

undervisningen. Som eksempler på sådanne forsamlinger nævner AR Qumran-samfundet og farisæerne. AR finder således «synagogens» oprindelse i Palæstina. Den har sit udgangspunkt i de officielle statslige oplæsninger af Loven for folket i persisk tid (ca. 450 f.v.t.), og den udvikler sig videre, da disse i hellenistisk tid udviklede sig til uofficielle «foreninger», som efterhånden fik sine egne bygninger. Omkring vor tidsregnings begyndelse var «synagoge» således et *diverse phenomenon*, idet ordet kunne betegne en offentlig landsbyforsamling, en bygning indrettet hertil, en «semi-offentlig» forsamling og bygninger eller pladser, som denne anvendte. Funktionen kommer således først, mens bygningen følger senere.

I kap. 5 undersøger AR «synagogens» udvikling i diasporaen. Han søger at påvise, at jødiske helligdomme uden for Judæa indtil hasmonæisk tid var «templer», hvor man foretog ofringer. I en ekskurs søger AR at påvise, at også det græske ord *proseuchê* refererer til sådanne templer. Indtil omkring 200–150 f.v.t. foregik der i disse templer ingen oplæsning af Torahen, men derefter førte jødiske immigranter fra Palæstina og Septuagintas tilblivelse til, at denne skik også trængte frem i diasporaen, specielt i Ægypten. Templerne her blev derefter bygget om og indrettet til Torah-læsning. I diasporaen dukkede samtidig frivillige foreninger op som Filons «terapeuter», og sådanne foreninger kunne betegnes som «synagoger» i betydningen «forsamlinger». I diasporaen foregik der således en generel udvikling fra «templer» til «*proseuchê*-synagoger».

Endelig tegner AR i kap. 6 et billede af «synagogens» udvikling i Palæstina og diasporaen. Mens udviklingen i diasporaen gik fra «templer» til «bedehuse», gik den i Palæstina fra offentlige, centrale forsamlinger, samlet om oplæsning af Torahen, til lokale og halvoffentlige forsamlings samlingssteder og — bygninger. De to udviklingsprocesser påvirkede hinanden, idet den offentlige oplæsning af Torahen, brede sig fra Palæstina til diasporaen, mens forsamlingsbygningerne måske brede sig fra diasporaen til Palæstina. Det betyder, at hovedkriteriet på en «synagoge» i hellenistisk-romersk tid var den offentlige oplæsning af og undervisning i Torahen. Samtidig var «foreningstanken» afgørende for «synagogens» udvikling, da det var sådanne jødiske «foreninger», som i diasporaen bar udviklingen af «synagogen» frem til den samme forenings Torah-oplæsningssted, mens «foreningerne» i Palæstina som bærere af «synagogen» stod ved siden af lokalforsamlingerne.

Det vigtigste resultat af ARs omfattende undersøgelse er, at «synagogen» i hellenistisk-romersk tid var en historisk, dvs. en foranderlig størrelse, som først fandt sin definitive form i det 3.–4. århundrede

e.v.t., da farisæisk inspirerede rabbinere erobrede magten over alle jødiske forsamlinger og «synagoger» og ensrettede dem, både ideologisk og liturgisk. Et andet vigtigt resultat er, at «synagogen» — også terminologisk — udviklede sig forskelligt i Palæstina og i diasporaerne. Dertil kommer, at «synagogen» var et tvetydigt fænomen, eftersom «den» både var en forsamling af mennesker og «rammen» derom, som efterhånden udviklede sig fra en plads til en bygning. AR fremhæver desuden, at selv om oplæsning af og undervisning i Torahen var konstituerende for «synagogen», så kan også andre aktiviteter i den samme forsamling betegnes som «synagogale», fx politiske forhandlinger, juridiske processer, indtagelse af måltider o.a. Endelig slår AR med rette fast, at «synagogen» som forsamling var en variant af den hellenistisk-romerske frie association eller forening og som sådan et karakteristisk hellenistisk-romersk fænomen.

Af disse og andre grunde finder jeg, at ARs velskrevne afhandling er et vægtigt bidrag til vor tids synagogeforskning, og at den sandsynligvis vil komme til at spille en rolle i den fortsatte videnskabelige diskussion. Skulle jeg kritisere noget hos AR, er det afhandlingens umådeholdne omfang (mange gentagelser), som til dels skyldes unødvendige ekskurser om fx ritualanalyse og persisk imperiepolitik. Desuden savner jeg udførlige analyser af flere af de centrale tekster i kildematerialet. Mens AR fx på udmærket vis gennemgår Luk 4,16–30 og Filons traktat *Flaccus* 48–49, savner jeg en samlet analyse af især *Vita*, hvor Josefus — vel at mærke *en passant* — giver en usædvanlig og interessant beskrivelse af, hvad der foregik i «bedehuset» (*prosuchê*) i Tiberias i år 66–67 e.v.t.

*Per Bilde*

Bengt Holmberg: *Människa och mer: Jesus i forskningens ljus*. 233 sid. Arcus, Lund 2001.

Holmbergs bok är ett välkommet svenskt bidrag till den historiska Jesusforskningen. Boken har tre huvuddelar: den första innehåller fyra socialantropologiskt färgade essäer; den andra diskuterar Jesu självförståelse; den tredje utvidgar en tidigare publicerad översikt av Jesusforskningens historia. I stort håller boken en populärvetenskaplig ton, men även forskare av facket finner mycket matnyttigt. Inte minst är det intressant att se vilka val H träffar, t.ex. i frågor om skattetryck och skuldsättning, Galileens judiska historia, eller identifikationen mellan fariséer och *haberim*. Tyvärr saknas ibland svar på *varför* H väljer en viss linje, vilket gör att lekmannen/kvinnan kan tro att H:s tolkningar är forskarkonsensus.

H vill kombinera en konkretion av Jesu historia med en beskrivning av Jesu självförståelse, men bokens tre delar sammanhänger ganska löst. Del ett utgör knappast underlag för den andra delens «halv-kristologi». Det är just i den första delen, när författaren ägnar sig åt sitt specialområde, som han bäst kommer till sin rätt. Med hjälp av sociologiska och antropologiska perspektiv vill H belysa Jesus som människa i sitt sammanhang. Här diskuteras familjens roll och medelhavsmiljöns heder- och skamkultur, Jesu ordfäkningar, och till sist måltidens betydelse. Även om frågor kan ställas till den populära generaliseringen av medelhavsmänniskan, så är detta bokens viktigaste del. Den visar på ett spännande sätt hur social- och kulturantropologiska perspektiv berikar och hjälper vår förståelse av antika texter.

Dessa perspektiv tillför dock inte automatiskt något nytt. Avsnittet om att läsa kroppsspråk i evangelierna mynnar ut i en traditionell tolkning av Lk 7, kapitlet om familjen får en traditionell vändning på slutet, och diskussionen om måltiden slutar i ett frälsningshistoriskt synsätt, med en traditionell syn på synd och omvändelse.

I det sista fallet beror detta delvis på brister i särskiljandet av historiska och litterära nivåer. Lukas frälsningshistoriska perspektiv uppfattas som Jesu eget. Detta exemplifierar den ibland okritiska användningen av evangeliestoff som blir tydlig t.ex. i användandet av johanneiskt material, i behandlingen av Lukas redaktionella scener och strukturer som historia, eller i undvikandet av frågan om det historiska källvärdet i Matteus polemik. H verkar göra en historisk, kronologisk läsning av lidandesförutsägelseerna och de i den litterära kontexten sammanhängande diskussionerna. Bristen på särskiljande av nivåer blir ytterst tydlig i beskrivningen av den sista måltiden, där resonemanget förutsätter en kronologisk ordningsföljd byggd på en harmonisering av Johannes och Lukas berättelser.

Liknande exempel går att finna också i del två, men jag vill hellre diskutera denna del utifrån en annan vinkel. Eftersom H menar att Jesu syn på sig själv är själva nyckeln till en vetenskaplig förståelse av honom som aktör i historien, så vill han med hjälp av historisk forskning understödja tesen att Jesus såg sig själv som *mer* än människa och gjorde övermänskliga (?) anspråk. Här ligger bokens svagaste punkt.

Del två blir en antydning till kristologi med historiska anspråk. Men de olika kapitlens slutsatser kommer ofta hastigt, underlaget för slutsatserna är inte alltid övertygande, och slutsatserna är ibland alltför förutsägbara. I kapitlet om Jesus och Döparen tolkas Johannes dop som ett alternativt soningsmedel som går förbi hela offersystemet. Detta ifrågasätts av

många forskare. Men tolkningen förbereder för H:s skildring av Jesu egen döparverksamhet som landar i Jesu syn på sin död som ett soningsoffer. Eftersom Jesus ser sig själv som mer än Johannes, och Johannes som den störste bland människor, så antyder H att Jesus i sina egna ögon var mer än människa.

I avsnittet «Vad visste Jesus om Gud?» anas en kunskapsyn som hänger samman med det närmast absoluta sanningsbegrepp som kommer fram i avslutningskapitlet. Mitt i resonemanget hävdar H plötsligt att «Jesus framställer sig som Guds slutgiltige uttolkare, den ende som står så nära Gud att han vet vad Gud verkligen tänker och vill» (s. 95). För att vara en trovärdig utsaga om den *historiske* Jesus fordras såväl problematisering som bättre underbyggnad. En utveckling om avvikandets sociologi är intressant, men hjälper föga som argument. Kapitlet avslutas abrupt med att Jesu «kunskap» om Gud görs helt och hållet beroende av uppståndelsen. «Om Jesus inte uppstod från de döda, då visste Kajafas mer än Jesus om Gud» (s. 99). Här måste jag erkänna att jag inte förstår logiken.

I det följande, mycket informativa avsnittet om Jesus och templet, redovisar H olika möjligheter att tolka Jesu tempelaktion. Men kapitlet avslutas med anspråk utan täckning i det föregående resonemanget. H stannar inte vid att tolka Jesu ord och handlingar mot templet som messianska anspråk, utan lägger till ett stycke om Jesus som djupast sett ett alternativ till templet. Jesus sägs ha gjort anspråk på att vara Guds närvaro inkarnerad, den som förmedlar förlåtelse till hela folket. De tidiga kristna kommer förvisso att tolka Jesu liv och gärning på detta och liknande sätt. Men för att påstå att den historiske Jesus såg så på sig själv behövs betydligt mer underbyggnad än H levererar. Om syftet är att visa hur historiska undersökningar kan stödja teologiska slutsatser, så saknas något i tankekedjan.

Liknande kritik kan riktas mot resterande kapitel i del två. Avsnittet om Jesu självförståelse och sonmedvetande avslutas med den «historiska slutsatsen» att Jesu messianska självförståelse «gick utöver mänskliga mått.» Den «spränger inomvärldsliga ramar och når upp i den gudomliga sfären» (s.130). Nästa kapitel hoppar från iakttagelsen att Jesus såg sin död som ställföreträdande, till att teckna en traditionell soningsteologi där döden ses som ett syndoffer, som man bara kan dra nytta av om man accepterar den så som Jesus själv sett den: ett soningsoffer som tar upp Israels fruktansvärda nej, läker folkets bortvändhet från Gud och förintar synden. Denna kristna tolkning sägs vara Jesu egen, men återigen är underbyggnaden svag.

När slutligen uppståndelsen som «historiskt faktum» diskuteras har frågan om Jesu självförståelse

lämnats därhän. H lägger stor vikt vid den tomma graven, men ignorerar att många betraktar denna tradition som sekundär. H:s definition av «historiskt faktum» är inte helt klagörande, men han «tror inte att en videokamera inne i graven skulle registrerat något annat än att kroppen plötsligt inte är där längre» (s. 158). Det är viktigt att Jesus med kropp och själ gått ut ur graven och att uppståndelsen var mer än vision och illusion. H hänvisar till 1 Kor. 15:17, men ett beaktande av Paulus diskussion om uppståndelsekroppens beskaffenhet (1 Kor. 15:35–50) skulle kanske varit till hjälp för att finna alternativ till polariseringen mellan uppståndelsen som hallucination, alternativt metafor, och som konkret, fysisk händelse.

I *Människa och mer* finns många exempel på exegetens funktion som både nydanande och traditionsbevarande. I de *resultat* som H kommer fram till överväger emellertid de traditionsbevarande dragen helt. Jag sticker inte under stol med att jag personligen föredrar mer av en kristologi «underifrån.» Inte så att en annan kristologi än H:s entydigt springer fram ur det redovisade materialet, men det är möjligt att se öppningar åt olika håll. En konservativ kristologi är en möjlighet, men som det nu är glappar det mellan det historiska underlaget och de ofta traditionella och tydligt definierade slutsatser som dras. Den historiskt arbetande exegetiken lämpar sig dåligt som stödvetenskap åt dogmatiken.

Däremot rekommenderas den första delens essäer som spännande aptitretare på det forskningsfält där sociologin och kulturantropologin möter bibelvetenskapen. Och den tredje delens översikt av Jesusforskningen borde ingå i kursplanerna för varje svensk teologisk utbildning.

Thomas Kazen

Stefan Klint: *Romanen och evangeliet. Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa. 272 sid. Norma Bokförlag, Skellefteå 2001.*

Stefan Klint disputerade i Uppsala i mars 2002 på en bibelreceptionshistorisk avhandling som mer än något tidigare verk för samman exegetik och litteraturvetenskap. På ett fruktbart och nyskapande sätt går den in i rådande situation inom bibelforskningen och driver ett flerdisciplinärt grepp med den tjusning och de problem det innebär.

Klint undersöker olika former av Jesusgestaltning i två romaner av Pär Lagerkvist. Han fokuserar relationen mellan den konstnärliga framställningen (de allmänna formerna, genrerna) och de bibliska texterna, samband som enligt Klint är mycket komplicerade: indirekta, tvetydiga, svårbestämbara. Det är alltså enligt författaren inte det religiösa innehållet i

texterna som studeras, inte heller författaren och hans religiös tro eller hans relation till kristendomen.

Avhandlingen har också ett vidare syfte: att belysa frågan om Bibelns receptionshistoria som en del av bibelforskningen. Särskilt de två första kapitlen och det sista kapitlet tar upp detta tema. Jag har i en recension i *Svensk Kyrkotidning* koncentrerat mig på denna del av avhandlingen för att här mest ägna mig åt den receptionskritiska analysen i kap. 3-7.

Klint börjar med att utforma en metod för sin analys, den genrehistoriska metoden. Genre definieras som «en samlande benämning för olika typer av formella, innehållsliga och funktionella *relationer* mellan texter, som historiskt betingade och föränderliga nätverk av litterära skriv- och läskonventioner.» Kärnan i metoden innebär att man inför en text formulerar och prövar olika genrehypoteser med utgångspunkt i olika typer av formella, innehållsliga och funktionella aspekter av texten. Syftet blir då inte att klassificera texter utan att på olika sätt relatera texter till varandra. «Vi har här sökt efter formella likheter och kontraster och efter möjliga historiska förbindelser och utvecklingslinjer, snarare än efter exakta och fixerade definitioner av genrer och textformer».

De två romananalyserna inleds med en presentation av Lagerkvists religiösa arv och hans religiösa gränssposition. Hans uppmärksammade konsteoretiska program från 1913 med exempel ges ett rätt stort plats och kapitlet avslutas med en teckning av tre former av Jesusbilder hos Lagerkvist och med en markering av livsresan som en grundstruktur i hans författarskap, människans pilgrimsvandring till gud, initierad av Jesu korsfästelse.

Den första romananalysen gäller *Det eviga leendet*, särskilt två sidor i denna kortroman från 1920 som tydligt påminner om Jesusgestalten. Analysen sker i tre steg: en analys av strategier i texten som bådär för olika läsreaktioner, en analys av avsnittets funktion i förhållande till romanen som helhet och till sist en analys av olika allmänna former, genrer, som kan ha påverkat Lagerkvists arbete. Undersökningen visar att texten har element som både bekräftar och motverkar den bibliska referensen. Gestaltningen av Jesus i romanen vill illustrera en av fyra grundhållningar till tillvaron, dvs. den konsekventa livsförnekelsen.

Textens övergripande genrekarakter får genom de fem genrehypoteser som prövas: Jesus som nederstigen till dödsriket (mest Nikodemusevangeliet), vidsomsrelaterad apokalyps, den sokratiske dialogen, samtal mellan döda och den s.k. menippén. «De olika genrehypoteserna sammantagna säger något om verkets övergripande karaktär».

Den andra romananalysen tar upp en längre text, *Barabbas* från 1950, och analyserar utförligt Lager-