar: de egentliga lärjungarna («vandrarkarismatikerna»), berättelsetraditioner ur folkets breda lager, och lokalförsamlingarna. Theissen ger nu mycket större plats i processen åt de ortsbundna lokalförsamlingarna av Kristustroende Jesusanhängare, då han menar att de är uppkomstmiljön både för de första skriftliga kompositionerna av material, i vilka man infogade material från de andra tradentkretsarna, och till slut för de färdiga evangelierna med sin mera omfattande narrativa ram. *Lokalkolorit*-boken innebar en rejäl vidgning av perspektivet från den första boken 1977, genom att materialet nu får återspegla flera

decenniers rörelsehistoria, och ett vitt spektrum av olika geografiska lokationer. Men inte heller detta steg fokuserade på den historiske Jesus själv, utan den uppgiften tog sig Theissen an först på 1990-talet.

Uppmärksamheten till slut på karismatikern Jesus

År 1987 hade Michael Ebertz sociologisk-exegetiska avhandling *Der gekreuzigte Charismatiker* utkommit, där han ger en originell nytolkning av vad Jesu karisma är för någonting, utifrån Wolfgang Lipps sociologiska tolkning av begreppet. Den fördjupade, Lippska karismaförståelsen hos Ebertz har Theissen villigt inkorporerat i sina senare arbeten, först på SNTS-konferensen i Cambridge 1988, där han i ett uppmärksammat huvudföredrag lade fram en vidareutveckling av sitt tänkande om Jesus som karismatiker. Han hävdade där att Jesus och hans rörelse inte bara levde «karismatiskt», utan också åsyftade och för den egna rörelsen åstadkom en karismatisk värdeevolution, med en omadressering av aristokratiska beteendemöster till de fattiga och marginaliserade.³

En mera definitiv vändning från traditionella form- och redaktionshistoriska perspektiv på Jesus gjorde Gerd Theissen kring mitten på 1990-talet. Kanske har det ett samband med att han tycks låta sig influeras av och gärna samarbetar med yngre forskare i sitt forskarseminarium. Doktoranden Annette Merz och han publicerade sin stora gemensamma *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* år 1996, vilken trots sin karaktär av lärobok måste karakteriseras som ett fullskaligt vetenskapligt försök att beskriva den

³ G. Theissen, «Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution», i: *New Testament Studies* 35, 1989, 343–360. En av hans doktorander, Helmut Mödritzer, presenterade i sin avhandling en utvidgad läsning av Jesus som en självstigmatiserande karismatiker i *Stigma und Charisma im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Freiburg-Göttingen 1994, i vilken han vidareför och i viss mån korrigerar Ebertz. Se min presentation av dessa arbeten i uppsatsen «Karisma som tolkningsmodell i jesuforskningen», i *Svensk Exegetisk Årsbok* 67, 2002, 61–77.

historiske Jesus själv. Det första av bokens sexton kapitel är en kort historik över jesuforskningen, som följs av två kapitel om kristna och icke-kristna källor om Jesus och en avslutande diskussion i form av tretton skeptiska invändningar mot jesustraditionens historiska användbarhet och svar på dem (kap. 4). Kapitlen 5–7 tecknar ramen kring Jesu historia: judendomen i 1. århundradet, samt den kronologiska, geografiska och sociala ramen kring Jesu liv. Därmed är scenen beredd för bokens två huvuddelar, Jesu verk (§ 8–12) och hans passion och uppståndelse (§ 13–16). Vart och ett av dessa nio kapitel inleds med en kort, instruktiv forskningshistorik om just det ämne kapitlet avhandlar:

kap. 8, Jesus som karismatiker: Jesus och hans sociala relationer

kap. 9, Jesus som profet: Jesu eskatologi

kap. 10, Jesus som helbrägdagörare: Jesu under

kap. 11, Jesus som diktare: Jesu liknelser

kap. 12, Jesus som lärare: Jesu etik

kap. 13, Jesus som kultstiftare: Jesu sista måltid och den urkristna nattvarden

kap. 14, Jesus som martyr: Jesu lidande och död

kap. 15, Jesus som uppstånden: påskan och dess tydningar

kap. 16, Den historiske Jesus och kristologins början

Bilden av Jesus som eskatologiskt tänkande profet, lärare och helbrägdagörare är mer traditionell än hos en del sentida amerikanska forskare, vars icke-eskatologiska jesusbild Theissen torrt karakteriserar som mer präglad av kalifornisk lokalkolorit än av galileisk (s. 29).

Uppbrott från formhistorisk skepsis

Ser man på metodologin i detta arbete, som särskilt förklaras i kap. 4 (s. 96–124), innebär den ett ganska markant uppbrott från både «formhistorisk» och «redaktionshistorisk» skepsis hos Theissen. Han sammanfattar detta i en något senare uppsats, där han förklarar varför han numera övergett den djupa skepsis mot äktheten i evangeliernas jesusord och berättelser om Jesus som rått i bortåt 75 år av historisk forskning om Jesus, särskilt inom tysk exegetik.⁴ Han påpekar inledningsvis att hans anti-skepsis

är socialhistoriskt och sociologiskt grundad, precis som den formhistoriska metoden själv. Följande fem skäl, menar han, talar mot denna konventionella skepsis:

(A) Det vi vet om de urkristna församlingarnas sociala situation återspeglas inte i de synoptiska evangelierna i den utsträckning man enligt formhistoriens principer kunnat vänta: omskärelsens nödvändighet eller överflödighet för medlemskap diskuterades redan på 40-talet e.Kr., men det finns inte ett enda Jesusord om saken (förrän i Thomasevangeliet, log. 53, som är emot omskärelsen). Lika viktigt som regler för medlemskap i en social grupp är definition och legitimation av dess auktoritetsstruktur. Vi vet att det fanns *presbyteroi*, *episkopoi* och *diakonoi* redan i urkristendomens första generation, men inte heller om dem finns det något Jesusord.

(B) Det faktum att en del av jesustraditionen, hans radikala ethos beträffande familj, egendom, fast arbete, sannolikt har burits av urkristna «vandrar-karismatiker», som levde i samma rollmönster som Jesus själv är en viss garanti för att hans ord om detta bevarades i överensstämmelse med hans intention. Kontinuiteten i beteendemönster ökar sannolikheten för att traditionen bevarades oändrad.

(C) Ju mer våra socialhistoriska, territorialhistoriska och arkeologiska kunskaper om Jesu omvärld växer, desto tydligare blir det att Jesus passar förträffligt in i den palestinska kontexten i det första århundradets första hälft. Evangeliernas Jesus förstås därför i historiskt hänseende mycket bättre som en produkt av judisk historia än av urkristen fantasi, och detta ökar traditionens grad av generell historicitet, även om detaljerna är osäkra.

(D) Jesusrörelsen uppvisar en rad gemensamma drag med andra millenaristiska rörelser. Till dessa hör att sådana profetiska rörelser är präglade av en karismatisk person, en «profet». Profetens individualitet förklarar långt bättre rörelsens karaktär än rörelsen förklarar traditionens bild av profeten — så varför skulle det vara annorlunda just i fråga om Jesusrörelsen?

(E) Mot det «redaktionshistoriska» argumentet att mångfalden av Jesusbilder beror på att de har avlägsnat sig från historien och i stället färgats av evangelisternas egen kristologi, invänder Theissen för det första att man aldrig kan jämföra en källa med själva den historiska verklighet den skildrar, utan bara med andra källor. Just källornas mångfald och olikhet erbjuder den historiska forskningen en chans, dels för att deras olikheter visar att de är i viss mån oavhängiga av varandra, och dels för att de överensstämmelser som ändå är kvar då blir starkare vittnesbörd om att en gemensam kärna av händelser och ord från personen Jesus ligger bakom dem alla. Om det från olika Jesusbilder i det första århundradet går att rekonstruera en logiskt sammanhängande bild av en historisk Jesus (som dessutom är helt plausibel i den miljö där berättelserna placeras honom), då talar det mot en självklar skepsis beträffande evangeliernas historiska värde.

Huvudkriteriet för äkthet blir plausibilitetskriteriet

Slutsatsen av detta är att Theissen och Merz vill ersätta hittillsvarande olikhetskriterier för äkthet med det historiska plausibilitetskriteriet, som räknar med att Jesus hörde in i sin samtids judiska kontext och att han påverkat urkristendomen (kontextplausibilitet och verkansplausibilitet). I rak motsats till det tidigare så omhuldade dissimilaritetskriteriet krävs nu att det skall finnas positiva sammanhang mellan Jesus och hans historiska kontext i en tradition, om den skall anses historiskt trovärdig. Kan ett yttrande eller en handling över huvud inte tänkas komma från en judisk karismatiker i 1. årh., är de förmodligen inte historiska. Detta betyder inte alls att Jesus och andra karismatiker inte kan tänkas ha sagt och gjort nya och oerhörda ting, men även dessa är adresserade till (och i någon grad begripliga för) människor i den egna samtiden.

För båda typerna av plausibilitet gäller att såväl koherens (kontextuell korrespondens) som icke-överensstämmelse (kontextuell individualitet) kan vara indicium på äkthet. Först *koherens genom flerfaldig bevittning*: om ett motiv, ett tankeinnehåll, eller en formulerad utsaga åter-

⁴ «Den kontroversielle historiske Jesus» (skriven tillsammans med Annette Merz), i T. Engberg-Pedersen, *Den historiske Jesus og hans betydning*, København 1998, 50–71, här 52–55.

finns i flera av varandra oberoende «källor» eller traditionsströmmar som Q., Mk., Mt. särstoff, Lk. särstoff, Thomasev., Joh., så är materialet äldre än någon av dessa källor. Begreppet «Guds rike» finns t.ex. i alla sex traditionsströmmarna, i olika litterära former (liknelser, förmaningsord, makarismer, böner), saknas i stort sett i urkristna texter (Paulus t.ex.), och har följaktligen goda chanser att vara autentiskt Jesus-material.

Sedan finns också delar av jesustraditionen som *inte stämmer överens* med evangeliernas vanliga bild av Jesus som suveränt felfri, mäktigt och beundrad och som just därför med stor sannolikhet är äkta: att han tog emot dopet till syndernas förlåtelse av Johannes Döparen, konflikten med den egna familjen, anklagelsen för att vara i förbund med djävulen, hans egna lärjungars förräderi och flykt, den skändliga korsfästelsen. Både kontextuell korrespondens och kontextuell individualitet är således indicier på traditionsmaterial som sannolikt går tillbaka till Jesus själv.

1997 publicerade Gerd Theissen och engelskan Dagmar Winter en utförlig diskussion av själva frågan om äkthetskriterier: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*. Bokens omfattande forskningshistoriska andra del (28–174) inkorporerar Winters doktorsavhandling för Theissen från 1995. Detta arbete behandlar de två viktigaste äkthetskriterierna inom jesusforskningen: differenskriteriet och plausibilitetskriteriet. Det förra har regerat länge och ganska oomstritt i jesusforskningens historia, men författarna föreslår likväl i bokens första mening helt framt att detta skall ersättas med det historiska plausibilitetskriteriet. «Nicht das, was zur jüdischen Umwelt und zum Urchristentum in Differenz steht, soll als echt gelten, sondern was als individuelle Erscheinung plausibel in seinen jüdischen Kontext eingeordnet werden kann und die christliche Wirkungsgeschichte Jesu im Urchristentum plausibel zu erklären vermag.» (s. IX). Plausibilitet (sv. rimlighet) är nu inte rätt och slätt motsatsen till olikhet, utan ett plausibelt samband kan (som också i Theissen–Merz) innefatta både kontinuitet och diskontinuitet, analogi och differens, överensstämmelse och motsats.

Differenskriteriet användes i the Second Quest (1953–ca 1980) särskilt för att betona skillnaden mellan Jesus och hans judiska ursprungsmiljö, och innehöll således ett icke artikulerat men under ytan verksamt antagande att den kristna kyrkans exodus ur judisk kontext egentligen hade börjat redan hos Jesus. Just på den punkten har emellertid jesusforskningen ändrat sig de senaste decennierna: Jesus ses så otvetydigt höra samman med sin judiska kontext att det snarare är de delar av evangeliatraditionen som alltför mycket liknar den senare urkristendomens tro och praxis som kommer under misstanken att inte gå tillbaka till Jesus själv (175). Som med alla historiska aktörer utgår forskningen från att människan Jesus var förbunden med och inte totalt olik och isolerad från sin egen historiska kontext. Och just det faktum att så mycket i Jesu beteende och verk kan förstås som produkt av en judisk historia visar att evangelierna inte är rätt och slätt produkten av urkristen historia och fantasi omkring honom (186). Men hans kontextbundenhet uppvisar åtskilliga individuella drag, vilket är uppenbart när man jämför Jesus med den han stod allra närmast i sin samtid: Johannes Döparen. Samma iakttagelse om individualitet kan göras beträffande hans språkbruk (förställt Amen, hög frekvens av bildord, liknelser och gåtfullt tal (*m^eshalim*), m.m.).

I den historiska helhetsplausibiliteten ingår både kontinuiteten bakåt (mot judendomen) och framåt (mot kristendomen), vilka inte skall förstås för enkelt. Precis som Jesus inte till 100% kan härledas ur eller är kontinuerlig med den samtida judendomen, så är inte heller kristendomen orsakad enbart av Jesus. Den har tagit emot påverkan från judisk bakgrund och ur sin egen historia, som inte har passerat den jordiske Jesus (ex. påsktrons konsekvenser, andeutgjutelse, hednamission), även om en stor och viktig del av dess tro och jesustradition är en effekt just av vad Jesus sade och gjorde. Som historisk gestalt har Jesus alltså rika samband med den omgivande historiska verkligheten, både judisk och kristen, men bibehåller ändå det man kan kalla en kontextuell individualitet.

Vad är då «plausibilitet»? (206–214) Ordets latinska etymologi anger att ordet betecknar ett påstående som är «bifallsvärdigt», dvs. som

övertygar andra (forskare). Omdömen om historiska skeenden är alltid sannolikhetsomdömen, hypotetiska och öppna för prövning. Alternativet «äkta/oäkta» är inte den viktigaste frågan i historiskt arbete, snarare frågar forskaren: hur låter sig denna tradition förklaras historiskt på bästa sätt — kommer den från den föregivne talaren (Jesus) eller inte? För att svara ja på frågan måste den alltså gå att förena med galileisk judendom i första hälften av 1. århundradet, samtidigt som den uppvisar drag av individualitet och gärna också har tecken på verkningshistorisk påverkan på den senare Jesusrörelsen. Kan det dessutom visas att traditionen går emot urkristna tendenser eller att den är belagd i en mångfald av oberoende former eller traditionsströmmar inom det första århundradets kristendom, ökar sannolikheten för att den kommer från Jesus själv. Men historisk hypotesverifikation är mer konst i händerna på en kunnig forskare än ett mekaniskt applicerande av generella regler, och där finns hela tiden ett samspel mellan detaljer och helhet, varigenom bilden testas, preciseras och korrigeras.

Gerd Theissens forskningsutveckling innehåller en del kritik mot det som var exegetiska självklarheter i hans ungdom, såsom idén om en enkel korrespondens mellan textinnehåll och form å den ena sidan och social situation i kyrkans liv å den andra, eller det dolt dogmatiska dubbla dissimilaritetskriteriet. Samtidigt är denna utveckling ett vidareförande av den socio-

logiska ansats som den tidiga formhistorien innehöll, och en frisk och självkritisk metodreflektion inom en klassisk forskningstradition.

Gerd Theissens viktigaste bidrag till Jesusforskningen är:

Soziologie der Jesusbewegung: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München 1977 (eng. *Sociology of early Palestinian Christianity*, Philadelphia 1978 och *The first followers of Jesus: A sociological analysis of the earliest Christianity*, London 1978).

Der Schatten des Galiläers: historische Jesusforschung in erzählender Form, München 1986 (eng. *In the Shadow of the Galilean: The quest of the historical Jesus in narrative form*, London 1987, och översatt till ytterligare tretton språk!).

Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg-Göttingen 1989 (eng. *The Gospels in context: Social and political history in the synoptic tradition*, Edinburgh 1992).

Der historische Jesus: Ein Lehrbuch, Göttingen 1996; skriven tillsammans med Annette Merz. (eng. *The historical Jesus: A comprehensive guide*, London 1998).

Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, Freiburg-Göttingen 1997; skriven tillsammans med Dagmar Winter. (eng. *The Quest of the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Philadelphia 2002).

Summary

The main lines of Gerd Theissen's 25 years of research on the Jesus movement are presented here. It is shown that he has moved from a form-critical and fairly sceptical perspective, which focuses only on the tradition process and reads the gospels as mirrors of the early church (and hardly at all of Jesus himself) to a historiography guided by an awareness of the strong coherence between Jesus himself and both his Jewish context and the movement that developed out of his ministry. The methodology of his great book on the historical Jesus (1996) substitutes the criterion of plausibility for the earlier much-used criterion of dissimilarity.

Judar och hedningar i den tidiga kristendomen

MAGNUS ZETTERHOLM

Fil. dr Magnus Zetterholm genomför i den här artikeln en kritisk granskning av G. Theissens tes om att Paulus skapade en antitetisk relation mellan judendom och kristendom. Zetterholm hävdar istället att de hedningar som tillhörde Jesusrörelsen räknades till den judiska kommuniteten. Situationen förändrades efter det judiska kriget men för Paulus del hörde frågan om hedningars frälsning hemma i en inter-judisk debatt om frälsning för Israel — och hednafolken.

Inledning

Hur förhöll sig egentligen kristendom till judendom under det första århundradet? Detta är en av de mest grundläggande frågorna när det gäller den tidiga kristendomens historia. På ett sätt är det kanske också en av de allra viktigaste, eftersom svaret i så hög grad bestämmer hur vi skall se på de fortsatta — och komplicerade — relationerna mellan judendom och kristendom. Egendomligt nog är denna fråga också en av de allra svåraste att besvara.

Svårigheterna finns på flera plan. Det relevanta källmaterialet är, för det första, ganska magert och huvudsakligen begränsat till Nya testamentet. Att från detta material skapa en entydig bild av ett mycket komplicerat socialhistoriskt förlopp är i sig en kanske omöjlig uppgift. En annan svårighet är att relationen mellan judendom och kristendom i hög utsträckning kommit att bli en teologisk fråga. Den kristna kyrkan har under århundradena skapat en närmast mytisk bild av det egna ursprunget som det kan vara svårt att bortse från för den enskilde forskaren i en kristen kultursfär.

Gerd Theissen har i en elegant studie tagit sig an problemet från ett sociologiskt perspektiv.¹ Ett av hans kännetecken som forskare är förmågan att på ett fruktbart sätt integrera teologiska och sociologiska aspekter i nyskapande rekonstruktioner. Detta arbete är inget undantag och jag skall i det följande ta Theissens analys

som utgångspunkt för en kritisk diskussion av relationen mellan judendom och kristendom under nytestamentlig tid.

Theissens tre sociologiska modeller

Theissen presenterar tre sociologiska modeller som han menar alla, till viss utsträckning, kan tillämpas på Paulus syn på relationen mellan judendom och kristendom. Enligt Theissen kan kristendom på nya testamentets tid uppfattas som 1) en parallell till judendom, 2) ett vidgande av judendom och 3) en transformation av judendom.

Den första modellen, kristendom som parallell till judendom, visar sig hos Paulus genom att han tilldelar judar och kristna samma roll i det frälsningshistoriska dramat. Theissen menar att Paulus ofta ställer kristendom och judendom mot varandra som om de vore antiteser. I Galaterbrevet blir Saras och Hagars respektive avkomma bilder för de två religionerna (4:21–5:1). I Romarbrevet 9–11 framställs judar och kristna som stående i ett egendomligt konkurrensförhållande — de hednakristna har redan nått dit de aldrig strävat, medan judarna som strävat «efter en lag

¹ «Judaism and Christianity in Paul: The Beginning of a Schism and Its Social History», sid. 202–227 i Theissen, G., *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. T&T Clark, London 1993.

som ger rättfärdighet» har inte kommit fram till den lagen (Rom. 9:31). I Paulus eskatologiska vision, vilken enligt Theissen representerar slutpunkten i en lång utveckling, löper slutligen de parallella grupperna samman i en för judar och kristna gemensam frälsning.

Om judar och kristna återfanns i samma roll i den första modellen finner vi i den andra modellen de hednakristna i judarnas roll. Genom Kristus kan hedningarna bli en del av Guds folk, utan att först bli judar — judendomen har vidgats till att också omfatta hedningarna. Hednakristna tillhör nu «Guds Israel» (Gal. 6:16).

I den tredje modellen — kristendom som transformerad judendom — finner vi judarna i hedningarnas roll. Enligt Theissen måste en soteriologisk inklusion av hedningarna få återverkningar på förståelsen av frälsningsbegreppet generellt. Hos Paulus innebär det att försoningen blir universiell — «alla har syndat och gått miste om härligheten från Gud» (Rom. 3:23). Detta leder till att rollerna blir ombytta: de judar som inte accepterar evangeliet övertar de med Gud icke försonade hedningarnas roll. De hedningar som däremot kommer till tro, övertar i stället judarnas roll. I 1 Thess. 1:10 talar Paulus om den «stundande vreden» som de hednakristna räddats från genom Kristus men som kommer att drabba de hedningar som inte tror på Kristus. Något senare, i 1 Thess. 2:16, hävdar Paulus att även otroende judar kommer att drabbas av samma dom. I Rom. 11:25–32 finner vi, enligt Theissen samma inversion av förhållandet hedningar-judar. Enligt det traditionella mönstret är det Israels frälsning som leder till att hednafolken strömmar till Sion. Hos Paulus är förhållandet det omvända — hedningarnas frälsning leder till den eskatologiska frälsningen av Israel.

Dessa tre modeller representerar för Theissen olika stadier i den paulinska teologins utveckling. Som hedningarnas apostel förkunnar Paulus initialt att frälsningen nu är tillgänglig också för hedningarna. Detta vidgande av judendom resulterar emellertid i skarpa reaktioner från de judar som inte omfattar tron på att Jesus är Messias, vilket leder till att Paulus tvingas betona att alla människor, också judarna, är i behov av försoning. Slutligen, menar Theissen, utvecklar Paulus idén om frälsningens universalitet — till sist kommer alla, även de otroende

judarna att omfattas av Guds frälsning. Judarnas avståndstagande från Kristus betraktas blott som en fas i den utveckling som leder till judars och kristnas parallella frälsning. I en avslutande analys försöker Theissen visa att Paulus teologiska interpretation av förhållandet mellan judar och kristna, alltså de tre modellerna, hade en motsvarighet på ett övergripande samhällligt plan.

Enligt Theissen har Paulus en avgörande roll när det gäller separationen mellan judar och kristna. Paulus kristendom representerar en personlig, karismatiskt transformerad judendom. Rabbinsk judendom, å andra sidan, innebär en legalistisk, hermenutiskt transformerad judendom. Från en gemensam tradition utvecklades, enligt Theissen, två olika trossystem med olika auktoritetsstrukturer. Det är detta Paulus ger uttryck för genom att etablera ett motsatsförhållande mellan «lag», νόμος och «tro», πίστις. Det är alltså hos Paulus som vägarna entydigt skiljs åt enligt Theissen. Paulus grundar församlingar där man inte längre kräver att medlemmarna först skall konvertera till judendom och genom att etablera ett antitetiskt förhållande mellan «lag» och «tro» markerar han skiljelinjen mellan de två olika religionerna. Å andra sidan pekar Theissen på att Paulus i Rom. 9–11 samtidigt försöker hitta ett sätt att åter bringa de två trossystemen samman — genom att betona den eskatologiska och parallella frälsningen av både judar och kristna.

Det finns mycket i denna rekonstruktion av relationen mellan kristendom och judendom som är förtjänstfullt. Theissen lyckas etablera ett koherent förhållande mellan tre sociologiska modeller, paulinsk ideologi och den sociala verkligheten i det romerska samhället. Särskilt betoningen av en relation mellan en grupps ideologi och motsvarande strömningar i samhället i stort förefaller övertygande på ett principiellt plan.

Samtidigt uppstår en del frågor. De gäller särskilt vilka grundläggande förutsättningar Theissen utgår från med avseende på vilka som utgjorde den tidiga kristendomen och hur dessa grupper relaterade till varandra. Jag skall i det följande föreslå ett sätt att se på den tidiga kristendomen som radikalt skiljer sig från det Theissen presenterar.

Kristen identitet under första århundradet

Den traditionella synen på hur kristendomen uppstod förutsätter att Jesustroende judar och hedningar mycket snart kom att få en gemensam kristen identitet.² Kristendomen blev enligt den här uppfattningen snart ett trossystem som kom att skilja sig både från judendom och hellenistisk religion. Man tänker sig vanligen att Paulus teologi förutsatte att den judiska lagen, torah, spelat ut sin roll för judiska anhängare till Jesusrörelsen och att hedningar kunde bli en del av Guds folk utan att först bli judar.

Theissen menar att Paulus placerar sig själv utanför första århundradets judendom genom denna teologiska innovation,³ och att det uppstår ett motsatsförhållande mellan judendom och kristendom även i ett eskatologiskt perspektiv. I Theissens rekonstruktion består de kristna av Jesustroende judar och hedningar med en gemensam kristen identitet. Dessa kommer att räddas parallellt med det judiska folket i den sista tiden — två olika religioner leder här till samma mål.

Det är svårt att bortse från att det finns ett anakronistiskt drag i detta sätt att beskriva förloppet. Är det möjligt att vår kunskap om vad den kristna kyrkan har blivit förleder oss att se samma strukturer också under det första århundradet? Är den kristna kyrkans teologiska betoning av motsättningen mellan lag och tro — mellan judendom och kristendom — ett mönster vi gärna vill finna också i den allra tidigaste kristna rörelsen? Det går nämligen att argumen-

² Se t.ex. B. Holmberg, «Jewish Versus Christian Identity in the Early Church». *RB* 105 (1998): 397–425.

³ Denna uppfattning är tveklöst den vanligaste. För en svensk, relativt ny avhandling med detta grundperspektiv se M. Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*. Almqvist & Wiksell, Stockholm 2001. En av de viktigaste studierna av separationen mellan judendom där denna syn på Paulus och kristendomen är framträdande är J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. SCM Press, London 1991.

tera för en radikalt annorlunda bild av vilka som utgjorde den tidiga kristendomen och hur de olika grupperna relaterade till varandra.

Kristendomen till Antiokia

Apostlagärningarna 12:19–21 beskriver hur kristendomen förs från Jerusalem till världstaden Antiokia:

De som hade skingrats under den förföljelse som började med Stefanos nådde ända till Fenikien, Cypern och Antiochia, och de förkunnade ordet endast för judar. Men några av dem var från Cypern och Kyrene, och när de kom till Antiochia predikade de också för icke-judar och lät dem höra budskapet om herren Jesus. Herrens hand var med dem, så att ett stort antal kom till tro och omvände sig till Herren.

Hur skall man föreställa sig att den här förkunnelsen, först för judar och sedan också för icke-judar, gick till rent konkret? Bedrev man gatumission? Predikade man på torgen? Sannolikt inte, för det finns ett alternativ som är troligare.

I en stad som Antiokia, som rymde 30–40.000 judar,⁴ fanns ett stort antal synagogor.⁵ Det står klart att judendomen vid den här tiden utövade ett stort inflytande på den hellenistiska omvärlden. Icke-judar, sk. gudfruktiga, deltog i

⁴ För en diskussion om antalet judar i Antiokia under första århundradet se W. A. Meeks och R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Scholars Press, Atlanta 1978, 8; C. H. Kraeling, «The Jewish Community at Antioch.» *JBL* 51 (1932): 130–160, 136; D. D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogue in the Second Temple Period*. Society of Biblical Literature, Atlanta 1999, 264; I. Levinskaya, *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Volume 5: The Book of Acts in Its Diaspora Setting. Eerdmans, Grand Rapids 1996, 134.

⁵ S. Applebaum, «The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora», sid. 464–503 i *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*. Utgiven av S. Safrai, M. Stern, D. Flusser, et al. van Gorcum, Assen 1974, 485; L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. Yale University Press, New Haven 2000, 272; Levinskaya, *Acts*, 134.

synagogans verksamhet. Detta intresse för judendom kunde ta sig lite olika uttryck. Somliga icke-judar beundrade vissa aspekter av judendom, andra inkorporerade helt enkelt Israels Gud i sitt personliga pantheon. En del konverterade till judendom, Nicolaos i Apg. 6:5, är ett sådant exempel, medan andra enbart fungerade som donatorer och belönades med särskilda titlar av de judiska församlingarna.⁶ Det finns en text från den judiske historieskrivaren Josefus, som nämner hur den icke-judiska befolkningen just i Antiokia drogs till judarnas «religiösa ceremonier» (*B.J.* 7.45).

De flesta av dessa icke-judar med ett stort intresse för judendom, avsåg inte att bli judar. Att formellt konvertera till judendom innebar att en icke-jude måste bryta med hela sitt gamla liv, något som också var förenat med vissa risker. Skälet till detta står att finna i det socio-politiska systemet. I de antika stadsstaterna utgjorde det politiska och det religiösa systemet en enhet. Lojalitet mot staden uttrycktes genom lojalitet mot stadens gudar. En normal invånare i en hellenistisk stad förväntades delta i, och ekonomiskt stödja, den officiella kulten. Att underlåta att göra så kunde få långtgående konsekvenser — konfiskering av egendom, förvisning eller t o m dödsstraff.⁷ Den enda grupp som sedan länge var befriad från att delta i stadens officiella kult var judarna.⁸ Det rimligaste antagandet är att de gudfruktiga hedningarna, samtidigt med sitt engagemang i synagogorna, också fungerade i sitt ursprungliga kultiska sammanhang. Förmodligen hade man från judiskt håll inte några invändningar mot detta, tvärtom, anklagelser om att man påverkade icke-judar att försumma sina religiösa plikter kunde leda till att judarnas speciella privilegier drogs in.⁹

Detta innebär att det vid tiden för kristendomens introduktion i Antiokia, fanns en institution som var idealisk om man ville nå ut med ett

budskap till både judar och icke-judar, nämligen synagogan. Det är här vi finner judar med en positiv inställning till icke-judar, det är här vi finner intresserade icke-judar med nödvändiga förkunskaper. Den mest sannolika utvecklingen är alltså att budskapet om Jesus får fäste i en av de många judiska församlingarna i Antiokia till vilken intresserade icke-judar fanns knutna. En synagoga blir en *messiansk synagoga* och utgör, från dessa utgångspunkter, den tidigaste kristna kyrkan.

Hedningar som judar?

Det finns skäl att antaga att synagogan fram till det judiska kriget utgör den huvudsakliga organisationsformen för den kristna församlingen, något som också får konsekvenser för hur man kan tänka sig relationen mellan judar och icke-judar inom Jesusrörelsen.

Vi konstaterade tidigare att de gudfruktiga hedningarna sannolikt behöll sitt engagemang i den officiella kulten, parallellt med sitt intresse för judendom och att detta kanske t. o. m uppmuntrades av de judiska församlingarna. I detta avseende hade de Jesustroende judarna en annan uppfattning, åtminstone i de paulinska församlingarna. De icke-judar som önskade kontakt med Paulus messianska församling kunde inte längre fortsätta att dyrka de grekisk-romerska gudarna. Här uppstår ett komplicerat dilemma för de icke-judiska anhängarna — en icke-jude saknade nämligen de juridiska förutsättningarna för att upphöra med kulten av stadens gudar. Varje invånare i den grekisk-romerska stadsstaten var ju pliktig att delta i den officiella kulten — endast den judiska populationen var undantagen detta krav. I denna komplicerade situation fanns egentligen bara en lösning: *att de icke-judiska anhängarna till Jesusrörelsen utgav sig för att vara judar i relation till myndig-*

⁶ S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. University of California Press, Berkeley 1999, 140–174.

⁷ S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge University Press, Cambridge 2000, 82–88.

⁸ Se Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 37–51 för en översikt över judarnas speciella rättigheter.

⁹ D. Mitternacht, «Foolish Galatians?—A Recipient-Oriented Assessment of Paul's Letter», sid. 408–433 i *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Utgiven av M. D. Nanos. Peabody: Hendrickson, 2002; M. D. Nanos *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First Century Context*. Fortress Press, Philadelphia 2001, 257–271.

heterna.¹⁰ Detta var fullt möjligt: i antiken fanns inget sätt att i det vardagliga stadslivet skilja mellan judar och andra grupper av människor. Det fanns t o m hedningar, som kallade sig judar och som kallades judar av andra på grund av sitt judiska beteende, utan att egentligen vara det.¹¹

Detta löste alltså ett problem för de icke-judiska anhängarna till Jesusrörelsen, men gav samtidigt upphov till ett annat. Medan man inom judendomen generellt inte hade något emot att icke-judar konverterade till judendom, tycks åtminstone Paulus ha haft en annan uppfattning. Det förefaller nämligen som om Paulus ägnat en stor del av sin verksamhet till att hindra de icke-judiska anhängarna till Jesusrörelsen att lägga sig till med judiska seder och bruk, och framför allt, att konvertera till judendom. Vi måste komma ihåg att det fanns ett stort intresse för judendom bland de första hedningarna som anslöt sig till Jesusrörelsen. Det var på grund av detta intresse de ursprungligen hade sökt kontakt med den judiska församlingen. Många gudfruktiga hade säkerligen lagt sig till med en judisk livstil och det är inte orimligt att tänka sig att det bland dessa grupper uppstod en föreställning om

att man genom att uppfylla buden i torah, kunde bli rättfärdig.

Paulus och lagen

Det är i den här kontexten Paulus diskussioner om lagen bör sättas in.¹² Paulus försöker inte skapa en kristen identitet, gemensam för både Jesustroende judar och icke-judar. Det hedningarnas apostel så emfatiskt strävar efter är att hindra de Jesustroende icke-judarna från att söka sin rättfärdighet i torah. Det är två missuppfattningar Paulus här vänder sig mot. För det första kan inte lagen ha någon funktion för hedningarna, eftersom den gavs till det judiska folket. För det andra, är torahs funktion inte att skänka rättfärdighet ens åt juden. Genom att iakttaga buden i torah bekräftar juden sin villighet att förbli i det förbund som Gud ingått med det judiska folket. Det är Gud som rättfärdiggör även juden — inte lagen. Det är precis detta som Paulus ger uttryck för i Gal. 2:15:

Men vi vet att människan inte blir rättfärdig genom laggärningar utan genom tron på Jesus Kristus. Därför har vi också satt vår tro till Kristus Jesus för att bli rättfärdiga genom tron på Kristus och inte genom laggärningar, ty av laggärningar blir ingen människa rättfärdig.

Paulus menar alltså att alla människor blir räddade genom tron på Kristus, men det innebär ingalunda att den Jesustroende juden skall överge sin ursprungliga identitet.¹³ För den Jesustroende juden har torah inte spelat ut sin roll, eftersom Kristus är slutet på lagen — eller

¹⁰ W. Cotter, «The Collegia and Roman Law: State Restrictions on Voluntary Associations 64 BCE–200CE», sid. 74–89 i *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. Utgiven av J. S. Kloppenborg och S. G. Wilson. Routledge, London 1996, 88.

¹¹ Cohen, *Beginnings*, 58–62. Två texter (Upp 2:9; 3:1) kan tolkas som stöd för uppfattningen att Jesustroende icke-judar utgav sig för att vara judar utan att vara det, se M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Routledge, London 2003 forthcoming, kap. 5. För en diskussion om olika tolkningsmöjligheter se A. Y. Collins, «Insiders and Outsiders in the Book of Revelation and its Social Context», sid. 187–218 i «*To See Ourselves as Others See Us*»: *Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity*. Utgiven av J. Neusner och E. S. Frerichs. Scholars Press, Chico 1985, 205–206, eller «Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation», sid. 308–320 i *Christians Among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*. Utgiven av G. W. E. Nicklesburg and G. W. MacRae. Fortress Press, Philadelphia 1986, 310–314.

¹² Ett ökande antal forskare har under de sista decennierna kommit att ifrågasätta den traditionella bilden av Paulus som kristendomens grundare i den meningen att han bröt med samtidens judendom. En bra sammanfattning av kritiken av den traditionella bilden tillsammans med huvudpunkterna i den nya uppfattningen finns i J. G. Gager, *Reinventing Paul*. Oxford University Press, Oxford 2000, 3–75.

¹³ Som A. F. Segal, noterar i *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. Yale University Press, New Haven 1990, 192, med avseende på apostlamötet: «[n]o one says that Jews should not be circumcised».

lagens fullbordan (Rom. 10:4). Det är nämligen inte judarna som är problemet i den tidiga kristendomen, utan hedningarna. Problemet är inte att få judarna inom Jesusrörelsen att sluta hålla lagen, utan att förhindra att hedningarna börjar hålla den.

Paulus förefaller att vilja bevara de båda gruppernas särart snarare än att skapa en grupp med samma religiösa beteende. I den paulinska visionen skall judar räddas från den stundande vreden såsom judar. Detta sker, i enlighet med löftena, genom det förbund som fullbordats i Kristus — det förbund som den Jesustroende juden bekräftar genom iakttagandet av buden i torah.

På motsvarande sätt skall hedningarna förbli hedningar och som sådana räddas genom att inkluderas i Guds förbund med människan genom Abraham som räknades som rättfärdig innan lagen gavs på Sinai (Rom. 4:1–25). Men «var och en skall förbli vad han var när han blev kallad» (1 Kor. 7:20).

Hedningarna till Sion

Det fanns vid den här tiden olika föreställningar om vilket öde som skulle komma att drabba hedningarna i den sista tiden.¹⁴ Somliga texter förutsåg att hednafolken skulle besegras av Israel eller att de helt enkelt skulle förintas.¹⁵ Parallellt med dessa traditioner fanns också uppfattningen att hedningarna hade en plats i den kommande, eskatologiska frälsningen.¹⁶ Jesaja 2:2–3 är ett bra exempel:

Den dag skall komma då berget med Herrens tempel står där orubbligt fast, högst av bergen, överst bland höjderna. Alla folk skall strömma dit, folk-

slag i mängd skall komma, och de skall säga: «Låt oss gå upp till Herrens berg, till Jakobs Guds tempel. Han skall lära oss sina vägar, hans stigar vill vi följa.» Ty från Sion skall lag förkunnas, från Jerusalem Herrens ord.

Gemensamt för denna tradition är att hedningarna skall bli frälsta som hedningar, de skall inte först konvertera till judendom för att bli frälsta som judar.¹⁷ Det är sannolikt detta som är bakgrunden till Paulus betoning av vikten av att hedningarna förblir hedningar — Gud är hela världens Gud, inte bara det judiska folkets — och just därför är det av existentiell betydelse att se hedningarna strömma till Sion. Detta är huvudtanken i Rom. 3:28–31:

Ty vi menar att människan blir rättfärdig på grund av tro, oberoende av laggärningar. Eller är Gud bara judarnas Gud och inte hedningarnas? Jo, också hedningarnas, så visst som Gud är en, han som skall göra de omskurna rättfärdiga av tro och de oomskurna rättfärdiga genom tro. Upphäver vi då lagen genom tron? Inte alls! Vi befäster lagen.

Genom Kristus, som innebär torahs fullkomning, blir både jude och hedning räddad i den paulinska visionen. *Men det är just genom att de båda gruppernas individuella identiteter bevaras, som Guds eskatologiska frälsningsplan kan realiseras.* Detta innebär enligt Paulus, inte ett brott mot torah — tvärtom — torah befästs genom tron på Kristus. De kristna består alltså av — *och måste bestå av* — Jesustroende judar och Jesustroende hedningar. Det är möjligt att vi här har en ideologisk komponent som i den senare utvecklingen bidrar till att öka klyftorna mellan judar och icke-judar inom Jesusrörelsen.

¹⁴ Se E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*. Fortress Press, Philadelphia 1985, 214.

¹⁵ Se t.ex. Jub. 23:30; 1 En. 91:9, Bar. 4:25, 31–35; Sib. Or. 3:669–701, T. Mos. 10:7; 1QM 1:6, 11:11–17, 12:10–12, 14:5–7. Qumransekten är kanske den enda judiska grupp med en entydigt negativ syn på hedningar, se E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Fortress Press, Minneapolis 1977, 243–257.

¹⁶ Se t.ex. 1 En. 10:21, 90:30–33, 91:14; Sib. Or. 3:564–570, Tob. 13:11.

¹⁷ P. Fredriksen, «Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2», sid. 209–244 i *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*. Utgiven av P. Borgen, V. K. Robbins och D. B. Gowler. Scholars Press, Atlanta 1998, 221–224; *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*. Yale Nota Bene, New Haven 2000, 159; T. L. Donaldson, «Proselytes or «Righteous Gentiles»? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought.» JSP 7 (1990): 3–27, 27.

Låt oss sammanfatta de viktigaste dragen i kristendomens utveckling: på grund av socio-politiska orsaker är det troligt att synagogan utgjorde basen för den tidigaste Jesusrörelsen i diasporan. Eftersom man inom Jesusrörelsen inte tillät de icke-judiska anhängarna att samtidigt praktisera grekisk-romersk kult dolde dessa sannolikt sitt engagemang i Jesusrörelsen genom att i relation till myndigheterna utge sig för att vara judar.¹⁸

Samtidigt betonar Paulus alltså att de icke-judiska anhängarna till rörelsen absolut inte är judar och inte heller får bli det. Denna konflikt, att i relation till samhället framstå som judar men i relation till den egna rörelsen betona motsatsen, torde ha bidragit till uppkomsten av — inte en gemensam kristen identitet — utan en specifikt hednakristen identitet.

Sett från detta perspektiv uppstod aldrig någon kristen identitet som var gemensam för både Jesustroende judar och Jesustroende hedningar. Genom en samverkan mellan ideologiska och sociala faktorer uppstod snarare den klyfta, som till slut ledde till bildandet av en separat icke-judisk religion — den kristna kyrkan.¹⁹

Paulus och Israels frälsning

Detta sätt att betrakta den tidiga kristendomen, som en judisk messiansk rörelse med en positiv syn på hednafolkets frälsning, får konsekvenser också för tolkningen av Paulus eskatologiska frälsningsvision. Är det verkligen två grupper, kristna och judar, som leds fram mot en parallell frälsning, eller handlar Paulus eskatologiska vision i Rom. 9–11 snarare om judarnas frälsning — och om hedningarnas?

I Rom. 9–11 behandlar Paulus det faktum att majoriteten av det judiska folket inte alls accepterat Jesus som Guds Messias. Genom att inte acceptera att förbundet genom Kristus tagit en

ny vändning har de äkta grenarna brutits bort (Rom. 11:17, 20, 21). Det judiska folket har förskjutits och gått miste om frälsningen. Förbundet har förts vidare blott genom en rest, som utgörs av de judar som tror på Jesus (11:2–6). Dessa utgör nu förbundsfolket till vilket Guds löften om försoning och frälsning är kopplade: Israel. Alltså har Gud inte övergivit vare sig sitt folk eller sina löften (11:1–2). I Paulus olivträds-metafor (11:17–24) utgör de Jesustroende judarna roten. I detta träd har hedningarna inympats genom att de också tror på Jesus. Detta säger något om hur Paulus ser på relationen mellan judar och hedningar inom Jesusrörelsen. De Jesustroende hedningarna varnas för att förhäva sig över de andra grenarna, och bör betänka att det är roten som bär dem och inte tvärtom (11:18).

Det soteriologiska scenario som Paulus målar upp är alltså långt mer komplicerat än att «de kristna» nu övertagit det judiska folkets roll. Det är nämligen fortfarande Israels frälsning som står i centrum. De judar som insett att Jesus är Guds Messias, utgör ju Israel — löftesfolket. Skälet till att majoriteten av judarna inte har accepterat Jesus som Messias beror på att Gud har förstockat deras hjärtan. *Israels avfall ingår i den gudomliga planen att rädda hela världen.*

Det judiska folket har alltså genom Guds direkta handlande förhindrats att ta emot Jesus som Messias, så att erbjudandet om frälsningen också kan omfatta hedningarna. Denna funktion i frälsningshistorien får, hos Paulus, närmast kristologiska övertoner. På samma sätt som Kristus temporärt förskjutits och avskiljts från kontakten med Gud, får det judiska folkets lidande mening genom att separationen från Gud ger «världen försoning» (11:15). På samma sätt som Kristi lidande vänds till seger och upphöjelse, kommer Gud i den sista tiden att ta bort förstockelsen från det judiska folket. Då «skall hela Israel bli räddat» (11:26). Även det judiska folkets avskurenhet från Gud är av temporär art. I Paulus vision räddas hela Israel i enlighet med förbundslöftena och utgör också instrumentet för att bringa frälsning åt hela världen — Gud är hela världens Gud.

¹⁸ Denna hypotes passar för bra ihop med M. D. Nanos förslag att Paulus i Rom. 13 menar att de icke-judiska anhängarna till Jesusrörelsen skall underordna sig synagogans auktoritet, se *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Fortress Press, Minneapolis 1996, 289–336.

¹⁹ Jag har i detalj redogjort för separationsprocessen i *Formation*, kap. 5.

Avslutande diskussion

Theissens version av förhållandet mellan judendom och kristendom skiljer sig en hel del från det som här presenterats. Det antitetiska förhållande mellan judendom och kristendom, som Theissen finner hos Paulus, uppfattar jag som en del av en diskurs som syftar till att förhindra icke-judiska anhängare till Jesusrörelsen att förlita sig på torah, eller att konvertera till judendom. Torah har getts till det judiska folket och fyller ingen funktion för hedningarna. Genom att iakttaga buden i torah uttrycker juden förbundstrohet och eftersom Kristus är torahs fullkomning så finns inget skäl för den Jesustroende juden att upphöra att hålla lagen. Paulus formulerar sannolikt inte en principiell skillnad mellan två olika religioner. Från dessa utgångspunkter kan man alltså ifrågasätta Theissens första modell — kristendom som parallell till judendom.

Theissens andra modell, kristendom som ett vidgande av judendom, är jag mer benägen att acceptera, med smärre perspektivförskjutningar. Vi har sett att det fanns traditioner inom första århundradets judendom som ställde sig positiva till att hedningar kunde bli räddade, utan att de först konverterade till judendom. Detta är alltså inget nytt, universalistiskt drag som kommer med kristendomen. Det nya, åtminstone i paulinskt tänkande, är att icke-juden inkorporeras i *förbundet* med Gud, utan att först bli jude. Inom den med Paulus samtida judendomen kunde man alltså tänka sig att hedningar kunde bli frälsta — men man vände sig mot Paulus lösning av hur detta skulle ske. Genom att betona att judar och icke-judar inom Jesusrörelsen hade samma status inför Gud och, som jag uppfattar det, var delaktiga i samma förbund, vidgar Paulus en aspekt av judiskt tänkande. Det är sannolikt denna ideologiska komponent som leder till schismer både med andra grupper inom Jesusrörelsen och med andra judiska grupper utanför rörelsen.²⁰ Mer klagörande vore det dock att formulera det så, att Paulus som företrädare för en gren av den judiska Jesusrörelsen tänkte sig att hedningarna skulle bli räddade genom att inlemmas i det förbund som skänker frälsning.

När det gäller den sista av Theissens modeller, så uppstår återigen en grundläggande mot-

sättning mellan olika perspektiv. Visserligen jämför Paulus på en nivå otroende judar och hedningar. De judar som inte accepterar Jesus kommer, tillsammans med otroende hedningar, att drabbas av Guds dom. I ett förbundsteologiskt tänkande förefaller detta inte särskilt egendomligt. Det har alltid varit möjligt att lämna Guds förbund och därigenom ställa sig utanför försoningen och det är så Paulus uppfattar det judiska folkets öde. Att på detta sätt exkludera majoriteten av det judiska folket från den eskatologiska frälsningen är inte heller något unikt i en judisk kontext. Också Qumransekten förutspådde undergång för hedningarna och för de judar som i den sista tiden inte blev medlemmar i sekten. Men Paulus perspektiv är till slut helt inriktat på hela Israels frälsning. Det judiska folkets lidande ges en närmast kristologisk funktion — genom att temporärt ställas utanför Guds frälsning bidrar de till hela världens frälsning och i den slutliga visionen kommer hela Israel tillsammans med hednafolken att räddas.

Inledningsvis konstaterade vi att frågan om relationen mellan judendom och kristendom i antiken är komplicerad. När två olyckliga omständigheter sammanfaller, nämligen att källmaterialet är magert och frågorna komplicerade blir resultatet i än högre grad än vanligt beroende av de ibland outtalade förutsättningar den enskilde forskaren utgår ifrån. Theissens rekonstruktion kan uppfattas som ett försök att från en sociologisk utgångspunkt bekräfta en traditionell bild av förhållandet mellan judendom och kristendom. Genom att han förefaller utgå från en traditionell uppfattning om vad som konstituerade den tidiga kristendomen blir resultatet också ganska förutsägbart. Genom att bryta upp traditionella uppfattningar och problematisera förhållandet mellan judar, hedningar, Jesus-

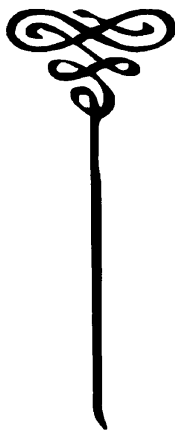
²⁰ Se Zetterholm, *Formation*, kap. 4, eller «A Covenant for Gentiles? Covenantal Nomism and the Incident at Antioch», i *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 c.e.: Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14-17, 2001*. Utgiven av B. Olsson och M. Zetterholm. Almqvist & Wiksell, Stockholm 2003, forthcoming, där jag föreslår att det var förbundsteologins sociala konsekvenser som var den bakomliggande orsaken till den sk. Antiokiaincidenten i Gal. 2.

troende judar och Jesustroende hedningar, och analysera dessa också från sociologiska utgångspunkter, kan en ny, mer komplicerad bild, framträda. En sådan rekonstruktion kan måhända

också tjäna som utgångspunkt för en diskussion om vilken roll teologiska och andra utgångspunkter spelar i forskningen kring den tidiga kristendomen.

Summary

In the work discussed in this article, Gerd Theissen presents three models for determining the relationship between Judaism and Christianity during the first century. According to Theissen, New Testament Christianity can be interpreted as a parallel to Judaism; as its de-restriction; and as its transformation. These models are all shown to have a place in the theology of Paul and one reason for this is that they had a basis in the social reality of the society that Paul and early Christianity were part of. In Theissen's view, Paul creates an antithetical relationship between two separate religions: Judaism and Christianity. This reconstruction of Theissen is taken as a point of departure for a critical discussion of the relations between Judaism and Christianity. An alternative way of presenting the relations is presented that takes into account the complex socio-political situation in the Roman Empire. It is suggested that Gentile adherents to the Jesus movement had to subordinate to the Jewish community and that Christianity up to the Jewish War was a Jewish, messianic movement with Gentile adherents. Seen from this perspective, Paul never created a dicotomy between «Judaism» and «Christianity» but was rather involved in an inter-Jewish debate over the salvation of Israel—and the Gentile nations.



Korsfäst med Kristus och utfryst i Galatien

DIETER MITTERNACHT

Genom att förena en retorisk-kritisk läsning av Galaterbrevet med insikter från socialpsykologin om divergerande prestationsperspektiv och det av G. Theissen påvisade självstigmatiseringsmotivet försöker den här artikeln visa på ett alternativt sätt att rekonstruera brevtagarnas situation och brevöförfattarens ärende. Teol. dr Dieter Mitternacht är forskare och lärare i Nya testamentets exegetik vid Lunds Universitet.

Inledning

När Gerd Theissen 1983 lade fram sina psykologiska paulustolkningar,¹ initierade han det som har börjat kallas för «the third approach to psychological exegesis.»² Psykologin hade återvänt som hjälpvetenskap till den historiska exegesen.³ Theissen fick utstå hård kritik för sin framstöt, inte minst av kollegan i Heidelberg, Klaus Berger, som kritiserade honom för att negligera det historiska gapet och belamra antika texter med irrelevanta moderna kategorier.⁴ Istället, så Berger, skulle exegeter låta textens egen värld, kontext och funktion framträda i sin historiska distans. De skulle uppmärksamma

igenkännandets fallgorpar genom att konsekvent söka och kartlägga *avsaknaden* av analogier och betona det främmande, som till exempel det faktum att ingenstans i Nya testamentet görs det någon uppdelning mellan kropp och psyke.⁵

Som en kritik riktad mot Theissens psykologiska analyser kan Bergers synpunkter verka något överdrivna. Rent allmänt sett är de dock synnerligen viktiga och grundläggande för all historisk forskning. Tilläggas bör att det också hör till exegetens uppgifter att försöka förstå och tillgängliggöra det historiskt främmande. Och detta i sin tur kräver att man inte bara identifierar det främmande utan även uppmärksammar analogier, både synkrona och diakrona.

Ofta har psykologisk exeges kritiserats för att försumma texternas teologiska anspråk genom att reducera perspektivet till «Menschlich-Allzumenschliches».⁶ Mot detta framhåller Theissen att det är just den psykologiska exegesen som kan kartlägga hur mänskliga handlingssätt och upplevelser motiveras, påverkas och förändras genom tron,⁷ eftersom psykologisk exeges inte bara omfattar beskrivningar

¹ Gerd Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.

² M. Leiner, *Psychologie und Exegese: Grundfragen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments*. Chr Kaiser, Gütersloh 1995, 72. Som initiatör av «the second approach» räknas den österrikiske exegeten Kurt Niederwimmer (jfr hans *Jesus*, Göttingen 1968 och «Tiefenpsychologie und Exegese», *WzM* 22 (1970)).

³ Nästan samtidigt publicerades i Tyskland: E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, vol. I. Olten, Freiburg i. Br. 1984, E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, II: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder Visionen, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, vol. II. Olten, Freiburg i. Br. 1985, W. Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*. Chr. Kaiser, München 1986.

⁴ Klaus Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 146/147). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.

⁵ *Ibid.*, 34.

⁶ Theissen, *Psychologische Aspekte*, 11. Uttrycket är lånat av Nietzsche.

⁷ *Ibid.*, 11–12.

och analyser av handlingssätt och upplevelser utan även av bakomliggande betingelser.⁸

Theissens initiativ att integrera de psykologiska analysverktygen med de historisk-kritiska har banat väg för yngre exegeter.⁹ Han har visat att modeller och teorier från psykologin kan bidra till att fördjupa och förnya den historiska läsningen av nytestamentliga texter.¹⁰ Ser man på de frågeställningar han tar upp i sina psyko-historiska analyser blir det tydligt att han framförallt intresserar sig för det religiösa symbolspråket. Han söker identifiera och förklara hur Paulus teologiska innovationer i relation till samvetet (Rom. 2:15–16), lagen och synden (Rom. 7:7–23), det omedvetnas språk (1 Kor. 14), osv., skapade möjligheter för människor att se och tolka sin plats i världen, sin inre värld och sin religiösa självbild.¹¹

⁸ Definierar man teologiskt exeges som uppgiften att avgöra vad som är sanna eller falska trosföreställningar eller –erfarenheter, hamnar man naturligtvis utanför den psykologiska exegesens fält, jfr W. Rebell, *Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch*. Chr. Kaiser, München 1988, 240f.

⁹ Ett urval: Terrance Callan, *Psychological Perspectives on the Life of Paul: An Application of the Methodology of Gerd Theissen* (Studies in the Bible and Early Christianity 22). Edwin Mellen Pr, Lewiston, NY 1990; Thea Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium: Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 26). Universitätsverlag, Freiburg im Br. 1993; Leiner, *Psychologie und Exegese*; Dieter Mitternacht, *Forum für Sprachlose: Eine kommunikationspsychologische und epistolär-rhetorische Analyse des Galaterbriefs* (ConBNT 30). Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1999.

¹⁰ Genom att tillskriva den kognitiva psykologin en överordnad roll och modifiera inlärningspsykologin och psykodynamisk psykologi kognitivt integrerar Theissen den psykologiska vetenskapens tre huvudspår i en helhetsmodell som han kallar för *hermeneutisk psykologi*. För modellens fem premisser se *ibid.*, 11–14, 49–65.

¹¹ Se hans definition av den religionsvetenskapliga exegesens huvudfråga (*ibid.*, 390): «...inwiefern die in den paulinischen Texten enthaltene Symbolik erlebens- und verhaltensändernde Wirkungen haben konnte.»

Men Theissens arbete med självbilder och identiteter vetter även mot en integration av psykologiska med sociologiska aspekter. Bl. a. har han tagit upp teorin om självstigmatisering och funnit att de inte bara kan appliceras på de första kristna utan att självstigmatisering kan betraktas som ett kristet «Basismotiv».¹² Helmut Mödritzer utvecklade idén vidare och visade att självstigmatisering praktiserades av Johannes döparen, Jesus, Paulus och Ignatius av Antiokia. Dessutom finns judiska och kyniska texter och inte minst martyrtidningen i första århundradets kristendom som införlivar motivet.¹³

Självstigmatisering innebär att någon frivilligt tar på sig eller bejakar ett lidande, en social marginalisering eller ett martyrium. Det är ett sätt att parera en stigmatisering¹⁴ och förvandla stigmat till ett karisma: den underlägsne mobiliserar en inre styrka och åstadkommer en värde-revolution genom att bryta upp en samhällelig kontrollfunktion, bära sitt stigma som ett heders-

¹² Theissen definierar «Basismotive» som en slags gemensam grammatik och ordförråd för myt, rit och norm som är konstant även när tolkningar skiftar, jfr Gerd Theissen, «Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum», *Zeitschrift für Mission* 20 (1994), Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, övers. John Bowden. Fortress Press, Minneapolis 1999, 4–5.

¹³ Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im NT und seiner Umwelt: Zur Soziologie des Urchristentums* (NTOA 28). Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg (Schweiz) och Göttingen 1994, t. ex. 268–70. Jfr Bengt Holmberg, «Karisma som sociologisk förklaringsmodell i tolkningen av Jesus», *Svensk Exegetisk Årsbok* 67 (2002), 67–72.

¹⁴ Uttrycket stigmatisering är besläktad med tatuering eller (bränn)märkning och betecknar primärt en kroppslig defekt eller brist, sekundärt social underlägsenhet (se Wolfgang Lipp, «Selbststigmatisierung», i *Stigmatisierung I. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen*, utg. M. Brusten och J. Hohmeier, Darmstadt 1975, 31). Förutom genom självstigmatisering som räknas som en motstigmatisering kan en stigmatisering pareras genom destigmatisering. Här försöker den drabbade att internalisera eller neutralisera stigmatiseringen genom t. ex. botgöring (jfr Wolfgang Lipp, *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten* (Schriften zur Kultursociologie 1). Duncker & Humblot, Berlin 1985, 98–120.

bevis och på det sättet avvisar och returnerar stigmat till avsändaren.¹⁵

I den retorisk-kritiska läsning av Galaterbrevet som jag nu tänker presentera kommer det att visa sig, att självstigmatisering i form av en *imitatio Christi crucifixi* utgör själva klangbotten för både harmonin och disharmonin som hörs i brevets argumentation. Med hjälp av socialpsykologin ska jag dessutom föreslå en förklaring för vad som kan ha orsakat disharmonin.

Nödläge i Galatien, men vilket slags nödläge?

Att Galaterbrevet har skrivits för att korrigera en ytterst allvarlig avvikelse från tron på Kristus framgår redan av brevets första rader. Paulus riktar sig till hedningar i Galatien som nyligen har kommit till tro på Kristus, men som redan är på väg att överge den som har kallat dem. Bibel 2000 återger de första orden i 1:6 (θαυμάζω ὅτι ...) med «Jag är förvånad över att...» Översättningen speglar ordens lexikaliska innebörd. Ändå bör formuleringen nog förstås som ett uttryck för irritation.¹⁶ Undersökningar av antik brevskrivning har visat att det finns en rad uttryckssätt som återkommer i brev efter brev och som därför kan klassas som brevformler. Med andra ord, när både sändaren och mottagaren av ett brev känner till att ett uttryckssätt har en speciell innebörd när det förekommer på en bestämd plats i brevets struktur kan man tala om en brevformel.¹⁷ Liknande konventioner förekommer idag. Inleder man t. ex. ett brev med «Kära Ingvor!», så har «kära» en svagare innebörd än om samma uttryck ingår i en formule-

ring som t. ex.: «Vad skulle jag göra utan dig, min kära Ingvor?»

Att Paulus redan i brevets inledning ger uttryck för irritation är för övrigt helt i linje med den ton som präglar brevet i sin helhet. I tredje kapitlets inledning skriver han t. ex.: «Vilka dårar ni är, ni galater! Vem har förhäxat er?» Men vad är det han är så upprörd över? Vad har de galatiska hednakristna gjort som är så förfärligt att de anses ha hamnat utanför nåden (5.4)? Om detta finns många meningar. Enligt den lutherska läsningen handlar Galaterbrevet om hur 'människan' kan bli frälst av nåd allena och inte av gärningar. Omskärnelsen ses som en gärning vilken som helst och brevets situation som ett paradigms för religiösa människors val tiderna igenom. Enligt det s. k. «nya perspektivet på Paulus» adresseras ett problem som hör hemma i den tidigaste kristenhetens historia, nämligen hedningarnas ställning i de första kristna gemenskaperna och omskärnelsen som en identitetsmarkör. Gemensamt för båda perspektiven är utgångspunkten: de kristustroende (hedningarna) i Galatien söker svar på frågan *Hur finner jag/vi frid med Gud?*

Problemet med denna utgångspunkt är att den inte kan härledas direkt ur Galaterbrevet. Det framgår inte av texten att adressaterna plågades av ett skuldtyngt samvete och att de därför sökte komplettera tron på Kristus med laggärningar eller identitetsförbättringar. Att författaren med retorisk intensitet försöker få dem att inse att de gjorde ett fatalt felsteg som leder till nytt «andligt» slaveri (4:10; 5:1), t. o. m. förlust av Kristus och nåd (5:4) anger en kraftig värdering från författarens sida. Det säger dock ingenting om mottagarnas motiv, förutom det att de tydligen handlade utan att känna till de faror som de nu informeras om.

I ett textavsnitt som framstår som fortsättningen på en disput med Petrus i Antiokia (2:11–21) argumenterar Paulus för trofasthet mot Kristus Jesus och hävdar att laggärningar inte gör någon rättfärdig (2:16, 21). Enligt den traditionella läsningen kan innebörden verka entydig. Ändå är det långt ifrån självklart att problemet i Antiokia handlade om hednakristnas frälsningsovisshet. Det som sägs uttryckligen om situationen är att Petrus och de andra kristna *judarna* hycklade av fruktan för de övriga *judarna* i

¹⁵ Lipp, «Selbststigmatisierung», 37.

¹⁶ Terence Y. Mullins, «Formulas in New Testament Epistles», *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 385–6. N. A. Dahl bekräftade Mullins iakttagelse redan 1973 i en artikel från som först nu har publicerats som N. A. Dahl, «Paul's Letter to the Galatians. Epistolary Genre, Content and Structure» ss. 117–42 i *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Hendrickson, Peabody 2002).

¹⁷ Mullins, «Formulas in New Testament Epistles», 388f; Mitternacht, *Sprachlose*, 174–176.

Antiokia (2:12).¹⁸ Det krävs flera led av slutledningar som ligger utanför eller bakom texten för att komma fram till att de hednakristna plågades av frälsningsovisshet.

»Mirror reading»,¹⁹ som det kallas ibland när man utifrån en anklagelse, ett påstående eller ett förnekande sluter sig till de tilltalades handlingar eller motiv, är en kreativ process som inkluderar tolkarens förståelse, preferenser och antaganden som ligger utanför texten. Men även i texten behöver man ta ställning till vilken sannolikhetsgrad man ska tillskriva en viss slutledning, och där spelar en känslighet för textens retoriska strategi en avgörande roll. För en text som Galaterbrevet tillkommer ytterligare en försvårande aspekt: många läsare har en uppfattning om brevets tema och budskap redan innan de börjar läsa det för första gången.

En undersökning av utsagor om brevmottagarnas skäl eller syften på de få ställen där författaren direkt tar upp deras handlingar visar att inga entydiga skäl eller syften anges. «Svara

¹⁸ En retorisk kritisk analys bör notera att anklagelsen om hyckleri återger enbart åklagarens syn på saken. Frågan ifall Petrus och Barnabas accepterade Paulus tillrättavisning och värdering förblir obesvarat.

¹⁹ «Mirror reading», eller «charge approach» (N A Dahl) är ett ofrånkomligt tillvägagångssätt så snart en text ska användas för historiska rekonstruktioner. Jfr Klaus Berger, «Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von »Gegnern« in neutestamentlichen Texten», ss. 372–400 i *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, utg. Dieter Lührmann och Georg Strecker. Mohr Siebeck, Tübingen 1980, John M. G. Barclay, «Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case», *Journal for the Study of the New Testament* 31 (1987), 75–105, Mitternacht, *Sprachlose*, 38–49, Jerry L. Sumney, «*Servants of Satan*», «*false brothers*», and other opponents of Paul (Journal for the study of the New Testament. Supplement series 188). Sheffield Acad. Press, Sheffield 1999. Se även Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*. John Knox, Atlanta 1959, 95, 97. George Lyons har visat hur mirror reading har lett till de mest motsägelsefulla slutledningarna och konkluderar: «... there is no way to decide conclusively which of Paul's denials respond to real charges and which are merely rhetorical.» (George Lyons, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* (SBLDS 73). Scholars, Atlanta 1985, 97).

mig, ni som vill stå under lagen: Har ni inte hört vad lagen säger?» (4:21) Texten informerar om att brevmottagarna vill stå under lagen, men säger ingenting om varför eller till vilket ändamål. 3:1–5 informerar om att Anden gavs lagen förutan, men återigen nämns inget om de hednakristnas skäl för att nu söka sig till lagen. I 4:9 (»...hur kan ni vända tillbaka till dessa svaga och ömkliga makter och vilja bli deras slavar igen?») och i 1:6 (»Jag är förvånad över att ni så snart överger honom som har kallat er genom sin nåd, för ett annat evangelium...») blir de retorisk-polemiska överdrifterna uppenbara. Att författaren inte kan ha menat att de hednakristna har övergivit Kristus framgår av att han i samma brev kallar dem för «bröder» (3:15) «Guds söner», «döpta in i Kristus», «iklädda Kristus» (3:26–27), etc. Likaså kan han knappast ha tyckt att mottagarna *ville* bli slavar under svaga och ömkliga makter igen. Med andra ord, den polemiska förvrängningen är så pass tydlig, de skäl och syften som impliceras så pass självdestruktiva, att de knappast kan antas återspegla mottagarnas egna ståndpunkter eller förväntningar.

Ännu en anspelning på situationen i Galatien finns i 5:15: «Men om ni biter och sliter i varandra är det fara värt att ni gör slut på varandra.» Här kontrasteras bristen på endräkt mot en försäkran om att hela lagen sammanfattas i kärleksbudet. Inte närmandet till lagen utpekats utan dess motsats. Några skäl eller syften anges inte heller här, men en viktig pusselbit om de faktiska förhållandena i församlingarna läggs till helheten: det fanns konflikter med potentiellt farliga konsekvenser för gemenskapens medlemmar. Detta i sin tur passar ihop med anspelningsen i 4:29, där situationen i de galatiska församlingarna likställs (οὔτως καὶ νῦν) med följelsen av löftets son på patriarkernas tid.

Förföljelsetemat²⁰ återkommer i samband med beskrivningen av de s. k. motståndarna eller

²⁰ För detaljer se Ernst Baasland, «Persecution: A neglected Feature in the Letter to the Galatians», *Studia Theologica* 38 (1984), D Mitternacht, «Foolish Galatians. A Recipient-oriented Assessment of Paul's Letter», ss. 408–33 i *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, utg. Mark D. Nanos. Hendrickson, Peabody, Mass. 2002.

agitatorerna (själv föredrar jag beteckningen «rådgivarna»²¹). Referenserna är särskilt viktiga, eftersom det är här som den kanske tydligaste informationen om bakomliggande skäl och syften ges. I samband med att rådgivarnas vilseledande och förföriska aktiviteter utpekas (1:6–7; 3:1; 4:17) suppleras tre motiv. De visar omsorg enbart *för att* (*iva*) själva bli föremål för omsorg (4:17) och de vill skaffa sig anseende *för att* (*iva*) inte bli förföljda (6:12). Slutligen tillägger Paulus att de agerar *för att* (*iva*) de ska kunna «berömma sig av det som har skett med er kropp» (6:13). När han dessutom beskyller rådgivarna för att själva inte bry sig mycket om lagen (Gal 6:13) framgår det allt tydligare att de knappast kan ha propagerat för lagiskhet eller någon kompletterande soteriologi.²²

Genom att deras *egen* fördel, *egen* förföljelse och *egen* berömmelse fokuseras, framstår motiven som skändliga och själviska. Att döma av författarens förstämning över att själv ha gått miste om mottagarnas tillgivenhet (4:15ff) föreligger en personlig intressekonflikt som spelar en roll i den polemiska framställningen av rådgivarnas aktiviteter. Hos den retorisk-kritiske läsaren måste detta, som jag ser det, leda till en skepsis mot anklagelsernas tillförlitlighet.²³

Någon kan möjligen invända: vi kanske inte har tillgång till de galatiska hednakristnas motiv och presentationen av rådgivarnas motiv må vara färgad av författarens egenintressen, men det vi

²¹ Använder man beteckningen 'motståndare', har man också anammat den bild som med retorisk skicklighet och partiskhet målats upp av brevöförfattaren. Mark Nanos, som i detta avseende företräder en liknande position som jag, har förslagit den neutrala beteckningen «influencers»; jfr t. ex. Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First Century Context*, Fortress, Minneapolis 2002, 193–99.

²² Robert Jewett har dragit slutsatsen att agitatorernas «nomism» bara var skenbar. Det som de *pneumatiska* galaterna egentligen sökte var mystisk fullkomlighet (Robert Jewett, «The Agitators and the Galatian Congregation», *New Testament Studies* 17 (1971), 207–8). Enligt George E. Howard, *Paul: Crisis in Galatia: A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35), Cambridge University Press, Cambridge 1979, 11, förstod sig agitatorerna som Paulus allierade och blev inte litet överraskade av hans massiva motstånd.

vet med säkerhet är att det praktiserades omskärelse bland hedningar och att det är *det* Paulus vänder sig emot. Instämmer! Men vad kan man dra för slutsatser av detta? Är det inte lika uppenbart att Paulus tillmäter både omskärelse och icke-omskurenhet enbart marginell betydelse jämfört med trofasthet eller den nya skapelsen (5:6; 6:15)? Och är det inte samtidigt självklart för honom att judiska män som tror på Kristus är omskurna och förpliktade att hålla hela lagen (5:3).²⁴ Omskärelsen i sig själv kan alltså knappast svara för den intensiva reaktion som brevet vittnar om. Därmed är vi tillbaka till frågan om skälen och syftena. Varför ville de kristustroende hedningarna i Galatien låta omskära sig och vad var det för råd de följde?

Korsfäst med Kristus

I Gal. 4:12–15 redogör Paulus för sitt första besök i Galatien och påminner om den vänlighet och hänförelse med vilken han mottagits av adressaterna. Trots sitt utsatta läge och frånstötande svaghet («min köttets svaghet frestade er inte till att förakta mig eller att spotta ut», 4:14)²⁵ togs han emot «som Kristus Jesus» och

²³ Även explicita påståenden om mottagarnas och rådgivarnas intentioner måste granskas retorisk-kritiskt, jfr Mitternacht, *Sprachlose*, 61–108. Tolkningar som negligerar den retorisk-polemiska komponenten i t. ex. Gal. 6:12 (t. ex. Alfred Suhl, «Der Galaterbrief — Situation und Argumentation», ss. 3066–134 i *Prinzipat: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, utg. W. Haase, Walter de Gruyter, Berlin 1987, 3082, Niels Hyldal, «Gerechtigkeit durch Glauben. Historische und theologische Betrachtungen zum Galaterbrief», *New Testament Studies* 46 (2000), 438) är enligt min mening otillräckliga.

²⁴ Jfr Mark D. Nanos, «The Inter- and Intra-Jewish Context of Paul's letter to the Galatians», ss. 146–59 i *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, utg. Richard A. Horsley. Trinity, Harrisburg 2000, 156.

²⁵ Antagligen anspelar de här uttryckssätten på social utfrysning genom separationsförbannelser och det onda ögats magi; jfr Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians*. T&T Clark, Edinburgh 1998, 156.

med en överväldigande offervilja (4:15). Att Paulus skulle lidit av en ögonsjukdom får nog anses vara en feltolkning av både 4:15b och uttrycket «köttets svaghet» i v 13. Uttrycket «ni skulle gärna ha rivit ut era ögon» betecknar den högsta formen av solidaritet.²⁶ Hade den svaghet Paulus refererar till gällt kroppslig sjukdom, skulle han ha skrivit enbart «svaghet» eller också «kroppens svaghet».²⁷ Redogörelsen syns istället inkludera att Paulus besök medförde social utsatthet inte bara för honom utan även för de hedningar som valde att solidariserar sig med honom och ta till sig hans budskap.

I 3:1 beskriver Paulus sitt första besök i Galatien som ett offentligt framställande av Jesus Kristus såsom korsfäst. Även här nämns ögonen och det onda ögats magi (ἐβάσκαυεν) och även här refereras det till adressaternas lidande (3:4).²⁸ Båda dessa tillbakablickar på det första mötet backar upp brevet centrala utsaga och vädjan: «Jag ber er bröder: bli som jag, ty jag som ni (sic!).» (4:12). Vad det betyder att bli som Paulus understryks av ἐγώ-utsagorna i 5:11 (förföljd för korsets anstötthets skull), 6:17 («Jag bär Jesu märken på min kropp») och 2:19b–20 («korsfäst med Kristus... det jag nu lever i köttet lever jag i trofasthet [ζῶ ἐν σαρκί ἐν πίστει ζῶ] mot Guds son, som har älskat mig och offrat sig för mig»²⁹), och till vilken han relaterar som slav (1:10). «Bli som jag» innebär

alltså: «bli som den som går i den korsfästes fotspår».

Korsfästelse var kanske det mest förödmjukande straff som utdömdes i antiken. Den som dömdes uppfattades inte som offer utan som en farlig lagbrytare eller upprorsman³⁰ (jfr även 3:13). Det kan tyckas att ett offentligt framställande av Jesus Kristus såsom korsfäst skulle ha varit en tämligen ogynnsam missionsstrategi. Ändå är det så som evangeliet presenterades och togs emot i Galatien.³¹ I Gal. 1:4 framställs Kristus som den «som offrade sig för våra synder, för att rädda oss ur den nuvarande onda tidsåldern...». Versen kan mycket väl vara en förpaulinsk tradition.³² Men just det faktum att Kristi offerdöd här inte knyts ihop med förlåtelse utan med befrielse från den nuvarande tidsåldern indikerar att det är korsdödens dynamiska och inte dess forensiska aspekter som står i fokus från första början. Liksom Kristus, som inte lät sig hindras av lidande och våldsam död utan bekämpade denna onda tidsålder, ska också de som bekänner sig till honom leva sina liv.³³

Accepterar man att Paulus i Galaterbrevet propagerar en kompromisslös tillhörighet till den lidande, korsfäste Kristus både som frälsare och förebild, ligger det nära till hands att läsa

²⁹ Denna översättning må verka ovanlig, men den är i överensstämmelse med den självbild som framträder på andra ställen, jfr t. ex. 1 Kor. 4:11: «Ty vi som lever utlämnas för Jesu skull ständigt till att dö, så att också Jesu liv ska bli synlig i vårt dödliga kött.»

³⁰ Martin Hengel, *Crucifixion*. SCM, London 1977, 83.

³¹ Att referensen till «framställandet av Kristus som korsfäst» och därmed som lagbrytare spelar roll för den teologisk-soteriologiska idédiskussion som följer i 3:10–14 är uppenbart (jfr Peter Borgen, «Openly Portrayed as Crucified: Some Observations on Gal. 3:1–14», i *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, utg D. G. Horrell and Chr. M. Tuckett. Brill, Leiden, Boston, Köln 2000, 352). Men enligt min mening är det de samhälleliga konsekvenserna av lagöverträdelsen för Kristus och hans efterföljare som primärt betonas här.

³² E. Synofzik, *Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, 1977, 17; Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998, 76f.

²⁶ För referenser till antika författare se Hans D. Betz, *Galatians*. Fortress, Philadelphia 1979, 227f.

²⁷ Troy Martin, «Whose Flesh? What temptation? (Galatians 4.13–14)», *Journal for the Study of the New Testament* 74 (1999), 69–70. Hänvisningar till 2 Kor. 12: 7 som belägg för att Gal. 4: 13–15 syftar på kroppslig sjukdom är irrelevanta, jfr Terence Y. Mullins, «Paul's Thorn in the Flesh», *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 299–303, som först tog tydligt ställning i denna fråga; kontra Scott Hafemann, «The Role of Suffering in the Mission of Paul», ss. 165–84 i *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, utg. Jostein Ådna and Hans Kvalbein. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 169–70.

²⁸ Tyvärr återger den svenska översättningen pavscw med det obestämda uttrycket «varit med om». På alla andra ställen i NT eller LXX syftar ordet på «lidande» (Walter Michaelis, «πάσχω κτλ.», ss 896–939 i *TDNT* 5. Eerdmans, Grand Rapids 1979, 912).

genitivkonstruktionen πιστῆ Χριστοῦ subjektivt. Det är *Kristi trofasthet* som ställs mot lagens gärningar, och det är «i (denne) Kristus vi strävar efter att bli rättfärdiga», dvs. delaktiga av både Guds gåva och makt i Kristi person³⁴ (2:17). Därför kan Kristus för Paulus aldrig bara vara den mottagande trons objekt. Han är trofasthetens subjekt, en trofasthet i vilken även «jag lever» (2:20).³⁵ Han är frälsare och ledstjärna, han är livet i vilket allt annat realiserar. Brevmottagarna «bör» därför inse att deras sociala och politiska förväntningar och livsvillkor ska positionsbestämmas utifrån deras tillhörighet till den korsfäste Kristus.

I ljuset av denna läsning av Galaterbrevet visar sig ett tydligt samband mellan brevets ärende och rådgivarnas skäl och syften. Skalar man bort de polemiska övertonererna i anklagelserna kan man konstatera att rådgivarna ville reducera de hednakristnas lidanden genom att positivt påverka deras gruppidentitet (*pro* vänskap) och samhälleliga existensvillkor (*kontra* förföljelse). Paulus däremot såg deras råd som ett svek mot det mest grundläggande i kallelsen till Kristus och väljer att låta brevvuppläsaren ropa till åhörarna: «Jag ber er bröder: bli som jag ty jag som ni.» (4:12). De kristustroende hedningarna i Galatien kallas att delta i ett paulinskt lärjungaskap, som kan sammanfattas med orden:

³³ Jfr Lone Fatum, «Identifikation med Kristus: Om kaldsbevidsthed, udfrielse og dåbsfællesskab», ss. 43–78 i *Läsningar i Galaterbrevet*, utg. Lone Fatum, Fremad, Köpenhamn 2001, 47, 50, 67–68, som dock primärt betonar identifikationen betydelse för den «korsteologiske værdiomvending».

³⁴ För Paulus personifierar Kristus Guds rättfärdighet och därför handlar rättfärdighet alltid om både gåva och makt (betonades, om än med andra implikationer än de mina, redan av Ernst Käsemann, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus.», ss. 181–93 i *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 190; P. Stuhlmacher, *Gottes Gerechtigkeit bei Paulus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, 222).

³⁵ E. P. Sanders vid det här laget välkända slogan om Paulus soteriologi («getting in by grace, staying in by works») skulle jag vad gäller Galaterbrevet modifiera till: «getting in by faith in Christ's faithfulness, staying in by a faithfulness that is in accord with his faithfulness».

imitatio Christi crucifixi. Förebråelsen som riktas mot dem är att de hade sett detta från första början, upplevt det, men nu övergett sin kallelse. Deras önskemål om full socio-religiös integration i den judiska samfälligheten innebar ett svek mot den korsfäste Kristus, just för att det var ett försök att komma undan det kruciforma livet.

Hur mycket ska man uthärda för att nå målet?

Bland de galatiska hednakristna fanns det alltså de som ville låta sig omskäras för att kunna integreras som kristustroende i en befintlig religiös, social och politisk struktur. Genom sin bekännelse till Kristus hade de hamnat i samhällets utkant och blivit främlingar i sina egna familjer, utfrysta från livsnödvändiga samhällsfunktioner och samtidigt utestängda från den enda kontexten i vilken bekännelse till Kristus och samhällelig existens lät sig någorlunda förenas, den judiska gemenskapen.³⁶ De hade säkert satt sin tillit till Kristus en gång för att få frälsningsvisshet, men deras nuvarande bekymmer var inte frid med den ende Guden utan fred med människor.

Att Paulus reagerade med sådan indignation och kompromisslöshet kan mycket väl ha träffat dem som en hagelskur från en blå himmel. Varför skulle de inte få bli det han och många andra var: omskurda kristustroende, delaktiga i judendomens samhälleliga privilegier och tillhöriga Kristus likväl? «Det som duger för honom bör kunna duga för oss!» Dessutom är det rimligt att anta att det i samma gemenskap fanns proselyter som hade kommit till tro på Kristus genom Paulus inverkan. Allt som skilde dem från de icke-omskurna kristustroende var det faktum att de hade omskurits innan Paulus kom till Galatien.

Inte nog med det, det var känt i Galatien att Paulus som kristustroende själv hade predikat omskärelse av hedningar. När han avvisar ryktet om att han *fortfarande* gjorde det genom att intyga att så inte längre är fallet, implicerar detta

³⁶ För referenser och en beskrivning av de sociala konsekvenserna, se Magnus Zetterholms bidrag i detta nummer av STK.

att han en gång faktiskt har gjort det.³⁷ Skälet han anger för sin nuvarande hållning är att han fått insikt om korsets anstötighet (σκάνδαλον του σταυρού) (5:11). Det groteska förslag som följer direkt därpå («De borde skära av sig alltihop, dessa som uppviglar er», 5:12) väcker intrycket av att han själv insåg sitt resonemangs ihållighet. Mycket skulle kunna sägas om dessa två verser. Här ska dock bara konstateras att Paulus bekräftar att det fanns ett direkt samband mellan förföljelse och icke-omskurenhet och att han slutat medverka till att reducera lidandet som uppkommer p.g.a. detta.

I Galatien mindes man naturligtvis hur tack-samt Paulus hade tagit emot hjälp när han var i nöd. Att de gamla vännernas eget lidande nu verkade lämna honom oberörd måste ha överraskat. Varför skulle man inte få söka lindring, i synnerhet när en för alla berörda parter gångbar utväg fanns? Intensiteten med vilken detta avvisas, gör tydligt att två sätt att se på livet kolliderar med varandra, sätt som verkar ha mindre med teologisk nödvändighet att göra än med elementära förhållningssätt till livet. För att undersöka den sidan av problematiken lite närmare tar jag hjälp av socialpsykologin.

Normal och maximal prestation

I årtionden har man inom socialpsykologin undersökt hur en betraktares själv- och verklighetsförståelse påverkar sättet att betrakta andra personer och sociala skeenden. Man har observerat hur erfarenheter, förväntningar, egenintres-

sen, övertygelser och missförstånd, framgångar och misslyckanden och även personlighetstyper påverkar tillkomsten av orsaksattributioner³⁸ och social kognition. Undersökningar har t. ex. visat att människor medvetet eller omedvetet skiljer mellan situationer som kräver normal prestation och situationer som kräver maximal prestation. Utifrån det valet(?) skapas sedan omdömen om de observerades handlingar.³⁹

En typisk situation som kräver normal prestation är att var morgon köra sin bil till jobbet. Man är medveten om att ingenting är självklart, ändå tar man utgången mer eller mindre för givet. Bilens koppling kanske slirar något och man har glömt att fylla på spolarvätska. Men om bilen för övrigt fungerar som vanligt och man lyckas hålla sig vaken, kan man räkna med att den övergripande målsättningen inte nämnvärt undermineras. Man kommer med all sannolikhet att lyckas stämpla in i tid även den här dagen. Självklart är det ingen som uppmärksammar när man uppnår målet, eller berömmar en för det. Uppmärksammas blir man först när man misslyckas.

En kock som tävlar i ett mästerskap, å andra sidan, eller en bergsklättrare som ska bestiga Eigernordwand skulle aldrig ta någonting för givet. Båda vet att varenda detalj, om än så liten, måste stämma för att de ska ha en chans att lyckas. De vet att det allra minsta misstag kan kosta dem segern eller livet. I månader förbereder de sig noggrant för att allt ska stämma på den avgörande dagen. Och när de lyckas uppnå sitt mål kan de räkna med både lön och beröm.

³⁷ Argumentationens logik kräver enligt min mening att Paulus här refererar till sin tidigare verksamhet som kristen bland hedningar (Mitternacht, «Foolish Galatians», 427f; även Munck, *Paul*, 91). De flesta exegeter avvisar en sådan läsning som oacceptabel (Timoteus omskärelse anses vara ett undantag) och hävdar antingen (1) att syftningen måste vara på Paulus för-kristna aktiviteter (Witherington III, *Grace in Galatia*, 372; Jesper Svartvik, *Mark and Mission. Mk. 7:1–23 in its Narrative and Historical Contexts* (ConBNT 32) Almqvist & Wiksell, 2000, 340–341), (2) att versen måste gälla omskärelse av judar (James D. G. Dunn, *A Commentary on the Epistle to the Galatians*. A&C Black, London 1993, 279) eller (3) att referensen är helt och hållet hypotetiskt (Howard, *Crisis*, 9, 11).

³⁸ F. Heider som räknas som attributionsteoriernas upphovsman utgick från den enkla iakttagelsen att människor vill ha kontroll över sina liv. De vill kunna planera och känna sig trygga i sin omgivning. Därför använder de sitt «sunda förnuft» och förser andra människors handlingar med orsaksattribut (F. Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*), New York: Wiley, 1958, S. T. Fiske and S. E. Taylor, *Social Cognition*, 2 uppl. (McGraw-Hill Series in Social Psychology). McGraw-Hill, New York 1991, 24–6).

³⁹ E. E. Jones et al., utg., *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*. General Learning Press, Morristown, NJ 1972, H. H. Kelley, «The Process of Causal Attribution», *American Psychologist* 28 (1973). Fiske and Taylor, *Social Cognition*, 32–41.

Typiska situationer som de jag just beskrev skapar sällan någon kognitionsdiskrepans. Konflikter uppkommer först när olika personer med ett gemensamt intresse eller ett ömsesidigt beroende tillskriver samma situation olika krav på prestation. Den ena parten tycker att absolut akribi bör tillämpas medan den andra tycker att det hela ordnar sig om man förhåller sig lagom ansvarigt. Situationen kompliceras ytterliggare när parterna har ett personligt intresse i det som bedöms, eller när de befinner sig i ett beroendeförhållande till varandra och den ena parten anser sig ha rätt att utfärda direktiv medan den andra partens skyldighet att underordna sig är oklart definierad.

Att Paulus ser på sig själv som en exceptionell person är väl bekant. Att han uppfattar det kristna livet som en elittävling framgår av många utsagor, kanske tydligast av 1 Kor. 9:24–27.⁴⁰ Här meddelar han genom en jämförelse att man inte är med i tävlingen för deltagandets skull utan för att vinna (vv. 24–25a): «Ni vet ju att alla löparna i en tävling springer, men att bara en får priset. Löp då för att vinna det. Var och en som tävlar måste försaka allt...». 47 av de 53 ggr där ordstammen *καυχ* (bildar ord som berömma, berömmelse, stolthet) förekommer i NT finns i de äkta paulusbreven (resten fördelas på en gång var i Ef., 2 Tess. och Hebr. och tre gånger i Jak.). Paulus avvisar egen berömmelse med hänvisning till lagen eller tillhörighet till det judiska folket (Rom. 2:17), men han berömmar sig av sina lidanden (Rom. 5:3). Han anser att man har rätt till beröm för att ha avstått från obestriddliga rättigheter (1 Kor. 9:15), för sin hängivenhet (2 Kor. 1:12; 11:10; Gal. 6:4, 14) och för ett framgångsrikt församlingsbyggande (1 Tess. 2:19; 1 Kor. 15:31, 2 Kor. 1:14; 7:4, 14; 8:24; 9:2–3; 10:13, 15, 16).

För Paulus hör maximal prestation och förväntan på lön och beröm till det kristna livet. Ingen ska vara nöjd med genomsnittet, lagom är ett skällsord. Att nöja sig med att nå målet är som att acceptera ett misslyckande. Det som

räknas är att vinna. Först då har man rätt till beröm, först då får man den segerkrans som aldrig vissnar (1 Kor. 9:25).⁴¹ De hednakristna i Galatien å sin sida hade visat och accepterat solidaritet med de svaga och utsatta. Upplevelser av lidande, inte minst tillsammans med Paulus, hade kanske lärt dem att Guds nåd och förbarmande är större än de själva. De ville tillhöra Kristus och de var beredda att offra. Men allt eftersom tiden gick och marginaliseringen bar allt outhärdligare frukter, insåg de mindre och mindre varför de skulle stå ut med vad de ansåg vara onödigt lidande. Varför söka konfrontation där samförstånd var möjlig och riskera att några av dem återvände till husgudarna och härskarkulten (4:10–11). Genom sina kontakter med andra ledare i den tidiga kristna rörelsen hade de lärt sig att Guds krav på människor är rimliga. Utifrån det de visste om de heliga skrifterna och Jesustraditionen hade de förstått att Gud står på de svagas sida, att ankans skärv värdesätts och en tynande veke inte släcks ut. Och utifrån sina personliga erfarenheter med Paulus trodde de kanske att han skulle ha förståelse för deras situation. Men så var icke fallet.

För att ytterligare belysa motiven för Paulus reaktion ska vi till slut se på Gal. 5:9 där han citerar det välkända ordspråket: *Lite surdeg och hela degen jäser*. Citatet föregås av en försäkran om omskärelesens obetydlighet (5:6) och åtföljs av en försäkran om att förföljelse hör ihop med korsets anstöt (5:11). Ordspråket i sig själv verkar lätt att förstå. Något som är ganska obetydligt påverkar och förändrar inifrån och för alltid något annat som är mycket större. Att surdeg och jäsning i det här fallet symboliserar det icke

⁴⁰ Jag har tillämpat principen att beskriva situationen i Galatien enbart utifrån brevet självt. För att belysa författarens personlighet tar jag dock andra paulustexter till hjälp, eftersom den typen av frågeställningar kan anses vara situationsövergripande.

⁴¹ Att denna inställning gjorde ett bestående intryck framgår inte minst av att den traderades vidare i pastoralbreven, jfr 2 Tim. 2:3–7. Därmed har jag naturligtvis inte påstått något annat än att nåden för Paulus är grundläggande för att bryta syndens makt över människans liv. Viljan och kunskapen räcker inte, jfr Gal. 3:21 eller Rom. 7. Men den som är utvald av nåd har skyldigheter som kan fullgöras mer eller mindre hängiven. Och den som bryter mot själva efterföljelsens grundpelare måste räkna med att kunna hamna utanför nåden igen (Gal. 5:4).

önskvärda framgår av kontexten.⁴² Något mera komplicerad är frågan vad ordspråket är tänkt att syfta på i den här kontexten. Ska surdegen respektive hela degen representera (1) olika personer (2) handlingar eller (3) en princip, ett sätt att se på det kristna livet?

J. D. G. Dunn menar att det föreligger en av-siktlig syftningsoklarhet och att Paulus ville lämna innebörden öppen efter mottot: *Where the cap fitted ...*⁴³ H. D. Betz skriver: «As is customary in letter writing and in the diatribe material, Paul throws in a proverb ... without any further interpretation. The context speaks for itself.»⁴⁴

Med tanke på den just nämnda dubbla försäkran verkar det på mig som om ordspråket ska belysa en princip. Paulus vill ge uttryck för övertygelsen att tillhörigheten till Kristus kan äventyras av en obetydlig sak som omskärelse ifall denna sak bär på svek mot korsets anstöt. Enda målet värt att kämpa för är segern och medlen för att uppnå den inkluderar lidande. Att omskärelsen den här gången råkade vara mediet för sveket är sekundärt. Det primära är principen: att till varje pris hålla fast vid kallelsen att följa den korsfäste Kristus.

Slutsatser

Läsningar av Galaterbrevet har ibland lett till uppfattningar om Paulus som den tolerante frihetsaposteln. Att den främste förkämpan för en inklusiv världsvid kristendom kunde dra till med drastiska uttalanden och utfall mot andra har ansetts befogad med tanke på det oerhörda ansvar han hade att bära. Ingen försvarade evangeliets sanning lika konsekvent som han. T. o. m. urkyrkans ledarskap i Jerusalem och deras direkt eller indirekt utsända infiltratorer hade han emot sig. Men han stod fast vid att det behövdes ett brott med judendomens lagiska

och/eller elitistiska självförståelse, han bevakade de hednakristnas intressen och blev för deras frihets skull sina egna landsmäns fiende.

Sedan mitten på 1900-talet har denna bild av Paulus ifrågasatts och reviderats i många avseenden. Den här läsningen av Galaterbrevet vill bl. a. medverka till att göra upp med den seglivade uppfattningen om att Paulus och hans mission var under ständig attack från de kristustroendes intoleranta och exklusivistiska ledare i Jerusalem och deras utsända.⁴⁵ Att hednakristna hade börjat omskära sig för att officiellt räknas till den judiska befolkningsgruppen berodde inte på påtryckningar utifrån utan på den samhällsstruktur och de konventioner och lagar som styrde människors livsvillkor i Galatien. Det behövdes inga agitatorer som krävde att hedningar skulle omskäras. Möjligen var det så att hjälp och råd tillkallades, men inte för att bekämpa Paulus utan för att få vägledning i hur överenskommelsen: «Vi ska inte göra det svårt för hedningar som omvänder sig till Gud» (Apg. 15:19) skulle tillämpas i ett bestämt nödläge.

Redan innan dessa galatiska hedningar mötte Paulus hade de troligtvis närkontakt med de synagogala gemenskaperna i trakten, vissa av dem som liminaler⁴⁶ till judendomen. De kan antas ha varit fromma och gudfruktiga hedningar ungefär som Cornelius, den romerske officeren i Caesarea (Apg. 10). Genom Paulus inspirerande närvaro, manifestationer av Anden (Gal. 3:1–5) och en överväldigande hänförelse (Gal. 4:14–15) kom de till tro på Messias Jesus som de fick veta hade offrat sitt liv för att rädda dem (1:4). De döptes till «Guds söner i Kristus Jesus» och ikläddes honom som Herre över sina liv (3:26,27). De förstod: inga fler rökelse på husaltaren, inga fler offermåltider vid affärsmiddagar, inget mer deltagande i stadens och statens officiella kult, varken rituellt eller ekono-

⁴² Jäsning symboliserar hos antika författare ofta något negativt, jfr Mk. 8:15, 2 Mos. 12:14–20, Ignatius av Antiokia, *Brev till Magnesierna* 10.2; Plutarkos, *Quaest. Rom.* 289F; Filon, *Congr.* 169, *Spec. Leg.* 1.291, 293. Men även positiva konnotationer förekommer (se Matt. 13:33).

⁴³ Dunn, *Galatians*, 276.

⁴⁴ Betz, *Galatians*, 266.

⁴⁵ Avvisat av Mark Nanos i flera artiklar och böcker (nu senast Nanos, *Irony of Galatians*, t. ex. 6–8, 264–266). Se även rec. av *Irony* i detta nummer.

⁴⁶ Beteckningen liminaler (från lat. limen = tröskel) används för personer som har påbörjat övergångsriten till att bli proselyter, jfr Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1999, 198–238.

miskt. De insåg att det i princip innebar att de var uteslutna från många vitala samhälls- och familjekontexter. I sin första begeistring var de också beredda till vilka uppoffringar som helst (4: 15).

De kanske hoppades på att på något sätt få del av den judiska samfällighetens sociopolitiska och religiösa privilegier. De hade ju av Paulus tillförsäkrats rätten att räknas bland de rättfärdiga utan omskärelse. Men så var inte fallet, i varje fall inte i denna värld, och allteftersom tiden gick blev de tvungna att erkänna att livet hade blivit outhärdligt. Även om de hade förstått och accepterat efterföljelsens grundläggande grammatik (t. ex. självstigmatisering), började de nu se sig om efter en som de trodde för alla parter rimlig lösning.

Att Paulus ansåg att hedningarna i Galatien under inga omständigheter fick omskäras och istället skulle permanenta sin marginalisering kan av ledarna i Jerusalem ha ansetts vara en oväntad och orimlig tillämpning av det gemensamma beslutet. En person som Petrus, som hade fått upprättelse efter det att han svikit sin Herre på översteprästens förgård, kan tänkas ha sett främst till den delen i överenskommelsen som talade om att «inte göra det svårt för hedningar». Om vissa hedningar i vissa samhälleliga kontexter kunde avlastas genom omskärelse, borde detta tillstyrkas. Det framgår inte av texten var rådgivarna kom ifrån. Att det åtminstone fanns en legitimering från ledarskapet i Jerusalem syns mig dock implicerat av brevets inledande kapitel. Det som kan ha fått Paulus krav att framstå som orimligt var att det fanns

proselyter på plats som hade kommit till tro på Kristus. Några av dem hade kanske proselyterat strax innan Paulus kom till Galatien och var levande exempel på «före detta» hedningar som var både omskurna och kristustroende.

Hursomhelst fick de hedniska kristustroende i Galatien hjälp att förbli i Kristus genom att bära mera av tillitens och något mindre av hänförelsens frukter. De ville inte och behövde inte höra bland de främsta, för dem var det nog att bevara tillhörigheten till Kristus. Men Paulus, som redan som yngling hade ansett sig *vida överträffa* sina jämnåriga i judendomen, som *ivrigare än någon annan* hade hävdat fädernas traditioner, som hade förföljt ekklesian *i övermått* (καθ' ὑπερβολήν) (Gal. 1:13), som menade sig ha arbetat mer än någon av de andra apostlarna (1 Kor. 15:10), såg maximal prestation som det enda rätta sättet att leva som kristen (åtminstone då han skrev Galaterbrevet).

Hedningarna kanske inte hade insett att Paulus syn på det kristna livet innebar att man var kallad att möta döden för den korsfäste Kristus skull, att delaktighet i hans lidanden var vägen till uppståndelsen från de döda (Fil. 3.10–11) och att omskärelse för att undvika förföljelse sågs som ett avfall från Kristus, en brist på trofasthet verksam i kärlek (5:6) och på delaktighet i den nya skapelsen (6:15). *Självstigmatisering* som genom Gerd Theissens undersökningar har visat sig vara ett tidigt kristet «Basismotiv», en hörnsten om man så vill, hade genom Paulus kompromisslösa tillämpning och krav blivit till en stötesten i Galatien.

Summary

This rhetorical critical reading of Paul's letter to the Galatians has shown that the issue at stake in Galatia was not so much that Gentile Christ-believers had converted or were about to convert to Judaism through circumcision. It was the attempt to avoid suffering by way of joining the Jewish community that caused Paul's rage and reproachful argumentation. For Paul the Christian life was to be an *imitatio Christi crucifixi*. He conceived of it as a race in which no one should aim at less than winning the price. While the Gentile Christ-believers in Galatia shared the basic conviction of self-stigmatisation (Theissen) they did not share Paul's ambitious and uncompromising implementation of that conviction. In a time of social despair they chose to seek relieve and become what others had become before them: Christ-believing proselytes that partook of Judaism's social and political privileges.

En teori om urkristen religion

Reflektioner kring Gerd Theissens bok *A Theory of Primitive Christian Religion*

SAMUEL BYRSKOG

Samuel Byrskog, prof. i Nya testamentets exegetik och hermeneutik vid Göteborgs universitet, menar att Gerd Theissens religionsvetenskapliga metod och modell ger en spännande bild av den tidiga kristendomen och religionens väsen och funktion. Problematiskt är emellertid att Theissen slår fast att ett historiskt givet teckensystem är villkoret för möjligheten till religiös erfarenhet och religiösa funktioner. Theissens bild måste även kompletteras med insikten om att de första kristnas kulturella teckensystem var traditionshistoriskt baserat och starkt influerat av den grekisk-romerska miljön. Skisseringen av utvecklingen mot ett alltmer självständigt teckensystem kan verka alltför schematisk, men det är få förunnat att som Theissen kunna redogöra för de övergripande sammanhangen på ett vederhäftigt sätt.

En ny bok av Gerd Theissen! Förväntansfulla hade några av lärarna i Nya testamentets exegetik vid Göteborgs universitet läst den. Beslutet var inte svårt. Boken skulle in i kurslitteraturen. Den gav ju en syntetisk framställning av vårt ämnes centrala angelägenheter utifrån ett perspektiv som ligger i linje med institutionens religionsvetenskapliga prägel. Och engelska utgåvor fanns redan på marknaden.¹ Kollegor i andra delämnena vid institutionen var förtjusta. «Så här resonerade inte exegeter när jag läste exegetik», sa en något äldre kollega begejstrat vid ett gemensamt seminarium över bokens metodkapitel.²

¹ Den tyska utgåvan bär titeln *Theorie der urchristlichen Religion*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. Den engelska översättningen av Bowden har olika titlar på olika förlag: *A Theory of Primitive Christian Religion*. SCM, London 1999, samt *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*. Fortress, Minneapolis 1999. Jag har använt utgåvan från SCM.

² Jag kommer inte att sammanfatta bokens alla delar. Den följande artikeln utgör en redovisning av reflektioner utifrån läsning och diskussion av boken med kollegor och studenter vid Göteborgs universitet.

Ambitionen till dialog

Redan i förordet framkommer Theissens önskan till dialog. Ambitionen är att skriva för alla, oavsett religiös hemvist. Det som utmärker hans arbete är att han vill nå bortom yttre religiösa utvecklingsmönster och beskriva den urkristna trons kärna — djupstrukturerna i de första kristnas övertygelse — utifrån ett för alla tillgängligt religionsvetenskapligt perspektiv. Han distanserar sig från traditionella nytestamentliga teologier och sätter som sin målsättning att genomföra den beskrivning av urkristet tänkande som Heikki Räisänen — på sitt eget vis — efterlyst. Genom ett sådant förhållningssätt vill Theissen skapa en dialog som går utanför de vanliga religiösa ramarna. Även den kristna kyrkan tjänar på en sådan dialog, menar han, eftersom samtalet är en del av kyrkans inre dialog. Samtidigt synliggör Theissen sig själv. Han skriver som kristen, han är ordinerad präst, han undervisar i teologi, han predikar, han älskar urkristendomen och dess texter. Det finns ingen konflikt med det religionsvetenskapliga idealet, eftersom vetenskapen utgör ett redskap för att på ett för den moderna människan begripligt sätt beskriva det som han undervisar, predikar och älskar.

Theissen har anklagats för att vara för mycket teolog i boken — därtill protestantisk

teolog.³ Jag har svårt att dela den kritiken. Visst visar han intresse för texternas sakinnehåll — och de är ju specifikt teologiska — och visst antyder han ibland, som vi skall se, teologiska förståelser. Men en presentation utifrån en konsekvent teologisk position skulle sett helt annorlunda ut och på ett annat sätt fört en dialog. När Karl Barth i början på 1960-talet, som pensionerad professor, höll ett antal föreläsningar i Basel kommenterade han i förbigående teologins roll i sammanhang med vetenskapen och menade sig ana hur den «börjat stamma och snegla åt olika håll».⁴ Frågan vad teologin, med sin egenart, egentligen har för värde från det övriga universitetets synpunkt ville han inte besvara definitivt utan profeterade att svaret kanske kommer «att vara förbehållet den belysning teologin själv och dess akademiska omgivning får under tredje årtusendet».⁵

Diskussionen pågår för fullt. Theissens arbete landar i Sverige mitt i en välbehövlig genomlysning av hur teologi och religionsvetenskap förhåller sig till varandra, till universitetets och den statliga högskolans sammanhang och till det omgivande samhället och kyrkan. I sin ambition att föra dialog med alla går han i en icke-teologiserande riktning och visar att man kan samtala utifrån religionsvetenskapliga modeller utan att, som Barth menade, börja stamma. Han förutsätter emellertid, utan egentlig diskussion, att hans väg till dialog är överlägsen. Frågan om sanningen eller sannolikheten i det urkristna teckensystemet vill Theissen helst besvara med filosofiska kategorier, medan teologi i snävare bemärkelse för honom tycks bli uppenbarelseteologi (s. 306). Hur han relaterar

sin syn på teologi till den religionsvetenskapliga modellen är oklart. Andra exegeter ser saken annorlunda.⁶ Paradigmen bryts mot varandra, delvis beroende på olika vetenskapsteoretiska förutsättningar. Och visst kan man fråga sig om inte en presentation av urkristen övertygelse utifrån en medveten teologisk självförståelse och modell har lika goda potentialer till dialog som den presentation Theissen ger utifrån en religionsvetenskaplig modell. Om det är dialog vi strävar efter, och inte enbart att öka den vetenskapligt kontrollerbara kunskapsmassan, behöver den ena modellen inte utesluta den andra. Pluralism och mångfald utmanar oss ju att inse att ingen modell har företräde eller skall stå tillbaka och skapar utrymme för olika former av dialog.

Den religionsvetenskapliga modellen

Theissens totala produktion uppvisar en sällsynt kombination av detaljrika studier och mer syntetiserande förklaringsmodeller från — framför allt — sociologi och psykologi. I den här boken är han systembyggare. I botten finns en definition av religion som han i modifierad form tagit över från den inflytelserike Clifford Geertz: «Religion is a cultural sign language which promises a gain in life by corresponding to an ultimate reality» (s. 2, 17).⁷

Religionens väsen (>essence») är dess kulturella teckenspråk. Tillsammans formar tecknen ett slags språk med sin egen kulturbundna vokabulär och grammatik. Språket tar sig uttryck i myter, riter och etik, vilka konkretiseras för människor genom roller, symboler och normer. Det urkristna teckenspråkets grammatik utgår från och förhåller sig till två grundläggande judiska axiom: monoteismen och den s.k. förbudsnomismen. Dessutom finns en rad enskilda motiv. Förändringar i det kulturella teckenspråket sker ofta genom karismatiska personer — deras stigmatisering av omgivningen och roll i krissituationer.

⁶ Se t. ex. F. Watson, *Text and Truth. Redefining Biblical Theology*. Clark, Edinburgh 1997.

⁷ Jfr C. Geertz, «Religion as a Cultural System», i *The Interpretation of Cultures: selected essays*. Basic Books, New York 1973, 87–127, speciellt s. 90.

³ Se W. A. Meeks kritiska recension i *Interpretation* 55 (2001), 77–80, speciellt s. 80. Meeks är den forskare som, vid sidan av Theissen, varit ledande i användningen av sociologiska modeller för arbetet med Nya testamentet. Se forskningsöversikten fram till 1992 av R. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*. Editions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen 1999.

⁴ K. Barth, *Den evangeliska teologin*. Översätt. från tyskan av M. Edgardh. Libris, Örebro 1965, 23.

⁵ Barth, *Den evangeliska teologin*, 24.

Religionens funktion hänförs till ett psykologiskt och ett socialt plan. Dess psykologiska funktion har att göra med hur individer kan ge kognitiv tolkning av världen, hur de upplever trygghet i olika gränssituationer och hur de kan legitimera livsformer och beteendemönster. Dess sociala funktion kommer till uttryck i socialiseringsprocesser där personer internaliserar omvärldens värderingar och normer, ibland även genom att religionen motiverar personer att gå emot den egna kulturen, samt genom att den reglerar, döljer eller intensifierar konflikter mellan grupper och klasser. De två aspekterna av Theissens definition — religionens väsen och religionens funktion — förhåller sig till varandra på så sätt att funktionen förutsätter teckenspråket, i klassiskt teologiskt språkbruk, *verbum externum* kommer före *verbum internum* (s. 11).

Utifrån denna modell mejslar Theissen fram den «semiotiska katedral» som de urkristna byggde och levde i. Vi får i boken följa med på en spännande rundvandring. Han visar oss skickligt hur de enskilda byggstenarna fogats in i katedralens övergripande struktur. Men Theissen har inte bara blivit anklagad för att vara teolog; samme recensent menar också att han, i sin definition och konstruktion, postulerar och kategoriserar mer än han argumenterar.⁸ Många är de svenska teologer och religionsvetare som allra först i sin utbildning, i en av de allra första böckerna de läste, träffade på en diskussion om religionsvetenskapens objekt och, i ett av de allra första påståendena, fick veta att otaliga försök har gjorts att bestämma vad religion är, «men ytterst få definitioner har vunnit mera allmänt bifall».⁹ Det är inte utan att man får intrycket att Theissen delvis antagit och utvecklat sin definition utifrån en given bild av urkristendomens karaktär och utveckling — även utifrån en västerländsk uppdelning mellan profant och religiöst — och därmed inte undgår det för så många metod- och modellbyggen oundvikliga

cirkeldramat. Detta behöver inte vara en nackdel, men gör oss medvetna om att även den mest «vetenskapliga» av alla religionsvetenskapliga metoder och modeller till sist är ett slags personlig konstruktion, en vetenskaplig bekännelse. Geertz själv är kanske inte den systembyggare många gjort honom till.¹⁰ Jag misstänker att Theissen vore den förste att instämma i att hans konstruktion är just *hans* konstruktion.¹¹

För studenterna, som ofta inte har någon (färdig) bild av urkristendomen, blir denna syn på religionens väsen och funktion problematisk, när Theissen med hänvisning till protestantisk dogmbildning slår fast att ett historiskt givet teckensystem är villkoret för möjligheten till religiös erfarenhet och religiösa funktioner. Teologerna ifrågasätts inte. «They were right» (s. 11). Sådant utmanar kritiskt tänkande studenter, i synnerhet när det placeras i ett sammanhang som gör anspråk på att anlägga ett vetenskapligt perspektiv. Theissen stretar vederhäftigt emot ensidigt funktionalistiska religionsdefinitioner, men frågan är om han inte alltför snabbt utstänger erfarenheter av mystisk, privatreligiös karaktär. Det är en sak att hävda att den traditionsmedvetna och panreligiösa miljö där urkristendomen växte fram förutsatte ett historiskt givet teckensystem, en annan att mena att så alltid är fallet. Många av de «religiöst tysta» individerna av idag skulle säkerligen känna sig främmande. Deras religiösa erfarenhet, menar de när de väl tar till orda, går bortom tanke, ord och handling. Några söker den mystiska erfarenheten

¹⁰ Se A. Micheelsens nyligen publicerade intervju «I don't do systems»: An Interview with Clifford Geertz», *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (2002), 2–20. Här tycks Geertz betrakta sig själv som en «non-essentialist». I en tidigare artikel om det religiösa teckensystemet åberopar sig Theissen inte på Geertz, «Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum», *Zeitschrift für Mission* 20 (1994), 70–86.

¹¹ Jfr t. ex hans reflektioner i G. Theissen och D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*. Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg [CH]/Göttingen 1997, 233–269, och förordet i G. Theissen och A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 3 uppl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 5–7.

⁸ Se not 3 ovan.

⁹ H. Ringgren, *Religionens form och funktion*. LiberLäromedel, Lund 1968, 9. Ringgrens bedömning gäller fortfarande. Jfr t. ex. översikten av W. E. Arnal, «Definition», i W. Braun och R. T. McCutcheon (red.), *Guide to the Study of Religion*. Cassell, London/New York 2000, 21–34.

inom ramen för det kristna teckensystemet, särskilt de som redan är tränade i dess språk,¹² men andra skulle hävda att så inte är fallet. Kanske finns teckensystemet ändå där; det är bara det att den upplevande människan inte inser det, medan vi som analyserar — religionsvetare — menar oss veta. Theissen håller fast vid att det finns något som är religionens innersta essens, som finns där före och bortom erfarenheten, medan man i det pluralistiska och mångkulturella Sverige undrar om det verkligen är meningsfullt att tala om religion *per se*.¹³ Jag har haft svårt att svara på studenternas frågor men tror att jag delvis ställer mig på deras sida, åtminstone i den utsträckningen att jag vill närma mig religion genom att först närma mig erfarenheter — i nuet och i historien — och därefter eventuella teckensystem.¹⁴ Sedan är det en annan fråga vad som är en religiös erfarenhet och vad som inte är det, om det alls går att urskilja något specifikt religiöst. Nya testamentets texter, tycks det mig, är genom sina transcendentala anspråk uttryck för religiös erfarenhet — här finns något av *mysterium tremendum et fascinans* (R. Otto) — och utgör först och främst kommunikativa budskap till såväl tanke som känsla och handling,¹⁵ och som sådana är de reflexer av eller byggstenar för ett kulturellt teckensystem.

Det urkristna teckensystemet

Låt oss nu, oavsett vår syn på den religiösa erfarenhetens roll, se på Theissens konstruktion av

¹² För svensk del se t. ex J. Paillard, *Till det osägaras lov. Om Paulus erfarenhet av mysteriet*. Libris, Örebro 2001.

¹³ För en mer principiell kritik mot försök att definiera religionens innersta väsen jfr t. ex A. M. McKinnon, «Sociological Definitions, Language Games, and the «Essence» of Religion», *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (2002), 61–83.

¹⁴ Så N. Smart, *The Religious Experience of Man-kind*. Collins Fount Paperbacks, Glasgow 1977, 11–33.

¹⁵ I en tidigare artikel har jag antytt hur texternas retoriska prägel ger anledning till fördjupad teologisk och hermeneutisk reflektion kring deras mångdimensionella pragmatiska funktion för tanke, känsla och handling. Se «Exegetik mellan text och teologi», *Tro och Liv* 61 (2002), 4–14, speciellt s. 11–13.

urkristendomens teckensystem. Efter introduktionen redogör han för teckensystemets grundläggande myt, etik och riter och mejslar därmed fram de första kristnas «semiotiska katedral». Deras teckenspråk baserar sig i samtliga fall på den judiska moderreligionen.

I den historiske Jesus och den berättande tolkningen av honom omformuleras de messianska förväntningarna. Därmed träder myt och historia in i en spänningsfull förening. I Jesus blir myten historia och i berättelsen blir historien myt. Denna förening utmärker de första kristnas narrativa teckenspråk.

Det etiska eller preskriptiva teckenspråket både radikaliserar och relativiserar judiska, teocentriska normer och ställer nästankärleken och förnekelse av status i centrum. De två värderingarna korsar gränser mellan den egna gruppen och andra grupper (nästankärlek) och mellan överklass och underklass (förnekelse av status). Detta horisontala och vertikala gränsöverskridande medför att urkristen etik karakteriseras av en omvandling av värderingar som gällde för överklass till en etik för de förtryckta (makt är svaghet, rikedom är fattigdom, vishet är dårskap, synd blir rättfärdighet etc.) och medför en avnatisering av värdebaserade, judiska identitetsmarkörer.

Det rituella teckenspråket — dop och nattvard — utmärks av spänningen mellan reducering och intensifiering av religiöst våld. Det grundar sig på Johannes Döparens reningsrit och judiska måltider men relateras i den urkristna tolkningen till Jesu död och uppståndelse. Inga djuroffer förekommer — våldet reduceras — samtidigt som den rituella fantasin kopplar samman riterna med Jesu våldsamma död.

Theissen ger en fascinerande redogörelse för det urkristna teckensystemets grundläggande uttryckssätt. Hans försök att hålla samman historia och myt i en spänningsfylld symbios fångar det komplexa förhållandet mellan förgångens historia och tolkande berättelse utan att den ena spelas ut på bekostnad av den andra. Vi finner reminiscenser från Rudolf Bultmanns avmytologiseringsprogram. För Theissen är ju Bultmann den störste bland exegeter under 1900-talet (s. 332 not 7), även om Theissen på ett helt annat sätt håller fast vid historien. Han ger oss inte en hermeneutik för hur myter skall tolkas utan är

intresserad av myten som en del av det urkristna teckenspråket.

Det saknas emellertid, så som ofta i den bultmannianska formkritiken, en konkret diskussion om hur myten och berättelsen baserar sig på historien. Här finns bara den vaga föreställningen om texters livssituation (*Sitz im Leben*). Från lundensisk synvinkel kan det vara intressant att Theissen för många år sedan avfärdade den kritik som från svenskt håll riktats mot Bultmanns syn på den synoptiska traditionen.¹⁶ I den föreliggande boken talar han förvånansvärt frimodigt om olika textavsnitts förankring i kollektivets livssituation. Individerna på historiens arena kommer inte till tals, förutom Paulus. Frågan är om man alls kan förutsätta en sådan hypotetisk och endimensionell korrelation mellan ett textavsnitt och en kollektiv livssituation. Många exegeter är mer tveksamma och återhållsamma. Tiden har visat att de gamla formkritikerna var onyanserade och vaga på den här punkten. Så pass mycket är klart: det finns inte några entydiga belägg för att evangelierna är kollektiva produkter.¹⁷

För att förklara hur jesushistorien blir myt bland de första kristna vore det naturligt att behandla frågan om urkristen tradition och tradering. Theissen tar i stället hjälp av Leon Festingers snart halvsekelgamla teori om kognitiv dissonans. De anspråk på uppenbarelse och bekräftelse som ställs av gudomliga eller mänskliga figurer kan, när de på ett avgörande sätt motsägs, uppehållas endast om dessa figurer höjs upp över dem eller det som motsäger anspråken. Sådana faktorer finns, enligt Theissen, bakom utvecklingen av såväl den judiska monoteismen som Jesu gudomliggörande i urkristendomen. Problemet är att Festingers teori är alltför övergripande och att dissonansen kan reduceras på en rad olika sätt. Gudomliggörandet av Jesus följer inte nödvändigtvis på dis-

sonansen vid hans död. I Qumran har vi exempel på att en annan mycket betydelsefull lärare med anspråk på uppenbarelse och bekräftelse dör, att gruppen upplever kognitiv dissonans, men lära- ren förblir ändå människa. Reducering av dissonans sker på annat sätt.¹⁸ Varför reduceras dissonansen i ur-kristendomen då just genom gudomliggörande? Här är jag osäker på Theissens svar och hade önskat en ansats som tar på allvar tradition och tradering som vägen från historia till myt. Tradition och tradering innebär ju inte en segmentering av historien. Tolkning, bearbetning, narrativisering och — om vi så vill — mytologisering samspelar med den förgångna historien, alltifrån ögonvittnesupplevelser och/eller de tidigaste traderingsprocesserna.¹⁹ En sådan diskussion hade kunnat komplettera Theissens socialpsykologiska förklaring till varför historiens Jesus snart tolkades i gudomliga kategorier.

Redogörelsen för det etiska teckenspråket är, enligt min mening, lyckad i sin utgångspunkt i två bärande grundelement. Det hade varit spännande om Theissen låtit dessa judiska element brytas mot eller kompletteras av samtida grekisk-romerska etiska teckenspråk. Den recensent som anklagat Theissen för att vara teolog och för att postulera mer än han argumenterar menar också att han inte tar den grekisk-romerska miljön på allvar.²⁰ Den judiska moderreligionen, med dess etik, hade ju redan relativiserats — även om man stretade emot — genom att nationella barriärer raserats i storpolitiska förvecklingar. Religiösa och kulturella teckensystem

¹⁸ Se min bok *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*. Almqvist & Wiksell Int., Stockholm 1994, 191–193. Jfr redan P. R. Davies, «The Teacher of Righteousness and the «End of Days»», *Revue de Qumran* 13 (1988), 313–317, speciellt s. 317.

¹⁹ Se min bok *Story as History — History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Mohr Siebeck/Brill, Tübingen 2000, 2001/Boston 2002. Jfr även «Talet, minnet och skriften. Evangelietraditionen och den antika informations-teknologin», *Svensk Exegetisk Årsbok* 66 (2001), 139–150.

²⁰ Se not 3 ovan.

¹⁶ Se Theissens inledande anmärkningar i R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, speciellt s. 9. Theissen vidhåller sin kritik i *Der historische Jesus*, 105–106.

¹⁷ Se t. ex R. Bauckham (red.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Eerdmans/Clark, Grand Rapids/Edinburgh 1998.

kom i beröring med varandra.²¹ Den grekiska bildningen hade en imperialistisk tendens. Redan tidigt — ca 175 f.Kr. — fanns ett gymnasium i självaste Jerusalem. Vad gäller det etiska teckenspråket förbiser Theissen den paraenetiska filosoftradition som spelade en viktig roll i grekisk-romersk miljö. Den gick inte obemärkt förbi urkristendomen utan samspelade på ett väsentligt sätt med det judiska teckenspråket.²² Nyare forskning har också påpekat hur föreställningar kring ära och skam styrde en hel del mellanmänskliga relationer i antik, grekisk-romersk miljö och i urkristendomen.²³ Vi finner dem ofta i de paulinska breven, mest markant i Romarbrevet och 2 Korinthierbrevet. Theissens statuskategorier missar det mer kulturspecifika ära-skam mönstret.²⁴ Inte heller nästankärleken kan helt isoleras från omgivande grekisk-romerskt tänkande och handlande. «Man får inte vedergälla orätt med orätt eller ont med ont, vad man än må få lida av andra», säger Sokrates när han vill ange sina skäl för att inte fly från dödsstraffets verkställande (Platon, Kriton 49d). De som tänker så är fåtaliga, menar han, men en del romer-

ska stoiker tycks senare ha tagit upp hans ideal.²⁵ Det finns således inte någon rak väg mellan judisk moderreligion och urkristet etiskt teckenspråk. Den korsas ständigt av en komplex väv av olika kulturella eller subkulturella teckenspråk.

Även det rituella teckenspråket befinner sig, liksom det narrativa teckenspråket, i skärningspunkten mellan historia och tolkning. Det är tydligt att Jesu måltider — särskilt den sista, med lärjungarna — och hans död tidigt varit föremål för reflektion och ritualiserande tolkning. Genom sin användning av ritologi aktualiserar Theissen ett sedan länge bortglömt men relevant område i exegetik och teologi.²⁶ Frågan som Theissen därmed ställer på sin spets är vilka faktorer som varit styrande i denna ritualiserande process. Han besvarar den genom fascinerande diskussioner utifrån riters karaktär och funktion, med uppståndelse tron som en avgörande impuls till sammanlänkandet av de eskatologiskt färgade måltiderna med Jesu död i den kristna nattvarden och johannesdopet med det kristna dopet. I uppståndelsens ljus tolkade man Jesu självstigmatisering och död som en modell för mänskligt handlande (*exemplum*) och som upprättelse av en viss ordning eller relation (*sacramentum*). För det senare var vanligtvis ett djuroffer nödvändigt, men inte offrets uppståndelse. Det var uppståndelse tron som mot gängse judisk offerpraxis medförde att man åt och drack av offret som en frälsande handling och i dopet likaså identifierade sig med offret. Uppståndelse hörde alltså inte till offerritens logik.

Theissens resonemang är övertygande på många punkter, men väcker också undran. En annan hedersdoktor vid Lunds teologiska fakultet ger mindre utrymme åt uppståndelse trons nyskapande potentialer och förlägger de tolkningar av Jesu död som Theissen tillskriver de första kristna betydligt närmare Jesus själv.²⁷ Och visst finns det antydningar om att Jesus anade att han skulle överleva sin dödliga självstigmatisering, så till den grad att han själv eska-

²¹ Se senast J. J. Collins och G. E. Sterling (red.), *Hellenism in the Land of Israel*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2001, och den diskussion av boken som L. H. Feldman ger i sin recension «How Much Hellenism in the Land of Israel?», *Journal for the Study of Judaism* 33 (2002), 290–313; T. Engberg-Pedersen (red.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Westminster/John Knox Press, Louisville 2001.

²² Se senast T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*. Clark, Edinburgh 2000.

²³ Ära-skam mönstret har uppmärksamats av exegeter med kulturanropologiskt intresse, framför allt under inflytande av B. J. Malina. D. A. DeSilva har behandlat det mest utförligt, senast i *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Inter-Varsity, Downers Grove 2000. För svensk del jfr B. Holmberg, *Människa och mer. Jesus i forskningens ljus*. Arcus, Lund 2001, 33–52.

²⁴ För en nylig kritik av Theissens och andras syn på urkristendomen som «a community of equals» se J. H. Elliott, «Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory», *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002), 75–91. Jag är dock osäker på om Elliotts kritik verkligen träffar Theissens synsätt.

²⁵ M. Reiser, «Love of Enemies in the Context of Antiquity», *New Testament Studies* 47 (2001), 411–427.

²⁶ Jfr A. Klostergaard Pedersen, «Ritologien — et forsømt teologisk område», *Dansk teologisk tidskrift* 59 (1996), 1–26.

tologiserade sin död.²⁸ Om uppståndelse inte hör till offerritens logik ligger det därför nära till hands att hävda att just denna unika sammankoppling mellan offer och uppståndelse på något sätt har sina rötter i historien bakom de urkristnas uppståndelse.

Vi kan också vända på frågan. Har inte uppståndelseupplevelsen — åtminstone för Paulus — varit styrande för utvecklingen av det rituella teckenspråket, så att upplevelsen har prioritet före teckensystemet i Theissens eget schema? Paulus var ju ointresserad av den historiske Jesus, menar Theissen (s. 48, 167). Men tidigare postulerade Theissen, som vi såg, att ett historiskt givet teckensystem är villkoret för möjligheten till religiös erfarenhet och religiösa funktioner. Vilket teckensystem fanns då till hands för att denna märkliga sammankoppling av uppståndelse och offer skulle komma till stånd? Uppståndelse av någon som betraktades som gud var nog bekant, men inte att uppståndelsen var en del av gudens självgivande offer.²⁹

Texterna vi har i Nya testamentet är, enligt min mening, kommunikativa budskap «från erfarenhet till erfarenhet», i en symbios av tanke, känsla och handling, där den unikt utmärkande erfarenheten framför andra är mötet med den uppståndne Jesus. Detta innebär inte att erfarenheten är helt lösjord från det historiskt givna utan just att erfarenheten av det historiskt givna — jesugestalten — utgör en djupstruktur i all kommunikation och det därur framkonstruerade rituella teckenspråket. I de urkristna riterna ställs uppståndelseerfarenhetens samband med historia, nutid och framtid på sin spets. Jag är osäker på om Theissen tagit alla tre i beaktande.

²⁷ P. Stuhlmacher, «Warum musste Jesus sterben?», i *Jesus von Nazareth — Christus des Glaubens*. Calwer Verlag, Stuttgart 1988, 49–64. Artikeln går tillbaka på en fakultetsföreläsning i Lund 27 september 1984.

²⁸ Jfr H. F. Bayer, *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. The provenance, meaning and correlation of the Synoptic predictions*. Mohr Siebeck, Tübingen 1986.

²⁹ Se nu T. N. D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection. «Dying and Rising Gods» in the Ancient Near East*. Almqvist & Wiksell Int., Stockholm 2001, speciellt s. 221.

Kanske hade diskussionen tjänat på att relatera det rituella teckenspråket till den antika tidsuppfattningen.³⁰ Att man i riten kunde identifiera sig med ett historiskt skeende grundade sig måhända inte enbart på den erfarenhetsbaserade övertygelsen att den historiske Jesus var den uppståndne Kristus, utan också på att tidsuppfattningen var upplevelsebaserad. I upplevelsens intensitet fanns tidens gång, vilket innebar att en upplevelse av ett förgånget skeende upplevdes som en närvarande identifikation med historien. Och i riten i synnerhet blev historien, nuet och framtiden närvarande i ett slags spänningsfull förening.

Teckensystemets utveckling

Det urkristna teckensystemet var i dynamisk rörelse och utvecklades under första århundradet mot en alltmer självständig teckenvärld. Utvecklingen började, enligt Theissen, genom att judiska identitetsmarkörer som omskärelse och renhetsföreskrifter relativiserades i ett misslyckat försök av Paulus att internationalisera samtida judendom. Templets fall år 70 medförde bland icke-jesustroende judar en fokusering på Torah — med en torahfromhet som uttryckte sina egna rituella, etiska och religiösa krav — medan de jesustroende nu skapade sin egen basberättelse och evangelier och därmed alltmer distanserade sig från judendomen. Johannesevangeliet reflekterar inte bara att kristendom *de facto* skiljts från judendom utan också att de kristna blivit medvetna om sitt autonoma teckenspråk. Teckensystemets autonomi utvecklades och specificerades genom krisartade konfrontationer med den judiska moderreligionen, och sedemera också med den interreligiösa gnostiska rörelsen — med dess avhistorisering av myter om skapelse och frälsning — och de mångfacetterade profetiska rörelserna — med deras andeinspirerade etiska radikalism. Marcion kombinerade element från alla tre kriserna och utmanade de kristna som ingen annan till att utveckla en kanoniserad mångfald och enhet, ett slags grammatik för det kristna teckenspråket.

³⁰ Jfr B. J. Malina, «Christ and Time: Swiss or Mediterranean?», i *The Social World of Jesus and the Gospels*. Routledge, London 1996, 179–214.

Alla försök att systematisera historiska sammanhang i schematiska utvecklingsmönster tvingas till generaliseringar och övergripande skisseringar av tendenser. Verkligheten är oftast mycket mer komplicerad, och — som Theissen så väl inser på sina ställen — så var också fallet i urkristendomen under det första århundradet. Särkilt de första åren i en ny rörelse brukar uppvisa komplexa och oregelbundna dragningar åt olika håll. Theissen måste måla den turbulenta tiden före och strax efter år 70 med grova penseldrag. Men urkristendomens semiotiska katedral är byggd av människor. Theissens nödvändiga abstrahering går väl så långt när dessa individer på historiens arena blir en del av anonyma berättande kollektiv med beteckningar som «Markan Christianity», «Matthean Christianity», osv. Sådana grupper har förmodligen aldrig existerat, utan är litterära konstruktioner utifrån evangelierna och därför svåra att hantera i övergripande teorier om historiska utvecklingsmönster.

I Theissens redogörelse tycker jag mig ana en övertro på att de synoptiska evangelierna till innehåll och form skapade rituell (Markusevangeliet), etisk (Matteusevangeliet) och frälsningshistorisk (Lukasevangeliet) distans till det judiska teckensystemet och, genom sina kanoniska anspråk för enskilda församlingar, en grundläggande egen berättelse. Jag har av flera skäl svårt att följa Theissen. Till att börja med kan man mycket väl undra om inte redan Paulus brev antyder en basberättelse om Jesus. Theissen avvisar möjligheten att Paulus var intresserad av den jordiske Jesus med en hänvisning till 2 Kor. 5:16 (s. 167), fastän de flesta exegeter idag menar att den texten handlar om något annat, om hur Paulus nu kan betrakta Kristus på ett nytt sätt. I brev kan vi inte förvänta oss annat än antydningar om narrativa substrukturer. Det finns goda skäl att anta att genitiven «Jesu tro(fasthet)», πιστις Ἰησοῦ, eller liknande genitivuttryck, utgör en signal för en underförstådd berättelse om Jesu trofasthet mot Gud.³¹ Evangelium enligt Paulus är i så fall något narrativt, något som händer, något som innehåller en berättelse om Jesus.

Vidare är det inte självklart att de synoptiska evangelierna till sin form fungerade som avgörande narrativa händelser. Olika slags narrativitet kan ha förekommit på försynoptiskt stadium.

Många exegeter har länge menat att passionsberättelsen redan innan Markusevangeliet skrevs förelåg i en samlad narrativ form. Kände Paulus till den, måntro? Om det stämmer att jesustraditionen utvecklades genom bearbetning av chrier fanns dessutom små narrativa drag inbäddade i själva den försynoptiska traditions- och traderingsprocessen.³² Med allt vi vet om hur skrift och muntlighet samspelade i antik miljö är det osannolikt att en skriven berättelse som Markus-evangeliet skulle utgöra ett avgörande hermeneutiskt nyskapande. Man skapade inte berättelser genom att skriva ned dem, utan genom att berätta dem muntligt för varandra, i stort och i smått. Inte heller den biografiska formen är någon nyhet. Theissen hänvisar till Richard Burridges arbete för distinktionen mellan modern biografi och antik *bios*, men Burridges huvudtes är att den antika biografiska genren var så pass flexibel att evangelierna säkerligen uppfattades som *bioi*, alltså inte som genremässiga nyskapelser.³³ Vad som gör dem märkliga och delvis nyskapande, enligt min mening, är inte deras berättande karaktär utan att de kombinerar en historisk och traditionsbunden dimension med en lovprisande och genomretorisad genre. Evangelisterna ville berätta på ett sätt som var både sant och övertygande — en inte helt oproblematiske kombination i antiken.³⁴

³¹ Jfr Rom. 3:22, 26; Gal. 2:16, 20; 3:22; Fil. 3:9. Denna tolkning förekom tidigt och har sporadiskt återkommit under seklernas gång. Jag redovisar argumenten för och emot en subjektiv tolkning av genitiven i min kommande kommentar till Romarbrevet. För en översikt och utvärdering av debatten se I. G. Wallis, *The faith of Jesus Christ in early Christian Traditions*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, 65–127.

³² Jfr B. L. Mack och V. K. Robbins, *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Polebridge Press, Sonoma CA 1989.

³³ R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.

³⁴ Se min kommande artikel «Den lögnaktige historikern. Antik historieskrivning mellan sanning och övertygelse», att publiceras i M. Rosengren och O. Sigurdson (red.), *Penelopes väv: För en filosofisk och teologisk patologi*. Skriftserien Logos/Pathos. Glänta produktion, Göteborg 2003.

Mitt huvudproblem med Theissens redogörelse för den semiotiska katedralens byggnads-historia rör således själva den tidigaste, narrativa grundläggningen. Den narrativa basberättelsen i de synoptiska evangelierna bygger, enligt min mening, på stenar som ligger djupare. Evangelisternas sätt att inkorporera Q-källan — eller talkällan — i sina berättelser gör det tveksamt om denna källa — förutsatt att den överhuvudtaget existerat — någonsin fungerat utan berättande kompletteringar.³⁵ Alltfler blir tveksamma till föreställningen att tidiga kristna grupper utformade sin tro enbart utifrån en version av Q-källan.³⁶ Skrifter av det slaget kompletterades vanligtvis med muntliga kommentarer. Och hur annars skulle man från första början kunnat minnas och berätta om en person vars gärningar var lika talande som hans ord?

Byggstenar och katedraler

Theissen är en av de få exegeter som har förmågan att på ett vederhäftigt sätt redogöra för de

stora, övergripande sammanhangen. Det är få förunnat! De flesta låter sig dränkas eller resignerar i flodvågen av specialiserade detaljstudier. Theissen lyfter blicken och ser stjärnhimlen i all dess fågning! Och han ser ett mönster, en katedral byggd av tecken. Han vet att inte alla exegeter ser samma mönster, att några inte ser något mönster alls. Men han redogör frimodigt för sin vision, inte som något som för alltid skall lägga historien under vetenskapens kontroll, utan som ett vittnesbörd om den byggnad han tycker sig ana i historiens dunkel.

Jag har försökt att läsa och studera boken utifrån dess ambition att skapa dialog. Theissen törs göra sig sårbar som forskare genom att inbjuda till samtal om en katedral som är så väldig att knappast någon kan överblicka den. Min läsning av boken grundar sig säkerligen ibland på missförstånd, ibland på annorlunda uppfattningar om historiska sammanhang. Själv ser jag fortfarande dunkelt; jag ser enskilda personer, jag ser enskilda rum och platser, men vet inte om katedralen har någon symmetri eller ens om de enskilda byggstenarna kommer från samma väldiga byggnad. Det krävs mod, har någon sagt, att se och redogöra för det fragmentariska i historien. Kanske krävs det än mer mod att se och redogöra för hur fragmenten hänger ihop, för helheten. Theissen vågar tala om såväl små byggstenar som stora katedraler!

³⁵ Jfr S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition. A Study of Their Place Within the Framework of the Gospel Narrative*. de Gruyter, Berlin 2002.

³⁶ Så senast J. D. G. Dunn i presidentföreläsningen vid SNTS konferensen i Durham 2002, att publiceras i *New Testament Studies*.

Summary

This article presents some reflections from the reading and discussion of Gerd Theissen's monograph concerning primitive Christian religion. It enters into debate with his scholarly method of dialogue and model of religion, as well as with his view of the primitive Christian sign system and its narrative development. His scientific method cannot be the only legitimate basis or form of mutual dialogue within a pluralistic society. The model of religion which he presupposes also generalizes the priority of the «essence» of religion, thus unduly neglecting the specificity and occasional priority of religious expression and experience. Moreover, Theissen's emphasis on the creativity of the early Christians in the process of the emerging mythical and ritual sign language does not pay sufficient attention to the tradition historical basis of their cultural sign system. In regard to the ethical sign language, the intricate connections to Greco-Roman ethical sign languages indicate a more complex cultural matrix of ethical thinking and behavior in primitive Christianity than the essentially Jewish one presented by Theissen. The development towards an autonomous Christian sign system was complex. Against Theissen's presentation of the Gospels as decisive narrative events in that development, it is to be noted that different and subtle forms of narrativity existed before and side by side with the Gospels. In conclusion, and despite these disagreements, the article expresses a sincere admiration of Theissen's work and rare ability to handle the smaller as well as the larger issues involved in the description of the manifold phenomena and developments of primitive Christian religion.

LITTERATUR

Craig R. Koester: *Hebrews (Anchor Bible, 36)*. 604 sid. Doubleday, New York 2001.

Kommentaren är skriven för en vidare läsekrets (lek-män, kyrkligt verksamma och forskare). Rådet för läsningen eller studiet som Koester ger är att börja med den mer syntetiska utläggningen («Comments») för att få en helhetsförståelse av ett avsnitt. Därefter kan noterna konsulteras av den som vill ha hjälp med en viss vers eller är engagerad i ett speciellt problem av ett avsnitt (s. xiv).

K. börjar med en översättning av hela Hebreerbrevet med följande disposition som bygger på en retorisk analys av texten (sid. 79–86).

1) Exordium/inledning	1:1–2:4
2) Proposition	2:5–9
3) Argument	A. En första serie 2:10–5:11
	Övergång 5:11–6:19
	B. En andra serie 7:1–10:39
	Övergång 10:26–39
	C. En tredje serie 11:1–12:27
	Övergång 12:25–27
4) Peroratio/avslutning	12:28–13:21
5) Brevligt postscriptum	13:22–25

Därefter tar Koester upp de standardfrågor som brukar tas upp i kommentarinledningar: frågan efter författaren, adressaten, orten, situationen och vilka teman som kännetecknar en viss skrifts teologiska särdrag som t ex kristologi, ekklesiologi, etik etc.

K. tar också upp något som inte syns så ofta, nämligen en historisk översikt över Hebr:s interpretation och inflytande genom århundraden. Denna del är mycket värdefull eftersom den är en skiss över Hebr:s receptionshistoria genom tiderna, där K. visar hur t. ex. kyrkofäderna i öst och väst har tolkat Hebr:s svåra textställen som 6:4–6 och 10:26–31 (att det inte finns en andra bot utan att omvändelsen är en engångsföreteelse). Tidsmässigt delar han in denna översikt i etapper: A. Fornkyrkan fram till 600; B. 600 till 1500; C. 1500 till 1750; D. 1750 till idag. Under avsnitt C nämns t. ex. den under 1500-talet uppvaknande hu-manism med intresse för tolkning av ursprungliga texter. Reformationen med Luther och de reformerta synpunkterna lyfts fram. K. omnämner i detta samband också att det skedde ett skifte från den latinska Vulgatatexten till den grekiska texten som i större utsträckning blev utgångspunkten för debatterna. I samband med detta upptäckte man också att Hebr. för det mesta följer Septuagintatexten och inte MT (den hebreiska «masoretiska» texten för GT).

Det som ofta diskuteras idag är Hebr:s litterära genre. Hebr:s författare betecknar själv Hebr. som ett förmaningens ord (λόγος παρακλήσεως, 13:22). Frågan är om brevet är epideiktiskt (lovordande) eller deliberativt (rådgörande). Koester argumenterar här undvikande. Han anser att brevets innehåll är epideiktiskt för dem som fortfarande håller fast vid Gud och Kristus, alltså troende som enbart behöver en «bekräftelse» på att de är på rätt väg. Brevet är å andra sidan deliberativt argumenterande för dem som håller på att överge sin tro, alltså har en tendens att avfalla från den levande Guden (3:12).

Jag anser att självkarakteriseringen av Hebr. som ett förmaningens ord tydligt indikerar huvudentionen i brevet, nämligen att ge råd för ett visst handlingssätt som leder fram till ett gott slut och att avråda från ett motsatt handlingssätt som leder till fördärvet. De exempel för och emot som finns i Hebr bekräftar detta synsätt. Härmed förnekas ingalunda att det finns många epideiktiska drag i skildringen av Jesus som den komparativt bättre, men syftet är ändå att därigenom påvisa att adressaterna har större nytta av att hålla fast vid sin bekännelse till Jesus än att ge upp, vilket de är frestade att göra.

K. behandlar också Hebr:s skriftförståelse. Att brevet interpreterar Kristus i ljuset av Gamla testamentet och GT i ljuset av Kristus är dock ett vanligt synsätt (s. 117).

Denna inledande del på 168 sidor avslutas med en mycket omfattande och detaljerad bibliografi (34 sid.) som följer den historiska uppdelningen som ovan skisserats i samband med den receptionshistoriska översikten. Denna historiska kommentaröversikt till olika epoker är en fyndgruva för historiskt intresserade läsare. K. har tidigare skrivit en forskningsöversikt som kommer kommentaren tillgodo och som förklarar Koesters enorma beläsenhet (se «The Epistle of Hebrews in Recent Study», *CurBS* 2 [1994] 123–45).

K:s arbetssätt kännetecknas inte bara i bibliografin utan också i övrigt (citater, litteraturhänvisningar i texten och i noterna) av yttersta noggrannhet. Särskilt värdefullt är hans många referenser till paralleller i den grekisk-romerska litteraturen, till Rabbinica, Qumran liksom till kyrkofäderna.

Helt allmänt kan sägas att Koester har lyckats med att integrera nya sociologiska och retoriska insikter liksom kulturantropologiska (medelhavsområdet under första århundradet) på ett mycket övertygande sätt. En konsekvens av dessa insikter är t ex behandlingen av frågan om adressaterna och Hebr:s datering. Koester anser att det inte går att fastställa med säkerhet om adressaterna var jude- eller hednakristna. Istället menar han att det är bättre att se efter hur de rela-

terade sig till den dominerande grekisk-romerska kulturen, den judiska subkulturen respektive den kristna församlingen (s. 48, jfr s. 73–79). När det gäller datering argumenterar K för ett tillkomstdatum mellan 60–90. Hans argument är att det inte går att avgöra huruvida associationerna till den judiska offerkulten förutsätter templets existens och funktion eller inte. Även förföljelserna som omnämns i Hebr. 10:32–34 anser Koester vara för vaga för att med säkerhet kunna datera brevet efter de neronska förföljelserna 64 e. Kr.

Kristologin bygger, enl. K., på övertygelsen att Jesus har dött, uppstått och blivit upphöjd till att sitta på Guds högra sida. Detta poängteras på flera ställen i Hebr. (i början, i mitten och på slutet, 1:3.13; 8:2; 12:2). Problemet är bara att denna implicita maktställning inte syns och märks av adressaterna i deras dagliga liv (2:8; sid. 219–222). Kristus är också Guds son som är preexistent (från begynnelsen), idag och i evighet densamme (1:12; 13:8).

Ett problem som redan omnämnts utgör tolkningen av Hebr. 6:4–6 (10:26–31) och vad som menas med att det inte finns någon möjlighet till en andra omvändelse. Som en förklaring hänvisas ibland till det faktum att många företeelser för Hebr:s författare är engångsföreteelser. Till dessa hör bl. a. Kristi offer som en gång för alla tar bort synderna. Är dessa borta så är de borta och då behövs inget syndoffer mer — så enkelt är det enligt 10:18. Men det är inte denna aspekt att Kristi engångsoffer svarar mot omvändelsens engångskaraktär som Koester tar fram för att förklara dessa svåra ställen. Han tolkar texten mer mot bakgrunden av att Gud låter människan själv ta ställning och den som ställer sig själv medvetet utanför — trots kunskapen — har så att säga frånhänt sig tillgången till nåden. K. lyfter fram kontrasten mellan omöjligheten av en ny «grundläggande» omvändelse och omöjligheten av att Gud skulle kunna svika sina löften (se 6:17; jfr även 11:6).

Walter Übelacker

Dieter Kremendahl: *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 46). 324 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.*

Föreliggande undersökning har accepterats 99/00 som avhandling vid universitetet i Marburg. Som brukligt i Tyskland nämns «Doktorvater», professor dr Wolfgang Harnisch, som tackas för sakligt råd, uppmuntran och konstruktiv kritik. Namnet Harnisch förekommer sedan många gånger i framställningen och inflytandet märks tydligt.

Boken är disponerad så att kapitel 0 (sic!) utgör en inledning, där själva syftet och upplägningen av arbetet skisseras. Att det kallas «0» måste anses märkligt med tanke på att det med sina 31 sidor är längre än kap. 4 «Resultat och utblick» och kap. 5 «Litteraturförteckning» tillsammans. Inledningen är dock mycket instruktiv och fyller väl den retoriska funktionen av ett *exordium*: det väcker med sin frågeställning uppmärksamhet och intresse och man vill gärna fördjupa sig för att lära sig mera om förhållandet mellan epistolografi och retorik samt Paulus relation till antik retorik. Kapitlet utgör med andra ord en aptitretare. Kapitlen 1–3 utgör själva huvuddelen av arbetet. Efter kap. 1 «Det epistolo-grafiska formuläret» (sid. 32–119) följer kap. 2 «Genrefrågan» och kap. 3 «Den retoriska dispositionen» (sid. 151–267). Till sidantal är kap. 3 det längsta kapitlet i boken. Dessa tre huvudkapitel har var sin sammanfattning som gör det lätt för läsaren att se vad K. har kommit fram till. Utöver dessa sammanfattningar finns, som redan nämnts, kapitel 4 «Resultat och utblick». Det intressanta med detta kapitel, som fyller funktionen av en typisk *peroratio*, är att K själv använder begrepp som hänför sig till de moment som en *peroratio* skulle innehålla, dvs. en *rekapitulation* och att han verkligen lyckats att knyta ihop kap. 1–3. Utöver kap. 5 «Litteraturförteckning» som översiktligt skiljer mellan källor, språkliga hjälpmedel, kommentarer till Gal. samt sekundärlitteratur finns kap. 6 «Anhang» med viktigare källtexter, ibland i original och översättning, ibland enbart original resp. översättning.

Vad är det nu K. vill undersöka och vad har resultatet blivit? Bokens titel markerar huvudresultatet nämligen att själva den yttre formen har större betydelse för budskapet än man hittills har insett. Själva grundfrågan «relationen mellan epistolografi och retorik i antiken» utgör ett problemområde som tas upp av nästan varje forskare med självaktning som behandlar ett nytestamentligt brev. En stor del av forskarna hävdar att de två entiteterna inte har någonting med varandra att göra, eftersom de antika retoriska handböckerna inte behandlar epistolografin. K. tar sig nu an denna fråga dels allmänt dels med särskild tyngdpunkt på en analys av Galaterbrevet, som många gånger förr varit utgångspunkt för en dylik analys. Vid Lunds universitet har så sent som 1999 Dieter Mitternacht tagit upp denna aspekt i sin avhandling *Forum für Sprachlose*, där kapitel 4 har överskriften «Die Disposition des Galaterbriefs: rhetorische und epistolare Funktionen».

K. tar sig an uppgiften genom att i det första kapitlet gå igenom epistolografiskt och papyrologiskt material, som sedan jämförs med Gal. Jämförelsen leder fram till överraskande epistolografiska särdrag som hittills inte har tagits hänsyn till i diskussionen,

nämligen att juridiska formler markerar brevet som en skrivelse med anspråk på att vara «auktoritativt» bindande.

Motvikten till den yttre formen utgör kap. 3, den retoriska analysen, som försöker rekonstruera den röda tråden genom hela Gal. K. menar sig kunna påvisa att Gal i sina olika delar i stort sett följer dispositionen av klassiskt retoriska tal. Denna insikt är inte ny, men poängen är att påvisa att en viss disposition är övertygande och klarlägger Paulus intention eller Paulus «budskap» till Galaterna. Sammanlagt postulerar K. två större tal (1:1–5:6 resp. 5:7–6:18) och två mindre tal (2:14b–21 resp. 3:1–5:1; s 246; jfr s. 268 och 271).

Mellan dessa två kapitel behandlas i kap. 2 «Genrefrågan», som berör både epistolografi och retorik. Genom att ta hänsyn till nya epistolografiska källor som hittills inte beaktats i diskussionen anser K. att hans eget förslag till lösning av en mycket kontroversiell forskningssituation är säkerställd. Metodiskt är tesen att en epistolografisk analys måste kombineras med en retorisk eftersom bara båda två tillsammans ger en helhetsbild av texten. Han argumenterar således mot de arbeten som nöjer sig med endera av analysmetoderna eller ej knyter ihop resultaten till en helhetsbild.

K. anser att Paulus själv har gått igenom en viss grundläggande retorikundervisning i antingen Tarsos eller Jerusalem, som vid den tiden betraktades mer eller mindre som en «grekisk» stad. Under alla omständigheter bör han ha lärt sig tala effektivt med tanke på alla år på missionsresor. K. poängterar i detta sammanhang (med hänvisning till Martin Hengel och Cicero) att retoriken inte växte fram ur ett teoretiskt system utan tvärtom att teorin växte fram ur talekonsten (s. 31, not 48).

Några kritiska kommentarer:

Genom den epistolografiska och retoriska analysen kommer K. fram till att Gal. består av två från varandra oberoende delar. Genom att parenesen klassas som ett senare tillägg, ett *post scriptum* (5:7–6:18), får den inte påverka första delens genre. Detta är enligt K. det viktigaste resultat av den metodiska kombinationen av den epistolografiska och retoriska analysen (s. 146). Detta är jag tveksam till, eftersom brevet i befintligt skick ändå utgör en helhet, vilket K. själv ser när han s. 268 anser att Paulus hade på känn att han måste komplettera skrivelsen med ett precisrande tillägg (jfr s. 245) innan han skickar iväg den första «retoriska delen». Del 1 är enligt min mening tydligt disponerat så att Paulus fr. o. m. 5:7 kan dra de förmanande och praktiska konsekvenserna. Parenesen är, enligt K., för lång även om man begränsar den till att bara omfatta 5:13–5:10. Ett grundläggande pro-

blem är dock att K. aldrig definierar närmare vad en parenes är (s. 125).

Jag är också mycket frågande till hur K. avfärdar det deliberativa och rådgörande alternativet. Jag anser att K. gör en felaktig slutledning när han utgår ifrån att det för Paulus bara finns ett enda alternativ, nämligen det enda evangelium som ett eskatologiskt budskap. Det är dock inte Paulus som ska fatta ett beslut utan Galaterna och för dessa måste det ha funnits möjligheten att välja mellan omskärnelsen eller enbart tron — annars hade Paulus inte behövt argumentera och försöka motivera Galaterna med hjälp av argument, exempel, morot och piska för att ta ställning för Paulus evangelium.

Skillnaden mellan den antika parenesen och den nytestamentliga förmaningen (som dessutom benämns med andra begrepp än «parenes») är just att Paulus inte kan och vill ge order utan att han trots sin upprättade auktoritet (jfr s. 148) ger råd om än i drastiska färger.

Walter Übelacker

R. S. Sugirtharajah: *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. 231 sid. Oxford University Press, Oxford 2002.

R.S. Sugirtharajah, (docent i bibelhermeneutik vid Birminghams universitet), har nyligen utkommit med en bok på Oxford University Press med titeln *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Boken är uppdelad i två delar, «Part I: Postcolonial Constructions» och «Part II: Postcolonial Preoccupations». Del 1 består av fyra kapitel, «Charting the Aftermath: A Review of Postcolonial Criticism», «Redress, Regeneration, Redemption: A Survey of Biblical Interpretation», «Coding and Decoding: Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation» och «Convergent Trajectories? Liberation Hermeneutics and Postcolonial Biblical Criticism». Del 2 består av tre kapitel, «The Version on which the Sun Never Sets: The English Bible and its Authorizing Tendencies», «Blotting the Master's Copy: Locating Bible Translations» och «Hermeneutics in Transit: Diaspora and Interpretation».

Sugirtharajah, som kommer från Sri Lanka, har sina grundstudier inom exegetiken och arbetar sedan flera år tillbaka med frågor som rör postkolonialism och bibeln/bibeltolkning. Han har tidigare kommit ut med ett flertal böcker och artiklar vilka alla rör sig inom ramen för samma ämne. (se t. ex. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, Postcolonial Encounters* (2001), *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism* (1999)).

Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation är hans senaste bok. Då postkoloniala studier inte hör till «mainstream»-forskningen börjar Sugirtharajah med att i Del 1 presentera grundläggande kunskaper för att förstå den postkoloniala diskursen. Han gör detta på ett bra och tydligt sätt. I kapitel 1 redogör han för hur kritiken uppkommit och går igenom centrala begrepp som «postkolonial», «imperialism», «kolonialism», «neo-kolonialism», «hybriditet» etc. När man läser Sugirtharajahs beskrivningar blir man varse att postkolonialism inte är en fast «kodifierad» diskurs. Detta märks inte minst när han själv kritiserar den tonvikt som man har lagt vid trion Edward Said, Homi Bhabha och Gayatri Spivak som de tre postkoloniala teoretikerna. Dessa brukar framhållas som de som först formulerade postkolonial kritik under 80-talet. Sugirtharajah förnekar inte deras betydelse för den postkoloniala diskursen, men påpekar att ingen av dessa tre teoretiker någonsin har sagt sig vara postkoloniala i sitt skrivande och att det dessutom fanns/finns fler som varit med och lagt grunden för postkolonialt tänkande. Sugirtharajah är överlag mycket kritisk till allt som kan uppfattas som centrerande till en maktposition. Detta lyser igenom i all hans litteratur. Man finner t. ex. stundtals det som brukar kallas för «namedropping». Inte «namedropping» i vanlig mening där författaren i tid och otid nämner akademiskt betydelsefulla personer inom ämnet utan istället «namedropping» av mer okända forskare som inte tydligt «nischat» sig i ämnet än. Samma teknik använder han sig av vid bibelhänvisningar. Han citerar inte en och samma översättning utan hoppar mellan en rad olika i syfte att markera att ingen översättning bör stå över någon annan. Att ta upp alternativ för att visa på bredd är en av postkolonialismens uppgifter. Enskilda kulturbundna perspektiv (t. ex. västerländsk exegetik och bibelöversättning), har blivit globalt breda i sin dominans, vilket har lett till att de i marginalerna har exkluderats.

I Del 2, kapitel 5, ger Sugirtharajah exempel på sådan dominans. Han gör där en analys av Englands storverk *King James Version* genom att teckna dess bakgrund, dess bundenhet till sin kontext, språket och spridningen av den som «the text for the empire» under kolonialtiden. Han fokuserar problemen med att den har kommit att fungera som «urtext» i vars skugga mycken bibelöversättning har kommit att hamna. Som exempel tar han upp den tamilska översättningen (1841) vilken av «Madras Auxiliary of the British and Foreign Bible Society» tvingades följa *King James Version*. Sugirtharajah förespråkar en större bredd vid bibelöversättandet eftersom det inte finns en neutral kultur med ett kulturneutralt språk. Han menar att nutidskontexten bör få större utrymme. Det är som Sugirtharajah påpekar: att slakta en gödkalv är inte så

lyckat i alla kulturer, speciellt inte i den indiska där kor och kalvar inte bör gå sådana öden till mötes. I den kontexten kommer man närmare textens ursprungs-betydelse genom att översätta «kalv» med «lamm».

Sugirtharajahs bok innehåller information, kritik och nytolkning. Som exeget är den utmanande att läsa. Man blir plågsamt medveten om att Väst länge utgjort ett maktcentrum vad avser exegetik och bibelöversättning och att forskningen inte befinner sig på neutral och objektiv mark. Objektivitetens omöjlighet är i och för sig inget nytt, men den postkoloniala diskursen utmanar ytterligare genom sin globala anknytning och vilja till att relevansgöra antika texter utan att för den saken skull negligera deras historicitet. Boken är mycket läsvärd!

Anna Runesson

Beate Ego, Armin Lange och Peter Pilhofer (utg.): *Gemeinde ohne Tempel: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 118). 519 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 1999.*

Hur omtolkade och ersatte man Jerusalems tempel och dess kult då deltagande i denna av olika skäl omöjliggjordes? Förevarande volym, vilken är ett resultat av ett symposium hållet i Greifswald 1998, vill besvara frågan utifrån tre situationer i Israels historia då tempelsubstitution nödvändiggjordes: när templet var förstört (587 f. v. t. och 70 e. v. t.), när somliga grupper ansåg det orent eller på andra sätt diskvalificerat och tog avstånd från templet som religiös institution, samt när judar bosatta i diasporan p. g. a. avståndet till Jerusalem inte kunde delta i kulturen. Tyngdpunkten ligger på teologiska perspektiv och den huvudsakliga tidsramen sträcker sig från 520 f. v. t. till 135 e. v. t.

Boken är indelad i sex delar: I. Altes Testament, II. Umwelt, III. Hellenistisch-römische Zeit, IV. Qumran, V. Die Synagoge und die rabbinische Literatur, VI. Neues Testament und Alte Kirche. Var och en av dessa avdelningar innehåller ett antal fristående artiklar, sammanlagt 28 stycken. Ett axplock av de viktigare bidragen från bokens respektive delar ser ut som följer.

Ina Willi-Plein ställer den ofta förbisedda frågan: Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden? Det var ingalunda en självklarhet att templet skulle återuppbyggas och det dröjde relativt länge innan beslutet, fattat av den persiska kolonialmakten och ledarskapet i Jerusalem, kunde förverkligas. I artikeln breddas perspektivet och det undersöks kritiskt *vem* som ville det

andra templets existens och varför. Alltför länge har forskningen dominerats av den ideologi vinnarna propagerade, till men för en mer realistisk historieskrivning. Man måste på allvar ställa frågan om templets förstörelse verkligen var ett teologiskt problem i exilen och tiden därefter och, i så fall, för vem? Här diskuteras såväl politiska som religiösa aspekter av problemet.

Kategorin *Umwelt* innehåller endast två artiklar: Dieter Kurth, «Ägypter ohne Tempel» och William Horbury, «Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum.» Artiklarna ställer volymens frågor till icke-judiskt material i syfte att belysa antik judendom utifrån dess samtida kontext. Greppet är väl motiverat och i synnerhet underökningen av Egypten fyller här en viktig funktion. Två huvudproblem diskuteras, nämligen *tidslig frånvaro* av tempel då byggnader renoverades, och *geografisk frånvaro* då nya landområden inkorporerades i riket och då egyptier emigrerade och därmed också miste möjligheten att delta i hemortens tempelkult. Det visar sig i det sistnämnda fallet att egyptiernas gudar «följde» sina tillbedjare utanför hemlandet på så sätt att böner kunde framföras på andra platser: tempellöshet var inte ett teologiskt problem. Det är svårt att förstå varför inte fler bidrag som behandlar icke-judisk religiositet har inkluderats, i synnerhet när resultaten i så hög grad vidgar perspektiven. Det är till och med så att nämnda fenomen i den «egyptiska diasporan» visar på och stärker antagandet att det geografiska avståndet till templet i Jerusalem var teologiskt oproblematiskt för diasporajudar, vilket ifrågasätter en av volymens huvudfrågor, nämligen den om tempelsubstitution p. g. a. geografiskt avstånd.

Jörg Frey ägnar sitt bidrag åt några av de judiska tempel som fanns utanför Jerusalem i hellenistisk-romersk tid: «Temple and Rival Temple: The Cases of Elephantine, Mt Gerizim, and Leontopolis.» Åter igen betonas det att historikern inte får låta sig förledas av i detta fall deuteronomistisk ideologi, vilken bara erkände Jerusalems tempel. Verkligheten var, som alltid, mer komplex. Inte under hela den epok som det andra templet stod i Jerusalem var detta det enda judiska templet i den dåtida världen. Frey betonar de politiska aspekterna som den främsta orsaken bakom de «rivaliserande tempel» han undersöker. Jag instämmer i detta, men fortfarande märks hos Frey den ideologi som deuteronomisterna propagerade så effektivt för 2500 år sedan: perspektivet är trots allt det från tempelberget.

Tempel och prästerskap är, kan tyckas, oupplösligt förenade, men vad händer med prästerna i en kommunitet utan tempel? Frågan behandlas förtjänstfullt hos Florentino García Martínez, som analyserar prästernas funktioner i Qumran. I denna

sekt förändligades inte prästerskapet som hos vissa kristna författare (1 Pet. 2:9; Upp. 1:6; 5:10; 20:6). Flera av de traditionella prästerliga uppgifterna, som inte relaterade till offerkulten, bibehölls. Prästerna fungerade som bl.a. lärare och domare, och de hade auktoriteten att skilja rent från orent. Intressant att notera är att synagogforskningen idag mer och mer betonar prästernas framträdande roll också i synagogorna, en teori som väl överensstämmer med och kan belysas av Martínez slutsatser om Qumran.

Synagogan har dock en egen avdelning i volymen. Flera av bidragen här och i nästkommande avdelning om NT och kyrkan förtjänar uppmärksamhet, även om vissa artiklar, som F.G. Hüttenmeisters, inte tillför något nytt. Jostein Ådnas artikel om «Jesus symbolic act in the temple (Mark. 11:15-17)» utgör en sammanfattning av en del av hans avhandling (1993) och hävdar att Jesu tempelrensning syftade till att upphäva kulten som förmedlare av försoning. Här finns en rad problematiska utgångspunkter som inte är självklara och som, om falsifierade, omkullkastar teorin.

Om volymen som helhet måste sägas att den ger ett något disparat intryck. Indelningen i huvudavsnitt är godtycklig och följer olika kriterier: Kanon (GT, NT, rabbinsk litteratur); kronologi (Hellenistisk-romersk tid); geografi/etnicitet (*Umwelt*); sociologi och tema (Qumran, synagogan). Man kan också ifrågasätta varför synagogan och rabbinsk litteratur behandlas tillsammans under en rubrik, då det kan ge intrycket att den förra var en rabbinsk institution. Bakom systematiserade indelningar ligger oftast vissa perspektiv och synsätt, vilka påverkar läsaren att tänka i vissa kategorier. Detta kan försvåra för alternativa tolkningsmöjligheter, men också hindra gränsöverskridande mellan olika discipliner. Ett exempel här är kanonindelningen. Bättre hade därför varit om indelningen hade följt ett tydligt och så litet belastat kriterium som möjligt, t. ex. kronologiskt eller geografiskt.

Trots att behållningen ligger mer i de enskilda bidragen än i den övergripande strukturen måste ett tack framföras till utgivarna, som i denna bok samlat några av de främsta forskarna inom skilda vetenskapsgrenar för att fokusera ett problemkomplex på ett mycket givande sätt. Om ett nytt symposium skall anordnas vore ett förslag att det primärt ägnades åt *Umwelt* och de social-psykologiska och politiska faktorer som kan skönjas bakom de historiska skeendena som är föremål för (re-)konstruktion.

Anders Runesson

Bo Frid, *Jesper Svartvik: Thomasevangeliet med Jesusorden från Oxyrhynchus. Text med översättning och anmärkningar av Bo Frid. Inledning och kommentar av Jesper Svartvik. 320 sid. Arcus förlag, Lund 2002.*

Äntligen har så en nyöversättning av Thomasevangeliet kommit. Lyckligtvis blev det en vetenskaplig utgåva. Förhoppningsvis skall den inte bara bidra till det vetenskapliga arbetet med denna viktiga text utan även hindra att texten rycks ur sitt sammanhang. Många är nämligen de som använder texter (bara de är gamla) som gudasända och livsupplysande utan närmare reflektion över i vilket sammanhang texten en gång hörde hemma.

Bo Frid har gjort en nyedition av den koptiska texten utifrån *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Här framgår lakuner och skadade skrivtecken etc. I Frids «Anmärkningar till text och översättning» betonar han att han sökt återspegla den koptiska textgestalten, göra en översättning som ligger tätt intill originalet. Detta är mycket lovvärt, särskilt som innebörden av texten stundtals är mycket dunkel. I dagsläget kan en översättare inte tillåta sig att göra översättningen ren (på svenska) eftersom det med nödvändighet innebär att man anser sig ha en nyckel till textens innebörd. Det har vi inte. Dessutom pekar Frid i «Anmärkningar» på språkliga svårigheter, tänkbara skrivfel samt på möjliga rekonstruktioner av lakuner.

Tyvärr har inte den grekiska Oxyrhynchustexten parallellställts med den svenska översättningen. Här hänvisas läsaren istället till H Attridge's nyedition i *Nag Hammadi Codices*, 2–7 (1989). Även här kryper Frids översättning längs den grekiska texten utan tanke på ren svenska. Allt för att läsaren skall få största möjliga närhet till den grekiska texten.

Efter Frids översättning följer Svartviks omfattande kommentar *logion* för *logion*, men Svartvik har även skrivit inledningen som berör textfyndet, «den gnostiska frågan», tvåkällshypotesen och Thomastraditionen. Avslutningsvis naturligtvis en litteraturförteckning och källförteckning som är ovärderlig för den som vill gå vidare.

Kommentaren är nästan uteslutande exegetisk (i betydelsen bibelvetenskaplig) och litteraturförteckningen domineras av exegetisk och kyrkohistorisk litteratur. Källorna är kristna eller judiska bortsett från några få «gnostiska». Religionshistorisk litteratur och religionshistoriska källor utanför judendom och kristendom lyser nästan helt med sin frånvaro. Detta är arbetets styrka och svaghet. Thomasevangeliets relation till Nya Testamentet och Gamla Testamentet har utretts så långt det går idag från ett exegetiskt perspektiv. Detta är en ovärderlig bragd.

Låt mig ändå beröra några språkliga problem som visar översättningsarbetets svårigheter för att därefter peka på några religionshistoriska frågeställningar.

Frid diskuterar komma till/bli till som översättningsalternativ till det koptiska $\omega\theta\eta\epsilon$, tex log 11, 42, 50, 61. Som Frid skriver betyder $\omega\theta\eta\epsilon$ naturligtvis bli till. Det är emellertid inte vilken tillblivelse som helst. Den fornegyptiska motsvarigheten hpr innebär tillblivelse genom allts upplysande vid soluppgången då mörkret skingras. Just detta ord har översättaren till koptiska valt i en rad fall och därmed är följande översättningsalternativ inte helt osannolika. I log 11 «När ni blir till i ljuset, vad skall ni göra». I log 50 «Om de säger till er: Var har ni blivit till? Säg till dem: Vi har kommit från ljuset, den plats där ljuset blev till genom sig självt». Denna tillblivelsens plats är verkligen inget okänt begrepp i andra Nag Hammadi texter, t ex i Adamsapokalypsen där tillblivelsens plats rimligen är en ökenbosättning. Därmed kan log 42 översättas «Bli till genom att förgås» istället för «Bli till genom att gå förbi». I log 61 «Om man blir till när man är ödelagd skall man fyllas av ljus, men om man blir till när man är kluven skall man fyllas av mörker» istället för «När den blir övergiven, skall den fyllas av ljus, men när den blir delad, skall den fyllas med mörker». I översättningsalternativet kommer konditionalis fram och Frids syftningsförslag kan diskuteras.

Betydligt större svårigheter erbjuder log 74 där Frid stannat för «Herre, det finns många runt baljan men inget i brunnen». Frid och flera med honom har utgått från att de maskulina orden $\tau\chi\omega\tau\epsilon$ — $\tau\omega\theta\eta\epsilon$ avskiljandet resp. sjukdomen är skrivfel då de inte ger någon mening i texten och då de har feminin artikel. Jag menar nog att det mest sannolika när man finner en felaktig bestämd artikel i en text är att översättaren eller författaren inte har språket som modersmål. Här skulle det alltså inte vara en kopt som översatt en grekisk text utan en grek som i missionerande syfte översatt en grekisk text till koptiska. Hur blir då en alternativ översättning om vi behåller orden? «Han sade: Herre det finns många i avskildhetens omgivning, men ingen i sjukdomen». Detta är inte helt obegripligt utifrån det perspektiv som dominerar Thomasevangeliet.

Jag vågar mig på att presentera dessa översättningsalternativ för att antyda hur dunkel texten delvis är samtidigt som jag vet att Bo Frid säkert är vår främste kunnare av det koptiska språket.

Allra sist några religionshistoriska reflektioner. Ordet gnosticism används relativt okommenterat. Jag vill påminna om Bo Frids inledning till översättningen 1967 av Brevet till Rheginos. «... som bekant vet vi ju inte så mycket om gnosticismen eller vad vi egentligen menar med gnosticism (lite tillspetsat: det brukar väl vara så att det vi inte begriper, sätter

vi en term på). Detta gäller ännu idag. Den arkipelag av rörelser och föreställningar vi möter under de första århundradena manar till försiktighet. 300-talets uppdelning av dessa föreställningar är kanske inte tillämpliga under de allra första århundradena. Kan vi överhuvudtaget räkna med teologiskt avgränsade grupper under de första århundradena. Kan vi tala om «huvudfåran av den tidiga kristendomen» som Svartvik gör i kommentaren till log. 37?

Kommentarens och översättningens omistlighet för exegetiken har jag redan nämnt. En svensk religionshistorisk kartläggning av Thomasevangeliets relationer till övriga Nag Hammadi texter, zoroastrism, nyplatonism, buddhism! ... borde vara nästa steg.

Per Linder

John P. Meier: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I–III (Anchor Reference Library). Doubleday, New York 1991–2001. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person (1991). 484 sid. — Vol. II: Mentor, Message, and Miracles (1994). 1118 sid. — Vol. III: Companions and Competitors (2001). 703 sid.*

John P. Meier är en amerikansk katolsk NT-professor (numera vid Notre Dame University, Illinois), som sedan 1991 har publicerat ett av de mest omfattande arbeten som någonsin skrivits om den historiske Jesus. Den tredje volymen av arbetet kom ut i mitten av 2001, men då de två första volymerna i verket inte recenserats i denna tidskrift finns det anledning att presentera alla volymerna i en gemensam recension.

Vem och vad är det egentligen man undersöker, när man gör en vetenskaplig analys av den historiske Jesus? Meier börjar med påpekandet att den verkliga Jesus inte är samma sak som *den historiske Jesus*. Den senare är en vetenskaplig konstruktion, den bild av Jesus som en kompetent historiker kan komma fram till efter en noggrann analys av det källmaterial som finns. Den bilden är inte vad en kristen tror på. En troende kristen vet genom personlig erfarenhet mer om Jesus (t.ex. att han lever) än den kan göra som håller sig inom den historiska vetenskapens trånga, men välkontrollerade rum. I detta arbete har Meier gått in i det rummet. Han vill ställa fram det man kan veta om människan Jesus — och eftersom "man" betyder vilken kompetent forskare som helst, katolik, protestant, jude, eller agnostiker, behandlas här bara sådant i evangelierna som är i princip tillgängligt för empirisk undersökning och verifikation. Förf. tar inte upp frågor om realiteten i övernaturliga händelser, såsom Guds ingripande i Jesu underverk och uppståndelse eller Jesu identitet som Guds Son. Kanske är de fakta (Meier själv tror det som kristen), men de ligger utan-

för det undersökbara rum för en i trosfrågor agnostiskt arbetande historisk vetenskap.

När undersökningens gränser väl klarlagts, ägnar den första volymen 125 sidor åt en grundlig analys av vilka källor som finns till kunskap om Jesus. Utförligheten är betingad av att Meier har velat (och lyckats) skriva två slags texter i samma bok: en lättläst och välresonerad framställning uppe i texten, och en kvalificerad teknisk diskussion med den vetenskapliga litteraturen i ämnet, placerad i noter efter varje kapitel. Notapparaten utgör nästan hälften av verkets text. Båda texterna är av hög klass, baserade på gedigen sakkunskap och präglade av gott historiskt omdöme. Diskussionerna om t.ex. Josephus (kap. 3) och om Thomasevangeliet (i kap. 5) hör till det bästa jag läst i den genren. Resultatet är i och för sig inte oväntat, men ovanligt väl argumenterat: för användbart källmaterial om Jesus är vi nästan helt hänvisade till våra fyra evangelier.

Meier går vidare med en balanserad diskussion av hur man inom evangelierna bestämmer vad som kommer från Jesus själv. Han nedvärderar några sedvanliga kriterier för vad som kan bedömas som autentiskt Jesusmaterial (t.ex. möjligheten att se en arameisk formulering under den grekiska) och lyfter fram de fem äkthetskriterier som är användbara. Äkta är det som är:

- (1) genant för de kristna tradenterna men kommit med i alla fall, t.ex. att Johannes döpte Jesus (embarassment),
- (2) olikt både judisk och kristen tradition (dissimilarity),
- (3) belagt i mer än en traditionsström (multiple attestation),
- (4) koherent med det som vaskats fram med 1–3 (coherence).

Meier hävdar slutligen att man bland det som är äkta måste placera också (5) material som gör Jesu avrättning begriplig. Jesus var en person som faktiskt hotade, störde, och drev många samtida till sådan fiendskap att de till slut röjde honom ur vägen. En mild bild av Jesus som fridsam, okontroversiell vishetslärare kan inte vara historiskt riktigt.

Meier ägnar de återstående 230 sidorna av vol. I åt Jesu sociala kontext, dvs. åt frågor som den om hans ramn (Jeshu el. Jeshua), hans födelseort (inte Betlehem) och sociala nivå, vilket språk han talade och vilken utbildning han fått. Sannolikt var Jesu syskon födda av Maria. Jesus var alltså äldst men aldrig gift, och fram till någon gång år 28 e.Kr. var han en vanlig snickare i en vanlig landsby. Det är en del av hans marginalitet: som olärd lekman från den galileiska landsbygden befann sig Jesus långt från den historiska scenens och maktens centrum. Men det var hans radikala uppbrott ur denna stillsamma existens

som gjorde honom till en verkligt marginell jude, en som ville stå kritisk mot de mäktiga och som till slut blev marginaliserad upp på korset av dem. Ordet "marginell" är alltså inte ett förnekande av att Jesus var helt judisk, men markerar att han var det på sitt eget sätt.

Den andra volymen av Meiers *A Marginal Jew* tar upp tre ämnen till grundlig behandling: (1) Johannes Döparen, på 210 sidor, (2) Jesu gudsrikesförkunnelse, på 270 sidor, och (3) Jesu underverk, på inte mindre än 530 sidor! Både (1) och (3) brukar annars få ganska litet utrymme i böcker om den historiske Jesus. Läsaren möter egentligen tre böcker inom en, och man kunde befara att en så grundlig behandling av frågorna skulle bli oläslig i sin utförlighet. Men som kunde konstateras redan i den första volymen är Meier en författare som verkligen förstår sig på den vetenskapliga framställningens arkitektur.

Man kan ta delen om Johannes Döparen som exempel. Meier disponerar först det stoff som skall behandlas i större block eller kapitel, vilka i sin tur delas upp i avsnitt på 5–15 sidor vardera. I det första kapitlet, «John without Jesus», tar han upp vad källorna säger om Döparen själv och skapar så en historisk kontext för inte bara Johannes egen verksamhet, utan också för vad Jesus sedan gjorde och sade. I det följande kapitlet, «Jesus with and without John», undersöker han relationen mellan Jesus och Johannes, och kan då diskutera mer specifika frågor som historiciteten av och innebörden i att Jesus döptes av Johannes (år 28), om Jesus kanske först var en Johanneslärjunge (Meier: ja), vad Jesus sa om Döparen, och vad dennes död innebar för honom.

I varje delavsnitt inom kapitlen definierar Meier ett problem och ställer de frågor som måste besvaras, för att sedan ge sin tolkning av källorna tillsammans med en diskussion av de viktigaste alternativa hypoteserna. Huvudargumenten för och emot redovisas tydligt i själva texten, medan de mängder av detaljargument som bildar ett system av stödjande strävpelare kring varje huvudargument placerats efter varje kapitel i de ofta utförliga fotnoterna, som ibland växer till 1-2 sidors miniutredningar (vol. II innehåller 2.161 fotnoter). Detaljarbetet finns där, med massiv litteraturdiskussion, för den som vill ha fullständig information, men tillåts inte skymma huvudtextens klara presentation av de stora frågorna och argumenten för och emot svaren på dem. Så blir huvudtexten faktiskt inte mer än 560 sidor, vilka kan läsas för sig som en kvalificerad vetenskaplig framställning.

Vilka är då resultaten? Några kan nämnas: Johannes Döparen pekade inte på Jesus så mycket som Jesus pekade på Johannes centrala roll i frälsningens historia, vilket kommer fram inte bara i Jesu positiva ord om honom (Mt 11 par), utan också i att Jesus ärvde

samtidstolkning och döparpraxis av sin mentor, och nog fortsatte att döpa ända till slutet av sitt liv! «The practice of baptizing flowed like water from John through Jesus into the early church, with the ritual taking on different meanings at each stage of the process».

Förf. argumenterar grundligt mot de nutida amerikanska exegeter som bestrider att Jesus alls skulle haft en futuralt eskatologi och i stället tolkar «gudsriket» antingen mer politiskt-revolutionärt (Marcus Borg) eller symboliskt och tidlöst andligt (John Dominic Crossan). Tvärtom, menar Meier, bestämde tron på Guds herraväldes ankomst i en snar framtid hela Jesu sätt att tänka och handla. Han såg sig själv medvetet som en ny Elia, den undergörande profeten man i Jesu samtid trodde skulle komma på nytt för att samla Israels skingrade stammar i sluttidens återställelse och förnyelse av Guds folk. Meier betonar att Jesus uppträdde under en politiskt och socialt relativt lugn period i Palestinas historia, och att han snarare var den som introducerade en eskatologisk feber hos människor (och farhågor hos de politiska ledarna) genom sin predikan i ord och handling än en som visade på en andlig eller politiskt revolutionär väg ut ur en anomisk, kaotisk social situation.

Gjorde Jesus mirakel, dvs. handlingar som bara kan göras med övermänsklig, gudomlig kraft? Det kan en historiker, till skillnad från en filosof eller teolog, inte uttala sig om, eftersom den historiska vetenskapen begränsar sig till mänskliga handlingar, intentioner och orsakssammanhang. Det Meier menar kan undersökas är om Jesus utförde förunderliga handlingar, t. ex. helbrägdagörelser, vilka av honom själv och andra uppfattades vara mirakel, dvs. ha Gud själv som orsak. Efter en flera hundra sidor lång detaljgranskning av alla olika typer av underberättelser (exorcismer, fysiska helanden, uppväckande av döda, och s. k. naturunder — en kategori Meier menar är ohistorisk) med sedvanliga kriterier för historicitet drar han slutsatsen att en hel del av Jesu botanden och kraftgärningar har historiskt verklighetsunderlag (inkl. uppväckandet av Jairus dotter och bespisningsundret), medan andra är skapelser av urkyrkans tro på Jesu makt. Därmed sällar sig Meier till den växande grupp av forskare med olika religiös och konfessionell bakgrund (t. ex. den liberale protestanten Ed P. Sanders och de judiska forskarna David Flusser och Geza Vermès), vilka räknar med att Jesus faktiskt utförde genuina botanden. Flera nutida forskare åtskiljer således frågan om gärningarnas fakticitet från möjligheten att ge en vetenskaplig förklaring till dem (den föreligger inte), och naturligtvis också från frågan om Guds roll i det skeddä.

Den tredje volymen av John Meiers jättearbete, som p. g. a. författarens sjukdom och byte av lärosäte

inte kom ut förrän sju år efter vol. II, behandlar Jesu efterföljare och hans medtävlare. Meier påpekar (s. 3) att Jesu relationer till olika judiska individer, grupper och rörelser inte har varit i fokus i amerikansk forskning, där individen Jesus får hela uppmärksamheten, trots att han som alla verkliga historiska aktörer är i hög grad bestämd och definierad av sin relation till detta nät av andra aktörer.

Först ägnas 270 sidor åt Jesu relation till sina *efterföljare*, alltifrån de folkhopar som följde efter Jesus mer tillfälligt, över «lärjungarna» (*mathetai*), till den allra närmaste lärjungakretsen, de tolv. Meier bedömer det som ett historiskt faktum (stött av kriterierna mångfaldig bevitning, diskontinuitet, genans och koherens — jfr ovan), att Jesus hade lärjungar i en mycket distinkt och i hans samtid ovanlig betydelse. De var personer som han själv kallat och som hade att lämna sina familjer, inkomster, hem och i fysisk mening följa Jesus dit han gick, ett företag som han meddelade dem skulle innebära risker av utstötthet och fiendskap, ja, även lidande eller död. Deras efterföljelse betonas mycket mer än deras uppdrag att lära in det mästarern undervisar om. På frågan om kvinnor hörde till denna grupp svarar förf. ja i sak, även om de aldrig ges namnet «lärjungar» (*mathetriaï*) i evangelierna (s. 73-80). Den eskatologiskt planerade tolvkretsens historicitet bejakas efter en ingående granskning, varefter de individuella medlemmar vi vet mer om än namnet tecknas, de flesta mycket kort. Simon Petrus får däremot ett 25 sidors avsnitt, i vilket Meier bl.a. kommer fram till den för en katolsk exeget kanske överraskande slutsatsen att orden «Du är Petrus och på denna klippa skall jag bygga min kyrka» inte har sagts av den jordiske Jesus. De är snarare en uppståndelsevision tillbakaplacerad in i Jesu jordeliv av den matteiska redaktionen (liknande Joh. 20:23 och 21:15-17, och vissa avseenden även Paulus sätt att be-skriva sitt möte med den Uppståndne i Gal. 1:15-17).

Meier påpekar att denna inre tolvkrets, liksom vissa seder ifråga om bön, lagobservans och socialt beteende inom gruppen av lärjungar, samt förekomsten av fastboende understödande familjer både i Galileen och i Judeen utgör begynnande strukturelement inom en rörelse av efterföljare som sedan blir en kyrka. Kontinuiteten mellan rörelsens olika skeden är uppenbar, liksom en massiv *diskontinuitet*. Jesu uppståndelse från de döda (som historisk forskning enligt Meier inte kan eller ens bör försöka hantera) förändrar rörelsen i grund, vilket gör att man inte kan säga att Jesus skapade kyrkan, även om han är upphovet till den.

Sedan följer ännu en boklång del (325 sidor) om Jesus och hans *medtävlare*, där fariseerna och saddukeerna ges vardera 100 sidor, essenerna 68 (trots att Jesus inte hade något med dem att göra), samarita-

nerna 32, medan de skriftlärda, herodianerna och zeloterna (som inte existerade som en väpnad grupp rebel-ler på Jesu tid) får några sidor var. Det han «tävlar» med dessa om är auktoritet och inflytande inom Israels folk. Meier ägnar lejonparten av sitt kapitel 28 åt en historisk undersökning av källorna till kunskap om fariseerna (evangelierna, Josephus och Mishnah) och den bild av fariseerna som framträder ur dem. Att Jesus på flera punkter kom i konflikt med fariseerna är historiskt sannolikt, men snopet nog säger Meier sina 100 sidor till trots nästan ingenting om detta, utan sparar diskussionen om Jesu och fariseernas motstridiga lagtolkningar till nästa volym. Dock konstaterar han att det inte var dessa konflikter som ledde till Jesu arrestering och avrättning. Kapitlet om de aristokratiska saddukeerna ägnas först åt en liknande historisk rekonstruktion som med fariseerna, fast på ett magrare material, från källor som alla är negativt inställda till saddukeerna. Perikopen med stridssamtalen om uppståndelsen i Mark. 12:18-27 ges sedan en grundlig exeges på 53 sidor, och slutsatsen blir att den troligen representerar en faktisk dispyt mellan Jesus och saddukeerna, «a unique and precious relic that allows us to appreciate more fully Jesus' own views on what the future coming of the kingdom would mean» (443). Man kan undra över om det är en väl proportionerad analys som ägnar över femtio sidor åt *en* perikop om Jesus och saddukeerna, men förbigår innehållet i de många texterna om Jesus och fariseerna. Just deras mängd antyder att den konflikten var mer central för Jesus och för förståelsen av honom, men det blir aldrig analyserat i den del av boken som ändå handlar om just Jesu relation till medtävlarna.

Meier avslutar sin tredje volym av *A Marginal Jew* med att ta ett steg bakåt och på 30 sidor (615-647) försöka summera hela den bild som arbetats fram i vol. I-III, och som kanske riskerar att försvinna i den stora mängden detaljundersökningar. Vill man få en kort sammanfattning av Meiers bild av Jesus, bör man läsa dessa sidor. Trots sitt nu enorma omfång (nästan 2 200 sidor) är arbetet inte färdigt. En fjärde och sista volym återstår, och Meier har redan bestämt dess undertitel: «The Enigmas Jesus Posed and Was». Fyra gåtfulla realiteter i Jesu liv och verksamhet har sparats till slutvolymen. De är (1) gåtan om Jesu förhållande till Mose lag, (2) Jesu gåtfulla liknelser, (3) Jesu gåtfulla sätt att tala om sig själv, och (4) frågan om varför Jesu liv slutade på korset. Den sista frågan är, skriver Meier till slut, «the starkest, most disturbing, and most central of all the enigmas Jesus posed and was. Any reconstruction of the historical Jesus must end with this enigma and must be judged adequate or inadequate by its ability to shed light on this enigma» (s. 646).

Meiers styrka i detta arbete är inte bara den ofantliga lärdomen och grundligheten i behandlingen av ett svårt ämne, utan framför allt hans metodiska stringens, klarheten i problemuppfattningen och hans nyktra historiska omdöme. Till skillnad från många andra böcker om Jesus är denna inte ensidig eller inriktad på att tvinga igenom uppseendeväckande hypoteser eller nytolkningar (dess motpol i det avseendet är Crossans bländande välskrivna men metodiskt äventyrliga *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, 1991). Förf. vill i stället samla alla data, inklusive en väldig fond av tidshistorisk information (när man läst boken har man fått en genomlysning av två sekel av judisk historia på köpet), granska dem efter rigorösa och redovisade kriterier, och summera vad man historiskt kan veta om Jesus.

Det finns svagheter med bokens metod också. En är att Meier redan från början siktar mot att formulera ställningstaganden som skall kunna vara acceptabla för forskare som intar olika konfessionellt bestämda ståndpunkter till Jesus. Frågan är om inte denna utgångspunkt gör gränsen mellan historisk och teologisk värdering oklar. Det språk på vilket resultaten skall formuleras blir också ett kompromissens språk, och — som Meier själv medger (vol. II, 509 f.) — ett vagt och oprecist språk, som tillåter även inbördes oense forskare eller oförenliga ståndpunkter att synas överens.

En annan diskuterbar metodisk förutsättning för arbetet är tanken att det historiska arbetet börjar med kriteriestyrd granskning av en stor mängd enstaka perikoper och jesuord, från vilka man bygger upp en helhetsbild. Men de senaste tjugo årens arbete med historiografi (där särskilt Ben F. Meyers arbete bör nämnas) har ifrågasatt att det verkligen är så historisk forskning går till. I realiteten använder varje historiker en helhetsbild från början och låter den växelspela med detaljanalysen, vilket innebär att den senare inte bestämmer allt. Meier gör så själv, t.ex. när han om primatordet till Petrus (Matt. 16:18 f.) skriver att han inte kan föreställa sig orden «min kyrka» i den historiske Jesus mun. Där får alltså en redan existerande bild av hurdan Jesus var bestämma historicitetsomdömet. Detta förfarande är inte felaktigt i sig, men Meier har inte med det som en genomresonerad del av sin historiska metod.

Resultatet av Meiers enorma arbete är i en mening konventionellt, då det liknar evangeliernas egna berättelser i högre grad än vad som skulle varit fallet i jesuforskningen för 50 eller 100 år sedan. Meier påpekar dock att arbetet har inneburit överraskningar för honom själv också. Genom ett konsekvent bruk av de regler för materialvärdering han ställt upp som filter för historisk sannolikhet kom han t. ex. fram till att

primatordet till Petrus troligen inte är sagt av den jor-diske Jesus, medan saddukeerfrågan och uppväckandet av Jairus dotter till hans egen förvåning får bedömas vara historiska händelser.

Genom sitt resultat bryter Meier å andra sidan med den starka omvända konvention som styr den kulturella och akademiska världens förväntningar: att en ny vetenskaplig undersökning om Jesus med nödvändighet måste innehålla en ny och okonventionell bild av honom. Den historiska forskningen har under de senaste decennierna inom även jesuforskningens fält avlägsnat sig från den totala misstron mot antika källors pålitlighet som tidigare var själva utgångspunkten för s.k. kritiskt historisk arbete. Denna «kritiska» hållning reducerade fonden av historiska data om det undersökta objektet och skapade ett större utrymme för forskarens egna blixtrande infall och hypoteser. Därmed befästes också idén att en riktig(t kritisk) forskare naturligtvis skulle åstadkomma nya historiska resultat, självklart annorlunda än källornas bild. En ökande självkritik bland historiker mot värdet i de egna hypoteserna har lett till större återhållsamhet på den punkten, och resultatet blir då mer källnära. Man kan säga att Meiers nykterhet helt enkelt återspeglar en tillnyktring inom historiografins konventioner.

Bengt Holmberg

Mark D. Nanos: *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First Century Context*. xiv och 376 sid. Fortress Press, Minneapolis 2002.

Enligt Mark Nanos skrevs Galaterbrevet inte för att fördöma och attackera judisk kristendom. Paulus är ingen avfälling från judendomen: «In fact, nothing I have encountered in Galatians has led me to question the working assumption that the Paul who writes this letter is a Torah-observant Jew, known as such by his addressees when he had lived among them.»(3)

The Irony of Galatians är en reviderad och utvidgad version av en avhandling som försvarades år 2000 vid University of St. Andrews, Scotland. *Expository Times* har utnämnt den publicerade versionen till månadens bok (114/5 (2003) 161–3). Även Nanos första bok som kom 1996 (*The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*) har rönt stor uppmärksamhet. Den tilldelades 1996 års *National Jewish Book Award for Jewish/Christian Relations* i USA och förorsakade debatt bland exegeter (se t ex *Critical Review of Books in Religion* 11, 1998, 149–178, där N. Elliott, E. E. Johnson och S. Stowers diskuterar med Nanos, och J. D. G. Dunns recension i *JThS NS* 48 (1997) 599–602). *The Irony of Galatians* har tillägnats «the victims of the Shoah» och författa-

ren deklarerar öppet att förintelsens skugga, som ligger över hans och hans folks liv, har varit en motiverande kraft bakom hans ansträngningar att rekonstruera Galaterbrevet historiska kontext (4). Kanske beror bokens ibland något repetitiva stil och ordrikedom på denna existentiella lidelse.

Första huvuddelen (The Methodological Basis for Interpreting this Letter, 17–72) lägger en metodisk grund för den fortsatta undersökningen genom att fastställa brevet retoriska och epistolära karaktär. Enligt förf. är ironisk argumentation vanlig hos Paulus och särskilt typiskt för Galaterbrevet. Det bör i sin helhet läsas som en «letter of ironic rebuke.» Typen «ironiskt brev» listas bland de antika brevytperna både hos Pseudo-Demetrius och Pseudo-Libanus. Den senare nämner även en brevtyp som han kallar «det tillrättavisande brevet» och där just qauma/zw anges som ett lämpligt ord för att uttrycka förvånad förargelse över mottagarens otacksamhet. Att blandtyper förekommer anses självklart (se typerna 56 och 64 hos Pseudo-Libanus, A. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, 1988: 69–81). Enligt förf. är Galaterbrevet en blandning av den ironiska och den tillrättavisande brevytperna.

Förf. menar att Galaterbrevets ironi är särskilt uppenbar i 1:6. Här refererar Paulus till andra som hade kommit till Galatien med ett annat «gott budskap» (eu)age/lion än hans eget, bara för att strax därpå förbanna det goda budskapets budbärare. Han använder sig av ironisk överdrift och karikatyr för att först väcka förundran och sedan chockera måttlöst. Enligt förf. motsvarar ett sådant agerande en desperat förälder som försöker rädda sitt barn från fördärv. «... such rhetoric is not meant to portray the peers accurately, nor their parents ... the rhetoric is intended only to shock and forever render unimaginable the powerful charm of acceptance by another court of reputation ... It is in this kind of spirit that Galatians was written. I believe: by a parental figure anxious that his children would take the road to compromise ... and destroy themselves before they have had a chance to grow up ...» (60–1).

Ett metodiskt grepp som påminner om min egen analysmodell för Galaterbrevet (se Mitternacht, *Con-BibNTS* 30 (1999), 73–108) är förf.s distinktion mellan *situational discourse* och *narrative discourse*. I Galaterbrevet finns en grundläggande skillnad mellan textavsnitt som talar direkt in i brevmottagarnas situation (situationsdiskurs: 1:1–9; 3:1–5; 4:12–20; 5:2–18; 5:24–6:18.) och andra avsnitt som anförs som stödargument och bara indirekt har med situationen i Galatien att göra (berättardiskurs: 1:13–2:21; 3:6–4:11; 4:22–30; 5:19–23). Mellan de båda huvudkategorierna finns ibland s. k. *transitional material* som binder samman diskurserna (1:10–12; 4:21; 4:31–

5:1). Det är de avsnitt som direkt riktar sig till brevmottagarnas situation som ger den primära informationen om situationen i Galatien (62). De narrativa textavsnitt är «better suited to testing the hypothesis formulated from the situational discourses and less so from which it can be reliably constructed» (63).

Andra huvuddelen (Identifying the Players and Exigencies, 73–200) försöker tränga in i de svåra förhållanden som uppkommit i samband med Paulus missionsverksamhet i Galatien och «the influencers» («påverkarna») som försökt inverka på brevmottagarna. Ironiskt nog var det Paulus sätt att förmedla sitt evangelium, som orsakade en rad svårhanterliga problem, hans löfte om att den nya tidsåldern hade börjat, då hedningar utan omskärrelse och enbart genom tron på Kristus skulle räknas som fullvärdiga medlemmar i de rättfärdigas gemenskap. Inte minst väcktes orimliga förväntningar bland adressaterna om att den judiska gemenskapens «social control agents» skulle acceptera deras anspråk. Som företrädare för en utsatt minoritetsgrupp var tillsynspersonerna själva i ett trängt läge och måste svara inte bara inför sina egna utan inför samhällsordningens väktare i stort, (14, 91–4). För dem var de hedniska kristus-troende «righteous Gentile guests or perhaps liminals who appear to want to be adopted into the family. For the addressee in these social situations, completion of the ritual process of circumcision may seem but a small price to pay. For the rights they have considered theirs as a result of their incorporation into this Jewish community only existed to the degree that these rights are recognized by the guardians of the communal norms» (98–9).

I bokens tredje huvuddel (New Construction of the Galatian Context, 201–316) ger förf. sin konstruktion (ej rekonstruktion) av situationen i Galatien. Den hos merparten självklara inom- resp. intrakristna kontexten ersätts av förf. med en inom- resp. intrajudisk kontext, där Kristustroende räknas som en del av den synagogala gemenskapen. Här ligger enligt min mening den mest betydelsefulla skillnaden mellan Nanos läsning av Galaterbrevet och tidigare läsningar.

Enligt författaren finns det inga bevis för att «påverkarna» är motståndare till Paulus som sänts ut från Jerusalem till Galatien för att motarbeta hans mission. «They are Galatians too. They are members of the larger Jewish communities of Galatia entrusted with the responsibility of conducting Gentiles wishing more than guest status within the communities through the ritual process of circumcision by which this is accomplished» (6).

Påverkarna är inga motståndare till budskapet om Kristus. Något ställningstagande i den frågan ligger helt enkelt inte i deras intresse. Genom att tala om ett annat evangelium ger Paulus tal om ett annat evange-

lium att han erkänner deras förkunnelse som ett annat Kristusbudskap. «His ironic point is that this other message has no standing as good news except to the degree that the addressees foolishly respond to it as though it were.» Att Paulus inte argumenterar mot kristustroende judar betyder dessutom att den kritik som han framför mot lagen inte är en kritik mot lagen rent generellt utan mot att *hedningar* skulle ställa sig under lagen och bli judar.

Som alla andra försök är den här konstruktionen av den galatiska situationen och de s. k. påverkarna en bland flera möjliga. Texten är mångtydig och de lärda kommer nog alltid att tvista om dess huvudsyfte och innebörd. Själv har jag lärt mig mycket av den här boken och är i många avseenden överens med Nanos. Likväl kvarstår några frågetecken. Jag är inte övertygat om att man kan bortsortera kap. 2 helt som «narrative discourse» och hävda att ingen inverkan från Jerusalem på den galatiska situationen förelåg. Samtidigt instämmer jag i Nanos konstruktion av en inomjudisk kontext för den galatiska situationen. Även om rådgivarna (som jag har valt att kalla «påverkarna,» se Mitternacht, *ConBibNTS* 30 (1999), 319–20) hade stöd ifrån Jerusalem, så kan problemen i Galatien likväl vara hemmagjorda och direkt relaterade till de social-religiösa förhållandena inom de lokala judiska gemenskaperna. Att även rådgivarna förföljdes för Kristi kors (6:12) kan förklaras på många sätt och behöver inte betyda att de inte hade kommit utifrån till att börja med.

Nanos beskrivning av Galaterbrevets argumentation som en välvillig ironisk tillrättavisning från en förälder som av omsorg om sitt barn tar till överord, övertygar mig minst. Alltför tydligt framstår för mitt eget vidkommande Paulus egenintresse och kompromisslösa läsning i en mänskligt orimlig ståndpunkt, när han fordrar av brevtagarna att de måste acceptera sin marginalisering under alla omständigheter (se mitt bidrag «Korsfäst med Kristus och utfrys i Galatien» i detta nummer). Alltför grova och otillbörliga verkar utbrott som 3:1 eller 5:12 för att jag ska kunna se hur en ironisk läsning löser upp den hotfulla spänningen.

Sammantaget kan den här boken knappast överrekommenderas. Den är ett måste för alla paulustolkare. Kan man dessutom tänka sig att ompröva den gamla motsatsen mellan lag och evangelium och se mera försiktigt på relationen mellan judendom och kristendom så får man räkna med en omskakande upplevelse.

Dieter Mitternacht

Carsten Claußen: *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der früh-*

christlichen Gemeinden. 368 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

Slutet av 1800-talet och början av 1900-talet utgjorde av någon anledning en god jordmån för studiet av den antika synagogan. Mängder av artiklar skrevs och nya radikala teorier formades. Det var också vid denna tid två av synagogforskningens giganter, Ismar Elbogen (1913) och Samuel Krauss (1922) publicerade sina omfångs- och inflytelserika verk. Den tidigare och i särklass mest omfattande undersökningen av synagogan publicerades i slutet av 1600-talet: Vitringas *magnum opus* från 1696. Märkligt nog tycks just sekelskiftet frammana kluster av undersökningar kring denna antika institution. Efter en tids ganska intensiva debatter från 1990 och framåt ser vi sålunda hur synagogforskningen idag formligen har exploderat i ett antal nya volymer som söker svaren på de urgamla frågorna om hur synagogan uppkom och hur den var organiserad vid Jesu tid: Binder 1999, Levine 2000, Runesson 2001, och nu Claußens undersökning från 2002.

Versammlung, Gemeinde, Synagoge, är en reviderad utgåva av författarens doktorsavhandling, försvarad 1999 vid den evangelisk-teologiska fakulteten vid Ludwig-Maximilians-Universität i München. Det är alldeles tydligt så att drivkraften i arbetet är viljan att förstå synagogan utifrån en kristen, inte minst paulinsk horisont. Det är synagogan som modell för tidiga kristna församlingar som är målet för undersökningen.

Boken är indelad i tre huvuddelar, varav den första är en inledning, vilken sätter in studien i en forskningshistorisk kontext och beskriver det diversifierade källmaterialet (s. 15–81).

Del två har rubriken «Die antiken Synagogen» (s. 83–304) och är en analys av en rad olika delasppekter av den antika synagogan som vanligen figurerar i forskningen (upplägget är faktiskt nära på identiskt med Krauss). Först ges läsaren en beskrivning av synagogans utbredning i antiken, därefter följer en listning av de mångahanda termer som användes om denna institution. Förtjänsten i denna lista är uppdelningen i två underavdelningar, som separat behandlar termer som syftar på synagogbygganden respektive församlingen.

Från terminologi lotsas läsaren in i teorier om synagogans ursprung, en presentation som leder fram till Claußens egen hypotes, nämligen att synagogan i första hand föddes i de judiska hemmen, där han finner några av de aktiviteter (t. ex. undervisning i Torah), vilka sedan återfinns i synagogan. Källmaterialet som anförs till stöd för denna hypotes är dock synnerligen magert (förutom 4 Mack. 18:10–19 en icke entydig text i Filons *Legat.* [115]) och inga

sociala, politiska eller andra förklaringsmodeller ges heller till frågan om hur och varför en utveckling i riktning mot en offentlig institution inträffade.

Det hänvisas istället till arkeologiska lämningar, vilka skulle stödja författarens antagande genom att visa på hur de äldsta synagogbyggnaderna ursprungligen var privathus där man samlades till gudstjänst; dessa privathus byggdes sedan om till offentliga byggnader. Alltså samma utveckling som den tidiga kyrkan (och samtidig med densamma): först husförsamlingar, sedan institutioner. Denna tanke är inte ny, men inte desto mindre tvivelaktig, inte minst eftersom de äldsta lämningarna vi har tillgång till (Delos, Ostia) är offentliga byggnader utan spår av utveckling i nämnda riktning.

Hänvisningen till arkitektonisk utveckling fungerar dock som en brygga över till nästföljande kapitel, som är en katalog över utgrävda synagogor. Resultaten här följer inte sällan konsensusuppfattningar, ibland till men för en adekvat analys. Tydligast ses detta i avsnittet om Delos synagoga, där Binders utomordentligt skarpa analys avfärdas som «eigenwillig» (s. 194, n. 170) till förmån för en majoritetsuppfattning som länge saknat vederhäftiga argument.

I de tre sista kapitlen i denna avdelning avhandlas i tur och ordning synagogans funktioner (böen, skriftläsning, vattenanläggningar m. m.), den socio-politiska, eller rättsliga, kontexten för synagogorna i antiken (här finns bl.a. ett avsnitt om den svårdefinierade termen *politeuma*), samt de ämbeten som fanns inom denna institution; titlarna presenteras i tur och ordning och ges en kortfattad diskussion.

Del tre, slutligen är en «Ausblick auf die frühchristlichen Gemeinden», bestående av endast fem och en halv sida. På dessa sidor tar författaren upp de kapitelrubriker som använts för analys av synagogan och ställer frågan hur de kan relateras till de tidiga kristustroende församlingarna. Existensen av detta avsnitt visar som ovan antytt att undersökningen av synagogan egentligen varit avsedd som en upptakt till ett studium av kyrkan, det egentliga målet. På så sätt följer avhandlingen ett mönster som främst utmärker äldre forskning, där synagogan anses viktig endast som en förberedelse till kyrkan, ett enligt recensenten olyckligt förhållningssätt som inverkar menligt på forskningsuppgiften.

Claußens bok är i första hand en omfattande katalog över det befintliga källmaterialet, vilket kommenteras i dess olika delar. Bokens kapitelindelning, i vilken olika fenomen belyses i turordning, ger ingen möjlighet att samlat driva en tes om den tidiga synagogan. På detta sätt påminner avhandlingen om Binders studie från 1999, som uppvisar nästan identisk struktur (båda har uppenbarligen varit beroende av Krauss). Skillnaden är dock att Binder trots detta för-

söker driva en idé om synagogans natur under andra tempelperioden, även om den stundom känns något påklistrad.

Om man vill hårdra det skulle man kunna säga att vi kring millennieskiftet har givits två uppdateringar av Krauss verk, en amerikansk och en tysk. Det måste dock konstateras att i Binders bok är betydligt mer förtroendeingivande i fråga om analytisk skärpa och arkeologisk sakkunskap. Claußen har en tendens att söka den trygga vägen mellan ytterligheter och kommer sällan med djuplodande analyser eller egna idéer, vilket inverkar menligt på bokens användbarhet som fördjupningsmöjlighet i synagogforskningen. Värdet av Claußens bok ligger istället just i att läsaren får allt källmaterial presenterat och diskuterat. Och det är i sig ett viktigt bidrag till de fortsatta försöken att finna svar på de till synes eviga frågorna kring denna gåtfulla antika institution.

Anders Runesson

Terje Stordalen: *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25)*. 582 sid. Peeters, Leuven 2000.

Albrecht Alt tillskrives ett dictum om att det som inte kan sägas på hundra sidor inte är värt att sägas. Om en forskare är *ein Mann anderer Meinung* så gäller detta om Terje Stordalen: utan att ursäktas sig tar han i anspråk läsarens tid för lekturen av 491 sidor. Det är modigt, men det kanske skall bekännas att en undersökning av den här typen knappast kunnat genomföras i ett opus av Alts minimalistiska omfång.

Arbetets syfte uttrycks klarast på s. 456: (1) Att överpröva den gamla uppfattningen att Genesis 2–3 har en marginell roll i den bibliska litteraturen. (2) Att arbeta ut den innebörd Edenberättelsen kan ha haft för en jahvistisk läsare under den persiska eran då berättelsen enligt Stordalen tillkom. Boken inleds med en reflexion över Edens förmodade marginella roll. Forskningens «marginalisering» av Eden har enligt Stordalen att göra med överbetoningen av *Heilsgeschichte* i framför allt tysk exegetik (von Rad m. fl.). För honom är textblocket Genesis 1–11, oavsett dess främreorientaliska förhistoria, djupt integrerat i Israels jahvistiska föreställningsvärld.

Därefter övergår S. till en sextio sidor stark teori- och metodpresentation. Han greppar här effektivt frågor om symbol, intertextualitet, narratologi, myt och kommunikativ kompetens, allt presenterat med god kännedom om det rådande forskningsläget för dessa intrikata frågor. Man noterar här den goda diskussionen av intertextualitet. Inledningen ger en god bas för förf:s fortsatta operationer.

Del II behandlar trädgårdars symboliska innebörd. Här får man en högintressant genomgång av trädgårdssymbolik i hela Främre Orienten. S. har med rätta en vid definition av «trädgård»: begreppet rymmer såväl skogar som enstaka träd och stiliserade trädgårdar. Man orienteras om trädgårdar med specifik symbolik, bl. a. parken i anslutning till Assurnasirpal II:s palats i Calah (*ANET* s. 558; fel ref. i noten s. 96) samt «Court of Palms» i Mari. Ett viktigt avsnitt behandlar trädgårdar som «significant settings» för kulturella aktiviteter. Stordalen ger här välunderbyggd kritik av Widengrens överbetoning av trädgårdar som plats för kulturella aktiviteter kring ett «livsträd» (s. 112–116; jfr 288–291). S. diskuterar också den kända väggreliefen från Assurbanipals palats som avbildar ett tempelberg med vattenströmmar (s. 115f. och fig. 6). Här noterar man dock att S. uppfattar som en kungastaty i tempelcellan vad som i själva verket är en reliefframställning på en stele vid templet yttervägg (se J. Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, Mainz 1982, nr 228). Läsaren får också en orientering om trädgårdar i den syrisk-kanaaneiska världen: friluftshelgedomarna med heliga träd samt pelarna Jakin och Boas framför Salomos tempel, vilka har uttalad vegetativ symbolik. En materialgrupp som S. här försummar är de feniciska mynten, vilkas ikonografi upptar bilder av kultplats med heligt träd. Ett förtjänstfullt avsnitt diskuterar trädgårdar i mytiska berättelser i Främre Orienten. Cederskogen i Gilgamesheposet följs här genom verkets olika recensioner. En viktig slutsats är att Främre Orienten inte känner något «garden of God theme».

I sin inledning skilde S. mellan berättelsen («story narration») och vad berättelsen i grunden handlar om («story significance»). I huvuddel III tar S. upp den förstnämnda aspekten och gör en detaljerad analys av avsnittets narrativa anatomi. Här finns fina diskussioner av begreppen «Eden», «miqqedem» (tolkat temporalt: «från fordom», jfr Mika 5:1; Jes. 46:10) och av paradisdöden med deras kosmiska symbolik. På djupplanet rör det sig enligt S. om en berättelse av människans mognad från barn till vuxen med ansvar. Till «story significance» återkommer S. i slutet av arbetet.

I del IV behandlas en annan av bokens huvudfrågor: ekon av Eden i den hebreiska Bibeln. Något överambitiöst sorteras materialet upp efter typer: simile, metafor, allegori, vilket leder till dubbelbehandling av Hesekiel 28. Ett kronologiskt eller bokcentrerat upplägg kunde ha övervägts. Författaren ger emellertid en mycket övertygande argumentering med en stor mängd belegg för att Eden var ett konventionellt symboliskt tema i GT. Särskilt fäster man sig vid utarbetandet av Sions Edenaffinitet och vid den förnämliga analysen av Hesekiel 28:11–19 med Tyrus' kung på

gudaberget och hans förvisning därifrån. Jag frågar mig om inte denna text kan ha något att göra med föreställningen om en juvelträdgård i Gilgamesh tavla IX i den nyassyriska versionen, som S. ju diskuterat i ett tidigare kapitel (s. 153–155).

Så långt vår sammanfattning. Arbetet kunde gjorts kortare: Vi möter en skulptör som gärna visar upp hela stenbrottet. En klar formulering redan från början av projektets syfte hade varit på sin plats. Under resans gång får läsaren klart för sig att det handlar inte bara om «ekon av Eden» utan också om en grundlig analys av själva Edenberättelsen. Men boken har en rad klara förtjänster. Enligt min mening har S. övertygande falsifierat tidigare slutsatser om Edens marginalitet i GT. Det finns åtskilliga klart hörbara «ekon av Eden». Arbetet ger också en analys av själva Edenberättelsen som blir en hörnsten i allt fortsatt arbete med urhistorien i Genesis. Teoretiskt och metodiskt håller arbetet hög nivå och vittnar om mycket god orientering i den moderna diskussionen. Exegetiskt rör det sig om vacker hantverksskicklighet. Material av typ Edenberättelsen måste diskuteras mot en främreorientalisk bakgrund. Detta sker verkligen i *Echoes of Eden*. S. tar skickligt upp material från såväl texter som ikonografi. Härvid noterar man den viktiga slutsatsen om frånvaron av ett «garden of God theme» i Israels omvärld, en kritisk distansering från Widengrens tes. På viktiga punkter ger Stordalen alltså korrigeringar av tidigare forskning.

Vad gäller Edenberättelsens «story significance» hade man gärna sett att S. tagit upp teodicéaspekten. Paul Ricoeur har i ett av sina arbeten presenterat en typologi för berättelserna om onskans ursprung och upphörande. Dels har vi typen «skapelsedrama», där ondskan finns redan före själva skapelseakten. Vi känner igen detta i främreorientaliska kampmyter. Dels typen «the Adamic myth», där ondskan uppkommer efter skapelsen, genom ett «syndafall». I den förra typen blir «frälsningen» identisk med själva skapandet, i den senare gestaltas den i en frälsningshistoria (Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969 [franskt original 1967], s. 171–174). Nog är det svårt att se Edenberättelsen som något annat än en etiologi för onskans existens i en värld skapad av Gud. Att läsa den som en berättelse om mognad leder nog inte helt rätt.

Sammanfattningsvis: Om ondskan och dess ursprung får vi inte veta tillräckligt hos Stordalen, men om trädgårdar desto mer. Och det är inte dåligt så. Stordalens magnifika doktorsavhandling är ett arbete som borde rendera sin författare ett hortonomie hedersdoktorat!

Tryggve N. D. Mettinger

BIBLIOTEKET

23