

Hur forskbar är Jesus?

BENGT HOLMBERG

Bengt Holmberg är professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han ställer i sin artikel frågan om i vilken mån Jesus är ett möjligt forskningsobjekt. Utifrån metodologiska överväganden diskuterar Holmberg vad som går att veta om Jesu utseende och tonfall, om vad han sade och gjorde samt hur han såg på sig själv.

Att det går att forska om Jesus lika väl som om andra historiska fenomen är självklart. Men den fråga jag skall behandla här är mera specifikt *hur* forskbar Jesus är. I svaret på den frågan skall jag gå från det yttre till det inre, från Jesu utseende och tonfall, över vad han sa och gjorde, till hans avsikter och förståelse av sig själv.¹

Vad gäller hans utseende och hur hans röst lät, måste vi konstatera att källorna inte innehåller några upplysningar om det. De vanliga porträtten av honom är målade långt efteråt, och visar en mörkhårig oriental med helskägg, eftersom han rimligen såg ut som andra judiska män i antiken. Men att konstatera det innebär inte att vi kommit mycket närmare hur han såg ut som individ.² Det skulle vara till avsevärd hjälp att förstå honom, om man finge en aning om hans ansiktsuttryck och tonfall. Log han någon gång, medan han talade, eller var han alltid dödens allvarlig? I Luk. 22:35–38 säger Jesus att nu är det dags att sälja sin mantel och köpa sig ett svärd, och lärjungarna visar stolt fram två stycken. Då svarar Jesus: *ικανόν ἐστίν* = «det räcker» (NT 1981: «det är bra»). Men även om vi vet orden i hans svar, är det utan tillgång till

hans tonfall och minspel svårt att förstå vad han menade. Sa han det med ivrigt gillande, eller med en ironisk grimas, eller med en trött suck över sina älskade träskallar? Vi kan bara gissa, för kroppsspråkets viktiga tilläggsinformation hör naturligtvis till det som historiens ström har sköljt bort först av allt, och som nu ligger bortom det som kan utforskas om Jesus.

Kan vi veta hur Jesus talade?

Men om vi inte kan höra hans tonfall i det enskilda yttrandet, skulle det inte kunna vara möjligt att ur mängden av hans bevarade yttranden uppfatta speciella vändningar och ordval, karakteristiska uttryckssätt, kort sagt hans egen muntliga stil? Den tyske forskaren Joachim Jeremias samlade i sin sista bok ihop en rad kännetecken på vad han kallar *ipsissima vox Iesu*, «Jesu egna röst», dvs. hans säregna sätt att uttrycka sig.³ Särskilt tydliga blir dessa mönster i vissa fall där man genom tillbakaöversättning till arameiska — det språk som Jesus företrädesvis talade — kan skönja ett arameiskt original under den grekiska formuleringen i evangeliet. Bland det Jeremias tar upp är det flitiga bruket av passivform när Jesus talar om Gud, av antitetiska parallellismer (över 100 ggr), allitterationer och assonanser (i arameiskan), flera typer av rytmer i ordalagen, det inledande «Amen», mängder av bildord, gåtord, liknelser (*meshalim*), och ett mycket frekvent tal om «riket» (stammen *mlk*). Den amerikanske forskaren Dale C. Allison har en liknande lista på litterära drag eller «retoriska strategier» i Jesusmaterialet,

¹ Detta är en redigerad version av författarens installationsföreläsning som professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet, 1 december 2000.

² Fram till 1988 då Vatikanen slutligen tillät att man ålderbestämde den berömda svepeduken i Turin, som visades offentligt först på 1300-talet i Sydfrankrike, hävdade somliga vetenskapsmän att den kunde visa ett avtryck av Jesu eget ansikte efter korsdöden. Eftersom flera av varandra oberoende laboratorier med kol-14-metoden daterade linneduken till 1300-talet, måste också den strängt vackra bilden på duken dateras till samma sekel och är inte en autentisk Kristus-relik.

³ Joachim Jeremias, *New Testament Theology, vol. I: The Proclamation of Jesus* (London 1971), kap. 1.

där han i tillägg till Jeremias karakteristika pekar på hög frekvens av retoriska frågor, överdrifter (som bjälken i ögat), och aforistiska formuleringar (kärnfulla yttranden av personlig insikt).⁴ Här tycks man verkligen på flera punkter vara i kontakt med ett speciellt sätt att uttrycka sig, säreget för en bestämd historisk individ. (Evangelisternas egen diktion är på många punkter olik den tradition de återger).

Jeremias är noga med att påpeka att förekomsten av dessa «röstavtryck» eller typiska tal-mönster i och för sig inte kan avgöra om ett Jesusord i evangelierna verkligen kommer från Jesus själv, om det är *ipsissima verba Iesu*, «Jesus egna ord». Det kan ju tänkas att sådana lättigenkännliga mönster kunde inte bara beundras och återges, utan också imiteras av andra, särskilt av de första, arameisktalande kristna. Allison har framställt just ett sådant scenario. Låt oss tänka oss, säger han, att det i Jerusalem år 35 e. Kr. fanns en judinna som hette Faustina. Hon hade hört Petrus predika och var en entusiastisk konvertit. Snart fann hon att hon hade profetians gåva, och i de jesustroendes täta sammankomster började hon bära fram profetiska utsagor i den uppståndne Herrens Jesu namn. Hon var en uppskattad karismatisk figur, och de som hörde henne trodde verkligen att dessa orakel var ord från Jesus själv. Så en hel del av hennes profetiska yttranden traderades, dvs. blev ihågkomna och gavs vidare till andra, med prefixet «Jesus sade».

Faktum är att det var Faustina som introducerade de apokalyptiska Människosons-utsagorna i urkristendomen [Allison tror inte detta, men ber oss anta det för resonemangets skull]. Hon använde i sina «Jesusord» termen *bar nasha'*, «människoson», som Jesus ibland använt som en modest omskrivning för första person singularis, när han talade om sig själv, t.ex. i utsagan «människosonen (= jag) har ingenstans där han kan vila sitt huvud». Men hennes bruk av termen var präglad av Daniels bok (som hon var mycket förtjust i) och där «människoson» i kap. 7 används om en närmast gudomlig gestalt som symboliserar hela Israel och som vid tidens slut skall komma i makt från

himmelen. Med bakgrund i att Jesus använt uttrycket «människoson» om sig själv lät hon således den uppståndne Jesus profetera om sin återkomst som den gudomlige Människosonen. Eftersom dessa ord fogades till den muntliga jesustraditionen långt innan de olika samlingarna av ord och händelser skrevs ner, i Q-källan och i Markusevangeliet, kan man faktiskt inte skilja Jesu röst och ord från Faustinas, och det finns ingen väg att genom ytterligare förfinad stilistisk analys skilja dem åt.⁵

Allison framställer sin Faustina-hypotes mest för att visa att arameiska klanger inte kan användas som ett äkthetskriterium. Hans egen syn på det osannolika i den kommer fram, när han hävdar (s. 50) att jesustraditionen bär vittnesbörd om Jesus, inte till en fjärdedel eller hälften, utan antingen globalt eller inte alls. Med «globalt» menas att det är svårt att uttala sig bestämt om autenticiteten i ett enstaka yttrande av Jesus, medan däremot helheten av yttranden visar fram en historisk profil med hög sannolikhetsgrad. Varken «Jesus-hypotesen» eller «Faustina-hypotesen» kan strikt motbevisas, och just därför måste man medge att antingen de flesta eller inga av dessa yttranden är autentiska. Det är helt enkelt rimligt att förmoda att Jesus själv i icke alldeles ringa grad hörs i den till form och innehåll särpräglade (om än icke oimiterbara) tradition om honom som föreligger ganska snart efter hans jordeliv. Detta är — som så många historievetenskapliga ställningstaganden — inte en tvingande slutledning från någon förutgiven fond av historiska «fakta» och supersäkra regler för historiskt arbete (finns de?), utan det är «informed guesswork» baserat på inherent probabilitet. I praktiken fungerar det som en hypotes eller ett grundantagande att arbeta efter och se om det ger hållbara förklaringar.

Naturligtvis förutsätter Allison's Faustina-scenario något som nog borde bekräftas innan vi tar det för givet: att en människa till fullo *kan* efterhärma en annans karakteristiska sätt att uttrycka sig. Härminingen gäller då inte bara enstaka ordvändningar och rytmiken i arameiskan, utan också mer svårhärnade ting som symboltänkande, verklighetsuppfattning, poe-

⁴ Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis 1998), 49 f.

⁵ *Ibid.*, 7 ff.

tisk kraft och andligt innehåll. Hur lätt är det egentligen att tillverka en enda liknelse som oupptäckt skulle kunna fogas till dem vi har från Jesus som jämbördig med dem? De flesta av Jesu liknelser kan berättas på mindre än en minut, och ser så enkla och konstlösa ut, men visar sig ofta vara subtila, mångbottnade och innehållsrika skapelser, som man kan fundera på ett halvt liv utan att kunna ge en övertygande förklaring av vad de betyder.

Om man framhärdar och helt enkelt postulerar att Faustina var tillräckligt begåvad, både literärt och religiöst och andligt, för att kunna berika Jesus-traditionen på en nivå som mästarrens, då introducerar man ju i resonemanget en s.a.s. andra Jesus, ett påhittat geni som är den verkliga upphovsmannen till en god del av det som evangeliernas Jesus har sagt. Och har man tagit in Faustina som en andra Jesus i förklaringen till Jesusorden, så varför inte en tredje och fjärde och ännu fler? Resultatet låter inte vänta på sig: om vi har fem eller femtio dolda jesudar, som alla har bidragit med sina bitar till evangeliernas Jesusbild på var sitt geniala sätt, då uppstår frågan om den verkliga Jesus behöver ha varit något geni, eller om han alls behöver ha existerat för att förklara att evangelierna finns. Och då befinner vi oss oundvikligen vid det andra av Allison's två alternativ: evangeliernas traditioner om Jesus kan över huvud taget inte användas som material för historisk kunskap om honom. Faktum är att detta är en ganska vanligt brukad idé under de senaste tvåhundra årens Jesusforskning: Jesus själv var en relativt enkel och okomplicerad person med en enkel lära, på vilken en samling geniala efterföljare har hängt det ena lagret efter det andra av prunkande apokalyptiska och messianska idéer, närmare bestämt de idéer vi känner som den kristna tron.⁶

Det är ju tänkbart att det förhåller sig så — men sannolikt?⁷ Nej, de flesta Jesusforskare idag väljer Allison's första alternativ, vare sig de är kristna eller judar, liberala eller traditionalister. Det hänger samman med den allmänna vändning från hyperskepticismen som metodiskt postulat i

antik historiografi som ägt rum under 1900-talet. Maximal misstro mot källornas uppgifter leder till förlamning av historiskt arbete, och förutsätter dessutom oftast långt mer komplicerade hypoteser än de som baseras på en kritiskt vaken tilltro till källornas användbarhet. Så för att återvända till forskbarhetsfrågan: kan vi urskilja Jesus personliga språkliga särart? så är svaret ett «globalt» ja, även om varje individuellt fall är osäkert. Det går, inom vissa gränser, att känna igen Jesu karakteristiska sätt att tala.

Kan vi veta vad Jesus sa?

Det leder över till frågan om *innehållet* i traditionerna från Jesus. Finns det inte också karakteristiska innehåll, skönjbara konturer av en «lära» eller teologi hos Jesus själv i evangeliernas utsagor?

Svårigheten ligger i att det finns åtminstone två barriärer mellan den verkliga Jesus och evangeliernas Jesus. Den *första barriären* är den period av muntlig tradering som alla är överens om var jesustraditionens första stadium, och under vilken traditionen kan ha förändrats på det sätt som vanligen händer med muntligt burna traditioner. Vi vet av egen erfarenhet att muntligt tradition ofta är mer elastisk och formbar än den som är nerskriven. Den analogi man från ca 1920 anbringade i den s.k. formhistoriska forskningen om jesustraditionens muntliga stadium var folkloren. Genom omfattande uppteckningsarbete och analyser av folksagor, visor, ordstäv och legender, hade man redan på 1800-talet kunnat avläsa «folksagans genealogi» och se hur muntliga traditioner växer och förändras. I den muntliga evangeliatraditionen måste de första kristnas tro på Jesus som Kristus, den upp-

⁷ I historisk forskning bör man omsorgsfullt åtskilja det tänkbara och det plausibla från det som är sannolikt. Tänkbara förslag till hur historiska data skall förklaras kan framställas i dussin, medan plausibla förslag kräver en högre grad av sannolikhet än att bara vara briljanta och teoretiskt möjliga — där är man förmodligen nere i ental. Viljan och förmågan att sedan gå från det rimliga nivån till ett historiskt välgrundat omdöme om vilket av förslagen som är det sannolika är det som, med Bernard Lonergans ord, skiljer män från pojkar inom vetenskapen.

⁶ För ett inflytelserikt exempel på denna tanke hos 1900-talets kanske störste exeget, Rudolf Bultmann, se början av hans *Theologie des Neuen Testaments I-II* (Tübingen 1951-53).

ståndne frälsaren, rimligen ha fungerat som filter och förändrande kraft i trädningen av hans ord och handlingar.

Just den folkloristiska analogin ledde hos formhistorikerna (Dibelius, Schmidt, Bultmann) till en överdriven föreställning om traditionens okontrollerbara formbarhet, som om den skulle kunnat ta vägen precis vart som helst. Men, som senare forskning i folklore visat, gäller inte det alla former av muntlig trädning. Ett grundskott mot formhistoriens syn på hur evangelierna växte fram som urkristen folklore kom 1961 genom en berömd doktorsavhandling från Uppsala: Birger Gerhardssons *Memory and Manuscript*. Han påpekade att en mer realistisk och sannolik analogi till hur Jesu lärjungar trädade sin lärares ord och handlingar var antik och judisk pedagogik. Det typiska för den är att den arbetar övervägande med väl kontrollerat muntligt material, som inpräglas och ges vidare genom utantillärning i en trädningensmedveten och memoreringstränad kultur.

Kritikerna sköt in sig på att Jesus knappast fungerat som en rabbin inom den utvecklade talmudiska lärotraditionen (där Gerhardsson hämtade sitt jämförelsematerial), och att de föreliggande evangelierna är för olika i ordalagen även till viktiga texter (som bönen Fader Vår), för att man skall kunna tro att jesuorden lärts in och återgetts utan minsta ändring. Matteus och Lukas tycks ju både överta och fritt omarbota stoff från Markus. I de flesta fall bortsåg dessa kritiker från att en analogi bara hävdar ungefärlig likhet och inte 100-procentig identitet med jämförelseobjektet. Rabbinisk skriftlärdom hade utvecklat och formaliserat trädningens tekniker, vilka dock i sin grundform återfinns i varje antik undervisningssituation, rimligen också i dem där Jesus var läraren, eller där de som mottagit hans undervisning själva undervisade andra i den.

Den amerikanske exegeten Kenneth E. Bailey, som växte upp i Mellanöstern och själv studerat hur muntlig trädning *de facto* gått till i traditionella främreorientaliska miljöer ända in på 1900-talet, har föreslagit en modifiering av Gerhardssons hypotes om en formell och kontrollerad muntlig jesustradition.⁸ Med «formell» menas att utlärandet av traditionen begränsas till en fast tradentkrets av utvalda lärjungar, och med «kontrollerad» att trädningen äger rum

under kontinuerlig social kontroll inom den traditionsbärande gruppen (dvs. i den kan och får inte vem som helst berätta viktiga traditioner). Bailey menar att traditionen i sådana orala kulturer ofta uppstår i hörandets ögonblick. Det är vanligt och typiskt att åhörare under talets gång (men också efteråt) vänder sig till andra och för sig själv och andra präglar in ett slående exempel eller en viktig formulering i talarens framställning genom att fråga de andra: «Hörde du vad han sa, hörde du att han sa: ...?» I denna spontana, informella memoreringsaktion är gruppens socialt ledande medlemmar de tongivande, och ofta blir deras formulering av viktiga yttranden och händelser i gruppen den rådande och av alla trädade. Det förklarar också varför en informell muntlig tradition likväl är en kontrollerad tradition, som uppvisar en god noggrannhet och överensstämmelse mellan hur olika tradenter återger de delar av traditionen som är de bärande elementen, den viktiga kärnan, samtidigt som de tillåter sig en betydligt större elasticitet och variation i den narrativa kontexten till lärares ord.

Precis detta kan man se i jesustraditionen också: orden Jesus sade har trädats med omsorg, medan berättelserna om honom och framställningens ordningsföljd är mycket friare behandlade. Slutsatsen av de fördjupade insikterna i den muntliga trädningens karaktär är alltså att den första barriären ändå inte är så ogenomtränglig, eftersom det finns goda skäl att tro att muntlig tradition i en judisk (och antik) kontext rätt väl kunde fasthålla autentiska yttranden och minnen.

Äkthetskriteriers styrka och svaghet

Den *andra barriären* är det faktum att evangelisterna numera framstår som betydligt mer av teologiskt målinriktade, tolkande författare med var sin helhetsbild av den Jesus de trodde var Messias, Guds Son, än som enbart samlare och ordagranna återgivare av den äldsta tradition de kunde finna. De har alldeles uppenbart satt sin

⁸ Kenneth E. Bailey, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *Asia Journal of Theology* 5, 1991, 34–54. Se även hans *Poet and Peasant/Through Peasant Eyes* (Grand Rapids 1983), kap. 2.

egen prägel på det material de återger, det ser man när man jämför evangelierna i detalj och som hela kompositioner. Hur skall vi kunna veta att det vi läser i evangelierna inte är en hårt tolkad Jesus, som skymmer originalet?

När man i mitten av 1950-talet återupptog forskningen om Jesus i den tongivande tyska forskningsmiljö som kallats Bultmann-skolan, blev lösningen på det problemet att med hjälp av skarpt formulerade äkthetskriterier identifiera och föra åt sidan de delar av evangelierna som kunde ha uppkommit under traderingsprocessen. Utifrån den resterande kärnan av genuina jesusord skulle man få ett säkert grepp om den historiske Jesus själv, och kunna rekonstruera hela traditionsprocessens förlopp från roten upp till de fyra evangelierna. Det skarpaste och viktigaste av alla äkthetskriterier blev det dubbla *dissimilaritetskriteriet*: endast de jesusord kan bedömas som genuina, som varken kunde vara övertagna från den samtida judendomen eller kunde ha lagts i Jesu mun av kyrkan därför att den ville ha Jesus att säga vad den själv trodde. I decennier av jesusforskning har detta kriterium tillmätts stor vetenskaplig betydelse. Det senaste exemplet är den amerikanska forskargrupp som kallas The Jesus Seminar, vilken publicerat resultaten av sina omröstningar som en utgåva av evangelierna (inkl. de apokryfa), där jesusordens grad av äkthet markeras med olika färg (rött för äkta, sedan skärt, grått och sist svart för inautentiska ord).

Trots sin vetenskapliga popularitet har detta kriterium efter hand blivit mer och mer ifrågasatt av forskare. Det beror inte bara på att kriteriet strikt tillämpat borde utesluta evangelierna i sin helhet (de är ju produkter av urkyrkans kristus-tro), vilket är så orimligt att alla dess användare i praktiken företar godtyckliga uppmjukningar av det — och då landar i mycket olika resultat. Men den stora svagheten i dissimilaritetskriteriet är att det strider mot inherent probabilitet. Vanlig historisk forskning börjar inte med att bestämma vilka delar av källmaterialet som är diskvalificerade från att beaktas i analysen, då de motsäger forskarens bild av objektet som analogilöst och unikt. Här förutsätts däremot att Jesus och hans tankar var oerhört olika både hans judiska samtid och den rörelse som blev resultatet av hans liv och uppfattade sig som hans trogna anhängare. I

den första förutsättningen ligger nog en omedveten kristen antisemitism: judendomen är en lagisk, stelnad och ofrom religion, alltså får inte Jesus ha varit särskilt judisk. Den andra förutsättningen är det från upplysningstiden nedärvda axiomat att det föreligger en djup diskontinuitet mellan Jesus och hans kristustroende lärjungar efter påsk. Jesus var alltså absolut unik och totalt oförstådd i sin tid — *quod erat demonstrandum*. Detta äkthetskriterium, som ser ut som en mycket «vetenskaplig» princip för historisk källprövning (men aldrig används inom vanlig historisk forskning), vilar egentligen på avgjort teologiska värderingar beträffande judisk tro och kristen dogmatik.

Mot det fördomsfulla och misslyckade dubbla dissimilaritetskriteriet har Gerd Theissen och Dagmar Winter nyligen ställt sitt «*plausibilitetskriterium*». De hävdar framt att det som avgör om en viss utsaga eller berättelse i evangelierna skall anses gå tillbaka till Jesus själv snarare är dubbel similaritet än *dubbel dissimilaritet*.⁹ Det är inte det i jesustraditionen som skiljer sig från både den judiska omvärlden och urkristendomen som skall gälla som äkta, utan det som på ett övertygande sätt kan visas (a) passa in i en judisk kontext från början av första århundradet, och (b) förklara den verkanshistoria det haft i urkristendomen.¹⁰ Det som ligger bakom detta närmast omvända äkthetskriterium är inte lusten att säga tvärtom, och inte heller en naiv, oreflekterad tilltro till antika texter som källor till historiskt vetande. Det är snarare den generella historiska insikten och därav följande metoden, att det bästa sättet att förstå ett fenomen eller en historisk person är att se objektet som del av en stor och rik historisk väv. Allting som är historiskt är med tusen fina trådar förbundet med sin omvärld, både bakåt till det som gick före och framåt till det som blev resultatet. Det är helt enkelt historiskt rimligare att utgå från att Jesus *både* har interagerat med sin egen

⁹ Gerd Theissen mit Dagmar Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Freiburg Schweiz/Göttingen 1997.

¹⁰ Citerat från Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Den historiske Jesus og hans betydning* (Köpenhamn 1998), 69 not 8.

judiska omvärld och att han har påverkat den rörelse som växer fram ur hans sista år och blir den kristna kyrkan, än att starta med idén att han är unik och obegriplig. Därmed faller också «själklarheten» i eller «nödvändigheten» av att postulera en barriär av diskontinuitet mellan de urkristna evangelierna och den person de handlar om, även om det är sannolikt att uppståndelsen startade ett omfattande fördjupningsarbete i hur anhängarna förstod Jesus.

Om vi med denna generella insikt går tillbaka till frågan «Kan vi veta vad Jesus sa?», då kan vi säga att sådana temata sannolikt går tillbaka på Jesus själv, som

- (1) förekommer ofta i jesustraditionen,
- (2) låter sig övertygande inpassas i hans tids judendom, och som
- (3) har en verkanshistoria i urkristendomen.

Låt mig bara kort lista en rad sådana viktiga motiv och temata från Dale Allison's uppställning:¹¹

1. Guds rike
2. Belöning i framtiden (i «himlen»)
3. Framtida dom
4. De heliga måste lida och bli förföljda
5. Segern över ondskans krafter är på gång och skall bli definitiv
6. En känsla av att något nytt är här eller i varje fall mycket nära
7. Johannes Döparen är en betydelsefull agent för Guds verk
8. Hänvisningar till «Människosonen»
9. Gud som fader
10. Att man skall älska, tjäna, förlåta varandra
11. Speciell uppmärksamhet på fattiga och olyckligt lottade
12. Intentionen betyder mer än den yttre handlingen
13. Fientlighet mot rikedom
14. Utomordentliga och svåra krav riktas mot andra människor
15. Konflikt med religiösa auktoriteter
16. Har lärjungar som studenter och hjälpare
17. Jesus gjorde under

Tillsammans ger dessa centrala motiv i jesustraditionen bilden av en eskatologiskt tänkande

¹¹ Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (1998), 46–48.

lärare och omvändelseprofet, med stränga krav på efterföljare och gudsfolket över huvud («a moral rigorist»), parade med barmhärtighet mot svaga och hjälpbehövande. I själva verket råder inom den nutida forskning som inte anfäktas av det dubbla dissimilaritetskriteriets tyranni och den med nödvändighet godtyckliga tillämpningen av det ganska stor enighet om att det här är en globalt sannolik bild av vad historiens Jesus sa.¹²

Den punkt där skillnaden är störst är tolkningen av Jesu eskatologiska världsåskådning. Somliga menar att den mest var lån av ett apokalyptiskt språk för att ge eftertryck åt det han hade att säga (ex. G.B. Caird, Marcus Borg och N.T. Wright), andra att han verkligen hade en futural eskatologi om att Guds framtid snart är här (så Albert Schweitzer, som följs av Allison).

Kan vi veta vad Jesus gjorde?

Ja, somliga forskare skulle säga att det t.o.m. är lättare än att veta vad han sa. Ed P. Sanders reagerade i *Jesus and Judaism* (London 1985) mot det oenighetens dödläge som rådde inom jesuforskningen, där det hade visat sig ytterligt svårt att komma överens om vilka av evangeliernas jesusord som Jesus själv har sagt och vad han menade med dem. Den praktiska slutsatsen, konstaterade Sanders, blir då att man som historiker inte kan börja i jesusorden och deras teologi. En historisk undersökning måste i stället börja med att ställa upp och verifiera hypoteser om *det Jesus faktiskt gjorde*, utan att styra mot det Sanders kallar teologiska slutsatser. Till dessa «incontrovertible facts about Jesus» hör att han döptes av Johannes Döparen, predikade och botade offentligt, kallade lärjungar (inkl. de tolv), åt med «syndare», var aktiv bara bland judar, var involverad i en kontrovers om templet,

¹² En utomordentligt grundlig, klar och välbalanserad bild av denna forsknings resultat får man i John P. Meier, *A Marginal Jew*, som i två volymer på sammanlagt 1.600 sidor (1991, 1994) dryftar källäget, historisk metod, Jesu ursprung och barndom, hans relation till Döparen, undervisning om gudsriket och hans kraftgärningar. Den tredje volymen skall behandla en rad viktiga ämnen — Jesus och lagen, Jesus och andra lärare, hans död och varför den inträffade.

och blev korsfäst i Jerusalem av romerska myndigheter.

När det sedan gäller att förstå Jesus som historisk person, startar Sanders för sin del i tempelrensningen, vilken han menar måste tolkas inom ramen för judisk återställelse-eskatalogi, dvs. förväntan att Gud snart skulle återupprätta Israel. Handlingen förstår han inte som en «rensning» av templet från en moraliskt tvivelaktig finansiell verksamhet eller från regler och bruk som stängde ute hedningarna, utan som en profetisk-symbolisk, men i sak våldsamt attack på hela templet och det som gjordes där. Med den förkunnade Jesus templets snara undergång, dess mirakulösa återuppyggande och införandet av en ny social ordning, där Gud skulle regera sitt folk genom honom själv och de tolv. Från denna insatspunkt kan Sanders sedan gå vidare till de övriga fakta om Jesus, ta in pålitliga delar av utsagetraditionen och så åstadkomma en sammanhängande bild av Jesus-skeendets helhet i relation till sin samtid.

Sanders och en rad andra Jesusforskare (ex. Ben F. Meyer och Tom Wright) inom det som kallas «the Third Quest for the Historical Jesus» är alla ense om att historisk forskning inte börjar med att avkunna fakticitetsomdömen om detaljer i källorna. Forskaren har i stället att med metoden «hypotes – verifikation» försöka förstå och beskriva ett stort och komplext skeende som är invävt i sin politiska, ekonomiska, sociala, kulturella och religiösa samtid. Det gäller med andra ord att rekonstruera helheten av händelser, syften och deras historiska resultat. Också när man undersöker en historisk individ, måste man arbeta från hypoteser om helheten, dvs. om det som håller samman denna persons alla ord, handlingar och relationer till en helhet, en «gestalt». Mängden av små historiska data tagna för sig är som hundra kilo mosaikstenar utan sammanhang, tills historikern på ett plausibelt sätt kunnat foga dem samman i en integrerad bild av de historiska aktörernas handlande i relation till deras intentioner och självförståelse.¹³

Kan vi veta hur Jesus såg på sig själv?

Men kan man studera en antik människas självförståelse? Är det inte för ogripbart och interiört, och dessutom omöjligt på det långa avståndet

och med så litet material till vårt förfogande? Sant är att det finns ganska få antika människor om vilka det finns så mycket material att man alls kan rekonstruera deras intentioner. Mest är det de mycket mäktiga (som romerska kejsare) eller mycket inflytelserika och beundrade. Och till den senare kategorin hör både Sokrates och Jesus.

Men viktigare är att vi har klart en distinktion för oss, distinktionen mellan självmedvetande och självförståelse. En människas *självmedvetande*, det är det psykologiska inre, den medvetandeström som vi aldrig kommer åt, inte ens hos nutida och öppna personer som är villiga att samarbeta i att visa sitt inre för oss. Men hennes *självförståelse* är något mycket mera konkret, det är den bild av hennes avsikter och mål som andra kan avläsa i handlingar och ord, och som alltså är ett gripbart socialt faktum. Tom Wright skriver:

Det finns inget i princip magiskt eller mystiskt, inget i princip oåtkomligt i de avsikter, syften och ambitioner som en individ hyser. Även om de inte formuleras i ord, så blir de efterhand uppenbara i de handlingar den personen utför, de val han gör, den livsstil han formar. När vi letar efter Jesu avsikter, försöker vi få syn på hans personliga utformning av den världsåskådning och livssyn han delade med sin omgivning. Förmodligen skiljde sig den från omvärldens och utmanade den på en del punkter, men hans intentioner var begripliga i relation till den.¹⁴

Så det vi letar efter är vad Jesus tänkte om sig själv i kontexten av vad han ville göra med sitt liv och arbete i dess helhet. Det vi undersöker är hans självförståelse, inte hans självmedvetande. Grundfrågan om historiens Jesus blir därför: fanns det i de ord och handlingar hos honom som vi kan rekonstruera en grundläggande enhet, ett

¹³ Den som inom historiografin hävdar betydelsen av att rekonstruera syften och avsikter hos det historiska skeendets aktörer som nyckeln till historiska fakta och historisk förståelse av skeenden är den engelske historikern och filosofen R.G. Collingwood. För exegeter presenterades hans synsätt i Ben F. Meyers viktiga *The Aims of Jesus* (London 1979).

¹⁴ Tom Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis 1996), 101 (min översättning).

gemensamt syfte och mål, som höll samman allt det Jesus gjorde till ett begripligt helt?

Svaret på den frågan skulle motivera en ny artikel, eller snarare bok. Som ett exempel på hur det kan göras hänvisar jag i stället till en av de tidigaste böckerna som både argumenterade för och demonstrerade detta tillvägagångssätt, den (alltför tidigt döde) kanadensiske forskaren Ben F. Meyers mästerliga *The Aims of Jesus* (1979). Meyer menar att svaret skall sökas i tre uppsättningar av data i evangelierna: traditionerna om Johannes Döparen, om Jesu offentliga lärande, och om hans esoteriska undervisning. I korthet blir hans slutsatser att Jesus delade Döparens eskatologiska uppfattning. Guds heravälde kräver en total förnyelse («restoration») av Israel, och denna börjar nu, i den «kvarleva» av judar kring Jesus som redan tar emot gudsríkets krav och gåva. Alla Jesu symboliska handlingar omvittnar dessa mål. Jesu syfte var alltså kort sagt att förändra hela Israel i grund, med gudsríkets krafter. Den fråga som väcktes av hans offentliga uppträdande — vem tror han att han är? — besvarades bara i den interna undervisningen (och där är svaret: den messianske Människosonen). Men måttlösheten i hans anspråk och kallelsemedvetande var tydlig nog för att skaffa honom fiender bland de teologiskt och politiskt ledande. Orsaken till Jesu våldsamma slut var den i grunden oförsonliga kon-

flikten mellan hans och de judiska ledarnas syften med Israel.¹⁵

Det visar sig alltså att själva uppgiften att arbeta fram ett holistiskt grepp om människan Jesus i kontexten av sin samtid — en kvalificerat historisk uppgift — på nytt leder forskningen fram till frågan om vem Jesus var i egna och andras ögon. Den kristologiska frågan är inte ett appendix, som teologer kan ägna sig åt, när historikerna har gjort sitt. Snarare är det så att vare sig historiker eller teologer har gjort sitt, förrän de har gripit sig an den centrala frågan om självförståelse och livsmål hos den fascinerande människa som var Jesus från Nasaret.

¹⁵ Meyer återvände till temat i två samlingar av uppsatser, *Critical Realism and the New Testament* och *Christus Faber: The Master Builder and the House of God* (Princeton Monograph Series 17 och 29, Allison Park 1989 och 1992), bl.a. i uppsatser som «The «Inside» of the Jesus Event» (*Critical Realism*, 157–172) och «Jesus and His Mission: Finding the *Gestalt*» (*Christus Faber*, 107–130). En koncis helhetsbild ger Meyers artikel «Jesus Christ» i det stora uppslagsverket *Anchor Bible Dictionary* (vol. 3), 1992, 773–796.

Det finns fler exempel på holistiska vetenskapliga framställningar av Jesu «gestalt». För en omdömesgill presentation, se systematikern Roger Haight, SJ, *Jesus: Symbol of God* (Maryknoll 1999), kap. 3, «Appropriating Jesus in Christology».

Summary

«How researchable is Jesus?»

This inaugural lecture explores what aspects of the historical phenomenon Jesus can be investigated. The characteristics of Jesus' (Aramaic) oral style have been carefully delineated, but the question remains whether this approach leads us to the *ipsissima vox or verba Iesu*. They could have been imitated and used for producing new sayings in keeping with early Christian beliefs. This is theoretically possible, but arguments support Allison's statement that we have to choose one of two alternatives: either the Jesus tradition globally evidences what he said, or it is totally unusable as historical information; there is no intermediate alternative.

Misunderstanding oral tradition as infinitely malleable is one methodological dead end, and the criterion of dissimilarity is another (prejudice camouflaged as very-scientific-method, although never used in any other branch of historical research). When Theissen-Winter make «double similarity» the decisive criterion of plausibility, this is a sober reversion to ordinary historical method. The same could be said about Sanders' 1985 demonstration of how to work with incontrovertible facts about Jesus. New Testament historians now break with the scholarly orthodoxy of historiographic presuppositions inherited from the Enlightenment, and recent scholarship has gone on to attempt using the self-understanding of Jesus as a key to grasping the «gestalt» of his aims and outcome in interplay with other actors, the core task of historical understanding.