

# 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Jag har svårt att dela den kritiken. Visst visar han intresse för texternas sakinhåll — 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».<sup>4</sup> 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».<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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).<sup>7</sup>

Religionens väsen (>essence») är dess kulturella teckenspråk. Tillsammans formar tecknen ett slags språk med sin egen kulturbundna vokalulär 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. förbundsnomismen. Dessutom finns en rad enskilda motiv. Förändringar i det kulturella teckenspråket sker ofta genom karismatiska personer — deras stigmatisering av omgivningen och roll i krissituationer.

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> 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.<sup>8</sup> 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».<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Jag misstänker att Theissen vore den förste att instämma i att hans konstruktion är just *hans* konstruktion.<sup>11</sup>

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>8</sup> Se not 3 ovan.

<sup>9</sup> 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,<sup>12</sup> 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*.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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,<sup>15</sup> 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

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

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

<sup>13</sup> 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.

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

<sup>15</sup> 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.

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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> Se not 3 ovan.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> Vi finner dem ofta i de paulinska breven, mest markant i Romarbrevet och 2 Korinthierbrevet. Theissens statuskategorier missar det mer kulturspecifika ära-skam mönstret.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Och visst finns det antydningar om att Jesus anade att han skulle överleva sin dödliga självstigmatisering, så till den grad att han själv eska-

<sup>21</sup> 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.

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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

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

<sup>26</sup> Jfr A. Klostergaard Pedersen, «Ritologien — et forsømt teologisk område», *Dansk teologisk tidsskrift* 59 (1996), 1–26.

tologiserade sin död.<sup>28</sup> 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 uppståndelsetro.

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 självutgivande offer.<sup>29</sup>

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.

<sup>27</sup> 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.

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

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 nyskapselser.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> 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.

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

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

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Allt fler blir tveksamma till föreställningen att tidiga kristna grupper utformade sin tro enbart utifrån en version av Q-källan.<sup>36</sup> 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!

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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.