

Paulus: retoriker eller teolog?

SAMUEL BYRSKOG

Samuel Byrskog är professor i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Han var tidigare professor i samma ämne vid Göteborgs universitet, och vid den teologiska högskolan i Rüschlikon, Schweiz. Hans forskningsområden inkluderar tradition och tradering i olika judiska miljöer, för ögonvittnens roll i grekisk och romersk historieskrivning och den tidiga jesusrörelsen samt för socialt och kollektivt minne. Han arbetar för närvarande på en kommentar till Romarbrevet.

Vältalighet eller sanning: ett spänningsfyllt förhållande

Var Paulus en skicklig retoriker eller en slipad teolog?¹ Det är en fråga som inställer sig när forskare idag ofta väljer att fokusera antingen på avancerade retoriska mönster eller på komplicerade teologiska föreställningar i de paulinska breven.² Inom dagens specialiserade forskning är det sällsynt att någon undersöker båda sakerna.

En god retoriker är den som talar eller skriver övertygande. Det viktiga, i antiken såväl som idag, är inte att tala sant för sanningens egen skull utan att till varje pris övertyga åhörare och läsare om den ståndpunkt man väljer att driva. Mest övertygande är givetvis det som kan göras sannolikt, men det är inte detsamma som att något är sant. Om så behövdes, säger Quintilianus, får man använda lögnen (*Institutio Oratoria* 2.17.27) – allt för att övertyga dem som hörde och läste i avseende på förnuft, känsla och vilja.

En god teolog uppfattar vi däremot som den som talar eller skriver sant eller om sanningen, nämligen sanningen om Gud. Det kan man göra på olika sätt, till exempel genom att tala eller skriva sant om Gud med hjälp av logiska förnuftsresonemang eller genom att tala eller skriva

om det som är givet i uppenbarelsen. Det första alternativet vetter mot religionsfilosofi och tros- och livsåskådningsvetenskap, det andra mot systematisk teologi så som ämnet utgestaltas i kyrknära och kyrkliga sammanhang i Sverige och utomlands. Gemensamt för båda är ambitionen att presentera sanna resonemang, det vill säga, resonemang som är giltiga utifrån de förutsättningar för kunskap som man ställer upp.

Det kan vara missvisande att sätta ett ”eller” mellan ordet ”retoriker” och ordet ”teolog”. De två överlappar, och har alltid gjort så,³ inte så mycket i det avseendet att en retoriker är en sanningssägare som att den som vill tala eller skriva teologi för sig själv och andra anpassar sig efter det medium som står till förfogande och använder retoriska strategier för att göra det hon eller han anser är sant övertygande. Så gjorde de gamla filosoferna; så gör teologer idag. ”The medium is the message”, menade den kanadensiske filosofen Marshal McLuhan,⁴ också för teologins sanningssägare. Sanningen, även den teologiska sanningen, är beroende av språk och av de kommunikativa verktyg som vi har till förfogande. Det är till och med möjligt att hävda att sanningen finns tillgänglig för oss människor bara

¹ Artikeln utgör en något bearbetad version av en föreläsning vid symposiet ”2000 år med Paulus” på Newmaninstitutet i Uppsala 23-24 mars 2009.

² Som exempel kan nämnas den inflytelserika paulinska teologin av James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Den innehåller mycket lite av diskussion om Paulus som retoriker och går direkt på de teologiska föreställningarna.

³ Jfr Mats Rosengren, *Psychagogia – konsten att leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaim Perelman* (Eslöv: B. Östlings bokförlag Symposion, 1998).

⁴ Se framför allt hans bok *Understanding Media: The Extensions of Man* (New York: McGraw-Hill, och London: Routledge, 1964).

genom språklig kommunikation.⁵ Och alla språk och kommunikativa verktyg innehåller retoriska element.

Hur långt kan vi dra McLuhans gamla välkända tes? Är teologin helt i händerna på retoriken? För vår förståelse av Paulus blir frågan: hur förhåller sig den paulinska teologin till den paulinska brevgenren? Vi kan driva problemet ännu längre: går det att lösgöra den paulinska teologin från dess epistolära och retoriska medium?

Det här diskuteras bland en del paulusforskare. För några år sedan hävdade amerikanen Mark Given att Paulus var en bedräglig sofist:

Paul would have been banished from Plato's republic along with the poets and sophists, for Paul's apocalyptic God is Truly unsearchable and inscrutable [...]; a mysterious, ambiguous, and finally *cunning* God, who cares enough to be cunning and is devoted enough to be deceptive. Of that God, Paul is the True Apostle.⁶

Så slutar Given sin bok. Han kopplar därmed samman Paulus bedrägliga retorik med hans gudsbild, hans teologi. Gud var så undflyende att kommunikationen om honom inte kunde bli annat än undflyende och retoriskt bedräglig. Men var det så det förhöll sig? Var Paulus som teolog helt i händerna på den klassiska retoriken?

Det här är ingen konstlad frågeställning och åtskillnad. Sedan århundraden fanns i det gamla Grekland och Rom en misstro hos en del sanningälskande filosofer gentemot sofistikerade vältalare. Berömda är Sokrates (och Platons) funderingar på 400-talet före vår tideräkning kring Lysias tal och Sokrates dialog med vännen Faidros om talekonstens principer. ”En sann talandets konst, säger spartanen, finns inte och kommer aldrig att finnas i framtiden om den inte fattar sanningen”, utbrister Sokrates. Faidros vill

ha argument. ”Fram med dem”, säger han. Sokrates utmanar då Faidros att själv svara och kallar på argumenten: ”Träd fram, ädla djur! Övertyga Faidros om att han aldrig kommer att kunna tala ordentligt om någonting om han inte filosoferar ordentligt” (Platon, *Faidros* 260e-261a).⁷ En del vältalare försvarade sig mot kritiken, inte minst den inflytelserike retorikläraren Isokrates (436-338 f v t) i skriften *Mot Sofisterna*.

Diskussionen fortsatte ned genom seklerna och berörde också det som man uppfattade som historisk sanning.⁸ Den grekiske historieskrivaren Polybios (203-120 f v t) klagar flera gånger över alla populariserade och genomretoriserade historieverk. De fördunklar sanningen om det förgångna, menar han. Den historiska sanningen håller Polybios högt. Historieskrivning utan sanning är inget annat än fåfång saga, säger han sarkastiskt (2.14.6; 12.12.3). Frågan är dock om han inte själv var beroende av retoriken för att ge sin version av sanningen.

Cicero (106-43 f v t), en av de allra främsta romerska retorikerna, införde särskilda regler för historieskrivningen. På så sätt ville han bevara känslan för historisk sanning mitt i all vältalighet (*De Oratore* 2.15.62). Men i en annan skrift, några månader senare, rekommenderar han vännen Lucius Luceius att se bort från dessa regler när denne, som också var en skicklig retoriker, skulle skriva om Cicero själv (*Ad Familiares* 5.12.3). Retoriken hade historieskrivningen i ett fast grepp. Med Livius (59 f v t-17 v t) arbete om Roms historia nådde retoriseringen en höjdpunkt. Hans stil har inte utan skäl jämförts med

⁵ Jfr Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

⁶ Mark D. Given, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome* (Emory Studies in Early Christianity 7; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001), 181 (Givens kursivering). För en utförligare diskussion av Givens bok se min recension i *Journal of Biblical Literature* 121 (2002), 573-75.

⁷ Överättning av Jan Stolpe, *Platon* (4 volymer; Stockholm: Atlantis, 2000-2006), 2:351.

⁸ För en utförligare diskussion om förhållandet mellan sanning och övertygelse i grekisk och romerska antik se Konrad Heldmann, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst* (München: Beck, 1982). För en utförligare diskussion av de antika historikernas sanningsideal se Samuel Byrskog, ”Performing the Past: Gospel Genre and Identity Formation in the Context of Ancient History Writing”, i *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His Eightieth Birthday* (red. Sang-Won Son; New York: T. & T. Clark, 2006), 28-44.

Ciceros retorik.⁹ Vi är framme vid första århundradet vår tideräkning. Det viktiga var inte att göra nya efterforskningar utan att bättre säga det som redan sagts.

Breven som epistolär konvention

Var i detta spektrum av olika uppfattningar om retorik och sanning ska vi placera de nytestamentliga skrifterna, speciellt de paulinska breven? Jag har i andra sammanhang definierat evangelierna som historiserande och biografiskt liknande skrifter och placerat dem i spänningsfältet mellan att berätta något sant och berätta något retorisk övertygande och underhållande. Där var det genrefrågan som stod i centrum. Den har, enligt mitt synsätt, delvis att göra med att de tidiga kristustroende författarna var såväl övertygade om att den teologiska sanningen fanns rotad i historien som beroende av litterära och retoriskt lovprisande mönster i samtidens biografiskt liknande berättelser.¹⁰

Hur är det då med Paulus och hans brev? De ensidigt retoriska analyserna av breven som vi träffade på inom den nytestamentliga forskningen i slutet av förra århundradet och början av detta århundrade har avtagit och kompletteras numera allt oftare med epistolografiska och andra typer av argumentations- och kommunikationsanalyser. De brev Paulus skriver är både typiska och atypiska för antik brevskrivning. Han är litterärt såväl konventionell som okonventionell. Det konventionella är givetvis att han följer de brevmönster som är belagda i hundratal antika grekiska brev,¹¹ så som att ange avsändare och mottagare, att hälsa dem, att tacka Gud för dem, att inuti brevet diskutera olika angelägenheter och ge uppmaningar samt att mot slutet framföra hälsningar.

Samtidigt använder han brevmönstret med suverän frihet. Låt oss kort lägga märke till två saker. För det första nämner han i de flesta av sina brev en eller flera medavsändare. Går vi igenom några hundra av de antika brev som finns samlade ska vi märka att det var inte helt vanligt med flera avsändare, i alla fall inte i halvofficiella brev. Det här är säkert en medveten strategi hos Paulus och antyder att han vill förankra sina brev i en bredare krets av avsändare och att han har en delvis kollegial förståelse av sitt apostlaskap. En annan sak är att han tänjer på brevingresserna på ett ovanligt sätt och använder dem för att antyda brevets ärende. I Romarbrevets början, där han för en gångs skull inte nämner någon medarbetare, skiljer han på ett drastiskt sätt mellan avsändare och mottagare – han anger inte mottagarna förrän i 1:7. Han fångar åhörarnas uppmärksamhet genom att bryta mot det som var litterärt konventionellt och inför mellan avsändare och mottagare en förhållandevis lång om än stilistiskt komprimerad exkurs om Guds evangelium.¹² Vi ska återkomma till Romarbrevet och dess ingress. Här ser vi en första antydning om den dubbelhet som finns i avseende på Paulus som retoriker eller teolog: han är bådadera. Han använder det konventionella mönstret men ger det en speciell retorisk prägel för att få fram sin teologiska övertygelse.

Paulus och diatriben

Ser vi på olika retoriska mönster inne i brevens olika avsnitt upptäcker vi en liknande dubbelhet. Ta den så kallade diatriben. Det är en pedagogisk teknik där man för en dialog med en fiktiv diskussionspartner och på ett sätt som liknar Sokrates dialoger med sina vänner lockar fram den rätta insikten från samtalspartnern. Den är välbelagd i grekisk antik litteratur och vanlig i

⁹ Anthony J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography* (London: Croom Helm, och Portland, Oregon: Areopagitica Press, 1988), 139. Woodmans arbete är den mest genomarbetade och profilerade undersökningen av historieskrivningens förhållande till retoriken.

¹⁰ Byrskog, "Performing the Past", 28-44.

¹¹ En god samling av antika brev på grekiska finns hos John L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

¹² För utförligare diskussion av dessa två egenheter hos Paulus se Samuel Byrskog, "Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 87 (1996), 230-50; "Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1-7 as a Test Case", *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997), 27-46.

paulinska brev, inte minst i Romarbrevet.¹³ I 2:17 påbörjar Paulus ett samtal med ett ”du”, ett slags låtsasperson som kallar sig jude och förlitar sig på lagen, en laglärare. Dialogen mellan Paulus och juden pågår ända till slutet av kapitel fyra. Alltifrån 2:17 diskuterar Paulus med den fiktive juden och inkluderar honom och hans folk i det ofta förekommande ”vi” (jfr 3:5, 8, 9, 19, 31; 4:1, 12). I 4:23-25 – med uttrycket ”utan också med tanke på oss” (*alla kai di' hēmas*) – öppnar han upp dialogen för alla i Rom som lik-som han själv tror på den som uppväckt Jesus från de döda.

De första åtta verserna i kapitel tre är utmärkande.¹⁴ Textavsnittet karakteriseras av snabba replikväxlingar med frågor och svar. Det kan visserligen vara svårt att veta vem som säger vad i texten, men förmodligen är det inte dialogpartnern som ställer frågorna. I en diatrib var det vanligt att talaren själv ställde frågorna och att diskussionspartnern gav svaren. På så sätt framstod talarens åsikt som än mer övertygande. Dialogpartnern kunde inte annat än ge de svar som talaren ville ha på sina mer eller mindre ledande frågor. De var formulerade på ett sätt som tvingade fram det logiskt övertygande alternativet.

I de åtta verserna finns fyra små dialoger mellan Paulus och juden. Den första frågan är av övergripande karaktär och utgör en möjlig invändning på det föregående resonemanget. ”Vilken fördel har då judarna, vilken fördel ger omskärelsen”, frågar Paulus (3:1). Dialogpartnern dras in i en diskussion som gäller hela det judiska folket, inte bara honom själv. Som väntat svarar han med att framhålla sitt folks företräden och hänvisar till att Guds orakler anförtroddes dem (3:2). Paulus övergår då till att ställa en rad

”om-frågor”, som förstärks med motsatsparen judars trolöshet/Guds trofasthet (3:3), vår orättfärdighet/Guds rättfärdighet (3:5), min lögn/Guds sannfärdighet (3:7).

Dialogen är snabb och retoriskt effektiv. ”Om några har visat sig trolösa, skall deras trolöshet upphäva Guds trofasthet”, frågar Paulus. Juden svarar: ”Nej, inte alls”, och hänvisar till att Gud är sann och till Skriften. Paulus återigen: ”Om vår orättfärdighet skall bevisa Guds rättfärdighet, vad innebär då detta? Är Gud kanske mänskligt talat orättvis när han låter sin vrede drabba oss?” Juden replikerar med ”Nej, inte alls” och frågar hur Gud i så fall skulle kunna döma världen.

Tonläget stegras. Efter replikväxlingen angående ”vår” orättfärdighet och Guds rättfärdighet tar Paulus upp dialogpartnerns egen terminologi från vers 4 och omformulerar frågan han ställde i vers 5 till att gälla Paulus egen lögn och Guds sannfärdighet. Det ”jag” som används i vers 7 är inte vagt generaliserande. Det är betonat, ”även jag” (*kagō*), enligt grundtexten. Han debatterar med en jude om förbundsfolkets företräden och kan inte annat än involvera sig själv. Även han var ju jude. ”Om min lögn ökar Guds härlighet genom att framhäva hans sannfärdighet, varför skall även jag dömas som syndare? Inte kan vi [alltså Paulus och den fiktive juden] säga: ’Låt oss göra det onda för att frambringa det goda’”. Juden som Paulus för ett fiktivt samtal med svarar kort: ”De som förtalar oss på det sättet förtjänar sitt straff”.¹⁵ Paulus har fått honom dit han vill. Nu framförs inga argument. De döms till straff. Paulus leder sin samtalspartner till att själv inse det absurda i alla invändningar. Det judiska folkets företräden skyddar dem inte mot Guds vrede och dom när de misslyckas i sitt dagliga uppdrag.

Paulus användning av entymem

Inne i dessa dialogiska diatriber och på andra ställen i brevet finns olika typer av argumentation, bland annat så kallade entymem. Ett entymem brukar beskrivas som ett ofullständigt ar-

¹³ För de paulinska breven se framför allt Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 [=1910]); Stanley K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 57; Chico: Scholars Press, 1981); Thomas Schmeller, *Paulus und die "Diatribe". Eine vergleichende Stilinterpretation* (Neutestamentliche Abhandlungen 19; Münster: Aschendorff, 1987).

¹⁴ För utförligare diskussion se Samuel Byrskog, *Romarbrevet 1-8* (Kommentar till Nya testamentet 6a; Stockholm: Efs-förlaget, 2006), 79-85.

¹⁵ I grundtexten finns inget ”men” i början av den sista satsen i 3:8.

gument. Man förutsatte uppenbara premisser ”i tanken/känslan” (*en thymō*) och arrangerade om resonemanget. Entymem var vanliga i retoriska sammanhang då man inte ville belasta argumentationen och det muntliga framförandet med alltför krånglig logik.

Låt oss ta ett exempel från dialogen med den fiktive juden.¹⁶ I 3:19-20 säger Paulus: ”Vi [alltså Paulus och den fiktive juden] vet att lagens ord riktas till dem som äger lagen för att varje mun skall tystas och hela världen underkastas Guds dom. Ty genom laggärningar blir ingen människa rättfärdig inför honom. Lagen kan bara ge insikt om synd”. Den sista frasen inleds i grundtexten med ett *gar* och kan ordagrant översättas ”ty genom lag synds kunskap”. För att förstå Paulus argumentation i de två verserna är det lämpligt att bryta ned framställningssättet i ett logiskt mönster med två premisser och en slutsats. Den första premissen är att lagens ord riktas till dem som äger lagen. Det är något ”vi vet”, ett slags axiom. Den andra premissen är att ingen blir rättfärdig inför Gud genom laggärningar, eftersom ju lagen bara ger insikt om synd. Slutsatsen man kan dra från de två premisserna är att varje mun skall tystas och hela världen underkastas Guds dom.

Som en skicklig retoriker har Paulus flyttat fram slutsatsen så att den kommer direkt efter det axiomatiska påståendet. Ofta utelämnade man också den självklara premissen, men Paulus väljer att nämna den med ett ”vi vet”, kanske för att etablera samförstånd med den envise dialogpartnern eller de okända brevmottagarna (jfr 2:2). Han utgår från något alla vet, från en okontroversiell premiss, och ger därefter slutsatsen.

Den andra premissen var ofta mer speciell, även om den ändå måste vara giltig för båda kommunikationsparterna. Paulus tycks här utgå från att hans judiske diskussionspartner såg det som ett giltigt argument att ingen blir rättfärdig inför Gud genom laggärningar, men han ser sig ändå tvingad att motivera det genom att ange att lagen bara ger kunskap om synd. Han förutsätter att juden i hans samtid visste att människan aldrig kunde förtjäna rättfärdighet inför Gud genom laggärningar. Det är en åsikt som vi tidigare har

haft svårt att betrakta som genuint judisk. Fram till 1980-talet var det vanligt att nytestamentliga forskare och andra menade att den judiska övertygelsen var just att man förtjänade rättfärdighet genom laggärningar.¹⁷ Men när vi anlägger ett argumentativt perspektiv och betraktar de två verserna som exempel på ett entymem blir det tydligt att den utgör en giltig premiss även för en judisk diskussionspartner.

Det här är ett exempel på hur vi kan bryta ned Paulus framställningssätt i logiska argumentationskedjor.¹⁸ Därigenom förstår vi bättre tyngden i Paulus slutsats. Han vill inte undergräva den judiska övertygelsen utan bejaka och utveckla det han uppfattar som sann judisk fromhet. De två premisserna utgår i argumentationen från giltiga judiska föreställningar och har till uppgift att ge den judiske dialogpartnern två avgörande argument. Om han inte kan förneka deras giltighet kan han heller inte förneka slutsatsen. En sann jude inser att varje mun skall tystas och hela världen underkastas Guds dom.

Paulus användning av *prosōpopoia*

Låt oss för det tredje, och slutligen, se på en stilfigur från den antika retoriken. Den innebär att man för att stödja sin åsikt åberopar ett vittne som inte finns närvarande och talar som om man vore den personen eller saken. I den grekiska antiken kallades denna stilfigur *prosōpopoia*. Man ”gör ett ansikte”, som termen ungefär betyder, av en frånvarande person, av ett djur eller något annat som därmed ges mänskliga drag.

¹⁷ Det här är en av de förblivande insikterna av det nya perspektiv på Paulus som hade sin startpunkt med Ed. P. Sanders inflytelserika bok *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM, 1977). För en redogörelse för den senaste utvecklingen i forskningen om Paulus relation till judisk fromhet se Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship* (Minneapolis: Fortress Press, 2009).

¹⁸ Därmed inte sagt att Paulus alltid är helt logisk i sin argumentation och sitt uttryckssätt. För en utvärdering av denna typ av arbetssätt se Moisés Mayordomo, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT 188; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

¹⁶ För utförligare diskussion se Byrskog, *Romarbrevet 1-8*, 92-93.

Är det så Paulus går tillväga i det svårtolkade kapitel sju i Romarbrevet, med dess beklämda och klagande ”jag”?¹⁹ Lite förenklat kan man säga att det i forskningen framkommit tre huvudalternativ för att förstå detta ”jag”. (1) Ett autobiografiskt ”jag”. Paulus talar utifrån sin egen erfarenhet, om sitt liv före eller efter omvändelsen. (2) Ett typiskt ”jag”. Paulus talar om sig själv och andra människor, antingen unga judiska pojks utveckling och möte med lagens bud, eller Adam, ”människan”, när denne fick budet att inte äta av kunskapens träd (1 Mos 2:16-17). (3) Ett fiktivt ”jag”. Paulus konstruerar en skenbar person för att presentera en föreställning om människan inför lagen. Han använder sig i så fall av stilfiguren kallad *prosōpopoiia*.

Diskussionen har genom åren svängt åt olika håll och det är omöjligt att här ge en rättvis och heltäckande bild av den.²⁰ Längre dominerade alternativ två, särskilt i tysk och tyskinspirerad forskning. Amerikanen Stanley Stowers är den som tydligast argumenterat för den tredje modellen,²¹ och han gör det framgångsrikt. I främst 7:15 och 7:19 kommer en i grekiskt tänkande ofta diskuterad föreställning om människors

¹⁹ För en utförligare diskussion se Samuel Byrskog, ”Anthropologie als Heilsgeschichte. Römerbrief 7,14-20”, i *Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen. FS Franz Georg Untergassmair* (red. Gerhard Hotze och Egon Spiegel; Vechtaer Beiträge zur Theologie 13; Berlin: LIT-Verlag, 2006), 245-52.

²⁰ För en redogörelse för tidigare forskning se Hermann Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). Lichtenberger ansluter sig själv till alternativ två.

²¹ Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven: Yale University Press, 1994), 264-72; dens., ”Romans 7:7-25 as Speech-in-Character (*prosōpopoiia*)”, i *Paul in his Hellenistic Context* (red. Troels Engberg-Pedersen; Studies of the New Testament and its World; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 180-202; dens., ”Apostrophe, Prosopopoiia and Paul’s Rhetorical Education”, i *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (red. John T. Fitzgerald, Thomas H. Olbricht och Michael L. White; NovTSup 110; Leiden: Brill, 2003), 351-69.

motstridiga känslor och handlingar upp till ytan. Den text som var utgångspunkt får en lång och varierad tradition finns hos Euripides, raderna 1076-1080 i tragedin *Medea* från 431 före vår tideräkning. Med hämndlystnad och i vrede över att ha blivit förskjuten av Jason planerar Medea att döda sina barn, men tvekar då hon inser sin ondska:

Jag förmår inte längre att se er i ögonen
utan besegras av det onda.
Jag inser att det jag skall göra är ont
men vrede är starkare än mina överläggningar
(*bouleumatōn*)
och detta är orsaken till människors värsta ondska.

Medea låter känslorna segra över förnuftet och dödar sina barn. Euripides inser att Medeas kamp är alla människors kamp och kommer så småningom fram till den pessimistiska syn på människan som han med Faidras ord uttrycker i *Hippolytos* 377-383:

Jag inser: inte av naturen
gör man ont, ty god insikt
har många. Utan man måste överväga
att fastän vi ser och förstår vad som är gott
så gör vi det ändå inte, en del på grund av lathet
en del för att de föredrar njutning
före det goda.

Texterna från Euripides, särskilt den från *Medea*, studerades flitigt i antiken och var utgångspunkt för omfattande diskussioner om så kallad *akrasia*. Den grekiska termen syftade vanligtvis på en svag vilja eller bristande självkontroll. Så småningom utvecklades två huvudlinjer. De flesta, säger Platon i *Protagoras* 352d, har samma pessimistiska inställning som Euripides. De handlar efter känslor av lust eller smärta, inte efter vad de vet med förnuftet, och de kan inte annat. En annan linje menade att den svaga viljan eller bristande självkontrollen inte kan finnas hos en själsligt frisk person. I en sådan själ råder harmoni mellan känsla och förnuft. Den här diskussionen var så pass utbredd att det är sannolikt att Paulus kände till den. Berättelsen om *Medea* utspelades delvis i Korint, där Paulus befinner sig när han skriver sitt brev och där *Medea* var förbunden med Hera- och Afroditekulten.

Själv förespråkar jag en kombination av den andra och tredje modellen. Tolkningstraditionen kring den så kallade syndafallsberättelsen i Första Mosebok kopplade samman begäret med lagöverträdelse och med Adam och vidgade det till att gälla olika typer av begär.²² Låt oss anta att dessa modeller spelat viss roll när Paulus dikterade kapitel sju. Det blir då naturligt att se ”jag” – särskilt i 7:15-22 – som både typiskt och fiktivt. Adam tycks finnas med som en modell, inte minst i 7:8-13, men den bilden kompletteras av element från grekiska och romerska diskussioner om den mänskliga naturen.

Det är viktigt att komma ihåg att Adam stod för människan i allmänhet, inte för en viss jude eller en viss hedning, och att diskussionen om svag vilja och bristande självkontroll inte handlade bara om greker och romare utan om den mänskliga naturen. Den teknik och stilfigur som Paulus använder visar att ”jag” inte i första hand ska ses som ett subjekt för introvert självvranskan. Det utgör en litterär och retoriskt effektiv signal för en beskrivning av vad det innebär att tjäna efter bokstaven och ett försvar för lagen (jfr 7:1-6). Genom sitt retoriskt avancerade framställningssätt vill Paulus få fram sin teologiska ståndpunkt om mänskligheten inför lagen.

Paulus som retoriker och teolog: några antydningar

Så kan det se ut i de paulinska breven. I såväl diatribliknande avsnitt som entymemiska argumentationskedjor och retorisk *prosōpopoiia* finns övertygelser som Paulus till slut framgångsrikt förmedlade till åhörare och läsare. De utgör sofistikerade kommunikativa mönster som användes för att övertyga mottagarna om det som Paulus som teolog ansåg.

Paulus var således retoriker och teolog på samma gång. Brev är kommunikation och innehåller kommunikativa skeenden lika mycket som teologi. Att tolka ett brev är att tolka en kommunikationsprocess. Kommunikationen är dessutom progressiv. Den utvecklas steg för steg. Under kommunikationens gång ackumulerar brev-mottagarna erfarenheter och uppfattningar från

textens framförande. Teologin finns där hela tiden och händer så att säga under kommunikationens och framförandets gång.

Trots denna progressivitet i brevkommunikationen är givetvis en del övertygelser viktigare än andra. Många försök har gjorts att finna ett bestämt centrum i paulinsk teologi eller tänkande om Gud.²³ De förbiser tyvärr ofta argumentationens karaktär och fokuserar direkt på de föreställningar som nämns i olika sammanhang.

Vill vi ta fram de bärande teologiska tankarna hos Paulus gäller det i stället att ta fasta på de viktiga strategiska momenten i kommunikationen i stort och se hur dessa är utformade och vad de uttrycker. Annars riskerar vi att ge utrymme åt föreställningar som egentligen inte har någon bärande funktion hos Paulus. Vi har sett hur man kan göra i enskilda passager. För att få fram de allra mest bärande övertygelserna måste vi också se var i den övergripande brevkommunikationen som tyngdpunkterna ligger.

En sådan viktig punkt är brevets början. Det var där man skulle presentera sitt ärende, vinna förtroende och göra åhörarna välvilligt inställda.²⁴ Vi har redan noterat hur Paulus tänjer på Romarbrevets ingress för att få mottagarnas uppmärksamhet. Han vill nu presentera sin sak, det som han omedelbart kallar Guds evangelium (1:1), och vinna deras välvilja och skapa förtroende för honom som apostel till icke-judar.

Övertalningen sker till varje pris, men inte för övertalningens egen skull, utan för evangeliets skull. Det är just därför som han redan i första versen, i kommunikationsprocessens viktiga första ögonblick, då han ska antyda sitt ärende och skapa välvilja och vinna förtroende, markerar att han är avskild för Guds evangelium. Med tanke på att Paulus var en högt bildad judisk teolog, och med tanke på de spår av en dramatisk uppenbarelseerfarenhet som finns i breven samt mot bakgrund av de långa åren av reflektion före

²³ För ett försök att avslöja teologin genom att klä av argumentationen dess retoriska klädnad se Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law* (WUNT 124; Tübingen: Mohr Sibeck, 2000). Thurén tar endast lite hänsyn till den epistolära formen av Paulus kommunikation.

²⁴ För en utförligare diskussion se Byrskog, ”Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript”, 27-46.

²² Byrskog, *Romarbrevet 1-8*, 183-86.

och parallellt med verksamheten som apostel,²⁵ är det sannolikt att den teologiska övertygelsen om evangeliet, fastän på sina ställen öppen för förhandling i hur den bör uttryckas, utgör en axiomatisk grund i den komplexa argumentationen, något vi med teologiskt språkbruk fångar med ordet uppenbarelse.

Övertygelsen kallar han, som sagt, Guds evangelium. Den har en narrativ klangbotten som han omedelbart antyder i uppfattningen att historiens Jesus, den som levde och dog, var såväl Messias för judarna som i kraft av uppståndelsen herre för icke-judar (Rom 1:3-4). När han, som god retoriker, i 1:16-17 ska ange temat för hela brevet utvecklar han sin grundtes om Guds evangelium och bekräftar att hans övertygelse till sist utgör uppenbarelse: detta Guds evangelium är en räddning för alla, eftersom det uppenbaras i evangeliet att Jesu trofasthet (som Messias) blev till allas tro – från tro till tro – eftersom han, den rättfärdige, uppväcktes till liv på grundval av sin trofasthet.²⁶ Det finns under ytan av argumentationen en berättelse om en trofast Messias som gått från död till liv.²⁷ Ska man tala om ett centrum i paulinsk teologi ska det sökas här, på de strategiskt viktiga platserna i hans mest utförliga kommunikativa handling.

Paulus, retoriker och teolog. Slutsatsen är kanske självklar, men den är ändå värd att stanna upp inför. Om vi håller samman de två begreppen – han är såväl en skicklig retoriker som en uppenbarelseteolog – har vi möjlighet förankra dagens teologiska tänkande textuellt utan att, så som ofta sker, reducera texter till att vara enbart tysta bärare av gamla idéer. Det retoriska och

teologiska möts i texten. Vi tänker och samtalar dessutom teologiskt utifrån bibliska texter. Kanske kan vi, med tanke på det vi anat om samspelet mellan retorik och teologi, göra detta utan att låta texten binda och försnäva teologin och uppenbarelsen.

Med en dynamisk textsyn, som växer fram när vi betraktar texten som en väv av kommunikation, kan vi tänka teologi textuellt utan att därför enbart abstrahera fram teologiska föreställningar ur texten. Text betyder ju egentligen väv (jfr lat. *texere*). Det visste man i den grekiska och romerska antiken.²⁸ I dess egenskap av en väv med många färgrika kommunikativa trådar blir den ett vittnesbörd om hur författaren vill förmedla tankar, känslor och vilja om det som han uppfattar som det utomvärldsliga, om hans gränserfarenheter av det yttersta i tillvaron, hans teologiska övertygelser och uppenbarade sanning. När vi tränger in i en sådan text och ser alla dess olika trådar öppnar sig en värld av övertygelser förankrade i tanke, känsla och vilja. Uppenbarad teologi framstår då som reflexer av djupliggande erfarenheter och komplexa argumentationsstrategier. Ett textuellt förankrat teologiskt tänkande ger därför inte bara riktlinjer för hur teologi kan framläsas ur argumentativa texter – så som vi har exemplifierat ovan – utan kan också, när texternas karaktär som texter tas på allvar, hjälpa oss att utgestalta teologi i samtal med texternas vittnesbörd om religiös erfarenhet.

(English summary at page 48.)

²⁵ För betydelsen av Paulus så kallade Damaskusupplevelse se Christian Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985); Seoyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (WUNT 140; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

²⁶ För denna tolkning av Rom 1:16-17 se Byrskog, *Romarbrevet 1-8*, 31-36.

²⁷ För diskussionen om en narrativ dimension i Paulus teologi se *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (red. Bruce W. Longenecker; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002); Richard B. Hays, "Is Paul's Gospel Narratable?", *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2004), 217-39.

²⁸ Jfr Jesper Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 189-98; John Scheid och Jesper Svenbro, *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Fabric* (Revealing Antiquity 9; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996). För en utveckling och tillämpning av Scheids och Svenbros undersökning i ett studium av nytestamentliga texter se Samuel Byrskog, "History or Story in Acts – A Middle Way? The 'We' Passages, Historical Intertexture, and Oral History", i *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (red. Todd Penner och Caroline Vander Stichele; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 257-83. Jfr även min installationsföreläsning "När gamla texter talar. Om att tolka det förgångna", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 49-57.