

Exegetik på 90-talet

RENÉ KIEFFER OCH BIRGER OLSSON

I detta häfte av STK presenteras Nya testamentets exegetik, särskilt några nya perspektiv och ny litteratur inom ett snart 2000-årigt forskningsområde. Sverige har två professorer i ämnet. De har planerat häftet och skrivit inledningsartikeln.

STK har nog mer än någon annan tidskrift i Sverige presenterat vad som sker inom den exegetiska forskningen genom recensioner, översiktsartiklar och temanummer. Se särskilt STK 1975, 1982, 1985 och 1991. Det är lätt att här se förskjutningar inom bibelforskningen men mycket av grundarbetet förblir dock detsamma.

Gamla och Nya testamentets exegetik har det mesta gemensamt om vi bortser från språken. I det följande begränsar vi oss till Nya testamentet. Det valda fågelperspektivet innebär inget anspråk på fullständighet. Det är ingen heltäckande litteraturöversikt¹ eller forskningsöversikt,² än mindre en presentation av forskningsproblemen med bearbetning och ställningstaganden. Vi vill i första hand ge en orientering om det nytestamentliga forskningsfältet på 90-talet. De fyra följande artiklarna fördjupar enskilda områden.

En grovsortering

Om vi förenklar och gör en grovsortering av exegetikens uppgifter skulle vi kunna nämna fyra huvudområden:

1. Att fastställa innebörder i enskilda texter. Vi söker klarlägga de möjligheter till tolkning

¹ Harrington, D.J.: *The New Testament*. A Bibliography. Wilmington 1985; Fitzmyer, J.A.: *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*. 3rd ed. Rom 1990; *New Testament Abstract*.

² Epp, E.J. and G.W. MacRae (eds.): *The New Testament and Its Modern Interpreters*. Philadelphia 1989; *The Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. Freedman). Vol. 1–6. New York 1992; Byrskog, S.: *Nya testamentet och forskningen* (Religio 39). Lund 1992.

som en text ger och väljer bland dem utifrån bestämda perspektiv. För detta krävs språkfärdigheter och en textteoretisk hermeneutisk kompetens. Analysmetoderna och perspektiven är som vi ska se många. Textkommentarerna är legio.³ Vi kan kalla detta fält för TEXTTOLKNING.

2. Att rekonstruera historiska skeenden och miljöer. Vad vet vi om de första kristnas historia, om Paulus liv, om den historiske Jesus, om evangeliernas tillkomst osv. Här krävs förutom en allmän historiefilosofi både källkritik och bruk av mer generella teorier. Vi sätter etiketten HISTORIA över detta område.

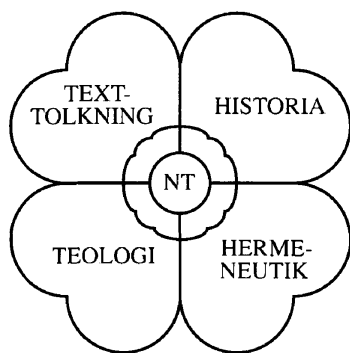
3. Att beskriva centrala begrepp, teman eller idésystem. Här återfinns både sammanfattningar av innehållet i de olika skrifterna eller skriftsamlingarna utifrån deras egna ramar och en ideologisk jämförelse med andra trosuppfattningar samtida med NT. Det förra har ofta en nära koppling till senare teologier, det senare strävar efter ett begränsat samtidsperspektiv på NT:s innehåll. Detta ideologiska, kontextuella problemfält kan vi kalla TEOLOGI.

4. Att tydliggöra och klarlägga tolkningsprocessen. Hela det exegetiska hantverket — de här nämnda fyra huvudområdena — kräver hermeneutik av olika slag⁴ men de hermeneutiska

³ Fitzmyer, J.A.: *a.a.*; Carson, D.A.: *New Testament Commentary Survey*. 4th ed. Leicester 1993.

⁴ Johnson, B. & R. Kieffer (red.): *Text och tolkning* (Religio 20). Lund 1985; Fagerberg, H. & R. Kieffer: *Skatten i lerkärl*. Stockholm 1990; Herrmann, E.: *Om tolkning*. II. Att förstå (Tro och Tanke 1992:1). Uppsala 1992; Block, P. m.fl.: *Om tolkning*. III (Tro och Tanke 1994:5). Uppsala 1994.

faktorerna blir särskilt tydliga när vi försöker göra ett teologiskt system av NT:s skrifter (nytestamentliga teologier) eller studerar de nytestamentliga texternas efterhistoria. I båda fallen uppfattas i regel texterna som normerande i någon mening. Analys av senare tiders tolkning av enskilda begrepp och texter i NT — i kyrkans och i bibelforskningens historia — bidrar både till förståelsen av texten och till förståelsen av vad tolkning är. Med inkludering av de «bibel-teologiska» och receptionshistoriska uppgifterna vill vi kalla detta område för HERMENEUTIK. Vi får en enkel exegetisk blomma.



Denna grovsortering utgår mest ifrån olika typer av uppgifter som finns inom exegetiken. Det är mer vanligt att utgå från tematiska områden eller från de skrifter eller skriftgrupper som finns i NT.⁵ Den här gjorda indelningen kan dock få tjäna som utgångspunkt för en kort orientering om nytestamentlig forskning på 90-talet. Det behöver inte sägas att många exegetiska undersökningar behandlar frågor från mer än ett av dessa problemfält.

En korsblommig växt

Exegeternas blomma blir alltså korsblommig. Till familjen Cruciferae «korsbärare» hör många ogräs och många nyttoväxter. Det är bara att välja. I centrum finns nu som alltid de nytestamentliga skrifterna, 886 sidor grekisk text enligt den senaste textutgåvan. Men kring denna kärna

finns en mängd andra texter på hebreiska, arameiska, grekiska, latin, syriska, koptiska och andra språk. Det framgår av varje exegetisk avhandling. Vi skulle kunna föra in forskningsområden utanför exegetiken: språkforskning, hermeneutik, litteraturforskning, historia, idéhistoria, religionshistoria, kyrkohistoria, patristik, judaistik, etik, systematisk teologi och betendeforskning. Exegeternas blomma är korsblommig men i övrigt högst mångformig. Den frodas idag mest bland andra växter.

Text- och språkforskning

Det idoga textkritiska arbetet fortsätter utan några avgörande nyresultat. Fjärde utgåvan av *The Greek New Testament* har samma text som den tredje utgåvan/Nestle-Alands 26:e utgåva men en kraftigt reviderad textkritisk apparat.⁶ Till ett begränsat antal ställen ger den mer material än Nestle-Aland och därtill en värdering av varianterna. I fjärde utgåvan har 284 nya ställen förts in och 273 tagits bort av de drygt 1400 som diskuteras och alla har värderats på nytt. Standardverken av Alands och Metzger har kommit i nya upplagor, några nya handböcker har skrivits,⁷ några få vill på nytt försvara *Textus receptus*.⁸ Andra har mot Alands och Metzgers förkärlek för den alexandrinska texttraditionen hävdad den västliga textformens värde.⁹

Studiet av den nytestamentliga grekiskan har börjat intressera allt flera utifrån både ett filologiskt och ett lingvistiskt perspektiv. Nytt grekiskt material har publicerats, bl.a. i *New Documents Illustrating Early Christianity*,¹⁰ standard-

⁶ *Greek New Testament*. Ed. by K. Aland et al. 4th ed. Stuttgart 1993.

⁷ Epp, E.J. & G.D. Fee: *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids 1993.

⁸ Robinson, M.A. & W.G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/Majority Textform*. Atlanta 1991.

⁹ Se R. Kieffers recension av Boismard-Lamouille i *SEÅ* 55 (1990), s. 130–132, och Amphoux, C.-B.: *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*. Paris 1986.

¹⁰ *New Documents Illustrating Early Christianity* (ed. by C.H.R. Horsley et al.). Vol. 1–6. Sydney NSW 1981–1992.

⁵ Se ovan nämnda översiktsarbeten.

verken revideras försiktigt,¹¹ översiktsverk och specialundersökningar publiceras.¹² Ett viktigt nytt lexikon baserat på semantiska ordfält i stället för på enskilda ord har getts ut av Louw & Nida 1988, 1989, med en särskild introduktion i lexikalisk semantik.¹³ Till Septuaginta håller ett nytt lexikon på att utarbetas.¹⁴ En nära koppling till lingvistik finns hos Black 1988 och Porter and Carson 1993,¹⁵ lingvistikens betydelse beskrivs av René Kieffer i STK 1982. Och för våra grundläggande studier i grekiska har vi fått en svensk/dansk grammatik.¹⁶

Samtida texter

Ingen tidigare forskargeneration har haft en så god tillgång på vetenskapliga utgåvor och översättningar av samtids-texter som vår. Och mera kommer. C.K. Barrett tar i sin textsamling¹⁷ upp följande områden: romerska historieskrivare, grekiska papyrer, inskrifter, antika filosofer och författare, gnostiska skrifter, texter om mysteriereligionerna, judiska historieskrivare, rabbinisk litteratur, Qumranskrifter, Filon, Josefos, Septuaginta och targumen samt apokalyptiska texter. Till detta bör läggas tidiga kristna texter från

tiden efter NT: de apostoliska fäderna och tidiga kyrkofäder.¹⁸ I stort rör det sig om skrifter från tiden 300 f.Kr. till 200 e.Kr.¹⁹

Qumranskrifterna och de gnostiska texterna presenterades i förra temanumret 1982, Håkan Ulfsgård behandlade den senaste debatten i STK 1993, Fitzmyer 1992 har kommit ut på svenska 1994²⁰ och i Tyskland har flera tunga vetenskapliga inlägg kommit i flera upplagor med anledning av de senaste årens sensationsskrivier.²¹ De nu utgivna texterna från Qumran kommer att finnas i ett samlingsverk på tio volymer, text, översättning, inledning och noter, redigerat av James H. Charlesworth. Första bandet kom 1994.²² Det internationella team som nu har ansvaret för fynden från grotta 4 — man räknar med att där fanns en gång nära 600 handskrifter — har lovat att de återstående fragmenten ska finnas tillgängliga för forskarna i den etablerade Oxfordserien *Discoveries in the Judaean Desert* senast 1997.²³ Samtidigt har flera nya hjälpmedel till Qumranstudiet annonserats. Utgåvor av de s.k. gammaltestamentliga pseudepigraferna finns nämnda i artikeln nedan av Mikael Winninge.

Också andra judiska texter har blivit lättillgängligare för forskare. Den s.k. Hekalotlitteraturen finns nu i en tysk utgåva²⁴ och efter upptäckten av Codex Neofiti i Vatikanbiblioteket (publicerad av A. Díez Macho 1968–1979) och targumer bland Qumranfynden har en rad tar-

¹¹ Bauers lexikon, 6:e upplagan 1988, Blass-Debrunners grammatik, 17:e upplagan 1990.

¹² Porter, S.E.: *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*. New York 1989; Porter, S.E. (ed.): *The Language of the New Testament. Classic Essays*. Sheffield Press 1991; Silva, M.: *Biblical Words and Their Meaning*. Rev. ed. Grand Rapids 1994; Se vidare Danker, F.W.: *Multipurpose Tools for Bible Study*. Rev. ed. Minneapolis 1993 och Rydbeck, L.: «Det nytestamentliga språkets inplacering i den samtida språkmiljön», i *Hellenismstudier* 9, Aarhus 1994.

¹³ Nida, E.A. & J.P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*. Atlanta 1992.

¹⁴ Muraoka, T.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Twelve Prophets*. Louvain 1994.

¹⁵ Black, D.A. *Linguistics for Students of New Testament Greek*. Grand Rapids 1988. Porter, S.E. & D.A. Carson (eds.): *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*. Sheffield 1993.

¹⁶ Blomqvist, J. & P.O. Jastrup: *Grekisk grammatik. Græsk grammatik*. Odense 1991.

¹⁷ Barrett, C.K.: *The New Testament Background: Selected Documents*. Rev. ed. London 1987. Den tyska utgåvan 1991 innehåller än mer material.

¹⁸ Vi får nu också nya kommentarer till apostoliska fäderna i Meyer-serien och *Handbuch zum Neuen Testament*.

¹⁹ Hengel, M.: «Den nytestamentliga vetenskapens uppgifter», i *SEÅ* 59 (1994), s. 145–161.

²⁰ Fitzmyer, J.A.: *Dödahavsrollarna. 101 frågor och svar*. Stockholm 1994.

²¹ Betz, O. & R. Riesner: *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*. Giessen/Basel 1993; Stegemann, H.: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Freiburg 1993.

²² *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*. Ed. by J.H. Charlesworth. Vol. 1. Tübingen 1994.

²³ En förteckning hos Tov, E.: «The Unpublished Qumran Texts from Caves 4 and 11», i *Biblical Archaeologist* 1992, s. 94–104.

²⁴ Schäfer, P. (ed.): *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1981; *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*. Bd 1–2, Tübingen 1986, 1988; *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. Bd. 2–4. Tübingen 1987, 1989, 1991.

gumutgåvor och hjälpmedel för analys av dessa arameiska «bibelöversättningar» kommit.²⁵ Inga forskare före oss har haft så goda förutsättningar som vi att rekonstruera t.ex. den miljö Jesus levde i.

Till den nytestamentliga forskarens hjälp finns också alltfler grekiska (och latinska) texter i nytugåvor med originaltext och översättning, det må vara textsamlingar²⁶ eller enskilda dokument. Inte minst amerikanska forskare och Scholars Press har här gjort goda insatser.²⁷

Metoder för texttolkning

Ett av de mest utmärkande dragen för det senaste decenniets exegetik är framväxten av en mångfald metoder och perspektiv vid tolkning av de bibliska skrifterna. Utvecklingen började redan kring 1970 med en allt större kritik mot det rådande tyska metodmonopolet.²⁸ De tidigare metodböckerna, t.ex. Conzelmann & Lindemann 1975, 1988, begränsade framställningen till de vanliga historisk-kritiska analysformerna textkritik, litterärkritik, formkritik och redaktionskritik, samtidigt som Klaus Berger 1977 går vidare och tar med textlingvistik, strukturanalys, genreanalys, sociologiska aspekter och «Wirkungsgeschichte».²⁹ Hayes & Holladay 1982 (reviderad upplaga 1987) lägger till litterärkritik i betydelsen analys av den litterära för-

men, strukturalism och s.k. kanonkritik medan McKenzie & Haynes 1993 har åtta metoder utöver de traditionella.³⁰ Anderson & Moore 1992 tar bara upp nya metoder i en analys av Markus: narrative criticism, reader-response criticism, deconstructive criticism, feminist criticism och social criticism.³¹ Mest omfattande är uppräknningen i den påvliga bibelkommissionens dokument från 1993, «The Interpretation of the Bible in the Church».³² Vi kan låna dispositionen från detta dokument — med en begränsning till enbart området texttolkning — när vi i det följande ger exempel på olika metoder på 90-talet. Ett ställningstagande till dokumentet som sådant skulle kräva en helt annan artikel.

1. *Den historisk-kritiska metoden* som metod för texttolkning, från textkritik till redaktionskritik, är i sin traditionella form mer en historisk rekonstruktion än en tolkning av texter, mer HISTORIA än TEXT-TOLKNING enligt vår uppgiftssortering ovan. Den vill framförallt beskriva den historiska process som ledde fram till texten som vi nu har den. Samtidigt ingår i den det grundläggande textkritiska och filologiska arbetet och under senare tid har den diakrona inriktningen kompletterats med synkrona mer litterära analyser. Nytt har lagts till det gamla på ett sätt som kanske mer förvirrar än hjälper. I sin utvidgade form blir den självfallet en omistlig del av det vetenskapliga studiet av bibeltexten.

2. *Retorisk analys*, liksom narrativa och semiotiska utläggningar, kan sägas tillhöra gruppen litterära metoder som mycket mera sätter texten i tolkningens centrum och inte textens genesis eller dess historiska referens. Vi har i detta nummer gett en särskild plats åt retoriken och hänvisar dit för beskrivning och litteraturhänvisningar. Av de litterära läsningarna kommer den retoriska närmast den historiska eftersom den ofta söker rekonstruera textens kommunikativa situation. Den teoretiska ramen kan variera, t.ex. grekisk-

²⁵ LeDéaut, R. & J. Robert: *Targum du Pentateuque*. Vol. 1–5. Paris: 1978–1981. Alla targumer översatta till engelska med M. McNamara som huvudredaktör ges nu ut av T&T Clark, Edinburgh.

²⁶ T.ex. Hock, R.F. & E.N. O'Neil: *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Atlanta 1986; Malherbe, A.J.: *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia 1986.

²⁷ SBL Texts and Translations, SBL Resources for Biblical Study.

²⁸ Kieffer, R.: *Essais de méthodologie néo-testamentaire* (CBNT34). Lund 1972; Olsson, B.: «Att umgås med texter», i *STK* 52 (1976), s. 49–58; «A Decade of Text-Linguistic Analyses of Biblical Texts at Uppsala», i *Stud. Theol.* 39 (1985), s. 107–126; Kieffer, R. & B. Olsson (red.): *Exegetik idag*. (Religio 11). Lund 1983.

²⁹ Conzelmann, H. & A. Lindemann: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. Tübingen 1975. Engelsk översättning 1988 av 8:e upplagan; Berger, K.: *Exegese des Neuen Testaments* (UTB 658). Heidelberg 1977.

³⁰ Hayes, J.H. & C.R. Holladay: *Biblical Exegesis*. Rev. ed. Atlanta 1987; McKenzie, S.L. & S.R. Haynes (ed.): *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. London 1993.

³¹ Anderson, J.C. & S.D. Moore (eds.): *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis 1992.

³² Publicerat på engelska i *Catholic International* 5 (1994), s. 109–147. Också utgivet på franska, tyska och engelska av Libreria editrice vaticana, Rom 1993.

romersk retorik, modern retorik eller bibliska text-mönster.³³

3. *Narrativ analys* förskjuter intresset än mer mot enbart texten, särskilt berättelsen, som då formar en egen textuell/litterär värld.³⁴ Hur fungerar en berättelse när den läses eller avlyssnas i en följd? Ja, den bygger upp en bild av författaren, en s.k. «implied author», och en bild av mottagaren, en s.k. «implied reader». Genom att identifiera sig med den i texten implicerade läsaren får en nutida läsare del av berättelsens budskap och mening. Den narrativa analysen fokuserar därför i hög grad samspelet mellan dessa två implicerade storheter och beskriver personerna, «the point of view» och själva plotten i berättelsen. Även här finns ett intresse för effekten hos mottagaren men mer på den nutida läsaren och utifrån andra egenskaper i texten än de som kommer fram i en retorisk analys.

Vi har det senaste decenniet fått många narrativa analyser — även nystartade kommentarserier — t.ex. till Matteus, Markus, Johannes och de lukanska skrifterna.³⁵ Även en författares medvetna textstrategier kan studeras narrativt.³⁶ Inte minst i Amerika har den narrativa metoden fått stor spridning. Den kan i långa stycken göras utan läsning av originaltexten — och passar därför i många college-miljöer — och kopplar snabbt samman den nutida läsaren med de gamla texterna.

4. *Den semiotiska metoden* har mycket gemensamt med den narrativa men är än mer begränsad till texten och dess semantiska djupstruktur. Den har sin bakgrund i den ryska formalismen, dvs en helt annan litteraturteori än den som finns bakom den narrativa analysen. På det narrativa planet studerar semiotiken de förvandlingar som äger rum under berättelsens förlopp. På det s.k. diskursiva planet uppmärksammas hur olika betydelsebärande element utvecklas i texten (personer, platser, tider osv). Detta gör det möjligt att bestämma vilka värden och vilken ideologi som texten bygger på.³⁷

5. *Ett kanoniskt perspektiv* vid texttolkning, liksom de två följande perspektiven, sätter in de enskilda bibliska skrifterna i en bestämd tradition. Det är framförallt gammaltestamentliga forskare som drivit tesen att texterna ska läsas utifrån Bibeln som helhet, dvs. utifrån den kristna kanon, avslutad först i slutet av 300-talet. De bibliska skrifterna är inte en samling av vitt skilda texter utan uttryck för en nedärvd tradition. Varje text ska tolkas i ljuset av hela kanon³⁸ eller som en del av en «kanonisk process» där tolkningskriterierna är desamma som i kyrkans senare historia.³⁹ Denna helbibliska syn utmärker också vissa bibel-teologier.⁴⁰

6. *Ett judiskt perspektiv* vid texttolkning utgår från det faktum att de hebreiska skrifterna i GT började utläggas inom den judiska gemenskapen redan flera århundraden före vår tideräkningens början. Här finns Septuaginta och targumerna och en stor mängd icke-kanoniska skrifter. Det är i denna breda och brokiga tolkningstradition som den kristna kyrkan föds och de tidiga skrifterna i NT kommer till. Den judiska utläggningstraditionen fortsätter sedan efter NT fram till våra dagar och utgör en resurs även för dagens novum-exegeter, dock mer för historiska och ideologiska beskrivningar⁴¹ än för tolkning av nytestamentliga dokument.

7. *Ett receptionshistoriskt perspektiv* tar med texternas hela efterhistoria (Wirkungsgeschichte). Den nutida förskjutningen mot mottagarna i kommunikationsprocessen har gjort senare läsare av bibeltexten mer intressanta. De lever i en bestämd social gemenskap, inom en viss tradition, vid en bestämd tidpunkt. Deras läsningar kan också hjälpa dem som vill sällägga de tolkningsmöjligheter som en text ger.⁴²

8. *Sociologisk texttolkning*, liksom de två följande tolkningarna, använder på ett särskilt sätt resultat och metoder från andra vetenskapsområden. Sociologin har en mycket stor betydelse vid historisk rekonstruk-

³³ Meynet, R.: *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*. Paris 1989.

³⁴ Powell, M.A.: *What is Narrative Criticism?* Minneapolis 1990.

³⁵ Kingsbury, J.D.: *Matthew as Story*. 2d ed. Philadelphia 1988; Rhoads, D. & D. Michie: *Mark as Story*. Philadelphia 1982; Culpepper, R.-A.: *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study of Literary Design*. Philadelphia; Tannehill, R.C.: *The Narrative Unity of Luke-texts. A Literary Interpretation*. Vol. 1–2. Philadelphia 1986, 1990; Aletti, J.-N.: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*. Paris 1989.

³⁶ Howell, D.B.: *Matthew's Inclusive Story*. Sheffield 1990.

³⁷ Davidsen, O.: *The Narrative Jesus*. Aarhus 1994, recenserad av R. Kieffer i *DTT* 57 (1994) och D. Hellholm i *SEÅ* 59 (1994).

³⁸ Childs, B.S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Philadelphia 1993.

³⁹ Sanders, J.A.: *From Sacred Story to Sacred Text*. Philadelphia 1987..

⁴⁰ T.ex. Hübner, H.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd 1–2. Göttingen 1990, 1993; Stuhlmacher, P.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd 1. Göttingen 1992.

⁴¹ Hagner, D.A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*. Grand Rapids 1984; Sanders, E.P.: *Jesus and Judaism*. London 1985; Charlesworth, J.H.: *Jesus within Judaism*. London 1988.

⁴² Se enskilda volymer i EKK och Kieffer, R.: *Foi et justification à Antioche*. Paris 1982.

tion och ideologiska beskrivningar (se nedan) men kan också bidra till tolkningen av enskilda texter.⁴³ Det kanske tydligaste exemplet finns i J.H. Neyreys utläggning av 2 Petr. och Judas i *The Anchor Bible* (1993).

9. *Kulturantropologisk/socialantropologisk text-tolkning* beskrivs i en särskild artikel nedan.

10. *Psykologisk/psykoanalytisk texttolkning* använder teorier från psykologi eller psykoanalys för att utlägga texterna. Det har inte varit så vanligt hos fack-exegeter.⁴⁴ Möjligen finns här i en tid där erfarenheter och upplevelser sätts i centrum ett nytt intresse.

11. *Befrielse teologisk tolkning*, liksom feministisk tolkning, tar sin utgångspunkt i rådande situationer i dagens samhälle. För befrielse teologerna är utgångspunkten den att Gud är närvarande i sitt folks historia och vill frälsning. Han är de fattigas Gud och kan inte acceptera förtryck och orättvisa. En exeget av de bibliska texterna kan därför inte vara neutral utan leder till handlingar som befriar.⁴⁵

12. *Feministisk tolkning* har också fått en särskild artikel i vårt temanummer. Feministiska utgångspunkter bestämmer kända mer historiska och ideologiska beskrivningar än tolkningar av enskilda dokument. Enskilda perikoper får dock ibland nya dimensioner.⁴⁶

13. *Fundamentalistisk tolkning* är den enda form som den påvliga bibelkommissionen direkt avvisar. Den «invites people to a kind of intellectual suicide» (s. 126). En sådan tolkning lyfter ut Bibeln ur dess historiska och kulturella sammanhang och behandlar texten som om den ord för ord vore dikterad av Anden. All historisk-kritisk analys avvisas, en utveckling av t.ex. traditionerna om Jesus förnekas och texterna, t.ex. om jordens skapelse eller tidens slut, läses bokstavligt. Denna form av tolkning tycks vinna mer och mer terräng inom vissa delar av den kristna kyrkan.

⁴³ Elliott, J.H.: *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress 1993; Neyrey, J.H. (ed.): *The Social World of Luke-Acts*. Peabody 1991.

⁴⁴ Men se Doltho, F.: *L'Évangile au risque de la psychoanalyse*. Paris 1977; Theissen, G.: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen 1983; Rebell, W.: *Alles ist möglich dem, der glaubt*. München 1989; Berger, K.: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart 1991.

⁴⁵ T.ex. Boff, L.: *Trinity and Society*. New York 1988; Rowland, C. & M. Corner: *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. London 1990.

⁴⁶ Newsom, C.A. & S.H. Ringe (eds.): *The Women's Bible Commentary*. London 1992.

Historiska rekonstruktioner

Efter denna långa betraktelse av det första kronbladet i den exegetiska blomman kan vi gå vidare till området HISTORIA. Intresset för att beskriva historiska förhållanden och även historiska utvecklingar har märkbart ökat de senaste åren. Skälen är flera: historieforskningen har förändrats till en tydligare inkludering av olika teorier vid analysarbetet,⁴⁷ sociologin har på ett omfattande sätt påverkat den historiska exegetiken,⁴⁸ nukontextuella perspektiv, t.ex. feministisk forskning, ställer nya frågor och den icke-judiska omvärlden har fått en ny relevans, tydligt märkbart i t.ex. serien *Library of Early Christianity*, redigerad av W.A. Meeks.⁴⁹ Bengt Holmberg har i ett tidigare nummer (STK 1993) redovisat den senaste Jesusforskningen. Större arbeten är här under utgivning.⁵⁰ Raymond E. Browns senaste stora arbete, 1608 sidor om händelserna i Mark. 14:26–15:47 med paralleller, har en mycket starkare historisk inriktning än hans tidigare grundliga analys av födelseberättelserna.⁵¹ Utforskningen av evangelietraditionen har kommit ett stycke till genom den senaste avhandlingen från Lund.⁵² Delar av Paulus person och liv blir nu undersökta på nytt⁵³ och forskningen kring Apostlagärningarna sammanfattas i ett verk på sex volymer, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, redigerat av Winter & Clarke, 1993, 1994 osv. Mer samlande

⁴⁷ Jarrick, A. & J. Söderberg: *Praktisk historieteori*. Stockholm 1993.

⁴⁸ Holmberg, B.: *Sociology and the New Testament: An Appraisal*. Minneapolis 1990.

⁴⁹ Utgiven av The Westminster Press, Philadelphia 1986 och senare.

⁵⁰ Meier, J.P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. New York 1991; Wright, N.T.: *Christian Origins and the Question of God*. Philadelphia/London Vol. 1 (1992), Vol. 2 (1993).

⁵¹ Brown, R. E.: *The Birth of the Messiah*. Rev. ed. New York 1993; *The Death of the Messiah*. Vol. 1–2. New York 1994.

⁵² Byrskog, S.: *Jesus the Only Teacher*. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community (CBNTS 24). Stockholm 1994.

⁵³ Hengel, M.: *The Pre-Christian Paul*. London 1991; Riesner, R.: *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (WUNT 71). Tübingen 1994.

framställningar av den tidiga kyrkan utifrån de nyvunna resultaten saknas dock ännu.⁵⁴

Det allmänna nyintresset för historia märks alltså inom exegetiken. Fortsatta arkeologiska utgrävningar måste också nämnas här, t.ex. av områdena nära templet i Jerusalem, av Sepforis, av synagogor i Palestina och diasporan och av många kristna orter i den grekisk-romerska världen.⁵⁵ Frågan inställer sig hur nära vi egentligen kan komma ett historiskt skeende för 2000 år sedan. De historiska rekonstruktionerna förblir alltid mer eller mindre sannolika hypoteser.

NT:s innehåll i ett samtidsperspektiv

Den religionshistoriska skolan med dess betoning av föreställningar samtida med de nytestamentliga författarna har delvis börjat återkomma i den exegetiska världen.⁵⁶ Det innebär ett förnyat sökande efter en icke-judisk föreställningsvärld, dvs. en tydligare balans mellan judiska och icke-judiska element i den nytestamentliga omgivningen. Samtidigt framhålls hur dessa ofta är förenade i den palestinsiska miljön.

Inte minst ett socialantropologiskt perspektiv förankrar och tolkar NT:s innehåll i den dåtida antika världen (se artikeln av Moxnes i detta häfte). Risken för ett anakronistiskt betraktelsesätt minimeras. Samtidigt ökar gapet mellan NT och vår värld, en hermeneutisk utmaning för dem som ser NT som en norm även i vår tid.

Den största omvärderingen inom detta område, bortsett från det kultur- och socialantropologiska perspektivet, torde gälla det grundläggande mönstret inom samtida judendom. Vi tänker här på E.P. Sanders arbeten⁵⁷ och den ännu pågående diskussion om lagen i NT.⁵⁸ Hur Sand-

ers grundåskådning påverkar senare analyser framgår av Wininges artikel nedan.

NT:s innehåll i ett hermeneutiskt perspektiv

Metodöversikten ovan visar tydligt hur senare traditioner eller situationer används för att tolka enskilda bibeltexter (nr 5, 6, 7, 11 och 12). Överhuvud har texternas efterhistoria och därmed den hermeneutiska bearbetningen fått en allt större plats inom nytestamentlig exegetik. Det är inte något oväntat eftersom det rör sig om den textsamling som varit mest normerande i den västerländska historien i vår tideräkning.

Grundläggande hermeneutiska utredningar och metodiska diskussioner hör vår tid till⁵⁹ och är också en viktig del av det romersk-katolska dokumentet nämnt ovan. Den nytestamentliga forskningens historia skrivs på nytt⁶⁰ och forskningshistoriska analyser av enskilda personer och enskilda skrifter/temata blir allt vanligare.⁶¹ Det receptionshistoriska får också en allt större plats i kommentarerna, t.ex. i exkurser i den svenska serien KNT och inte minst i den tyska serien EKK,⁶² särskilt i Luz kommentar till Matteus.⁶³ Hans exkurser omfattar både ett veten-

⁵⁸ Räisänen, H.: *Paul and the Law*. 2nd. ed. Tübingen 1987 och nu senast den bok av T.R. Schreiner som recenseras i detta häfte.

⁵⁹ Jeanron, W.: *Theological Hermeneutics*. London 1994; Thiselton, A.C.: *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids 1992; Kristensson Uggla, B.: *Kommunikation på bristningsgränsen*. Stockholm 1994.

⁶⁰ Neill, S. & T. Wright: *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*. 2nd ed. Oxford 1988; Baird, W.: *History of New Testament Research, vol. 1: From Deism to Tübingen*. Minneapolis 1992; Riches, J.: *A Century of New Testament Study*. London 1993.

⁶¹ Kealy, S.P.: *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation*. Ramsey 1982; Telford, W.R. (ed.): *The Interpretation of Mark*. Rev. ed. Edinburgh 1994; Stanton, G.N. (ed.): *The Interpretation of Matthew*. Rev. ed. Edinburgh 1994; Ashton, J.: *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford 1991; Gerhardsson recenserad i detta häfte.

⁶² Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, utgiven av Benzinger/Neukirchener.

⁶³ Se också Luz, U.: *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects*. Philadelphia 1994.

⁵⁴ Se dock Brox, N.: *A History of the Early Church*. London 1994.

⁵⁵ Finegan, J.: *The Archeology of the New Testament*. Rev. ed. Princeton 1992.

⁵⁶ Köster, H.: *Introduction to the New Testament*. Vol I–II. Philadelphia 1982; Räisänen, H.: *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*. London 1990.

⁵⁷ Sanders, E.P.: *Paul and Palestinian Judaism*. London 1977; *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–6 BCE*. London 1992.

skapshistoriskt och ett tolkningshistoriskt perspektiv. Båda kan bidra till den historiska tolkningen av texten.

Hit hör också den eviga frågan om möjligheterna att skriva en nytestamentlig teologi och hur man ska skriva en sådan. Varje sammanfattning kräver ett visst hermeneutiskt grepp. Vi får fortfarande nytestamentliga teologier, särskilt från Tyskland,⁶⁴ samtidigt som debatten om ett sådant projekt har tagit ny fart.⁶⁵ Det är tidstypiskt att vi har fått en serie med namnet *New Testament Theology* (red. av J.D.G. Dunn) som i olika häften tar upp de enskilda skrifternas teologi.

Den exegetiska blomsterängen

Efter denna genomgång av de fyra huvudområdena kan vi kort sammanfatta. Mer intresse för nytestamentlig grekiska, filologiskt och lingvistiskt. Fler samtidstexter i original och översättning än någonsin tidigare. En överväldigande mångfald av tolkningsmetoder. Ett nytt historiskt intresse, inte minst för den historiske Jesus, präglad av ett historieteoretiskt/sociologiskt/feministiskt perspektiv. Nyorientering i analysen av

NT:s innehåll med inkludering av hela den dåtida världen, även den grekisk-romerska. Och en större hermeneutisk medvetenhet, praktiserad bl.a. på texterna i deras senare historiska bruk.

Detta skulle kunna vara en beskrivning av den exegetiska blomsterängen på 90-talet med en blick på förskjutningar inom forskningsfältet. Utforskningen av Bibeln är alltid beroende av Bibelns status och funktioner utanför forskningssalarna. I Sverige är det lätt att konstatera att Bibeln har en mycket mindre betydelse för kyrkorna idag, om vi bortser från de mer fundamentalistiska grupperna. Den stora förändringen skedde på slutet av 60-talet. Även biskopar med högre utbildning i ämnet — de är inte många — förnekar sin skolning när de skriver biskopsbrev. Idag gäller främst upplevelserna och erfarenheterna av tron, livet och världen. Det påverkar självfallet bibelbruket. Vi lever också i en kultur där det skrivna alltmer ersätts med det hörda och sedda. Det påverkar också utforskningen av Skriften.

Vad framtiden innebär är svårt att säga. Just nu är den exegetiska blomsterängen enligt somliga alltför vildvuxen, enligt andra i sin mångfald mer blomstrande än någonsin tidigare.

⁶⁴ Hübner: *a.a.*; Strecker, G.: *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*. Göttingen 1992; Stuhlmacher, recenserad i detta häfte.

⁶⁵ Räisänen: *a.a.*; Dunn, J.D.G.: *Jesus Paul and the Law*. Louisville 1994.

Summary

The two professors of New Testament (N.T.) in Sweden present new literature and some new tendencies in the N.T. Scholarship of today: (1) an interest in N.T. Greek with regard to both philology and linguistics; (2) more publications than before of texts contemporary to the N.T., original texts and translations; (3) a multiplicity of methods and approaches; (4) a new historical interest for example in Jesus and in the early church; (5) a use of both Jewish and Graeco-Roman material in the analysis of the content of the N.T. and (6) a greater hermeneutic consciousness, including analyses of the reception history of the N.T.

Sosialantropologi i bibeltolkningen: det Nye Testamente i lys av middelhavskulturen

HALVOR MOXNES

Hur stor är risken att vi tolkar bibeln anakronistiskt, dvs. utifrån våra egna föreställningar och värderingar? Frågan blir särskilt brännande i ett kulturanthropologiskt perspektiv. Här presenteras denna forskningsinriktning och tillämpas på temat självberöm hos Paulus. Författaren är en av de sex professorerna i Nya testamentet i Oslo, verksam vid den teologiska fakulteten där.

Hva skjer når bibelforskning kommer i sterkere kontakt med andre fag eller når gruppen av slike fag endrer seg? Hva betyr det for de faglige og teologiske perspektiv når samfunnsfag og spesielt sosialantropologi blir en samtalepartner?

Den nyeste utvikling i nytestamentlig forskning har i hovedsak gått i to forskjellige retninger. De har dels komplettert, dels utfordret den historisk-kritiske forskning slik vi har kjent den gjennom form- og redaksjonshistorie. Den ene er en litterær retning. Her blir evangeliene sett som litterære verk som kan studeres med sikte på deres interne meningsinnhold uten primært å stille de historiske spørsmål. Teksten som tekst er det avgjørende, mer enn teksten som en basis for å etablere en historisk tolkning. Slik sett er dette den mest dramatiske utfordring til noen av grunnforutsetningene til den historisk-kritiske forskning.

Den andre retningen ligger nærmere den historiske tilnærming. Den inngår i en dialog med samfunnsfag som sosiologi, sosialantropologi, men også (sosial)psykologi og statsvitenskap. Disse fagene gir hjelp til å få et bedre grep på forståelsen av den historiske situasjon rundt skriftenes tilblivelse, noe som er avgjørende for den historiske tolkning av dem. Men det innebærer også en vektforskyvning når det gjelder perspektiv for tolkningen. Ikke bare det ide-messige innhold, men også den sosiale kontekst blir viktig, og istedet for en fokusering på den

individuelle forfatter går interessen i retning av de kollektive mottakere av skriftene.

Karakteristisk for begge disse utviklingstrekk er en bevisst bruk av metoder og modeller fra andre disipliner. De representerer dermed en metodeutvikling som på nytt drar bibeltolkningen inn i flerfaglige diskusjoner om metode.

Hvorfor samfunnsvitenskapene?

Utviklingen til mer faglig kontakt med samfunnsfag er noe som bibelforskning har felles med andre fag. Mest nærliggende er det å sammenligne med historie hvor en har hatt en lignende utvikling. Dette er nylig blitt diskutert av Peter Burke i *History and Social Theory* (1992). Burke ser i utgangspunkt at historie og samfunnsvitenskaper har ulike oppgaver. Historie studerer menneskelige samfunn med vekt på forskjellene mellom dem og på forandringene som har funnet sted over tid. Samfunnsvitenskapene derimot observerer og formulerer almenne regler. Samtidig har historie og de fremvoksende samfunnsvitenskaper vært i kontakt med hverandre gjennom det 19. og særlig det 20. århundre. Det skjedde blant annet med fremveksten av interessen for sosialhistorie, til forskjell fra og delvis i kontrast til den politiske historie. Sentralt her står Annales-skolen i Frankrike med Marc Bloch og Fernand Braudel. På 1960-tallet ble det

fulgt opp med økende interesse for historie blant sosiologer og sosialantropologer. Dette er en tendens som har fortsatt med sentrale navn som S.N. Eisenstadt, Eric Wolf, Clifford Geertz og Marshall Sahlins. Mange av de fundamentale debatter om modeller og metoder er felles for mer enn en disiplin. Det er denne felles diskusjon av metoder og teorier som er det karakteristiske for situasjonen, ikke f.eks. at historie «låner» stoff fra samfunnsvitenskapene og vice versa. Burke oppsummerer situasjonen idag med den gjensidige avhengigheten på denne måten: «Without the combination of history and theory we are unlikely to understand either the past or the present» (1992, p. 19).

Utviklingen i bibelforskningen avspeiler derfor en generell trend i samfunnsvitenskapelig og humanistisk forskning. Men hvorfor fokusere på sosialantropologi og ikke på sosiologi, som har en lengre historie i interaksjon med teologi? For meg er det vesentligste at sosialantropologi har sin styrke i beskrivelse og fortolkning av kulturer, særlig miljøer som er fremmede for den som observerer.

«Cultural Anthropology» og konteksten for det Nye Testamente

Starten for en mer utstrakt bruk av sosialantropologi i nytestamentlig forskning kan tidfestes til arbeidsgruppen «Social world of early Christianity» innenfor The Society of Biblical Literature fra første del av 1970-tallet. Et resultat var en betydningsfull artikkel av John Schütz i *The Interpreter's Dictionary of the Bible* om «Ethos of Early Christianity» (1976). Den bygger blant annet på teoriene hos Thomas Luckman om «social construction of reality», men i særlig grad på den amerikanske sosialantropologen Clifford Geertz. Karakteristikken av «ethos» er tatt direkte fra Geertz i *Interpretation of Culture* (1973). Til forskjell fra «etikk» som omfatter prinsipper for moralske handlinger, omfatter «ethos» ikke bare moralske men også kulturelle og kollektive verdier. Dette moralske og erfaringsmessige aspekt står i sammenheng med et kognitivt og intellektuelt aspekt når det gjelder beskrivelsen av virkeligheten («world view»). Som formidler mellom dem står symboler i form

av gjenstander, f.eks. et kors, eller ritualer og myter. De drar forbindelseslinjene fra kosmologi og ontology, fra forestillinger om hvordan ting er, til hvordan livet bør utformes, til kultur og moral.

Det foreligger her et system for å beskrive og forklare sammenhengen mellom de ulike aspekter av en religion. Når den anvendes på urkristendommen får det konsekvenser i forhold til tradisjonell nytestamentlig forskning. Den har særlig vært opptatt av å få fram forfatterens intensjoner eller det teologiske system i et skrift. Den antropologiske tilnærmingen fører til nye perspektiv og til nye former for framstilling. Et karakteristisk eksempel gir Wayne A. Meeks når han beskriver hvilke spørsmål han vil svare på i boken *The First Urban Christians*: «hvordan var det å være alminnelig kristen i de paulinske menigheter?» (1983, p. 2). Dette er altså ikke først og fremst en framstilling av Paulus' utsagn og teologi, men av hans adressaters erfaringer, tro og tolkninger innenfor den hellenistiske bykultur de levete i.

I vid forstand vil det være mange nyere arbeider til urkristendommen og Det nye testamente som er preget av perspektiver og materiale fra sosialantropologi. Det gjelder Meeks senere bøker om urkristen moral (1986, 1993) til forskjell fra framstillinger av nytestamentlig etikk, og John Dominic Crossans store bok om den historiske Jesus (1991). Men jeg vil i det følgende særlig ta opp den retning hvor bruken av sosialantropologi ikke bare betyr et perspektiv, men er kombinert med diskusjoner om metode og en disiplinert bruk av modeller.

Videre er det ønskelig å skille mellom det brede feltet av samfunnsvitenskapelige modeller og metoder som blir brukt og de mer direkte sosialantropologiske. Bengt Holmberg har gitt en forskningsoversikt over bruk av sosiologi i vid forstand (1990). En enda bredere oversikt når det gjelder metoder og modeller gir John H. Elliott i en bok hvor han bruker den amerikanske betegnelsen social-scientific Criticism (1993).

Middelhavskulturen som kontekst for urkristendommen

Det er karakteristisk ved de mest konsistente forsøkene på å anvende sosial antropologi at de knytter direkte an til studiene av Middelhavskulturen i nåtid og fortid. Dette kommer til uttrykk i en trendsettende innføringsbok av Bruce Malina fra 1981 med tittelen *The New Testament World*. Hva trenger vi å vite om omverdenen for å kunne fortolke Det nye testamente? Malinas bok går inn i genren av bøker om Det nye testaments «omverden». Disse presenterer vanligvis den politiske, religiøse og sosiale kontekst for urkristendommen, i Romerriket og det jødiske samfunn i Palestina og diasporaen. Et typisk eksempel er Eduard Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, på nordiske språk finnes dette stoffet som deler av innføringsbøker til Det nye testamente som f.eks. *En bok om Nya Testamentet* (1969).

Malinas bok gir ikke noe av dette stoffet, men derimot kjennskap til det kulturelle system som urkristendommen oppsto i. Hensikten med å bruke innsikter fra kulturanthropologi er «to get to hear the meaning of the texts in terms of the cultural contexts in which they were originally proclaimed» (1993, p. xiii). Malinas bok er basert på den forutsetning at for å forstå hva folk sier, må vi forstå deres sosiale system. Dersom det sosiale system som ligger under Det nye testamente er det østlige Middelhavsområde i 1. århundre, hva er det da vesentlige å vite? Malina vil gi svar på spørsmål som: Hvilke verdier var de viktigste i samfunnet? Hvilke forestillinger hadde en om mennesket? Hvordan tenkte en om utvikling og menneskets muligheter i livet? Hva var de viktigste sosiale institusjoner? Hvilke religiøse eller sosiale skillelinjer fantes i samfunnet? Derfor organiserer Malina boken i kapitler om «Honor and Shame», «The Individual and the Group», «The Perception of Limited Good: Maintaining one's Social Status», «Kinship and Marriage», «Clean and Unclean: Understanding Rules of Purity».

Malina oppfatter ikke dette som hele bildet av «the social world» til urkristendommen, men som et utvalg for å forklare viktige deler av de holdninger, i Geertz' terminologi, det «ethos» og det «world view» som ligger under og har formet de nytestamentlige tekstene.

Avstanden fra antikk middelhavskultur til den moderne verden

Forutsetningen for Malinas framstilling og for bruken av sosialantropologi generelt er at moderne lesere av Det nye testamente ikke deler den kulturelle verden skriftene ble til i. Siden de fleste arbeider er blitt til i USA, er kontrasten oftest mellom amerikansk mentalitet og situasjon og den som forutsettes i Det nye testamente. Dette innebærer en interesse i fortolkningen som er forskjellig f.eks. fra den dominerende innflytelse fra Bultmann. Bultmann oppfattet hensikten med en fortolkning av Det nye testamente i å finne fram til likhetene mellom Det nye testamente og vår tid. For ham var det knyttet til teorien om at det finnes en fast grunnstruktur i individets eksistens. Malina er derimot opptatt av at en historisk fortolkning må få fram forskjellene. Dette innebærer et valg av perspektiv i en debatt som også pågår innen allmen kulturforskning mellom «universalister» og «partikularister». Det får konsekvenser for et spørsmål som er avgjørende i teologisk sammenheng, nemlig hvilken aktualitet og autoritet disse tekstene har i nåtiden.

Når det gjelder gjennomføringen av prosjektet, å vise kulturell egenart, er det verd å merke seg at endel av denne litteraturen er beregnet på undervisning på amerikansk collegenivå. Dette medfører forenklinger, f.eks. slik at motsetningene mellom 1. århundres person og 20. århundres «moderne amerikaner» kan oppleves som et sett av stereotyper (Malina, 1993, pp. 82–86). Modeller er med nødvendighet skjematisk, men problemet oppstår hvis modellene anvendes for å bevise at de «passer» på materialet, ikke ut fra den hensikt å la det partikulære ved materialet komme fram innenfor rammen av modellen (Neyrey, 1991, p. xiii).

Hva er «Middelhavskulturen»?

Hvor sakssvarende er det å bruke «Middelhavskultur» i nåtid og fortid som overordnet modell for den kulturelle kontekst for Det nye testamente. Dette bygger på to forutsetninger. Den første er etableringen av Middelhavsområdet som en egen region i sosialantropologiske stu-

dier, med en kulturell og sosial enhet. Dette ble begynt av sosialantropologer som J. Pitt-Rivers (1961) og J.G. Peristiany (1966) på 60-tallet. Det viste seg å være et faglig fruktbart tiltak som har generert en rekke studier, men det har også vært omstridt. Blant annet har det vært uklart hvor stort området for denne enheten var, både i forhold til Midt-Østen og Vest-Europa og Balkan. Dette hang sammen med spørsmålet om det fantes noen kulturelle trekk som var spesifikke for denne regionen, og ikke snarere var felles for tradisjonelle, før-industrialiserte samfunn i sin alminnelighet. Mye av diskusjonen har vært knyttet til begrepene «ære og skam» (Gilmore, 1987; Peristiany and Pitt-Rivers, 1992). Det er mitt inntrykk at resultatet av diskusjonen er at det er sammenknytningen av disse begrepene med seksualitet og kjønnsrollemønster som er det mest spesifikke for en særlig Middelhavskultur.

Den andre forutsetningen er at det er en stor grad av kontinuitet mellom antikkens Middelhavskultur og nåtidens. Dette kan synes mer problematisk. For eksempel er det naturlig å spørre hvilke endringer kristendommen gjennom den katolske kirke har ført til i mentalitet og kultur, og hvorvidt Islam har endret kulturmønster på sine områder. Samtidig kan det tenkes at kultur knyttet til en permamens i livssituasjon, f.eks. i jorddyrking eller nomadetilværelse, som er den type samfunn sosialantropologer har studert, er langt mer motstandsdyktige mot endringer enn samfunn som har gjennomgått sterkere moderniseringsprosesser. Sammenhengen mellom sosialantropologi og klassiske studier på dette punkt tyder på det. Det har vært en sterk kontakt og gjensidig utveksling mellom sosialantropologer og antikke historikere (Finley, 1962). En forholdsvis sterk kontinuitet mellom antikkens Middelhavskultur og samtid eller når fortid i deler av denne regionen kan derfor sies å være en fruktbar arbeidshypotese, men den bør ikke brukes skjematisk.

Eksempler på bruk av sosialantropologi

Sosialantropologi er blitt tatt i bruk på en rekke felter innen nytestamentlig forskning. Et kulturantropologisk perspektiv står sterkt og kommer

til uttrykk i navnet på en internasjonal arbeidsgruppe «Cultural Context of New Testament». Fra medlemmer av denne arbeidsgruppen er det kommet en rekke arbeider som tar opp ulike aspekter av Middelhavskulturen som er av betydning for forståelsen av Det nye testamente. Det har i det hele vært en så sterk økning av arbeider på feltet at for å orientere seg må en gå til litteraturoversikter og innføringer i metode (Elliott, 1986, 1993; Malina, 1986, 1993; Osiek, 1992). Et tidsskrift som er et forum for slike studier er *Biblical Theology Bulletin*. Studiene viser stor spredning. Noen tar opp mentalitet og psykologi (Malina og Neyrey, 1988), seksualitet og kjønnsroller (Countryman, 1988). Av særlig relevans for den israellittiske og jødiske kultur har vært en rekke arbeider inspirert av Mary Douglas teorier om rent og urent og sammenhengen mellom fysisk og sosial «kropp» (Neyrey, 1986, 1990). Innenfor evangeliestudier har sammenhengen mellom økonomisk organisasjon og sosiale og kulturelle mønstre vært viktig (Moxnes, 1988a, Oakman, 1986). Det er også kommet kommentarer og artikkelsamlinger som utnytter et spekter av sosialantropologiske modeller (Esler, 1994; Malina og Rohrbaugh, 1992; Neyrey, 1991; Pilch og Malina, 1993). En svakhet så langt er at det er få studier av kvinners situasjon eller med utgangspunkt i feministiske perspektiv, et unntak er Jacobs-Malinas studie av Jesus (1993).

Paulus innenfor Middelhavskulturen

Som et eksempel vil jeg peke på et tilfelle hvor sosialantropologien kan forandre perspektivet innenfor nytestamentlig forskning. Det gjelder forståelsen av Paulus. I en innflytelsesrik artikkel fra 60-tallet hevdet Krister Stendahl at fortolkningen av Paulus, særlig i Romerbrevet, var tatt til fange av vestlig kultur (1963). Kritikken rettet seg mot den moderne, vestlige forestilling om det selv-reflekterende individ fanget i samvittighetskonflikter som sto sentralt i den lutherske fortolkning av rettferdiggjørelseslæren.. Stendahl hevdet tvert imot at Paulus med sin «rettferdiggjørelseslære» var opptatt av spørsmål som gjaldt kollektivet og gruppen; hvilken plass hadde hedningene i det kristne fellesskapet, og

hvordan skulle forholdet mellom jøder og hedninger være?

Denne kritikken som særlig rettet seg mot Bultmanns og Käsemanns dominerende Paulusfortolkning, er senere fulgt opp av mellom andre E.P. Sanders, Heikki Räisänen og Francis Watson. De har særlig konsentrert seg om Paulus' forhold til jødisk teologi og forståelse av loven, og har i mindre grad gått inn på Paulus' posisjon i en hellenistisk kontekst. Et sentralt punkt i Räisänens kritikk av Bultmann fortjener å bli tatt opp (1983, pp. 170–71). Det gjelder Bultmanns forståelse av *kauchesis*, selv-ros, som han ser som uttrykk for den menneskelige synd overhodet, som det før-kristne menneskets stolthet overfor Gud (1957). Räisänen kritiserer at Bultmann her gjør Paulus anklager av jødene til en generell beskrivelse av «menneskets synd». Anklagene mot jødene er snarere en kritikk av dem i deres forhold til hedningene: de roser seg av sine privilegier i forhold til Gud. Det ligger en sammenligning med andre i rosen, og dermed står den i en sosial kontekst.

Stendahl skrev lenge før det var aktuelt å bruke sosialantropologi i bibelstudier, og heller ikke Räisänen har eksplisitt utnyttet denne muligheten. Men det er interessant å se Paulus' kritikk av «ros» og «ære» i sammenheng med den dominerende betydning «ære» og «skam» har innenfor Middelhavskulturen i fortid og nåtid (Moxnes, 1993a). Innenfor en kultur som er gruppe- og kollektivt orientert spiller «ære» en viktig rolle som offentlig vurdering av en persons verdi. Tilsvarende gjelder motsatsen «skam», den er også uttrykk for fellesskapets vurdering. Dette utelukker ikke individets egenvurdering, men kulturen er ikke «moderne» individualistisk, enkeltpersoner forstår seg snarere i avhengighetsforhold til gruppen. Et kjennetegn ved denne type samfunn er at mennesker stadig søker anerkjennelse, «ære», hos andre. Dette gir grunnlag for en stadig konkurranse ikke bare hos enkeltpersoner, men også mellom familier og grupper. Denne konkurransen er oftest fredelig og sosial, men kan fortsette inn i feider og blodhevn.

I motsetning til Middelhavskulturer i fortid og nåtid er denne form for konkurranse om kollektiv «ære» nedtonet i nord-amerikanske og eurpeiske mer «individualistiske» kulturer,

Det ligger derfor en begrepsmessig hindring i veien for å se hvilken rolle dette spiller hos Paulus. De første kristne levte innenfor «ære-samfunn» med sterk konkurranse om offentlig anerkjennelse som ble uttrykt på mange måter. Et besøk i ruinbyen Efesus gir fremdeles at levende bilde av den kultur Paulus var omgitt av, med en mengde statuer, innskrifter, æres-seter i teatre, osv. Konkurranse i idrettsleker var et symptomatisk eksempel på denne kulturen (1 Kor. 9).

I lys av dette får Paulus mange utsagn om ikke å søke ros og ære, ikke fremheve seg på andres bekostning (1 Kor. 10; Rom. 12; 13) en større betydning. De er ikke bare ett tema blant mange i kristen moral, de representerer et kjernepunkt i den nye ethos han vil etablere for de kristne grupper som var under dannelse (Moxnes, 1988b, 1994). Dette var det avgjørende punkt hvor de måtte reservere seg i forhold til den kultur de levte blant. Derfor innledes formaningene til kap. 12 i Romerbrevet om ikke å søke egen ære, men fellesskapets, med oppfordringen: «La dere ikke lenger prege av den nåværende verden» (12:1). Viktigheten av disse oppfordringene blir tydelig når vi ser at de henger sammen med understrekingen av enhet i menighetene. Her sto Paulus i tradisjonen fra de greske og romerske moralfilosofene, som kritiserte den konkurranse og selvhevdelse som truet enheten og harmonien i polis. De kristne måtte som en ubetydelig minoritet akseptere det system av autoritet og status som fantes, og hvor den romerske keiser og hans embedsmenn gjorde krav på «ære» (Rom. 13), men de skulle bryte med det i den kultur de kunne forme i sine egne grupper.

Dette «ethos» måtte ha en begrunnelse i det kognitive system, det som Geertz snakker om som «world view». Det er i denne sammenheng vi kan se Paulus' kritikk mot at mennesker skulle rose seg og søke *kauchesis*. Det gjelder ikke bare jødene i argumentasjonen i Romerbrevet (f.eks. 3:27; 4:2), men også de hedningekristne i Korint (1 Kor. 1:26–31). I begge kontekster dreier det seg om at noen påberoper seg ære i forhold til eller på bekostning av noen andre, jødene versus hedningene i Romerbrevet, de rike og mektige versus de fattige av lav status i Korinterbrevet. Paulus ser inkluderingen av hedninger og mennesker av lav status som en

avspeiling av noe som skjer på kosmologisk nivå: gjennom å gjøre rettferdig og å inkludere nye grupper viser Gud sin ære og relativiserer alle forskjeller mellom tidligere «ærerike» og dem som var «uten ære» (1 Kor. 1:27–29). Dermed blir Gud stående igjen som den eneste som har ære, og frelsen består derfor i å få del i denne Guds ære (doxa, Rom. 8:19–21). Dette er en sentral jødisk tankegang, og det er åpenbart mange felles trekk mellom hellenistisk og jødisk Middelhavskultur på dette felt.

Overgangen mellom «verdensbilde» og det ethos som Paulus forsøker å skape formidles gjennom det viktigste «symbol» for de kristne. Kristus. Et godt eksempel på hvordan dette symbolet ble utformet finnes i den urkristne hymnen i Filipperbrevet 2:6–11: Hans liv, død og oppstandelse blir skildret i konflikten mellom «ære» og «skam». Fra å være Gud lik (ære) tok han på seg slaveskikkelse og fornedret seg (skam), men ble så opphøyet av Gud igjen (ære). Dermed skjer det også en paradoksal transformasjon: «svakhets» og «ydmykhet» som var sosialt nedvurdert ble gitt en positiv verdi. Gjennom menighetens ritualer dåp og nattverd fikk de kristne del i denne paradoksale identitet, som også måtte føre til opphevelse av forskjellsbehandling på grunn av forskjell i status, kjønn, rase (Rom. 6:3–10; Gal. 3:26–28; 1 Kor. 11:17–34). Det er ikke bare hos Paulus vi finner denne sammenkoblingen av Kristus som symbol og de kristnes ethos, Lukas har den også i bildet av Jesus som «slave» ved det siste måltid med disiplene, og konsekvensene for deres innbyrdes forhold (Lukas 22:24–30).

Antropologi og dialog

Ved å ta utgangspunkt i «skam» og «ære» har vi fått en nøkkel til et helt kulturelt system hvor dette var de dominerende verdier. Det gir mulighet for en konstruksjon av Paulus' og hans adressaters tro, mentalitet og sosiale mønstre som er synkron. Den blir sett innenfor samtidens kultur, heller enn diakront, sett i utvikling mot Augustin, Luther og Bultmann (Moxnes, 1988c).

Hvilken rolle spiller dette for muligheten for teologisk aktualisering av de urkristne skrifter? Etter min mening opphever ikke den perspektiv-

forskyvning sosialantropologi representerer denne muligheten. Det er i menneskers situasjon ikke bare noe fremmed, men også noe likt. Men istedet for en hermeneutisk modell som innebærer en direkte applikasjon av et tekstinnhold på samtiden, forestiller jeg meg en hermeneutikk basert på dialog (Moxnes, 1993b). Det gjelder for det første i forhold til de urkristne skrifter, hvor f.eks. deres perspektiv på mennesket i en sosial kontekst, innen et fellesskap, representerer en betydelig utfordring i en samtale om verdier og holdninger. For det andre blir den måten de første kristne levde i en dialog med sin omverden og dens kultur et «mønster» for vår forståelse av teologiens og kirkens oppgave i vår tid: å arbeide med å utforme et kristent ethos og verdensbilde i en kritisk dialog med den kultur vi er en del av.

Litteratur

- Biblical Theology Bulletin*, Jamaica, New York, 1 (1971).
- Bultmann, R. (1965). «Kauchaomai». *TWNT* 3, 646–54.
- Burke, P. (1992). *History and Social Theory*. New York: Cornell University Press.
- Countryman, L.W. (1988). *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Crossan, J. D. (1991). *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper.
- Elliott, J. H. ed. (1986). *Social Science Criticism of the New Testament and its Social World*. Semeia 35.
- (1993). *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Esler, P.F. (1994). *The First Christians in their Social Worlds*. London: Routledge.
- Finley, M. (1962). *The World of Odysseus*. London: Penguin Books.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gilmore, D.G. ed. (1987). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Am.Antrop.Ass. Spec. publ. 1987, Washington, DC.
- Holmberg, B. (1990). *Sociology and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jacobs-Malina, D. (1993). *Beyond Patriarchy. The Images of Family in Jesus*. New York: Paulist Press.

- Lohse, E. (1971). *Umwelt des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Malina, B.J. (1981). *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: John Knox Press. Rev. ed. 1993.
- (1986) *Christian Origins and Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press.
- Malina, B.J. and J.H. Neyrey (1988). *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*. Sonoma, CA.. Polebridge Press.
- Malina, B.J. and R.L. Rohrbaugh (1992). *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Meeks, W.A. (1983). *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- (1986). *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster Press.
- (1993). *The Origins of Christian Morality*. New Haven: Yale University Press.
- Moxnes, H. (1988a). *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Interaction in Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- (1988b). «Honor, Shame and the Outside World in Paul's Letter to the Romans», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*. J. Neusner et al. (eds.), Philadelphia: Fortress. 207–18.
- (1988c). «Hva slags religion var urkristendommen?» *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89, 47–66.
- (1993a). «Honor and Shame. Readers Guide», *Biblical Theology Bulletin* 23, 167–76.
- (1993b). «New Testament Ethics — Universal or particular? Reflections on the use of social anthropology in New Testament studies», *Studia Theologica* 47, 153–68.
- (1994). «The Quest for Honor and the Unity of the Community in Romans 12 and in the Orations of Dio Chrysostom», in *Paul and Hellenism*, T. Engberg-Pedersen (ed.), Minneapolis: Fortress (forthcoming).
- Neyrey, J.H. (1986). «The Idea of Purity in Mark's Gospel», *Semeia* 35, 81–128.
- (1990). *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of his Letters*. Louisville: Westminster/ John Knox Press.
- (1991). Ed. *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody: Hendrickson.
- Oakman, D. (1986) *Jesus and the Economic Question of His Day*. Queenston: David Mellen Press.
- Osiek, C. (1992). *What are they saying about the Social Setting of the New Testament?* Rev.ed. New York: Paulist Press.
- Peristiany, J.G. (1966). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Peristiany, J.G. and Pitt-Rivers, J. eds. (1992) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pilch, J.J. and B.J. Malina (1993). *Biblical Social Values and their Meaning. A Handbook*. Peabody: Hendrickson.
- Pitt-Rivers, J. (1961), *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.
- Räsänen, H. (1983). *Paul and the Law*. Tübingen: Mohr.
- Rohrbaugh, R. (1978). *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schütz, J. (1976). «Ethos of Early Christianity». *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Suppl.vol. Nashville: Abingdon, 289–93.
- Stendahl, K. (1963). «Paul and the Introspective Conscience of the West», *Harvard Theological Review* 56 (199–215).

Summary

The use of social sciences in New Testament interpretation represents a new challenge but also new possibilities to historical critical scholarship. The use of social anthropology is relevant for the interpretation of the New Testament against its background in Palestine and the Roman Empire. Going beyond the information usually provided in books of the environment of Early Christianity, social anthropology provides help to construct the cultural system of the Mediterranean world. Biblical studies have engaged in a fruitful dialogue with the recently established area of Mediterranean anthropology. After a brief mention of areas of interest, the article concludes by indicating how one can read Paul's theology within the framework of a Mediterranean honour and shame culture.

Feministisk exegetik

HANNA STENSTRÖM

Görs all forskning utifrån någons perspektiv och i någons tjänst? Tjänar maskering av egna intressen det bestående? Inte minst en feministisk exegetik väcker sådana frågor. Är 90-talet — av flera skäl — marknadsexegesens årtionde? Vem köper, och vem betalar? Författaren försöker ringa in vad som är feministisk exegetik och ger litteratur för fortsatt läsning. Hon är doktorand i Nya testamentet i Uppsala.

1. Inledning

Det är omöjligt att här på några få sidor ge rättvisande totalöversikter över vad som allmänt kallas för feministisk exegetik, då fältet är så stort och expanderande, rentav exploderande, särskilt i USA.¹

Det behöver nog först sägas att feministisk exegetik — som en del av kvinnoforskningen — inte är detsamma som forskning av eller om kvinnor, även om så ofta är fallet i praktiken.² Kvinnoforskning definieras bäst utifrån sitt tolkningsperspektiv och kallas då ofta «feministisk forskning»³. Det är en forskning som tydliggör och problematiserar könsförståelse och könsrelationer. Syftet är ytterst att verka för en förändring till jämställdhet mellan män och kvinnor — forskningens politiska funktion tydliggörs. Relationen mellan könen förstås som en maktrelation

mellan över- och underordnad.⁴ Det är en viktig uppgift att förstå hur denna makt utövas. Maktperspektivet hjälper oss att förstå komplicerade sammanhang bättre.

Feministisk exegetik innebär inte heller detsamma som att «kvinnor tolkar» bibeln. I feministisk teori skiljs på biologiskt kön och kön som social konstruktion. «Kvinnokön» och «mankön» är inte något enhetligt, givet, statiskt. Konstruktionen varierar och kan ändras. Därför blir inte heller kvinnors tolkningar något enhetligt. Det finns också en symbolisk dimension i «kön», utöver det biologiska och sociala — kön som symbol och könade symboler. Användningen av symbolerna är ofta en maktutövning (ex.vis att ha makt att göra «Hora» till en ond symbol utan att behöva ta hänsyn till vad som händer med verkliga kvinnor). Vem som tolkar symbolerna, sätter regler och gränser för tolkningen är då också en fråga om makt.⁵

Risken är att man genom att tala om «kvinnor tolkar» befäster föreställningar om en enhet-

¹ Då jag har begränsat utrymme kommer jag att vara mer sparsam med noter än vad som normalt anses tillfredställande. Istället ger litteraturlistan en del samlingsverk, artikelsamlingar och översiktsartiklar som kan användas för ökad allmänorientering och vidare litteratursökning. Jag kan inte gå in i diskussion om enskildheter eller ens mer generella problem i de verk jag ger — jag menar inte att de företräder en enhetlig linje eller i alla avseenden är något jag ställer mig bakom. Jag ger några europeiska och nordiska exempel, som inte nämns i mina noter, för att ge en bild av läget hos oss. Som synes fokuserar jag på NT, i en del samlingsverk finns dock också material om andra texter inom och utanför den kristna kanon.

² Kvinnor som tolkande subjekt kan innebära något nytt men behöver inte nödvändigtvis göra det. Även kvinnor skolas in i de sätt att tolka som anses riktiga i deras tolkningsgemenskaper.

³ Det går att konstruera utvecklingslinjer, där «kvinnoforskning» definierad utifrån objektet utgör ett tidigare stadium och definition utifrån tolkningsperspektivet, forskning med mer utvecklad feministisk teoretisk bas i botten o.s.v. utgör ett senare. Olika former av kvinnoforskning lever ofta parallellt på universiteten och den rent synliggörande forskningen har givit bidrag som är omistliga. Men den är inte tillräcklig.

⁴ Resonemangen om «kvinnoforskning», feministisk vetenskapskritik och «kön» är allmängods och elementa. Litteraturen är omfattande. Se ex.vis Hauge (1989), Lundgren (1989).

⁵ Se ex.vis Scott (1988) s. 43, Hauge (1989) s. 19–20.

lig, given Kvinnlighet, en bild av Kvinnan som exkluderar många verkliga kvinnor.⁶

Detta är alltså elementa i feministisk forskning generellt och även om det intet görs så medvetet av alla feministiska exegeter finns t.ex. förståelsen av kön som social och kulturell konstruktion ofta som en utgångspunkt. Dessa överväganden måste givetvis integreras i diskussionen om vad feministisk exegetik skulle kunna vara, en debatt som dock inte får plats här, annat än antydningvis.

Vidare ska jag skriva om feministisk exegetik. Jag koncentrerar mig på de former av bibeltolkning som bedrivs i den akademiska disciplinen «exegetik», med tonvikt på NT. Det är viktigt och intressant att studera olika feministiska modeller för att hantera den genompatriarkala Bibeln och hur feministteologer som också är forskare går över traditionella ämnesgränser i sitt arbete med bibeltolkning.⁷ Jag tror dock det är värt att också, ibland, hålla isär dem.⁸

Vilka bidrag kan då feministisk exegetik ge till «förståelsen av NT»? Frågan formuleras inte sällan på det sättet.

«Förstå» låter för mina öron som uttryck för en traditionellt historisk inriktning på exege-

tiken⁹: vad författaren ville säga, till vem, hur, varför, finna textens förhistoria, relatera till historiska förhållanden, andra samtida religioner osv.¹⁰

Många exegeter, av sinsemellan olika slag, ifrågasätter dock idag denna inriktning.¹¹ Till dem hör de feministiska exegeterna.¹² De öppnar för en exegetik som inte bara förklarar historien, utan också på nya sätt, och med förnyad intensitet, ställer hermeneutiska och teologiska frågor, inklusive läsningar som ryms under uttryck som «misstänksamhetens hermeneutik» och «ideologikritik».

varandra säger. Om en feministisk filosof säger något om Bibeln som inte blir «exegetiskt korrekt» betyder det inte nödvändigtvis att feminist är sämre exegeter utan att just denna feminist inte kan exegetik. Det mindre exegetiskt korrekta måste debatteras som del av hela diskussionen om vad ex.vis systematiker, kyrkliga förkunnare, vem det vara månde «får» eller «bör» göra med Bibeln, hur exegetiska resultat används i andra discipliner, vem som sätter reglerna för allt detta (och andra besläktade debatter). Det vore också intressant att se, i hur hög grad det feministiska perspektivet skapar enhet bland teologer med olika ämnesbakgrund och konfessionella tillhörigheter, men då väga in ämne och konfession i analysen.

⁹ «Förstå» kan ju också ges en annan och djupare innebörd i hermeneutiska traditioner, men den tolkning det får ovan är möjlig och tjänar sitt syfte i denna kontext.

¹⁰ Onekligen har feministisk exegetik bidragit till förståelsen av kvinnors livsvillkor i urkyrkan. Sådant som var periferi, eller icke-frågor, i den akademiska världen har ställts närmare centrum eller åtminstone blivit accepterade vetenskapliga frågor som fått intressanta hypoteser till svar. Det historiska arbetet är en viktig del av den feministiska exegetiken, men även det måste bedrivas på annat sätt än i mainstream. Att texterna måste läsas som del av historisk och kulturell kontext är grundläggande, de vittnar alltid om historien men är inte helt enkelt fönster att titta in i.

¹¹ Se ex.vis Watson (ed.) (1993), där feministisk exegetik tas in i en sådan diskussion samt hur feministisk exegetik integreras i tredje delen, «Overturning the Tradition», i Haynes–McKenzie (eds.) (1993), tillsammans med följande «criticisms»: «structural», «narrative», «reader-response», «post-structuralist». Obs. en bristande parallellitet: alla dessa kan göras ur feministiskt perspektiv.

¹² Se ex.vis Schneiders (1989), Dewey (1992). Detta finns också återkommande i de artikelsamlingar jag hänvisar till, i *Searching the Scriptures* (i något mindre grad men dock i *The Women's Bible Commentary*) och i Schüssler Fiorenzas verk, se litteraturlistan.

⁶ Se Schüssler Fiorenza i *Searching the Scriptures* s. 14–16 som kritiserar *The Women's Bible Commentary* i detta avseende.

⁷ Se ex.vis Hauge (1989), artikelsamlingarna i min litteraturlista och *Searching the Scriptures*.

⁸ Skälet till min inskränkning är det begränsade utrymmet, men inte bara det.

Då de flesta feministteologer, åtminstone de äldre och mer kända som Ruether och Schüssler Fiorenza, är akademiker med mainstreamskolning och rötter i olika teologiska discipliner präglas deras bibeltolkning också av den kunskap och de principer för bibeltolkning som råder i deras resp. discipliner. Att lägga in Ruether i just denna artikel vore alltså osakligt, hon är inte exeget. Viktigare är att jag sett att jämförelser mellan olika sorters feministisk bibeltolkning som förbiser skillnaderna i ämnestillhörighet kan leda snett. Antingen hittar man olikheter som egentligen är rätt banala: en exegetisk TD från Tyskland har lärt sig ett annat sätt att läsa Bibeln än en kyrkohistoriker i USA. Det är i sig inget märkligt och en gemensam tillhörighet till kvinnorrörelsen tar inte helt bort den olikheten. Eller också kritiserar hela det feministiska projektet därför att en feminist med rötter i något helt annat än exegetik säger något som inte är «exegetiskt korrekt» om någon bibeltext, utan reflektion om huruvida man annars ger alla mainstreamforskare skulden för vad

Traditionella metoder är fortfarande bra för att ge svar på historiska frågor. Vi ska inte göra oss av med dem eller den kunskap de givit.¹³ Det är viktigt för ex.vis Schüssler Fiorenza att kvinnor skulle göra sig själva en stor otjänst om de helt kastade dem som patriarkala kvarlevor. De gamla redskapen kan användas för nya syften.¹⁴ Men också andra, nya frågor måste ställas. Nya metoder och teorier måste skapas för att ge svar på dessa och för att möjliggöra arbete ur nya perspektiv, för nya syften. Några feministiska exegeter söker sig också till de nya sätt att göra exegetik som ryms i termer som — för att bara ta några exempel — poststrukturalism, reader-response och ideologikritik.¹⁵

Att «bidra till förståelse» låter vidare som en process mot allt större klarhet och mindre oro. Genom en ökad *feministisk* förståelse uppnås ofta det motsatta. Förstår vi ex.vis hur djupt präglad NT är av den patriarkala kultur där den skrevs, så blir texten problematisk för den som inte accepterar denna kultur, dess samhällstruktur och värderingar. Feministisk exegetik bidrar alltså till förståelsen av NT, men också till kritik, ny oro och ny debatt.

2. Vad är då feministisk exegetik?

Feministisk forskning sägs ofta ha ett dubbelt syfte: *kritik* av malestreamforskning och *konstruktion* av nya metoder och teorier samt ny kunskap (eng. «critique and construct»). Det konstruktiva, med utveckling av teorier, metoder

¹³ Se ex.vis art. «Historical-Critical Methods» av Monika Fander i *Searching the Scriptures*. Tredje delen av detta verk tar upp olika metoders användning ur feministiskt perspektiv. I de artikelsamlingar jag ger finns många exempel på metoddiskussioner. Se också metoddiskussioner i Dewey (1992), introduktionen i Portefaix (1988) och i de verk av Fatum och Schüssler Fiorenza som jag hänvisar till.

¹⁴ Detta diskuteras principiellt och utförs praktiskt i Schüssler Fiorenza (1983).

¹⁵ *Searching the Scriptures* del tre ger i några av artiklarna ex. på bl.a. post-strukturalism i feministisk exegetik (s. 252–254). Se även Dewey (1992). Anderson (1991) nämner Mieke Bals arbete med GT-texter som ex. på postmodernt, feministiskt arbete med bibeltolkning. Ett NT-exempel — ett av de få — är Pippin (1992.) Se även användningen av «reader-response» i Portefaix (1988).

och olika s.k. feministiska epistemologier har blivit allt viktigare, vilket märks även i exegetiken.¹⁶

Feministiska exegeter delar den allmänna feministiska kritiken av traditionell vetenskap («malestream-forskningen»). Den objektivitet som hyllas är en fiktion, som maskerar forskningens perspektiv och politiska roll. All forskning görs ur någons perspektiv och i någons tjänst. Maskering av de egna intressena tjänar det bestående. I feministisk forskning finns i stället ett redovisat perspektiv och viljan att inte bara förstå utan också förändra.

Vidare är feministisk forskning gärna tvärvetenskaplig,¹⁷ antingen nu den enskilda spränger sina ämnesgränser eller en grupp forskare från olika discipliner samlas kring ett problem. Dessa kan givetvis kombineras.

Feministisk exegetik utmärks genom sitt tolkningsperspektiv. Det är alltså inte en «skola» och inte en metod, då detta perspektiv kan anläggas på det mest skiftande material och teorier/metoder från olika skolor används.¹⁸ Mångfalden bland feminister i val av forskningsobjekt och metoder är stor.¹⁹ Det är därför också möjligt att jämföra feministisk exegetik med annan för att se, vad ett feministiskt perspektiv tillför och kritiskt diskutera det.

¹⁶ Jag kan här inte ge all relevant litteratur och inte heller utveckla den i feministisk forskning vanliga terminologin «feministisk empiricism, ståndpunktsfeminism och postmodern feminism». Jag råder den som vill ha en ingång i detta, med motsatsparet «kritik-konstruktion» och de tre epistemologiska positionerna som strukturerande princip i en presentation av feministisk exegetik, att läsa Anderson (1991).

¹⁷ Allmångods, se ex.vis Hauge (1989). Utvecklas för exegetikens del kort av Lindboe (1989) och Anderson (1991), den senare med ex på samarbetspartners: feministisk teori, historieforskning, antikforskning, litteraturvetenskap och antropologi. Anderson (1991) ger också litteraturhänvisningar. Som ex. på tvärvetenskap i litteraturlistan se Studia Theologica, Portefaix (1988) och *Searching the Scriptures*.

¹⁸ Detta framgår av alla de verk som finns i min litteraturlista. Börja gärna med Dewey (1992) och *Searching the Scriptures* tredje del för telysning och belägg.

¹⁹ Därför är temat för denna artikel inte riktigt parallellt med de andra artiklarna. All den forskning som presenteras i dem kan göras ur feministiskt perspektiv.

Vad går då att säga om det aktuella läget i feministisk NT-exegetik?

Å ena sidan befäster Schüssler Fiorenza sin position och vidarutvecklar sitt projekt där exe-gesen vävs in i en feministisk befrielseologi och där den ståndpunktsfeministiska positionen blir allt tydligare.²⁰ I ett nyutkommet samlingsverk, *Searching the Scriptures*, som hon redigerat ser vi också i hög grad hennes projekt realiserat. Här bedrivs feministisk bibeltolkning, med exegetik som en del, av kvinnor från hela världen. Fokus läggs inte bara på könsförtryck utan på alla förtryckets former. Här äger en kritisk uppgörelse rum med såväl malestream som med en feminism bedriven endast av vita, heterosexuella, akademiskt skolade medelklasskvinnor. Ett problem är att bidragsgivarna på ett närmast festskriftsaktigt sätt upprepar fraser av typen «som ESF så riktigt visat». Är det någon sorts feministexegetisk ortodoxi som håller på att bildas? Finns det inte en motsägelse i att vilja gynna mångfald av alla slag och sedan ha en sådan samling kring en persons projekt?

Å andra sidan kritiseras ESF också från feministiskt håll, en kritik som ställer frågorna om feministisk exegetiks syfte och kritiserar grundfundament i ESFs position. I Norden utövas kritik av danskan Lone Fatum, som menar att ESFs syften, att avslöja det androcentriska i texterna och vinna bekräftelse/befrielse genom texterna — eller traditionerna bakom dem — inte går att förverkliga i samma process. Risken är, att den som vill göra det inte utför sitt kritiska arbete till dess yttersta konsekvens. Den kritiska analysen, dekonstruktionen, måste vara fullt tillräcklig som feministiskt projekt — allt annat riskerar att föra till önskestyrd glädjeexeges. Det är i den kritiska processen som kvinnor kan vinna värdighet och befrielse.²¹

Några alternativa feministexegetiska projekt finns också som grundas i andra feministiska positioner, ex.vis post-modernism.²² Mångfalden av teorier och metoder är viktig, mångfalden av perspektiv beroende på ras, klass, hemland, akademiska traditioner m m likaså. Feministisk exegetik och exegeter är inget homogent fenomen,

och jag hoppas vi slipper få någon ortodoxi kring vem det vara månede. Mångfalden leder till intern debatt om oönskade bias också i den feministiska exegetiken, en debatt som finns i kvinnorörelsen i stort. Det kan ex.vis gälla anti-judiska tendenser eller ett universaliserande av den vita medelklasskvinnans mycket speciella erfarenheter som osynliggör «women of colour».

3. Slutreflektioner

Ofta har feministiska exegeter arbetat med historiska frågor, att återupptäcka kvinnor och kvinnovillkor i kyrkan. Det arbetet är viktigt och måste fortsätta. Samtidigt reses besvärliga frågor om, huruvida vi alls kan nå kvinnor genom bibeltexterna. Metodfrågorna är stora och svåra. Texterna är dock vad vi säkerligen har. Därför vore det önskvärt med allt mer textorienterade studier,²³ där de symboliska dimensionerna i kön tas på allvar. Målet kan då inte nödvändigtvis vara att återvinna texterna för kvinnor utan en konsekvent analys av hur kvinnokön används och konstrueras i dem. Givetvis ses då texterna som del av en bestämd historisk situation och kultur.²⁴ Teoretisk och hermeneutisk reflektion måste fortsätta och fördjupas, i nära samspel med utvecklingen inom feministisk teori och hermeneutisk diskussion i andra kontexter. Även mekanismer som styrt tolkningar i olika kontexter måste undersökas mer, utifrån konkreta texter. Detta ska göras engagerat och i medvetenhet om forskningens politiska och teologiska dimensioner men utan att ha som inbyggd förutsättning att tjäna någon viss kristen teologi. En feministisk exeget måste vara fri att sätta in sitt engagemang och sina exegetiska rön i den kontext hon väljer, det må vara någon kyrka, ett tvärvetenskapligt projekt, antipornografi-rörelsen eller något annat, utan att bli sedd som sämre feminist om hon inte återvinner texterna som uppbyggliga för kvinnor utan låter den kritiska analysen vara feminism nog.

Till sist, hur är det i vår egen kontext? Litteraturlistan visar att feministisk exegetik börjar få en plats också här. De svenska arbeten jag

²⁰ Se Schüssler Fiorenza (1992).

²¹ Fatum (1989a), (1989b), (1989c), (1991).

²² Ex. Pippin (1992).

²³ Jämför Lindboe (1989) s. 161–162.

²⁴ Jämför Fatum (1989b), (1989c).

lyckats få fram är dock inte primärt exegetik. Feministisk exegetik börjar ta sig in också på våra kurslistor. Det finns feministiska exegeter också hos oss, även om det dröjer innan vi kan skrapa ihop ca 40 st för att skriva alternativa böcker om hela Bibeln.

Det finns dock en del som ni, kära manliga och/eller malestreamskolade, kollegor kan göra redan nu och som hör samman med det feministiska projektet. Det kräver definitivt inte att män blir kvinnor och inte ens att ni blir feministiska forskare.

Det första är givetvis att fördjupa kunskaperna i feministisk exegetik, allmänna feministisk teori och i det som gäller grundläggande och generell i feministisk forskning. Dessutom att ge detta rum och resurser inom grund- och forskarutbildning.

Det andra är att anta feministernas utmaning till all forsknings- och undervisningspraktik. Feministisk exegetik utmärks ju bl.a. av en etisk och politisk kritik av bibeltexterna och de tolkningar de fått i kyrklig teologi och vetenskaplig exegetik. Tolkningspraktiken kan aldrig ses löst från samhället. Exegeten måste vara beredd att analysera vad tolkningar fått legitimera (som slaveri, antisemitism, kvinnoförtryck). Exegeten är skyldig att göra sig själv — och sina studenter — medvetna om detta och att hela tiden medvetandegöra sig själv om sina egna förutsättningar och bias. Det handlar också om rätten att utifrån sitt eget perspektiv förhålla sig kritiskt ifrågasättande också till bibeltexterna och att ställa de frågor som är rotade i ens eget liv. Det kan finnas ännu obeaktade perspektiv som bör få finnas med. Dessa uppgifter gäller alla.

Läs sedan de artiklar jag ger av ESF om exegetik-etik och ett nytt paradigm för exegetiken samt den kritiska debatt som följt. Ställ frågor till er själva och varandra som: Är hennes förslag något att försöka förverkliga — om inte, varför? Om så, hur, i vår kontext? Inför vem ansvarar jag? I vems tjänst arbetar jag? Hur samspelar det jag gör med kyrkor och samhället — och skulle det kunna se ut på något annat sätt?

Debatten om hennes nya paradigm ska också i USA ha lett till en debatt om «vad är malestreamexeges?» Hur ser patriarkal exeges, mäns bibeltolkning ut? Hur deltar den manlige och/eller malestreamskolade exegeten i upprätt-

hållandet av makten på universitet, i kyrkor och i samhället? Och hur ska exegeterna ändra på detta?

Det lär dröja innan vi samlas 40 svenska feministexegeter i en bok. Men för de vita manliga malestreamexegeternas självprovning har vi goda förutsättningar, nämligen en skaplg mängd vita manliga exegeter. Så, när börjar n. arbetet? Jag väntar med spänning på resultatet!

Litteratur:

Tre grundläggande artikelsamlingar (i kronologisk ordning) och två nya samlingsverk som ger en bild av det aktuella läget:

The Bible and Feminist Hermeneutics. (Semeia 28) Ed.: Mary Ann Tolbert, Scholars Press, 1983.

Feminist Perspectives on Biblical Scholarship. (SBL Series «Scholarship in North America» No 10.) Ed.: A. Yarbro Collins. Scholars Press, Chico California, 1985. Innehåller bl.a. en viktig ar. av Carolyn Osiek om olika former av feministisk exegetik, art. om metodfrågor i historiskt arbete och om feministisk bibeltolkning i USA på 1800-talet.

Feminist Interpretation of the Bible. Ed: L. M. Russell Westminster Press, Philadelphia/Pennsylvania 1985. Också en nästan klassisk samling med bl.a. art. av Sakenfeld om olika former för feministisk bibeltolkning.

The Women's Bible Commentary. Eds.: C.A Newsom and S.H. Ringe. SPCK, London-W/JkP, Louisville, Kentucky, 1992. Kommentarer till kvinnotextur ur hela den kristna kanon inkl. G7s apokryfer. Skriven för bredare läsekrets och ger därför inte alltid de riktigt svåra diskussionerna, men visar ändå i hög grad på vad som görs inom feministisk exegetik i USA.

Searching the Scriptures. Vol. 1: A Feminist Introduction. Ed: E. Schüssler Fiorenza, with the assistance of S. Matthews. Crossroad, New York, 1993, om feministisk bibeltolkning ö. h. t., nen med tyngdpunkt på exegetiken.

För nordiska exempel se:

Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology. Vol. 43. No. 1 1989. (Tema: Feminist Reconstruction of Early Christian History.) Innehåller bl.a. artiklar som nämnts ovan av nordiska forskare: Fatum, L. (1989a): «Women, Symbolic Universe

and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts». — Lindboe, I. M. (1989): «Recent Literature: Development and Perspectives in New Testament Research on Women». — Dessutom artiklar av exegeterna Turid Karlsen Seim och Karin Friis Plum, som också är ex. på nordisk feministisk exegetik. Också ex. på tvärvetenskapligt arbete.

Aspegren, K. (1990): *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Ed: René Kieffer (Acta Univ. Ups., Uppsala Women Studies. A. Women in Religion 4.) Almqvist & Wiksell International, Stockholm. Inte feministisk exegetik men ändå ett relevant arbete om «den manliga kvinnan» som blev ett viktigt kvinnoideal i fornkyrkan.

Fatum, L. (1989b): «Kvinnan som negation — kvinnokön och kristustro i i församlingliv och exegetik». I: *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* nr. 2/89, Tema: «Feministisk teologi». I detta nr. återfinns också bl.a. I.Ljungs rescension av Portefaixs *Sisters Rejoice.*)

- (1992): *Kvindeteologi og arven fra Eva*. Gyldendal, Köpenhamn.

Seim, Turid Karlsen: *Det doble budskap: avhengighet og avstand mellom kvinnoor og menn i Lukas-Acta*. Oslo Univ., Oslo, 1989.

Portefaix, Lilian (1988): *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as received by First-Century Philippian Women*. (CBNTS 20) Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

Feministeologi idag. Sju föreläsningar till Kerstin Aspegrens minne. Religio 30, Teol. Inst. Lund, 1989. Innehåller bl.a.: Hauge, A. (1989): «Feministteologi som fagkritikk og fagfornyelse», Lundgren, E. (1989): «Vitenskapsteoretiske spørsmål i forbindelse med feministteologi» och Fatum, L. (1989c): «Tango med en tidsel — om at finde vaerdigheden i elendighedsforskningen».

Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition. Ed: Kari Elisabeth Borresen. Solum Forlag, Oslo, 1991. Innehåller: Fatum, L. (1991): «Image of God and Glory of Man. Women in the Pauline Congregations». Dessutom art. av forskare från Norden, övriga Europa och USA om bl.a. synen på människan som Guds avbild i olika fornkyrkliga kretsar.

Kan vi tro på Gud Fader? Red: Hanna Stenström (Tro & Tanke 1992:8.) Svenska Kyrkans Forskningsråd, Uppsala (Om feministisk teologi och religionsvetenskap allmänt.)

Europeiska exempel:

Jensen, A. (1992): *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Frauenforum Herder, Freiburg

Schottroff, L. (1991): *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament*. (övers. från tyskan, förord av E Schüssler Fiorenza) W/JKP, Louisville, Kentucky

Schottroff, L.—Schroer, S. (1993): «Bibelauslegung und europäischer Kontext» I: *Feminist Theology in a European Context. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research*. Kok Pharos, Kampen (Denna årsbok innehåller f.ö. en hel del recensioner och bibliografier.)

För Elisabeth Schüssler Fiorenza, som också ger översikter och diskussion av feministisk teologi, exegetik, hermeneutik, se:

1983: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. SCM Press LTD, London (Kom på svenska 1992 som *Hon får inte glömmas*, Verbum, Stockholm.)

1984: *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press, Boston

1992: *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Beacon Press, Boston.

För ESFs diskussion av exegetik-etik och kritisk diskussion av hennes förslag, se:

1988: «The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship». I: *Journal of Biblical Literature* 107.

1989: «Biblical Interpretation and Critical Commitment» I: *Studia Theologica* vol. 43 No. 1 (se ovan).

Botha, J. (1992): «The Ethics of New Testament Interpretation» I: *Neotestamentica* 26.

Fowl, S.E. (1990): «The Ethics of Interpretation or What's Left Over After the Elimination of Meaning» I: Clines—Fowl—Porter (eds.): *The Bible in Three Dimensions*. (JSOT Suppl. Series. 87) Sheffield Academic Press, Sheffield.

Övrig anförd litteratur:

Anderson, J.C. (1991): «Mapping Feminist Biblical Criticism: The American Scene, 1983–1990» I: *Critical Review of Books in Religion, 1991 Annual*. American Academy of Religion/Society of Biblical Literature.

Dewey, J. (1992) «Feminist Readings, Gospel Narrative and Critical Theory» I: *Biblical Theology Bulletin*.

Haynes, S.R.—McKenzie, S.L. (eds.): *To Each Its Own Meaning*. W/JKP, Louisville, 1993.

- Pippin, T. (1992): *Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*. (Literary Currents in Biblical Interpretation.) WJKP, Louisville, Kentucky.
- Schneiders, S. (1989): «Feminist Ideology Criticism and Biblical Hermeneutics». I: *Biblical Theology Bulletin* vol 22, no. 19.
- Scott, J.W. (1988): *Gender and the Politics of History*. (Gender and Culture) Columbia University Press, New York.
- Watson, Francis (ed.) (1993): *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?* SCM Press.

Summary

The aim of the article is to give an introduction to feminist exegesis of the New Testament. Since the number of works is rapidly increasing, it is impossible to be exhaustive or even give a fair selection of works to be chosen for discussion. Therefore, the article discusses feminist exegesis in very general terms. The bibliography gives collections of articles along with survey articles and works mentioned in the footnotes.

Feminist exegesis is discussed in relation to general feminist research and feminist theory as well as New Testament Exegesis in general. It is emphasized, that feminist exegesis is not a method or a school, but a perspective from which all kinds of material could be interpreted using different methods. The diversity of methods, theories and problems is also important in present-day feminist exegesis.

The article ends with exhortations to male and/or malestream scholars to start a discussion of the ethical and political implications of their own work and how they maintain the power structures of the present.

Under 1995 utkommer STK med samma syfte som föregående årgångar.

Förnya redan nu prenumerationen för 1995 genom att använda bifogat inbetalningskort eller på annat sätt betala pren.priset 150:- på postgiro 13 54 29-9, Bloms Boktryckeri, Lund.

Ange STK 1995 samt namn och adress!

Undersök möjligheten att prenumerera på STK som facklitteratur i tjänsten, t.ex. om Du är präst, pastor, lärare, journalist.

Välkommen som läsare 1995!

Retorisk analys och Nya testamentet

En kort presentation

WALTER ÜBELACKER

Genom bevarade handböcker och skrifter vet vi mycket om tal och talutbildning i antiken. Denna kunskap kan vi idag använda som analysredskap. Författaren beskriver de mest elementära dragen i antik retorik och ger exempel på hur den bidrar till tolkningen av NT. Han är docent i Nya testamentets exegetik och studierektor vid Teologiska institutionen i Lund.

Genom århundraden har Nya testamentet tolkats med hjälp av skiftande metoder.

Sedan omkring 1960 har formhistorien mer och mer förlorat sin dominerande ställning som exegetisk metod.¹ Under 1970-talet har det också skett en förskjutning från en genetiskt-historiskt till en mer textuellt-funktionellt inriktad exegetik.² Parallellt med denna förskjutning har forskarnas intresse flyttats från ord till satser och till hela texter — d.v.s. en utveckling från syntaktiska till semantiska och pragmatiska infallsvinklar. De senare har medfört ett fördjupat intresse för sociologiska och psykologiska fenomen som ryms i varje kommunikationsakt. Den retoriska analysen är ett led i denna utveckling och frågan är på vilket sätt den bidrar till tolkningen och förståelsen av de nytestamentliga skrifterna.

¹ Skiftet markeras av försöken att skriva en ny formhistoria som bättre anknyter till de hellenistiska genererna. Det mest kända försöket är Berger, K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg 1984 och hans artikel «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», *ANRW II* 25:2 (1984) 1031–1432. För en aktuell översikt över utvecklingen på det nytestamentliga fältet i allmänhet jfr Byrskog, S.: *Nya testamentet och forskningen* (Religio 39). Lund 1992. En bibliografi över retorisk litteratur och bibelforskningen föreligger numera i: Watson, D.F./Hauser, A.J.: *Rhetorical Criticism of the Bible*. Leiden–New York–Köln 1994.

² Se Olsson, B.: «A Decade of Textlinguistic Analyses of Biblical Texts at Uppsala», *Stud Theol* 39 (1985) 107–126, 125; idem, «Structural Analyses in Handbooks for Translators», *The Bible translator* 37 (1986) 117–127, 127. Übelacker, W.G.: *Der Hebräerbrief als Appell*. Stockholm 1989, 55 ff och 63 f.

Den retoriska analysen går tillbaka på den grekisk-romerska retoriken.³ Denna har blivit aktuell på grund av sin funktionellt orienterade syn på kommunikationen. Titlar på publicerade uppsatser och avhandlingar visar att den retoriska analysen allt oftare tas i anspråk för att komplettera gängse metoder i exegetik och för att rekonstruera argumentationen i texter för att få fram deras funktion och syfte i en viss situation.

I. Retorik då och nu

Uppkomsten av retorisk metod och Aristoteles grundläggande iakttagelser

Begreppet retorik har med *rhetor* att göra, d.v.s. en som talar. Det förvånar därför knappast att retoriken som metod utvecklade sig ur det muntliga talet, såväl det enskilda samtalet, dialogen, som det stora föredraget inför en fest eller folkförsamling. Antiken var präglad av en auditiv kultur, där ordet såsom det talades och hördes intog en mycket mer framträdande plats än idag. Hjärna och känslor påverkades framför allt av information som hördes. Retoriken utvecklade sig därför i antiken som konsten att tala och att tala väl, vilket i praktiken var liktydigt med att tala övertygande.⁴

³ De viktigaste handböckerna från antiken är: Aristoteles, *Ars Rhetorica* [förkortas fortsättningsvis = *Arist. rhet*]; *Rhetorica ad Alexandrum* [= *Alex.*]; *Rhetorica ad Herennium* [= *Her.*]; Cicero, *De Inventione* [= *Cic., inv.*] och *De Oratore* [*Cic., oratore*] samt *Partitione Oratoria* [*Cic., part. orat.*]; Quintilianus, *Institutio Oratoria* [= *Quint.*].

Grundläggande för retoriken som metod är de iakttagelser som Aristoteles gjorde.⁵ Han ställde sig frågan varför vissa tal påverkade och övertygade mer än andra. När han närmare undersökte hur det förhöll sig kom han fram till några väsentliga insikter om hur människan och hennes kommunikation fungerar.⁶ När han observerade principerna var nästa steg att skriva ner dem och lära ut dem. Självfallet fanns det övertygande talet innan några regler uppställdes för det. Reglerna kan sägas vara en efterkonstruktion i samma mån som grammatiken är det för språkanalysen. De antika retorikhandböckerna beskriver de regler som enligt den tidens uppfattning styr mänsklig kommunikation. Med hjälp av dessa allmängiltiga och antropologiska regler kan därför vilken text som helst analyseras.⁷

Låt oss vända tillbaka till Aristoteles' grundläggande fråga: vad är det som gör att människor blir övertygade? Han observerade att det framför allt är det som är trovärdigt. Och trovärdigt är i första hand det som har att göra med av natur givna fakta och det som är allmänt erkänt eller nödvändigt. Utöver innehållet i det som sägs — ordet, talet = *logos* — spelar också talarens *ethos* och åhörarnas *pathos* en stor roll i övertygelseprocessen. Mer om detta nedan.

Aristoteles betraktade retoriken som ett enda system. Men tillämpningen av retoriken i tre

typiska (offentliga) situationer med olika adressater, syften, tidsaspekter och nyckelfrågor har dock lett fram till tre grundläggande utformningar/genrer inom retoriken.⁸ Den första, den juridiska genren, utvecklades i domstolsituationen, i vilken man bedömde huruvida förflutna handlingar var *rättfärdiga* och *lagliga* eller ej. Den andra, den deliberativa (rådplägende), utövades i den politiska rådsförsamlingen, i vilken man argumenterade för eller emot framtida handlingar. Frågan var huruvida ett visst handlingssätt skulle leda till *nytta* eller *skada* och var därmed nära förknippad med *ära* eller *skam*.

Den tredje genren, den demonstrativa, finner Aristoteles i högtids- och åminnelsetal, där någon lovordar eller tadlar någon levande eller död persons livsgärning och/eller dygder. Åhöraren förblir här passiv och har egentligen enbart att njuta av talarens förmåga att tala väl. Det som stod i centrum var frågan om något var *hedervärt* eller *förkastligt*.⁹

Det ger sig själv att dessa tre utformningar av retoriken lätt kan tillämpas i liknande situationer i hemmet eller i en dialog vännen emellan där olika överväganden ska leda fram till ett beslut.¹⁰ Trots många försök tiderna igenom att införa flera genrer har dessa tre visat sig vara grundläggande för alla möjliga tal. Quintilianus, som själv övervägde alternativa genrer, kom i slutändan ändå fram till «att det inte finns något som inte rymms i dessa»¹¹ — frågan är om det kommer att förbli så även i framtiden?

Huvudmomenten i den antika retoriken

I det antika retoriska lärosystemet ingick fem huvudmoment:¹²

⁴ Arist., *rhet.*, I 2,1. Johannesson, K.: *Retorik eller konsten att övertyga*. Stockholm 1990, 10. Rydstedt, R.: *Retorik*. Lund 1993, 29. Selander, S./Englund, B. (red.): *Konsten att informera och övertyga: En antologi om pedagogik, text och retorik*. Stockholm 1994.

⁵ Det konstateras av de flesta retorikforskarna. Jfr Brandt, W.J.: *The Rhetoric of Argumentation*. Indianapolis–New York, 1970, 7: «Aristotle's *Rhetoric* is without question the greatest work ever written on the subject.» Samme författare kallar (s 10) Quintilianus' *Institutio* för «perhaps the most important treatise on education ever written.»

⁶ Aristoteles kallas därför också för psykologins och sociologins upphovsman liksom Quintilianus för pedagogikens. Jfr Johannesson, K.: «Quintilianus — ungdomens bästa lärare», i: Selander/Englund, *a.a.*, 14 f.

⁷ Kennedy, G.A.: *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill 1984, 10 f, 19; Mack, B.: *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis 1990, 14–17; Watson/Hauser: *a.a.*, 106–112; Classen, C.J.: «Paulus und die antike Rhetorik», *ZNW* 82 (1991) 3. Thurén, L.: *The Rhetorical Strategy of I Peter*. Åbo 1990, 51.

⁸ *Alex.*, I [1421b]; Arist., *rhet.*, I 3,1,9. Det rådgivande talet kallades *γένος συμβουλευτικόν*, lat. *genus deliberativum* medan rättegångstalet *γένος εικαικόν*, lat. *genus iudiciale* och festtalet *γένος επίεικτικόν*, lat. *genus demonstrativum*. Jfr Cicero, *inv.*, I 5,7; Quint. III 3,14–15.

⁹ Arist., *rhet.*, I 3,3–5; Cicero, *inv.*, II 51,156.

¹⁰ *Alex.* 1421b nämner i samband med den deliberativa genren uttryckligen såväl *privata* som *offentliga* överläggningar («homilier»).

¹¹ Quint. II 21,23: nihil enim non in haec cadit. Jfr Rydstedt, *a.a.*, 37 f, som talar mycket passande om kärnretorik och kärngenrer.

¹² Arist., *rhet.* III 1,1–3; Cic., *inv.* I 7,9; Quint. III 3,1.

- *inventio*: en inventering av till buds stående medel för att nå ett visst syfte: hur och med vilka medel detta bäst kan förverkligas. Det kan jämföras med vad vi ofta kallar för materialinsamling.¹³ Grundfrågorna, som än idag styr materialinsamlandet, var: vem, vad, varför, var, när, hur, med hjälp av vad;¹⁴

- *dispositio*: att ordna det insamlade materialet i stora drag, vad ska t.ex. komma först och vad sist, vad kan utelämnas, vilka typer av argument är bäst i början, vilka i slutet?

- *elocutio*: själva formuleringen och den stilistiska bearbetningen av materialet;

- *memoria*: inläringen (memorerandet) av det färdigformulerade talet — olika instuderingsknep för att minnas allt antingen ordagrant eller med hjälp av stolpar;

- *pronuntiatio* eller *actio*: själva framförandet av talet och dess budskap med hjälp av gester, olika röstlägen, olika variationer för att fånga åhörarnas uppmärksamhet.

De sista två stegen kommer enbart till användning vid muntligt framförda tal, vilket innebär att de spelar en underordnad roll i nedskrivna texter. Mnemotekniska knep kan naturligtvis finnas även i texter och kan då vara en hjälp för att t.ex. lättare se övergångar från det ena till det andra momentet.

Ett tal innehåller normalt fem huvuddelar:¹⁵

- *exordium*: inledningen som ska vinna åhörarnas välvilja för talarens ethos och intresse för hans budskap;

- *narratio*: en närmare bakgrundsinformation till saken ifråga;

- *propositio*: själva tesen eller det grundläggande problemet;

- *argumentatio* (indelas ofta i två delar, en positiv bevisande, *probatio*, och en negativ tillbakavisande, *refutatio*): helt allmänt huvuddelen och därmed den del i talet som innehåller argument för och emot den sak som ska förfäktas;

- *peroratio*: slutet som är en sammanfattning och en sista pathos-appell.

Som redan omnämnts bygger retoriken eller i strängare mening den argumenterande retoriken på tre pelare: *ethos*, *pathos* och *logos*. Med *ethos* syftas i första hand på talarens ethos, hans karaktär. Med *pathos* åsyftas talarens och framför allt åhörarnas sinnesstämning (affekt) som ska påverkas positivt eller negativt. Med *logos* avses själva ämnet och argumentationen. Eftersom *logos* i sig kunde vara tröttande var man noga med att blanda *ethos* och *pathos* på ett passande sätt för att åstadkomma det retoriska *aptum*, d.v.s. den adekvata och perfekta balansen mellan situationens krav och talarens svar i alla avseenden. Detta var fallet när man lyckades med att hitta de träffande argumenten och den rätta stilnivån så att talet övertygade. *Ethos* hörde hemma i början av talet, *logos* i mitten och *pathos* skulle i första hand dominera slutet.

Utifrån dessa grundbegrepp har också retorikens huvudsyften utvecklats: att upplysa och undervisa (*docere-logos*), att roa (*delectare-ethos*) och att väcka känslor (*movere-pathos*).¹⁶

Retorisk analys som hjälpdisciplin

Under många århundraden har de som använt sig av retorik som vetenskaplig hjälpdisciplin framför allt betonat *elocutio*, den stilistiska utsmyckningen, som gör ett tal välljudande och estetiskt tilltalande. Under 1980-talet har dock flera forskare försökt att tillämpa de retoriska *dispositio*-föreskrifterna för att komma tillrätta med tankegången i avsnitt eller hela skrifter.¹⁷ Det allra senaste steget är nu att man även försöker rekonstruera författarens *inventio*-arbete för att förstå dispositionen och avgränsningen av vissa delar i t.ex. argumentationen.¹⁸ Insamlingen av fakta hör också nära ihop med den historiska situationen och de människor man vän-

¹³ Jfr Rydstedt, *a.a.*, 44–53.

¹⁴ Jfr Rydstedt, *a.a.*, 81. Olsson, A.: «Retorik och matematik», i: Selander/Englund, *a.a.*, 77–92, 80.

¹⁵ Rydstedt, *a.a.*, 50 f, konstaterar: «I sina detaljer är alla tal olika, men grundstrukturen är förbluffande konstant. I grova drag är mönstret: Skapa kontakt, Introducera saken, Lägg fram sakargumenten. Skärp in slutsats och känslor».

¹⁶ Jfr Johannesson, *Retorik ... (a.a.)* 18 f; Olsson, A.: *a.a.*, 79.

¹⁷ Jfr Betz, H.D.: «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians», *NTS* 21 (1974–75) 353–379; Johanson, B.: *To All the Brethren*. Stockholm 1986; Hughes, F.W.: *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*. Sheffield 1989; Übelacker, *a.a.*

der sig till, deras frågor och problem som ska tas itu med eller tesen som ska förfäktas.

Retoriken är från början en historisk disciplin såtillvida att den är avsedd att användas i konkreta situationer och med konkreta syften. En retorisk analys av en nytestamentlig skrift tar därför alltid reda på i vilken situation den tillkom, vilka adressaterna var och vilka de historiska förutsättningarna (kulturella, sociala, politiska) var som talet eller skriften utgår ifrån. Innehåll, urval och typ av argument påverkas inte bara utan styrs alltid av adressaternas situation och syftet med talet.

Inom den nytestamentliga forskningen används retoriken i första hand som textretorik, d.v.s. de retoriska anvisningarna används inte för att producera en ny text eller ett nytt tal utan för att i omvänd ordning rekonstruera och analysera hur författaren med hjälp av retoriska redskap medvetet eller omedvetet har byggt upp sin text eller sitt i brevform avsända tal. Detta hindrar dock inte att vi även själva kan lära oss en hel del för att tala eller skriva mera övertygande. Inom juridiken, informationstekniken, pedagogiken och andra områden används retoriska insikter mycket mera målvetet.

Några insatser i initialskedet av den nutida retoriska textanalysen

H.D. Betz' Galaterbrevsanalys på 1970-talet nämns ofta som ett pionjärbete eftersom det eftertryckligen visade att den retoriska analysen kunde användas som ett instrument för att analysera och tolka nytestamentliga texter. Den väckte exegeternas intresse att syssla mera ingående med den antika retoriken som ett hjälpmedel för att förstå de nytestamentliga texternas

¹⁸ Se Wuellner, W.: «Where is Rhetorical Criticism Taking Us?» *CBQ* 49 (1987) 448–463. Watson, D.F.: *Invention, Arrangement and Style*. Atlanta 1988; Mack, a.a., 21: «The turn toward rhetoric as argumentation is the single most important feature of this new rhetorical criticism.» Hansen, G.W.: *Abraham in Galatians*. Sheffield 1989; Thurén, a.a.; Elliott, N.: *The Rhetoric of Romans*. Sheffield 1990; Mitchell, M.M.: *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. Tübingen 1991. Hellholm, D.: «Enthymematic Argumentation in Paul: The Case of Romans 6», i: Engberg-Pedersen, T. (utg.): *Paul In His Hellenistic Context*. Minneapolis 1995, 119–179.

budskap. Andra forskare hade dock på olika sätt beredd marken för detta synsätt.

I slutet av 1950-talet kom Ch. Perelmans och L. Olbrechts-Tytecas bok om retorik som *argumentation* och *övertygelse*. *Stil*-aspekten spelade där en underordnad roll och kom i bakgrunden.¹⁹ Det som betonas för argumentationen är vikten av den retoriska situationen och den sociala historien. Det som återupptäcks är således kopplingen mellan språkhandlingen och den sociala situationen.

På det bibliska området måste sedan nämnas A. Wilder,²⁰ J. Muilenburg,²¹ och R. Funk med viktiga publikationer på 1960-talet. Den senare hävdade likheten mellan brev och muntlig kommunikation²² och att brev liknade tal — något som än idag är mycket omstridd.

En annan förgrundsfigur som betydde mycket för appliceringen av retorisk analys på nytestamentliga texter var W. Wuellner, som kombinerade antik och modern retorik och menade att de paulinska breven skulle analyseras utifrån deras argumentativa och retoriska egenart.²³

En person som sedan bildat skola i framför allt Amerika är G.A. Kennedy, som lanserade en konkret metod för analysen av nytestamentliga skrifter:²⁴ Hans fem steg är värda att omnämnas:

1) bestäm den retoriska enheten, antingen ett avgränsat textavsnitt eller en hel skrift;

¹⁹ *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame 1969: originalet på franska: *La Nouvelle Rhétorique: Traité l'argumentation*. Paris 1958; Mack, a.a., 16, säger: «the new rhetoric is actually a rediscovery of the old».

²⁰ *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*. New York 1964. Watson/Hauser, a.a., 106, citerar Robbins och Patton som har kalla: Wilder «den retoriska analysens fader».

²¹ *Form Criticism and Beyond*, *JBL* 88 (1969) 1–18. Muilenburg uppmanade forskarvärlden direkt att gå ett steg längre än formhistorien, som bara betonade det typiska, och undersöka det individuella, unika och konstfulla.

²² *Language, Hermeneutic, and the Word of God*. New York 1966, 248.

²³ «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate Over Romans», *CBQ* 38 (1976) 330–351; idem, «Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik», *LingBibl* 43 (1978) 5–66; idem, «Where .. » (a.a.).

²⁴ a.a., 33–38.

2) definiera den retoriska situation som ger upphov till skriften. Som modell för vad en retorisk situation är föreslås Lloyd Bitzers definition,²⁵ enligt vilken man ska undersöka följande aspekter: personer, händelser, objekt och involverade relationer;

3) bestäm det föreliggande retoriska problemet (huvudfrågan) och den retoriska genren som används;

4) analysera *inventio*, *dispositio* och *elocutio*;

5) värdera den retoriska effekt som textenheten kan ha haft med tanke på skälen till textens tillkomst.

Med denna metod har numera flera retoriska analyser genomförts.²⁶

II. Retorikens bidrag till analysen av nytestamentliga skrifter

Retorisk analys och evangelierna

Retoriken har bidragit till ett nytänkande inom ramen för analysen av evangelierna som nu bearbetas med retoriska infallsvinklar som utgångspunkt.²⁷ Även om det fortfarande inte är klarlagt i vilken utsträckning judiskt och hellenistiskt går in i vartannat eller är beroende av varandra så talar retoriska kunskaper idag för att många av de nytestamentliga formerna direkt påverkats av den hellenistiska bakgrunden med dess kulturella språkdräkt.

Betoningen av den hellenistiska bakgrunden har också lett till att evangeliernas genre diskuteras i ljuset av den hellenistiska biografien.²⁸

Av stor betydelse för förståelsen av de mindre textenheterna, som evangelierna är sammansatta av, är den forskning som för närvarande bedrivs med tanke på *chreia*, pregnant uttalanden som är allmänt erkända visdomsord och

inramade av korta historiska uppgifter.²⁹ Av stort inflytande i antiken verkar bearbetningar av dylika *chreiai* i retorikundervisningen ha varit. Byggstenarna i dessa bearbetningar följer i stort det mönster som gäller för en tes enligt juridisk eller deliberativ argumentation i allmänhet.³⁰

<i>Standardtalet:</i>	<i>Tesen (chreia)</i>
I. Exordium	1. Inledning
II. Narratio	2. Proposition
	3. Grund (Orsak)
III. Confirmatio	4. Motsatsen
	5. Analogi (Jämförelse)
	6. Exempel
	7. Citat (Auktoritet)
IV. Conclusio	8. Slutsats

De moment som tas upp i elaborationen motsvarar antingen direkt eller indirekt de delar som ett tal skulle innehålla. Inledning och slutsats motsvarar *exordium* respektive *conclusio* (*peroratio*). Moment 2 och 3 är i antiken ofta en del av *narratio* eller den del som *narratio* avslutas med. Moment 4–7 är olika typer av bevis som ingår i *argumentatio*-delen som Mack kallar för *confirmatio*. Ordningföljden av de olika leden i bearbetningen av *tesen* överensstämmer i alla fall tydligt med dispositionen av ett tal i stort.

I sin presentation av *chreiai* analyserar Mack en Jesusutsaga i Lk. 12:22–31 enligt detta mönster och får då fram följande byggstenar:

tes:	man ska inte göra sig bekymmer om liv (mat) och kropp (kläder) — v. 22.
grund:	liv är mer än mat, och kroppen är mer än kläderna — v. 23.
analogi:	korparna arbetar inte för maten, Gud föder dem. Ni är värda mer än fåglarna — v. 24.
exempel:	ingen kan lägga en enda aln till sin livslängd genom att bekymra sig — v. 25.26.
analogi:	liljorna arbetar inte, de är ändå präktigt klädda — v. 27.
paradigm:	Salomo var inte klädd som en av dem — v. 27.
analogi:	lägg märke till gräset som stoppas i ugnen. Om Gud klär gräset, hur mycket mer ska han inte ha kläder åt er? — v. 28.

²⁵ Bitzer, L.: «The Rhetorical Situation», *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968) 1–14.

²⁶ Jfr Watson, *Invention ... (a.a.)*; idem, «A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question», *NovTest* 30 (1988) 57–88; idem, «A Rhetorical Analysis of 3 John», *CBQ* 51 (1989) 479–501. Jfr bibliografien av Watson/Hauser, *a.a.*

²⁷ Jfr Muilenburg, *a.a.*; Berger, *a.a.*

²⁸ Talbert, C.H.: *What Is a Gospel?* Philadelphia 1977. Burridge, R.A.: *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*. Cambridge 1992.

²⁹ Se särskilt Mack, B.L. /Robbins, V.: *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma 1989.

³⁰ Mack/Robbins, *a.a.*, 31–67, 42 och 53. Jfr Mack, *a.a.*, 41–47, 42: «This outline or the development of a thesis is an extremely clever combination of formal and substantive designations».

slutsats: ni ska inte söka efter mat (och bekymra er) — v. 29.
 exempel: alla hedningar i världen gör så — v. 30.
 förmaning: sök istället hans rike, så ska ni få det andra också — v. 31.

Andra exempel ur evangelietraditionen som Mack analyserar är Mk. 2:23–28; Mt. 5:43–48; MK. 10:17–31.

Nya impulser för att analysera de nytestamentliga breven

Vi har ovan konstaterat att retorik som vetenskap utvecklades ur det muntliga talet. Talen förbereddes dock ofta skriftligt och de kunde således även läsas som *text* av fler människor än enbart de direkta åhörarna. Kommunikationen fick stundom också ske enbart skriftligt av olika anledningar: adressaten gick inte att tala till direkt p.g.a. avstånd och andra hinder. Detta medförde att retoriken med dess regler kom att tillämpas även vid författandet av tal som aldrig var tänkta att hållas, av brev eller andra större verk.³¹ Just brev kallades i antiken faktiskt «ett tal från en frånvarande till en frånvarande».³² Vid skrivandet föreställde man sig att man samtalade med varandra som om den andre satt framför en i rummet. Och den som själv läste brevet eller fick det uppläst upplevde den andre som närvarande genom orden — då som nu.

En fråga som debatteras livligt är huruvida nytestamentliga brev lämpar sig att analyseras med hjälp av den antika retoriken. Somliga forskare hävdar att brevskrivarkonsten utgjorde en del av den antika retoriken.³³ Andra forskare anser att retoriken påverkade brevskrivandet

enbart sekundärt. De senare hänvisar då till det faktum att de antika läroböckerna, som vi känner till idag, talar om brevskrivandet och tar detta som intäkt för att epistolografen var något som behandlades skilt från retoriken i övrigt.³⁴

Relationen är således oklar. Cicero röjer dock att han kände till retoriska föreskrifter för brev och att han även var förtrogen med handböcker för brevskrivandet.³⁵

Man måste dock anta att brevskrivarna var utbildade i retorik och att de självklart använde sig av sina kunskaper när de skrev brev i syfte att förmedla ett övertygande budskap och uppmana sina läsare till ett visst handlingsätt.³⁶

Den retoriska analysen av nytestamentliga brev har därför lett till en ny livlig debatt om brevens karaktär (och genre) som muntlig eller skriftlig kommunikation och deras relation till retoriken i allmänhet.³⁷ Frågan är huruvida de nytestamentliga brevskrivarna var förtrogna med den antika retoriken och i vilken utsträckning de medvetet använde sig av retoriska insikter vid författandet av sina brev och i sin kommunikation.³⁸ Brev är, som det sades i antiken, ett substitut för den omedelbara kontakten och en viss persons närvaro.³⁹ Frågan är dock i vilken utsträckning brevet verkligen förmådde att ersätta avsändaren?⁴⁰ Genom att brevet är ett skrivet meddelande ersätter det den direkta dia-

³¹ Cicero, *Ad Atticum* 8,14,1: 9,10,1; 12,53; Seneca, *Epistulae Morales*, 75 (i: Malherbe, A.J.: *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta 1988). Se närmare Aune, D.: *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia 1987, 158; Stirewalt, M.L.: *Studies in Ancient Greek Epistolography*. Atlanta 1993.

³² Plett, H.F.: *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. Hamburg 1991, 17: sermo absentis ad absentem. Jfr Cicero, *Ad Familiares* 2,4,1; 3,11,2; Seneca, *Epistulae* 75,1: Ps-Lib 2,58; Ps-Libanius [2]. Jfr Stirewalt, a.a., 84 f, till grundbetydelsen av *epistole*: «anything sent ...».

³³ Hughes, a.a., 26. Malherbe, A.J.: *Paul and the Thessalonians*. Philadelphia 1987, 69; idem, *Ancient ... (a.a.)*, 3.

³⁴ Till dessa forskare hör Classen, a.a., 5 f; Stowers, S.K.: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia 1986, 33 f. Watson, «... 3 John» (a.a.) 480.

³⁵ Se härför Malherbe, *Ancient (a.a.)*, 3.

³⁶ Kennedy, a.a., 10; Stowers, a.a., 56; Thurén, a.a., 63 f.

³⁷ White, J.L.: «New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography», *ANRW* II 25:2 (1984) 1730–1756. Stowers, a.a.: Malherbe, *Ancient ... (a.a.)*. Aune, a.a.

³⁸ Några av de senaste årens arbeten är: Randolph, E.R.: *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen 1991. Taatz, I.: *Frühjüdische Briefe*. Göttingen 1991.

³⁹ Jfr Cicero, *Ad Familiares* 2,4; Seneca, *Epistulae Morales* 75,1–2. Koskeniemi, H.: *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki 1956, 38, nämner detta som den viktigaste uppgiften brevet hade: «die ἀπουσία zur παρουσία zu machen». Donelson, L.R.: *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Tübingen 1986, 46, 64 f. Jfr 1 Thess. 2:17–3:10; Hebr. 13:19.

⁴⁰ Jfr 2 Kor. 10:10. Att frågan diskuterades i antiken visar Donelson, a.a., 31 f.

logen mellan två parter och överbrygger därigenom det rumsliga avståndet. Det är — som sagt — den ena sidan av dialogen två vänner emellan. Eftersom brev lästes högt i antiken kan man säga att «man hörde den frånvarandes röst».

Att breven i allmänhet förses med ett preskript och ett postskript, det s.k. brevformuläret, förklaras av situationen att ett meddelande måste skickas från någon till någon. Att dessa delar delvis kan innehålla moment som överlappar med *exordium* respektive *peroratio* ter sig ganska naturligt. Problemet är dock i vilken utsträckning brevformuläret är relaterat till retoriken och dess *exordium* respektive *peroratio*. Hos brevetteoretikerna finns inga belägg för att de använde de retoriska termerna för brevformuläret.⁴¹ Brevformuläret har studerats intensivt⁴² liksom den mellan preskript och postskript befintliga huvudparten — den argumenterande huvuddelen. Många försök har gjorts för att inordna denna huvuddel i de tre grundläggande retoriska genrererna för tal. Det råder dock delade meningar om huruvida den demonstrativa eller den deliberativa är den mest adekvata genren för att förstå de nytestamentliga breven⁴³ eller om man borde införa en fjärde genre: kyrklig retorik eller *genus didacticum*.⁴⁴

Att breven karakteriserades också efter andra kriterier och med andra benämningar framgår av de notiser som finns om olika brevytyper och brevstilar.⁴⁵

Att genrebestämningen är ett viktigt led i utläggningen visar några retoriska analyser. Det

blir olika helhetstolkningar när man bestämmer t.ex. Galaterbrevets genre som apologetisk och därmed som hemmahörande inom den juridiska genren (Betz). Tyngdpunkten för hela Gal läggs då på Paulus eget försvar av sitt lagfria evangelium. Det är också Paulus tidigare liv som står i centrum och som ska rättfärdigas.

Uppfattar man dock Gal. som deliberativt kommer adressaterna tydligare i blickpunkten och tyngdpunkten förläggs mer till slutet av brevet. Förmaningarna i Gal. 5:1–6:10 blir då en naturlig höjdpunkt medan Gal. 1:12–2:14 handlar om Paulus bakgrund och hans trovärdighet — det är hans *ethos* som ska befastas i början för att göra den efterföljande argumentationen mera övertygande. Texten blir då ett led i en serie bevis som leder fram till förmaningen att galaterna ska besluta sig för att tillbakavisa judaisternas krav på omskärelse eftersom denna enligt Paulus tolkning inte är nödvändig för tron och rättfärdiggörelsen. Den senare tolkningen verkar mera logisk och har fått stöd av flera undersökningar.⁴⁶

Genrebestämningen utgör så ett viktigt hjälpmedel för att klargöra huvudintentionen utifrån ett-holistiskt perspektiv.⁴⁷ Den måste dock metodiskt göras koncisare för att bli ett tillförlitligt instrument vid analysen. De antika läroböckerna medger utan omsvep att de olika genrererna överlappar varandra och att detta utnyttjas när det gagnar argumentationens syfte.⁴⁸

Mot denna bakgrund är det viktigt att skilja mellan helheten och delarna i ett brev som mycket väl kan ha olika genrer som utgångspunkt. Detta har inte alltid uppmärksamats. Mitchell har poängterat detta mycket noga i samband med sin analys av 1 Kor. Brevet som helhet — säger hon — har en deliberativ funktion. Inom ramen för denna deliberativa helhetsfunktion använder författaren sig sedan av kom-

⁴¹ Jfr Julius Victor, *De Epistulis*, 89.

⁴² Jfr Bünker, M.: *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*. Göttingen 1983; Schneider, F./Stenger, W.: *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. Leiden 1987.

⁴³ Stowers, a.a., 52, anser att de flesta breven återspeglar «epideiktisk» genre. Mitchell, a.a., anser i sin tur att de flesta breven bygger på deliberativ retorik. Så även Aune, a.a., 198 f;

⁴⁴ Olbricht, T.H.: «An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians», i: *Greeks, Romans and Christians*. Minneapolis 1990, 216–236, 225 f. Melancthon införde enligt Classen en fjärde genre, *dialecticum* eller *genus didacticum* för de nytestamentliga breven, se Classen, a.a., 16–26.

⁴⁵ Pseudo-Libanius, *Epistolimaioi charaktes*, diskuterar 41 brevytyper och Pseudo-Demetrius, presenterar 21 olika typer av brev. Jfr Aune, a.a., 161; Malherbe, *Ancient (a.a.)*, 66–81 resp. 30–41.

⁴⁶ Vouga, E.: «Die rhetorische Gattung des Galaterbriefes», *ZNW* 79 (1988) 291 f. Smit, J.: «Galatians: A Deliberative Speech», *ZNW* 79 (1988) 1–26. Hansen, a.a.; Morland, K.A.: *The Galatian Choice*. Oslo-Trondheim 1991.

⁴⁷ Mot Kennedy, a.a., 33, som underskattar genrebestämningens betydelse.

⁴⁸ Arist. *rhet.* I 3,1–3; *Alex.* 5, 1427b.31–35; *Quint.* III 4,16; 7,28; *Her.* III 8,15. Jfr Lausberg, H.: *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart 3:e uppl 1990, 60 f (§ 65). Detta klargör också Rydstedt, a.a., 37 f, mycket tydligt.

ponenter från andra genrer för att nå olika etappmål. Risken är att om man inte har fått grepp om helhetsintentionen så kan man inte heller ordna in delarna på rätt sätt. Ett typiskt exempel är Probst, som gör gällande att 1 Kor. 13:4–7 är demonstrativt, ett *enkomion* där kärleken personifieras, men inte ser att kärleken är den medicin som Paulus föreskriver för att råda bot på korintiernas splittring. Mitchell i sin tur kan visa att Paulus använder sig av detta epideiktiska inslag för att visa korintierna vägen till endräkt (ὁμολογία), som direkt omnämns som ett område för det rådgörande talet.⁴⁹

De nytestamentliga skrifternas enhetlighet och äkthet

Den retoriska analysen har också bidragit till att kasta nytt ljus över de nytestamentliga skrifternas enhetlighet och äkthet.⁵⁰

Filipperbrevets och Korintierbrevens enhetlighet har t.ex. ofta diskuterats och man hävdar att breven är sammansatta av flera oberoende fragment. Den retoriska analysen kan då visa att även om olika delar kan urskiljas så har författarna sammanfogat dessa till att utgöra en enhet.⁵¹

Ett bra exempel på detta är diskussionerna om 1 Kor., där Bünker och Probst m.fl. hävdar flera av varandra oberoende delar, medan Mitchell visar att brevet innehåller en sammanhållen disposition och således utgör en retorisk enhet.⁵² Termer och temata som berör splittring och endräkt förekommer i alla delar av brevet. Paulus uppmanar också korintierna i hela brevet att ta honom som exempel (förebild). Använd-

⁴⁹ Se Mitchell, *a.a.*, och de antika läroböckerna: *Alex.*, 1422a (att endräkt också hörde hemma inom lagstiftningen är naturligt, vilket 1424b tar fasta på); *Arist., rhet.*, I 4.7.

⁵⁰ Till evangeliernas enhetlighet som biografier se Shuler, P.L.: *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*. Philadelphia 1982. Stuhlmacher, P.: (utg.), *Das Evangelium und die Evangelien*. Tübingen 1983.

⁵¹ Watson, «... Philippians ...» (*a.a.*).

⁵² För en jämförelse mellan Mitchells och Probsts arbeten se recensionsartikeln av Übelacker, W.: «Nya metoder och gamla grepp — den retoriska kritiken och analysen av nytestamentliga texter», *SEÅ* 59 (1994) 193–203, som bl.a. tar upp Mitchells och Probsts arbeten till 1 Korintierbrevet.

ningen av «I fråga om / till detta» (περὶ δέ) i 1 Kor. 7–16 måste därför ses i ljuset av att uttrycket i antiken helt allmänt använts som en retorisk temamarkör som inleder ett nytt avsnitt eller en ny tankegång.⁵³

Ett annat exempel utgör Donelsons studier av pastoralbrevet. En inom antiken väl etablerad pseudepigrafisk genre som författaren följer — med hjälp av kunniga och «pseudonyma» skrivare — ger nya insikter i hur den antika retoriken och brevskrivandet fungerade tillsammans.⁵⁴

Som tredje exempel kan Watsons avhandling om förhållandet mellan 2 Petr. och Judas anföras. Watson visar utifrån retoriska insikter att 2 Petr. visserligen bygger på samma tradition som Judasbrevet, men litterärt är en egen produkt med en egen enhetlig helhetskomposition.⁵⁵

Den retoriska analysen som metod

Ett annat problem som diskuteras idag är frågan om det är historiskt och metodiskt rätt att kombinera den antika retoriken med den nya (allmänna) retoriken och andra lingvistiska, sociologiska och psykologiska metoder. En annan fråga är också huruvida de moderna handböckerna till den antika retoriken räcker för att förstå retorikens väsen.⁵⁶

För att använda enbart den antika retoriken talar att man därigenom håller sig till det som författarna av de nytestamentliga skrifterna kunde känna till — man håller sig inom ramen för deras egen kulturella och historiska värld.

För kombinationen av antik retorik med andra nyare metoder talar att vi bör ta vara på alla metoder som på något sätt vidgar vår förståelse av texter och deras budskap.⁵⁷ För detta talar även att redan de antika retorikerna var medvetna om att retoriken aldrig kunde täcka in alla möjliga fall och undantag. Man var dock

⁵³ Mitchell, *a.a.*, 191 f.

⁵⁴ Donelson, *a.a.*

⁵⁵ Watson, *Invention ... (a.a.)*.

⁵⁶ De viktigaste moderna handböckerna till den antika retoriken är Lausberg, *a.a.*; Martin, J.: *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München 1974; Plett, *a.a.*; Rydstedt, *a.a.*

⁵⁷ Detta senare alternativ företräder bl.a.: Wuellner, *a.a.*; C.J. Classen, *a.a.*, 32.

ense om att de tre genrerna var tillräckligt grundläggande för att kunna användas och tillämpas med lämplig variation för alla möjliga situationer.⁵⁸

Den antika retoriken tillhandahåller på så sätt enbart modeller som alltid var tänkta att anpassas till de ny situationer som kunde uppstå. Grundläggande är därför de psykologiska och sociologiska och antropologiska iakttagelser som Aristoteles gjorde av vad som är övertygande. Det gäller att alltid vara lyhörd för de problem och frågor som rör de människor man talar till inte minst med tanke på att samhället och de kulturella värderingarna förändras.

Hela översättningsproblematiken (den hermeneutiska frågan) har att göra med detta. Det gäller att använda ett språk som folket förstår. Luther är ett utmärkt exempel på detta. Hans översättning av bibeln till tyska är ett retoriskt mästerverk.

Avslutande kommentar till nytestamentlig retorisk analys idag

Den nytestamentliga exegetiken har som huvuduppgift att fastställa innebörden i de nytestamentliga texterna och tolka dessa för människorna av vår tid och att därvid använda de mest lämpade metoderna. När vi idag använder den retoriska analysen som redskap gör vi bruk av redskap som vi kan utgå ifrån att de nytestamentliga författarna mer eller mindre medvetet använde sig av. Målet för vår retoriska analys är inte att till varje pris analysera de nytestamentliga texterna enligt de antika retoriska föreskrifterna. Detta kan dock vara ett första steg för att

komma underfund med hur författare och läsare tänkte inom sina referensramar.

Den retoriska analysen är därför enbart *ett* arbetsinstrument för exegeten inom ramen för en historisk-kritisk metod, som kräver såväl distans som närhet. De nytestamentliga texterna har tillkommit i en annan kulturell miljö än vår, och därför är det viktigt att hitta de nycklar som hjälper oss idag — med våra annorlunda kulturella referensramar — att förstå dessa texter. Retoriken öppnar därför nya möjligheter att komma avlägsna texter närmare och att förstå människorna bakom dem bättre. Samtidigt hjälper oss retoriken — kombinerad med andra metoder som lingvistik (i allmänhet), sociologi och psykologi — att förstå de antropologiska faktorer som det gäller att beakta om man vill förmedla ett «budskap». Kunskaper om den antika retorikens mål och funktion kan därför hjälpa läraren att bli en bättre pedagog men också prästen och predikanten att bli bättre förkunnare.

Sammanfattningsvis kan då sägas att den retoriska textanalysen tillhandahåller analysredskap som hjälper oss

- att se *argumentationsflödet* i texten
- att upptäcka textens *funktion*
- att spåra författarens *syfte*
- att rekonstruera den *situation* och de problem som på ett eller annat sätt gav upphov till texten i fråga
- att fastställa det *budskap* författaren en gång ville förmedla till sina hörare/läsare.⁵⁹

⁵⁹ Jfr Kennedy, *a.a.*, 12: «The ultimate goal of rhetorical analysis, briefly put, is the discovering of the author's intent and how that is transmitted through a text to an audience».

⁵⁸ Se Alex., V 1427b31-35; Arist., *rhet.*, I 1,14; I,2; Her., III 9-10; Quint., III 4;

Summary

This article summarizes some main features that characterize New Testament scholarship with regard to rhetorical criticism/rhetorical analysis. The first part shows the background of rhetoric in Aristotle's basic observations of how communication between men is persuasive. The actualization and application of rhetorical analysis since Perelman's and Betz' work is also shortly sketched. The second part describes some distinctive features of rhetorical analyses as they have been used with regard to the gospels as well as to the epistles. The author argues that the genre-assignment plays an important role and has to be done very carefully. As a method of interpretation rhetorical analysis helps the interpreter to discover the overall meaning of a text and should therefore be utilized much more in the future — not only by scholars but even by pastors and teachers.

Den intertestamentala litteraturen och Nya testamentet

MIKAEL WINNINGE

Vi har idag tillgång till mer judiska texter än tidigare från tiden kring Nya testamentet (ca 200 f.Kr.–100 e.Kr.). Det utmanar forskarna att på nytt teckna bakgrunden till Jesus och den äldsta kyrkan. Författaren visar här på ideologiska likheter och olikheter mellan Salomos psalmer och Paulus brev. Han disputerade i november på detta ämne i Uppsala.

Begreppet intertestamental litteratur

Begreppet intertestamental litteratur är problematiskt. Simpelt uttryckt betecknar det litteratur som hör hemma i tidsperioden mellan Gamla och Nya testamentet. Detta innebär en tidsbestämning av litteraturen till perioden ca 165 f.Kr.–50 e.Kr.¹ Det finns dock tre stora problem med nämnda betraktelsesätt.

För det första kan naturligtvis inte all litteratur, som tillkommit under denna tidsperiod, sägas vara relevant. Varken Polybios *Historia* eller Ciceros *Pro Caelio* hör dit. Ett kriterium på intertestamental litteratur är nämligen att den är besläktad med det bibliska materialet, d.v.s. att den är judisk i någon mening. Detta kriterium leder oss obönhörligen vidare till det andra problemet med begreppet.

Det är nämligen fullständigt oacceptabelt att tala om intertestamental litteratur utifrån ett judiskt perspektiv.² För en jude finns bara תורה (lagen, profeterna och skrifterna), d.v.s. det som av kristna kallas Gamla testamentet. Eftersom det bara finns ett testamente (διαθήκη) och ett evigt förbund (ברית eller διαθήκη) enligt judendomen, kan det inte finnas någon intertestamental litteratur. Att först definiera litteraturen som judisk och sedan använda ett kristet begrepp är en anomali.

Det tredje stora problemet med begreppet intertestamental litteratur är att tidsperioden ca

165 f.Kr.–50 e.Kr. är alldeles för snäv. Om man utgår från den litteratur som faktiskt anses höra till den intertestamentala, inser man snart att ramarna inte håller.³ Tobits bok tillkom ca 200 f.Kr. och 1 Henok 72–82 är betydligt äldre än så.⁴ I den andra änden finner man verk som är väsentligt yngre än 1 Thessalonikerbrevet. Josefus äldsta verk *Judiska kriget* publicerades inte förrän ca 80 e.Kr.⁵ 4 Esra är ytterligare ca 15 år yngre och Bar Kokhba-breven skrevs under revolten 132–135 e.Kr.⁶

Dessa tre huvudsakliga problem gör att man bör söka andra beteckningar. Det enklaste är att man anlägger ett strikt judiskt perspektiv. Ett förslag är »Judiska skrifter från det andra templets tid».⁷ Ett problem med denna beteckning är dock att templet förstördes år 70 e.Kr, vilket innebär att skrifter såsom 4 Esra egentligen måste exkluderas. Ett annat förslag är «Judisk litteratur mellan den hebreiska bibeln och Mishna».⁸ Den enda svårigheten med denna beteckning är att en del aktuell litteratur tillkom parallellt med de yngsta skikten i den hebreiska bibeln, men det är en relativt överkomlig svårighet.

3 Stone 1984 s. XX.

4 För dateringen av Tobit se t.ex. Stone 1984 s. 45. För 1 Henok 72–82 se Nickelsburg 1981 s. 47.

5 Saldarini 1988 s. 82.

6 För dateringen av 4 Esra resp. Bar Kokhba-breven se Stone 1984 s. 412 resp. 588.

7 Jfr titeln *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings. Philo. Josephus*. Se Stone 1984 i bibliografin.

8 Jfr titeln *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. Se Nickelsburg 1981 i bibliografin.

1 Detta är i grova drag tiden mellan Danielsbokens tillkomst och Paulus författande av första Thessalonikerbrevet.

2 Nickelsburg 1981 s. 2 f.

Den intertestamentala litteraturen katalogiserad

Trots alla begreppsliga svårigheter är det viktigare att klargöra vilka skrifter som *de facto* räknas till den intertestamentala litteraturen.⁹ Den första kategorin är apokryferna, vilka ofta kallas Gamla testamentets apokryfer. Bibelkommissionens utgåva från 1986 har följande titel: *Bibeln. Tillägg till Gamla testamentet. De apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna*. Detta antyder att begreppet intertestamental litteratur kan ifrågasättas på ännu ett sätt, nämligen däri-genom att de s.k. deuterokanoniska skrifterna är jämställda med andra bibelböcker enligt katolsk och ortodox tradition. Jämställdheten grundar sig på det faktum att den bibel som de flesta av de första generationernas kristna använde sig av var Septuaginta, d.v.s. den grekiska översättningen av den hebreiska bibeln, som också inkluderade apokryferna på lika villkor.

Den andra kategorin är pseudepigraferna, som ofta går under benämningen Gamla testamentets pseudepigrafer. Denna disparata samling skrifter rymmer en enorm bredd av litteratur: bibelutläggning, tillägg till de bibliska berättelserna, historie-skrivning, vishetslitteratur, testamentslitteratur, apokalypter, liturgisk litteratur, brev o.s.v. Hit hör skrifter såsom 1 Henok, 2 Baruk, 4 Esra, Abrahamsapokalypten, De sibyllinska oraklen, De tolv patriarkernas testamenten, Moses testamente, Jobs testamente, Aristesbrevet, Jubileerboken, Jesajas martyrium och himmelsfärd, Josef och Aseneth, Adams och Evas liv, Pseudo-Filon, 4 Mackabeerboken, Salomos psalmer, Salomos oden, o.s.v.

Den tredje kategorin utgörs av Qumran-litteraturen, som också innehåller varierande typer av skrifter. Förutom hela den hebreiska bibeln med undantag av Esters bok har åtskilliga apokryfer och pseudepigrafer hittats vid Khirbet Qumran. Det är emellertid de mer sekteriska skrifterna som man i allmänhet förknippar med Qumran. Församlingsregeln (1 QS) och Damaskusregeln (CD) är två viktiga skrifter. Man får en viss insikt i sektens bibelutläggning genom Habakuk-kommentaren (1 QpHab), Nahum-kommentaren (4 Q169) och Genesis-

apokryfen (1 QapGen). Krigsrullen (1 QM, 4 QM) och Melkisedek (11 QMelch) är exempel på eskatologiska skrifter. Tackpsalmerna (1 QH) är sannolikt skrivna för liturgiskt bruk och Tempelrullen (11 QT) visar prov på essensk *halakha* (lagtolkning).

Vid sidan av de nämnda tre huvudkategorierna av intertestamental litteratur brukar också två enskilda judiska författare inkluderas, nämligen Filon av Alexandria (ca 10 f.Kr.–45 e.Kr.) och Josefos (ca 37–100 e.Kr.). En stor del av Filons författarskap ägnades åt utläggning av Moses lag och allegorisk tolkning av densamma. Han skrev också några tematiska och filosofiska verk. Josefos är mest känd för sin skildring av det judiska kriget och den judiska historien.¹⁰

Den intertestamentala litteraturen och Nya testamentets exegetik

Värdet av den intertestamentala litteraturen för den nytestamentliga forskningen går knappast att överskatta. Ett klassiskt exempel är framväxten av föreställningen om Messias under århundradena före Nya testamentets tillkomst.

Ett mer okonventionellt exempel på värdet av den intertestamentala litteraturen skulle kunna ges med anledning av Upp. 12, där det talas om en strid i himlen mellan Mikael och draken. En betydelsefull tolkningsbakgrund tillhandahålls av Adams och Evas liv 12–17, där man kan läsa om Satans version av hur han störtades ner från himlen till jorden.

I det följande kommer jag dock att ägna mig åt en något mer djupgående jämförelse av en intertestamental skrift och några nytestamentliga texter. Den bygger på min avhandling: *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*.¹¹ Här följer nu några av huvudtankarna.

10 Det rabbiniska materialet brukar inte räknas till den intertestamentala litteraturen, även om det delvis har sina rötter i den aktuella perioden med midrasher, targumer och böner. Se t.ex. Stone 1984 s. XIX f.

11 Avhandlingen kommer ut på Almqvist & Wiksell International under våren 1995 (ISBN 91-22-01638-4).

9 Se t.ex. Nickelsburg 1981 s. 5 f.

Syndarna och de rättfärdiga i Salomos psalmer

Det mesta talar för att Salomos psalmer (SalPs) har kommit till under perioden 70–40 f.Kr.¹² Det är rimligt att antaga att SalPs är av fariseiskt ursprung.¹³

Man kan konstatera att ett flertal individer och grupper betraktas som syndare i SalPs. Först och främst finns det anledning att nämna Jerusalems invånare,¹⁴ vilka uttryckligen kallas «syndare» (ἁμαρτωλοί) i SalPs 2:16.

Den andra kategorin är landets ledare.¹⁵ Det var hasmoneerna som styrde landet sedan några generationer tillbaka. Psalmistens huvudinvändning mot dem tycks ha varit att dessa syndare (17:5) införde monarkin i sitt högmod (17:6).¹⁶

Nästa kategori syndare är hedningar, som i SalPs oftast är romerska soldater (t.ex. 2:2; 7:1; 8:2). Romarna kallas «syndare» redan i SalPs 1:1. Till dessa hedniska syndare hör «Syndaren» med stort «S», d.v.s. den romerske generalen Pompejus (2:1).

Förutom dessa kategorier av syndare talar SalPs för det mesta om en ospecificerad skara «syndare».¹⁷ Eftersom de inte bryr sig om Herren,¹⁸ kommer de att drabbas av död och evigt fördärv.¹⁹

Den intressantaste gruppen att studera i SalPs är den fromma skaran. De fromma för-

knippas där med rättfärdighet på tre olika sätt. För det första betraktas de helt enkelt såsom «de rättfärdiga».²⁰ Tack vare Guds nåd genom förbundet är de utvalda och därmed rättfärdiga. För det andra, såsom rättfärdiga, är det deras kallelse och plikt att förklara Gud rättfärdig.²¹ De ska «rättfärdiga» (δικαιοῦν) Gud.²² Det tredje sättet, på vilket de fromma förknippas med rättfärdighet är genom sin livsföring (5:17; 14:2). Rättfärdighet handlar alltså även om etik.

Inte desto mindre är de fromma förknippade med synd också. Såsom Guds utvalda är de rättfärdiga, men de är behäftade med fel och brister. I SalPs 3:6–8 sägs följande om «den rättfärdige»: «Synd på synd bor inte i en rättfärdig mans hus. Den rättfärdige genomsöker ideligen sitt hus, för att avlägsna oavsiktliga synder. Han sonar omedvetna synder genom fasta och ödmjukhet. Herren renar varje from person och hans hus». Uppenbarligen begår de fromma synder, men det som skiljer dem från de verkliga syndarna är deras attityder. När lidande drabbar, vänder sig den rättfärdige till Gud (3:5), medan syndaren förbannar sitt liv och avfaller definitivt (3:9–11). De rättfärdiga försöker göra rent hus med alla synder, även oavsiktliga (3:7). De är t.o.m. beredda att sona omedvetna synder (3:8; 13:7; 18:4). SalPs 9:6 f är också en viktig text beträffande de rättfärdigas synd: «Mot vem ska du vara barmhärtig, Gud, om inte mot dem som åkallar Herren? Herren ska rena dem som prisar honom och bekänner sina synder. Skam över allt detta har drabbat oss och det syns i våra ansikten. Och vem ska han ge syndernas förlåtelse, om inte dem som har syndat? Du ska välsigna de rättfärdiga och inte anklaga dem för de synder som de har begått. Din barmhärtighet gäller dem som syndar med ånger». Enligt denna text är de fromma «de som har syndat» resp. «de som syndar med ånger». Syndandet är ett kontinuerligt problem, såsom presens-formen i uttrycket ἁμαρτάνοντες ἐν μεταμελείᾳ antyder. Det viktiga är emellertid att de fromma visar prov på rätt attityd. När de syndar infinder sig genast

12 För liknande uppfattningar se t.ex. Wellhausen 1874 s. 112, Gray 1913 s. 629 f. Holm-Nielsen 1970 s. 553.

13 Så t.ex. Delcor 1979 s. 236–42; Lührmann 1989 s. 79, 84; Seifrid 1992 s. 80, 109–17. För en grundlig genomgång av frågan se Winninge 1994 (särskilt kap. 3.3).

14 Jfr beteckningen οἱ οἰκοῦντες Ἱερουσαλημ i SalPs 8:20.

15 Jfr beteckningen οἱ ἄρχοντες τῆς γῆς i SalPs 8:16; 17:12.

16 För en korrekt tolkning se Ryle & James 1891 s. 126 f, 129 f och särskilt Schwartz 1992 s. 44–56, som har framfört teorin att fariseerna tog avstånd från den hasmoneiska monarkin p.g.a. att översteprästämbete och kungavärdighet hamnade hos en och samma person.

17 Ordet ἁμαρτωλὸς förekommer med denna allmänna innebörd i SalPs 2:34 f; 3:9, 11 f; 4:8; 12:6; 13:2, 5–8, 11; 14:6; 15:5, 8, 10–13; 16:2–5; 17: 23, 25, 36, 18 SalPs 2:31; 4:1, 21; 14:7.

19 SalPs 2:31, 34; 3:10–12; 13:11; 14:9; 15:10, 12 f.

20 För ὁ δίκαιος se SalPs 2:34 f; 3:4–7; 4:8; 13:6, 8 f; 16:15; och för οἱ δίκαιοι se 3:3, 6, 11; 9:7; 10:3; 13:7, 11; 14:9; 15:6 f.

21 Lührmann 1989 s. 82.

22 SalPs 2:15; 3:5; 4:8; 8:7, 16.

ångern, de känner skam och bekänner därför sina synder. Det är anmärkningsvärt att «de som har syndat» och återigen syndar i samma andetag kallas «de rättfärdiga». Paradoxalt nog skulle man här kunna tala om «de syndfullt rättfärdiga». De *är* rättfärdiga, men de *begår* synder.

Utifrån dessa iakttagelser finns det anledning att införa en distinktion mellan «att synda» och «att vara en syndare». De rättfärdiga begår nämligen synder, men de klassificeras aldrig som «syndare». Denna distinktion är varken explicit i SalPs eller i annan samtida judisk litteratur, men den finns antydd. I Jobs bok hävdade Jobs vänner envist att orsaken till Jobs lidande var någon dold synd. Job, däremot, höll fast vid att han var rättfärdig (Job 12:4; 27:6), även om han medgav att han inte kunde vara fullkomligt rättfärdig (Job 9:1 f, 27–31; 14:1–6). Rättfärdiga personer kunde synda, men bara personer som inte ville lyda Gud blev stämplade som syndare.²³ Mot bakgrund av detta vill jag införa begreppen statusaspekt (S) resp. dynamik-aspekt (D). Statusaspekten handlar om en klassificering av människor såsom syndare eller rättfärdiga (grundläggande status). Dynamik-aspekten berör frågeställningen hur de rättfärdiga som begår synder kan förbli i grunden rättfärdiga, sina synder till trots.

S 1. Det grundläggande status-perspektivet: De rättfärdiga = Israel, syndarna = hedningar.

Detta perspektiv har sina rötter i den judiska förbundsteologin. Judarna var Guds utvalda folk (Ex 19:5 f), medan hedningarna, d.v.s. «icke-judarna» var syndare per definition. Den som står utanför förbundet kan aldrig vara rättfärdig, även om vederbörande lever aldrig så rättfärdigt. Utan Guds *tora* är situationen hopplös.²⁴ I SalPs 9:8–10 understryks förbundets betydelse. Pompejus kallas syndare (2:1), liksom övriga romare (1:1). Hedningarna förkastas av princip (7:2), eftersom de är laglösa och saknar *tora* (17:24).²⁵

S 2. Det modifierade status-perspektivet: De rättfärdiga = Israel (trogna judar och proselyter), syndarna = hedningar och avfälliga judar.

Ett medvetet avståndstagande och syndande utan tanke på omvändelse gör att en jude avfaller. Därigenom mister juden sin plats inom förbundet.²⁶ Utanför förbundets sfär är den avfallne inte längre i grunden rättfärdig. Likaväl som det finns avfallingar som öppet tar avstånd från judendomen, finns det hedningar som «judaiserar» i varierande omfattning, varav somliga blir proselyter och därmed judar.²⁷ En extrem variant av S 2 är teologin om den trogna kvarlevan eller «resten», men den finns inte representerad i SalPs.²⁸ Däremot kommer den ursprungliga versionen av S 2 tydligt till uttryck i SalPs, särskilt genom att Jerusalems invånare betraktades som syndare. Många hade överträtt förbundet på ett sådant sätt att det var fråga om ett direkt uppror mot Gud. Därigenom hade de förverkat sin plats inom förbundet enligt psalmistens sätt att se.²⁹ De kallades uttryckligen «syndare» (2:16) och deras skuld och rättmätiga straff skildras utan omsvep: «Du har exponerat deras synder, för att uppenbara din dom. Du har utplånat deras minne från jorden» (2:17).³⁰

S 3. Det tillspetsade status-perspektivet: De rättfärdiga = Israel (trogna judar och proselyter), syndarna = avfälliga judar (!) och hedningar.

Den avgörande skillnaden i jämförelse med S 2 är att judarna betraktas som värre syndare än hedningarna enligt S 3. Denna tillspetsning implicerar dels att de avfälliga judarna begår grövre brott än hedningar, dels att de utgör ett allvarligt hot mot den fromma gruppen. Detta perspektiv är enligt mitt förmenande speciellt för SalPs.³¹ Jerusalems invånare syndade på ett sätt som vida översteg vad hedningarna gjorde

26 Sanders 1992 s. 275.

27 Cohen 1989 s. 13–15.

28 Jfr Seifrid 1992 s. 109–33, som felaktigt låter teologin om «resten» utgöra grunden för sin tolkning av psalmerna. Det talas varken uttryckligen om någon kvarleva eller om att de fromma är i minoritet.

29 Sanders 1977 s. 396, 404.

30 Jfr SalPs 17:7–9 med avseende på landets ledare.

31 Jfr Josefos i *Bellum* 6:99–102.

23 Jfr Cover & Sanders 1992 s. 36–38, 43.

24 Se Dunn 1990 s. 74, 150 f.

25 Pompejus kallas uttryckligen ó ἄνομος (17:11).

(1:8; 8:13). De blev t.o.m. hånade av romarna för sin laglöshet (2:11 f). I SalPs 17:15 sägs det att «förbundets söner» (οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης) var värre än hedningar och strax därefter (17:18) kallas de «laglösa» (ἄνομοι), vilket antyder att de betraktas som hopplösa avfallingar, utan *tora* och förbund precis som hedningar.

Dynamik-aspekten (**D**) handlar rent allmänt om omvändelse. Den rättfärdige fortsätter att vara rättfärdig om han vänder om och söker förlåtelse för sina synder. Även om ordet μετάνοια (omvändelse) saknas i SalPs, finns tanken klart representerad (5:7; 9:6 f). Synonymen ἐπιστροφή (תשובה) används i SalPs 9:10, där det står: «vi ska hoppas på dig i samband med vår själs omvändelse».

D 1. Det grundläggande dynamik-perspektivet: De rättfärdiga synder, soning genom offer/Yom Kippur, de blir «de syndfullt rättfärdiga».

Genom förbundet finns förlåtelse när man omvänder sig och frambär sitt offer. Yom Kippur, den stora försoningsdagen, garanterade nåd och syndernas förlåtelse, så länge man inte avfallit och lämnat förbundets sfär.³² Detta mönster är grundläggande i GT: «Ty på den dagen skall försoning bringas för er, till att rena er. Från all era synder skall ni renas inför Herrens ansikte» (Lev. 16:30). Trots att varken syndoffer, skuldoffer eller den stora försoningsdagen omtalas i SalPs, kan man ta systemet för givet, eftersom motståndarna anklags för kulturella missbruk.³³

D 2. Det modifierade dynamik-perspektivet: De rättfärdiga synder, soning genom vardagslivets fromhet, de blir «de syndfullt rättfärdiga».

D 2 innebär inte nödvändigtvis ett alternativ till **D 1**, utan snarare en modifiering såtillvida att vardagslivets fromhet är ett väsentligt tillägg, som understryker vikten av att vara helgjuten. Särskilt fariseerna betonade att tempeltjänsten och kulten skulle transponeras till synagogans och den enskildes sammanhang,³⁴ men det var

inte en exklusivt fariseisk uppfattning.³⁵ Eftersom vardagslivets fromhet kunde uppfattas som en «tempeltjänst», är det inte långsökt att tänka sig att den också kunde ha en sonande funktion. Enligt SalPs 3:6–8 ska den rättfärdige söka igenom sitt hus för att avlägsna alla synder. Fasta nämns explicit som ett medel för försoning (3:8).³⁶ Orden om *toran* som en vägvisare och livgivare i SalPs 14:2 f klargör att psalmisten accentuerar värdet av vardagslivets fromhet.

D 3. Det tillspetsade dynamik-perspektivet: De rättfärdiga synder, soning genom tuktan/lidande, de blir «de syndfullt rättfärdiga».

Tuktan och lidande kan också vara en väg till syndernas förlåtelse för de i grunden rättfärdiga.³⁷ Detta perspektiv är mycket framträdande i SalPs. Tuktan leder till rening av de fromma (10:1 f; 13:10; 18:4). Det talas om rening från synd i största allmänhet (10:1), men också om att sona oavsiktliga synder (3:7; 13:10) och omedvetna synder (13:7; 18:4) genom lidande. Smärtsamma «piskor» och svåra prövningar kan vara nödvändiga enligt psalmisten.³⁸ De fromma tolkar sitt lidande som tuktan för begångna synder (3:3–8; 17:5). Det viktiga är att de fromma erkänner Gud som sin tuktomästare och bekänner sina synder (8:29) samt håller ut i lidandena (10:2; 14:1; 16:15). *Toran* fyller en viktig funktion som övervakare, ok och gissel i denna kontext (7:9; 10:1–4; 14:1 f).³⁹

En principiellt viktig fråga är om dynamik-aspekten (**D**) är relevant för alla inom förbundet. Begår alla «de rättfärdiga» synder någon gång? Finns det något vi skulle kunna kalla universell syndfullhet? SalPs ger inga klara besked, men SalPs 9:2 antyder att hela den fromma gruppen är berörd: «... för att du, Gud, må förklaras rättfärdig i din rättfärdighet genom våra laglösa gärningar». I Pred. 7:21 är det klartext: «Ty ingen

34 Se Lührmann 1989 s. 84.

35 Synagogan var exempelvis inte enbart en fariseisk institution. Se Cohen 1987 s. 115, Sanders 1992 s. 398.

36 Se Lührmann 1989 s. 83.

37 Se Sanders 1992 s. 273.

38 SalPs 7:9; 10:1 f; 16:11–15; 18:7.

39 Jfr den «positiva» livgivande funktionen omtalad i SalPs 14:2 f.

32 Sanders 1992 s. 252.

33 SalPs 1:8; 2:3; 8:11 f, 22. Jfr Sanders 1977 s. 398.

människa är så rättfärdig på jorden, att hon gör vad gott är och inte begår någon synd». Faktum är att denna text är representativ för judendomens sätt att se på synder från biblisk tid till Mishna.⁴⁰ Det närmaste man kommer en implicit lära om potentiell syndfrihet är kanske Josefos ord i *Antiquitates* 7:153 om David: «enligt alla var han gudfruktig och begick över huvud taget inga synder i sitt liv, utom dem han gjorde sig skyldig till i samband med affären med Urias hustru».⁴¹ Inte desto mindre måste vi konstatera att t.o.m. de frommaste personer inte undgår att synda. Tvärtemot alla kristna vanföreställningar om judendomen som en gärningslära för självrättfärdiga, är judendomen en religion som räknar med universell syndfullhet.

Syndarna och de rättfärdiga i Paulus brev

Det grundläggande status-perspektivet (S 1) återfinns hos Paulus. Han menar att hedningarna inte känner Gud (1 Thess. 4:5) och därför inte heller strävar efter rättfärdighet (Rom. 9:30). Hedningarna är syndare per definition, som uttrycket ἔξ ἑθνῶν ἀμαρτωλοί («hedningar och syndare») avslöjar (Gal. 2:15). I Gal. 2:17 anspelar Paulus på denna definition: «Men om vi (Paulus, Petrus och andra judekristna) under vår strävan att bli rättfärdiga genom Kristus skulle uppfattas som syndare, vi också (d.v.s. genom att leva på hedniskt vis), står då Kristus i syndens tjänst?». Av allt att döma hörde S 1 till en del av det judiska arv, som Paulus anammade utan djupare reflektion. Detta förklarar några egendomligheter i hans brev. Han säger nämligen till de hednakristna i Korinth: «när ni var hedningar» (1 Kor. 12:2), trots att han normalt använder begreppet hedningar med hänsyftning på icke-judar, d.v.s. också hednakristna, vilket ju korinthierna var.⁴²

Paulus tar uppenbarligen också det modifierade status-perspektivet (S 2) för givet i sina brev: «Israel är inte alla som kommer från Israel» (Rom. 9:6). Paulus räknar alltså med judiska avfallingar, som medvetet ställt sig utanför förbundets ram, men deras trolöshet upphäver inte Guds trofasthet (Rom. 3:3 f). Han antyder att förbundstrognas judar, som gör vad lagen kräver kommer att förklaras rättfärdiga (Rom. 2:13). Till skillnad från SalPs finns det även en teologi om «resten» hos Paulus (Rom. 9:27; 11:5, 17–24).

Det är anmärkningsvärt att det tillspetsade status-perspektivet (S 3) från SalPs återkommer hos Paulus. I Rom. 2:24 har vi en anspelning på detta sätt att tänka: «För er skull smädas Guds namn bland hedningarna». Kontexten är viktig, eftersom en del judar anklagas för att begå samma synder som hedningar normalt gör (Rom. 2:17–23). Genom det tillrättagda citatet från Jes. 52:5 i Rom. 2:24 impliceras det t.o.m. att de är värre än hedningar. Det är slående hur mycket Rom. 2:17–24 påminner om SalPs 8:8–13, eftersom stöld och tempelplundring resp. sexuella synder omtalas i båda texterna, innan S 3 lanseras (SalPs 8:13 resp. Rom. 2:24). I 1 Kor. 5:1 finns det tydligaste exemplet hos Paulus på det tillspetsade status-perspektivet: «Man säger att det förekommer otukt bland er, till och med sådan otukt som inte finns ens bland hedningarna, nämligen att någon lever ihop med sin fars hustru». Återigen «glömmer» Paulus att han talar till hednakristna, vilket antyder att Paulus sätt att tänka beträffande S 3 är ett judiskt arv.

Liksom i SalPs finner vi alltså S 1–3 hos Paulus. Dessa tre status-perspektiv kan uppenbarligen samexistera utan att upplevas som logiskt inkompatibla. Eftersom S 3 knappast förekommer någon annanstans än i SalPs och Paulus brev, har vi all anledning att misstänka någon bakomliggande gemensam nämnare. Den sannolikaste förklaringen är att S 3 var ett karakteristiskt fariseiskt perspektiv.

När det gäller övertygelsen om universell syndfullhet står Paulus på fast judisk mark, alldeles oavsett vad många kristna teologer har hävdad genom århundradena. När Paulus i Rom. 3:4 talar om att «vår orättfärdighet skall bevisa Guds rättfärdighet» tänker han på ett sätt som starkt påminner om SalPs 9:2, som handlar om att Gud

40 Se t.ex. 1 Kung 8:46; Ps 14:1–3; Ps 155:8; 4 Esra 3:21 f, 7:46; 1 Hen 81:5; 2 Bar 54:15, 19; 1 QH 4:29–31; 7:16–18; 9:14f. Se också Filon i *Mos* II:147, *Fug* 157–60.

41 Jfr TSeb 1:4 f.

42 Samma fenomen återkommer i 1 Thess. 4:5, där Paulus varnar hednakristna att leva som hedningar.

ska förklaras rättfärdig genom mänsklig laglöshet.⁴³ I Rom. 3:10–18 försöker Paulus bevisa universell syndfullhet med hjälp av skriften (t.ex. Pred. 7:21). I Rom. 3:23 säger han uttryckligen att «alla har syndat» (πάντες ἥμαρτον), vilket han sedan upprepar i Rom. 5:12. Liksom i intertestamentala texter ligger accenten hos Paulus på handlingen (att synda) och inte på statusen (att vara en syndare). Universell syndfullhet är ett meningsfullt begrepp, eftersom även «de rättfärdiga» begår synder (dynamik-aspekt). Men Paulus går längre än sina judiska samtida. Han hävdar inte bara universell syndfullhet, utan också något mer radikalt.

S 4. Paulus status-paradigm: De rättfärdiga = inga, syndarna = alla (judar och hedningar).

Detta paradigm är en paulinsk innovation. Det kommer klart till uttryck i Rom. 5:6–10 och Rom. 5:19. I Rom. 5:8 säger Paulus: «Men Gud bevisar sin kärlek till oss genom att Kristus dog för oss medan vi ännu var syndare». Paulus betraktar häpnadsväckande nog sig själv och sina medkristna som syndare och rent av «Guds fiender», innan de blev försonade med Gud (Rom. 5:10). I Rom. 5:19 uttrycker Paulus status-paradigmet med all önskvärd tydlighet: «Liksom en enda människas olydnad gjorde alla till syndare, så skall en endas lydnad göra alla rättfärdiga». Det drastiska med **S 4** är att det universella inte längre bara gäller handlingar (att synda) utan också statusen (att vara en syndare). Detta paradigm är riktigt anstötligt för en jude, eftersom det innebär att de tre dynamik-perspektiven (**D 1–3**) blir irrelevanta. Det finns ju ingen rättfärdig status att bevara. Således förnekar Paulus möjligheten att vara «syndfullt rättfärdig», vilket ansågs självklart inom judendomen. Inför denna slutsats kunde Paulus judiska samtida bara skaka på huvudet. Vad blev det då av Guds förbund som ju borgade för syndernas förlåtelse? Paulus brott med sitt judiska arv på den här punkten har inte sina rötter i en dyster reflektion över människans syndfullhet och hopplösa belägenhet. Detta klargjorde K. Stendahl i sin artikel «Paulus och samvetet».⁴⁴ Det enda tro-

värdiga sättet att förstå Paulus är att hans resonemang s.a.s. gått bakvägen.⁴⁵ När Paulus mötte Jesus förändrades hans liv. Han insåg att Jesus Kristus var Guds väg till räddning för alla, såväl judar som hedningar. Följaktligen kunde *toran* aldrig varit avsedd för frälsning. Paulus reflektion över Kristus-händelsen och hans erfarenheter som hedningarnas apostel ledde honom till slutsatsen att människan utan Kristus var bortom all rättfärdighet.

T. Paulus transfer-paradigm: Genom Kristus blir judar så väl som hedningar förflyttade från syndens sfär till rättfärdighetens.

Frågan är inte längre hur den rättfärdige som syndar ska kunna *förbli* rättfärdig, utan hur syndaren ska kunna *bli* rättfärdig över huvud taget. Paulus svar på frågan är givetvis Jesus Kristus. Transfer-begreppet infördes av E.P. Sanders, som menade att detta var Paulus unika sätt att tala om rättfärdighet.⁴⁶ Enligt min mening handlar transfer om ett etablerande av en relation, som måste upprätthållas. Endast genom delaktighet i Kristus kunde syndaren bli och förbli rättfärdig.

I princip innebar det nya livet i Kristus att den kristne inte skulle behöva begå några synder alls. Icke desto mindre var Paulus tvungen att ta hänsyn till att synder begicks bland de kristna (t.ex. Gal. 6:1; Rom. 6:13). M.D. Hooker har med rätta hävdad att Paulus inom ramen för det nya systemet med nödvändighet kom att importera åtskilliga judiska mönster.⁴⁷ Paulus tycks t.ex. ta för givet att omvändelse kan vara nödvändig för redan kristna (2 Kor. 12:20–3:6). Detta visar att Paulus behövde något dynamik-perspektiv (**D**), rättfärdigheten i Kristus till trots. Paulus anknöt särskilt till det tillspetsade dynamik-perspektivet (**D 3**) och utvecklade detta för kristna förhållanden.

45 Se Sanders 1977 s. 443, 475 för begreppet «from solution to plight».

46 Sanders 1977 s. 544.

47 Hooker 1982 s. 50, 55.

43 Se citat ovan.

44 Stendahl 1977 s. 140–58.

D 4. Paulus dynamik-paradigm: De kristna syndar, sining genom tuktan/lidande, de blir «de syndfullt rättfärdiga».

Tuktan och lidande kan liksom i **D 3** också leda till syndernas förlåtelse för *kristna* som begär synder inom ramen för sitt nya liv. Detta visar sig tydligt i flera paulinska texter. «... en sådan person skall överlämnas åt Satan så att hans kropp går under för att hans ande skall bli räddad på Herrens dag» (1 Kor. 5:3–5).⁴⁸ Det klaraste exemplet på detta återfinns i 1 Kor. 11:29–32, som handlar om tuktan för ovärdigt uppförande vid Herrens måltid: «... Därför finns det så många sjuka och klena bland er, och inte så få har avlidit ... Men när vi nu döms av Herren, tuktas vi för att inte bli fördömda tillsammans med världen». Paulus är också i detta avseende mer judisk än man kanske i förstone tror.

Några moderna översättningar av den intertestamentala litteraturen

- The Old Testament Pseudepigrapha* Vols. I–II. Ed. J.H. Charlesworth. London 1983–85.
La Bible—Écrits intertestamentaires Ed. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko. Paris 1987.
The Apocryphal Old Testament. Ed. H.F.D. Sparks. Oxford 1984.
De gammeltestamentlige pseudepigrafer. Vols I–II. Ed. E. Hammershaimb et al. Köpenhamn 1953–76.
Philo. Vols I–X. Ed. F.H. Colson, G.H. Whitaker (LCL). Cambridge, Massachusetts/London 1929–62.
Josephus. Vols. I–X. Ed. H.S.J. Thackeray, R. Marcus and L.H. Feldman (LCL). Cambridge, Massachusetts/London 1926–65.
The Dead Sea Scrolls in English. Ed. G. Vermes. Sheffield 1987.
Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Ed. E. Lohse. München 1971.

⁴⁸ Jfr 2 Kor. 2:6 f och 2 Kor. 7:9–11.

Summary

This article deals with the significance of intertestamental literature for New Testament exegesis. As there are several problems with the designation «intertestamental literature» it is better to speak of «Jewish literature between the Hebrew bible and the Mishnah». The main purpose of the article is to illustrate how this literature can contribute to an accurate interpretation of NT texts. As an example the Psalms of Solomon and Paul's letters are studied with special regard to their view of «sinners» and «the righteous». It is argued that the Psalms of Solomon can provide a relevant background to Paul's views of these categories.

Kortfattad bibliografi

- Cohen, S.J.D. (1987) *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia.
 Cover, R.C. and Sanders, E.P. (1992) «Sin. Sinners.» *ABD* IV, pp. 31–47.
 Delcor, M. (1979) «Psaumes de Salomon.» *DBSupp* 9, pp. 214–45.
 Dunn, J.D.G. (1990) *Jesus, Paul and the Law*. London
 Gray, G.B. (1913) «The Psalms of Solomon.» *APOT*. Vol. II, pp. 625–52.
 Holm-Nielsen, S. (1970) «Salomos Salmer.» *GTP*. Vol. II, pp. 548–595.
 Hooker, M.D. (1982) «Paul and Covenantal Nomism», pp. 47–56. *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C.K. Barrett*. London.
 Lührmann, D. (1989) «Paul and the Pharisaic Tradition.» *JSNT* 36, pp. 75–94.
 Nickelsburg, G.W.E. (1981) *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. London.
 Ryle, H.S. & James, M.R. (1891) *ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ: Psalms of the Pharisees. Commonly Called the Psalms of Solomon*. Cambridge.
 Saldarini, A.J. (1988) *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*. Wilmington.
 Sanders, E.P. (1977) *Paul and Palestinian Judaism*. London.
 - 1992 *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE*. London/Philadelphia.
 Schüpphaus, J. (1977) *Die Psalmen Salomos: Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*. ALGHJ 7, Leiden.
 Schwartz, D.R. (1992) *Studies in the Jewish Background of Christianity*. WUNT 60. Tübingen.
 Seifrid, M.A. (1992) *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*. Leiden.
 Stendahl, K. (1977) *Paulus bland judar och hedningar*. Älvsjö.
 Stone, M.E. (ed.) (1984) *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. CRINT II:2. Assen.
 Wellhausen, J. (1874) *Die Pharisäer und die Sadducäer*. Greifswald.
 Winninge, H.M. (1994) *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*. Stencilavhandling. Uppsala.
 Wright, R.B. (1985) «Psalms of Solomon. A new Translation and Introduction.» *OTP*. Vol II, pp. 639–70.

LITTERATUR

Birger Gerhardsson: *Fridrichsen Odeberg Aulén Nygren. Fyra teologer. 181 sid. Novapress, Lund 1994.*

Erik Heen: *Anton Fridrichsen (1888–1953): A Bibliography (Bibliography Series 5). 153 sid. University of Oslo. Faculty of Theology, Oslo 1993.*

En mansålder har gått. Det ger möjligheter till översikt och perspektiv. Tiden är inne att beskriva och utvärdera det skede i svensk exegetikhistoria som nog mer än något annat har påverkat svensk teologi och svensk kyrkohistoria. De två böcker som här anmäls är mer än välkomna.

Att i detta läge få en omfattande bibliografi till den främste i denna exegetiska skara är utmärkt, även om den enligt egen utsago inte är fullständig. Listan över Fridrichsens produktion (85 sidor) är överväldigande ändå. Den bygger på det material som finns i universitetsbiblioteken i Oslo och Uppsala och använder i hög grad tidigare bibliografiska översikter. Många titlar har alltså inte verifierats vilket märks. Birger Gerhardsson noterade över åttio felaktigheter — större och mindre — i marginalen vid en första genomläsning.

Erik M. Heen, som 1989 lade fram en magisteravhandling om Anton Fridrichsen i St. Paul, Minnesota, ger inledningsvis en teckning av denne exeget, särskilt då hans hermeneutiska program. Det förankras framför allt i en grundtvigiansk uppfattning om kyrka och tradition och i den skandinaviska religionshistoriska skolan. Förskjutningar inom antropologi (religionshistoria) och hermeneutik gör dock enligt Heen detta bibelteologiska forskningsprogram inaktuellt idag.

Även Birger Gerhardsson som stod och står Fridrichsen nära tar upp hans hermeneutik och ställer sig kritisk till den. Dess svagheter blir särskilt tydliga i argumenteringen om kvinnor som präster, en argumentering som på ett spöklikt sätt är aktuell fortfarande idag. Men Gerhardsson tar samtidigt upp så mycket mer om Fridrichsen, »ymnighetshornet» som han kallar honom för. Den största uppsatsen i boken (73 sidor) ger en bred personskildring av honom med betoning av hans forskning, hans teologiska grundhållning och hans betydelse för Svenska kyrkan. I sin personliga närhet, sin detaljrikedom och sina helhetsbedömningar är Gerhardssons framställning ett ovärderligt bidrag till de arbeten som redan finns om denne sprudlande och mångskiftande bibelforskare.

Anton Johnson Fridrichsen, född inom en norsk präst- och teologsläkt 1888, tog sin teologiska ämbetsexamen i Oslo 1911 med lysande resultat. I en studie-

miljö som utmärktes av «vetenskaplig lidelse förenad med fromhet och humor», av kulturkamp och strider mellan liberala och konservativa teologer präglades han för hela livet. Efter några år som präst blev han docent i Oslo 1916 tills han tillträdde professuren i Uppsala 1928.

Flyttningen till Uppsala — också Oslo och Lund ville ha honom som professor — gav honom ett svängrum inom universitet och kyrka som han inte haft tidigare. Han hade redan från starten ett klart program: «Å hjälp till med å fostre en ny generasjon av eksegeter, som med en stram filologisk skolering og et vidt religionshistorisk utsyn forener sans for kristendommens historiske egenart og helst et personlig forhold til den i kirken levende fromhet». Resultaten lät inte vänta på sig. Det märktes i grundutbildningen, forskarutbildningen (18 doktorer varav 6 blev professorer), den teologiska debatten, prästfortbildningen, filologiska uppsatser, bibelteologiska sammanfattningar (om Guds rike, Människosonen, kyrkan), en mängd tidskrifter och publikationer, uppslagsverk, teologiska projekt, exegetiska sällskap och mycket mera. Den verksamhet som Gerhardsson tecknar överväldig i sin mångfald och energi: filologi + religionshistoria + teologi + undervisning + förkunnelse + kyrkoliv + kulturdebatt samlat ideologiskt och socialt i en och samma person.

Adjektiven är många i Gerhardssons framställning: kortväxt, fyllig, pojkkaktig, skojfrisk, gladlynt, sällskaplig, frejdig, kunskapsrik, intelligent, slagfärdig, uppslagsrik, receptiv, entusiastmerande, makalös. Fridrichsen är en folklig aristokrat, en öppen natur, en radikal forskare med tillsynes konservativa resultat, både religionshistoriker och teolog, en sprudlande källa, inget system utan en springbrunn. «Jag är glad över att det raljanta och kameleontiska i mitt väsen icke har förvillat allt för många av dem jag närmast haft att göra med», skriver han till en vän 1948. Det är inte så underligt att hans lärjungar ger oss olika bilder av denne fromme gigant i Uppsala.

Gerhardsson och Fridrichsen står varandra mycket nära. Det kan t.o.m. vara svårt ibland att skilja dem åt i framställningen. Men på två områden finns en kraftig kritik: Fridrichsens ödesdigra inflytande på den svenska striden om kvinnliga präster och på uppfattningen om kyrkan. Här tar lärjungen avstånd från sin mästare. Boken slutar med en reflexion över då och nu. Skillnaderna är enligt Gerhardsson många: samspelet mellan de teologiska disciplinerna har p.g.a specialiseringen nästan helt försvunnit, de hermeneutiska frågorna har en helt annan aktualitet, förmågan att för-

valta det nedärvda har minskat betänkligt, en kyrklig forskning har växt fram vid sidan av universiteten — «kanke kommer med tiden en kyrklig akademi att behövas» — och anpassningslustan hos dagens teologer är stor. «Både teologi och kyrka i Sverige är nog alltför tidsanpassade och medgörliga idag».

Fridrichsen, liksom Gerhardsson, karakteriserar gärna. Om sin blivande kollega i Lund Hugo Odeberg skrev han redan 1828: «I Judaica er han «lärd som själva hin onde» og også ellers tegner han til å bli en virkelig forsker. Får han arbeide under gode vilkår i ro og fred et par år til, tror jeg han skal bli en fullfjädrad ekseget». Gerhardsson ger oss för första gången en teckning av denne märklige och inom en del av svenskt kyrkoliv mycket inflytelserike bibelforskare i Lund.

Hugo Olsson — han tog namnet Odeberg innan han började tjänstgöra som präst 1925 — föddes som oäkta barn på gården Sjövik nära Åmål. Hans mor var piga, 34 år, sedan sömmerska, hans far förmodligen en 18-årig dräng på stället. Genom underhåll från andra kunde han ta realen i Åmål och sedan studenten på Fjellstedtska skolan i Uppsala. En snabb fil.kand. (semitiska språk och filosofi), en teol kand inläst under förvärvsarbete och sedan doktorsstudier i London 1922–24 för att bli missionär i Indien.

I England hittade han och utgav under ledning av Canon Box en gammal hebreisk handskrift av apokalyptisk, mystisk art, den s.k. tredje Henoksboken. Denna språkliga värld kom sedan att prägla hela hans liv. Söderblom tog hand om honom, gjorde honom till präst och som sådan, mest som kyrkoherde i Björklinge, kunde han ägna sig åt sina språkstudier, främst Gamla testamentet och judendom. Efter ett år som vikarie blev han som ensam sökande utnämnd till professor i Lund 1933.

Flyttningen till Lund var enligt Gerhardsson en olycka. Någon «virkelig forsker» i Fridrichsens mening blev han aldrig här. Men fortsatt lärd som hin onde, mest som språkman och judaist. Frimureriet tog mycken tid, han blev stundom alkoholberoende och intog en tydlig tyskvänlig inställning under kriget. Samtidigt började han skriva på svenska för en bredare publik, studenter, präster och andra religiöst intresserade. Han bildade 1943 en märklig förening för bibelrannsakan och ordgudstjänst, Erevna. Genom sina otaliga bibelutläggningar, föredrag och predikningar fick han ett stort inflytande över blivande präster och bland de mer konservativa låg- och frikyrkliga i landet. Den lärde professorn i Lund blev deras guru.

Varför detta «adresskifte», denna «vetenskapliga bromsning som aldrig hävdes»? Gerhardsson prövar flera svar: känslig för kritik, nått sitt mål (professuren), skild från Uppsala (studiekamrater, forskarvänner), moderlös nov. 32, «akademisk faderlös» jan. 33 (Canon Box dog, hans «igångsättare och framknuff-

are»), ännu ej vuxen en NT-professur, anlag för modlöshet och tungsinne. Odeberg hade nog ingen egen «stark drift att publicera stora vetenskapliga undersökningar». Men genom sin Erevnaverksamhet fick han en stor skara åhörare/läsare och ett omedelbart positivt gensvar på sitt arbete.

Odeberg tecknas som «en gåtfull ande». Hos honom kunde «eld och vatten ligga sida vid sida». Gerhardsson använder ord som oro, ångest, osäkerhet, vilshenhet och blyghet. Han var modersbunden, ödmjuk, lågmäld, förbryllande, underfundig, lärd, skarpsinnig och idérik, samtidigt radikal religionshistoriker, biblicist och bibelmystiker. Enligt Gerhardsson var Odeberg märkt av sin uppväxttid: skammen, bitterheten i att vara oäkting, utlämnandet, beroendet av andra.

Gerhardssons presentation och analys av Fridrichsen och Odeberg har i mycket en biografisk form. Biografin är på väg tillbaka, även den vetenskapliga biografin, kanske mest för att den är gränsöverskridande. Gerhardssons bok är ett värdigt exempel på detta.

Biografin har sin särskilda hermeneutik. En människans vetenskapliga arbete och hennes liv förs närmare varandra, vare sig man vill erkänna det eller inte. De omskrivna och den som skriver ställs in i ett eget växelspel. Gerhardssons bok handlar egentligen om fem teologer. Den fångslar och fascinerar, den är sakrik och väl underbyggd. En samlad redovisning av källorna i nästa upplaga skulle bli en hjälp för framtida forskare. Den så kontextkänslige och kommunikative Fridrichsen och hans inflytande kräver fortsatt analys. Odebergs mystik utmanar till nya försök, hans tolkning av Johannesevangeliet likaså. Hans personliga gåta torde ingen helt kunna lösa. De förhärskande psykologiska förklaringarna i boken kan kompletteras med mera sociologiska, kulturella, forskningshistoriska perspektiv. Den som är intresserad av svensk idéhistoria och teologihistoria, särskilt av förändringarna inom universitet och bibelforskning, får här rik utdelning. Tiden är inne för en grundläggande analys av den svenska exegetikens historia under Fridrichsens och Odebergs era i ett kyrkligt och samhälleligt perspektiv. Avståndet dit känns onekligen långt.

Birger Olsson

Samuel Byrskog: *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community.* 501 sid. *Coniectanea Biblica NT Series 24*, Stockholm 1994.

Denne avhandlingen vil undersøke «forholdet mellom forståelsen av Jesus som den eneste lærer og overleveringen av Jesus-tradisjonen i Matteus-menigheten» (s. 14). I en forskningshistorisk innledning plasserer

doktoranden denne problemstillingen i debatten mellom Dibelius og Bultmann på den ene siden og Gerhardsson og Rainer Riesner på den andre siden. Disse forskere hadde alle som utgangspunkt at Jesus hadde en helt enestående autoritet i urkirken, men de trakk ulike konsekvenser av dette med henblikk på tradisjonsprosessen. Mens Dibelius og Bultmann tenkte seg tradisjonprosessen integrert i urkirkens liv på en slik måte at mye av Jesus-stoffet ble skapt av menighetene for å imøtekomme deres aktuelle behov, tenkte Gerhardsson og Riesner at Jesu enestående autoritet heller ville motvirke en slik sammenblanding av tradisjonsstoffet om Jesus med senere profetord og fortellinger. Evangeliestoffet ble brukt av menighetene og bærer preg av det, men det ble ikke skapt av dem.

Byrskog vil gi en nærmere analyse av tre sider ved tradisjonsprosessen, først dens plassering eller *setting* i et lærer — elev-forhold (kap. 1 og 4), dernest dens *motivasjon*, hvor spørsmålet er om og i hvilken grad lærerens person er med på å motivere overleveringen (kap. 2 og 5), og til slutt hvordan dette virker inn på *selve tradisjonsprosessen*, hvordan tradisjonsstoffet identifiseres i forhold til læreren, om den skjer vesentlig muntlig eller skriftlig, og om den vesentlig er orientert mot å bevare tradisjonen, eller i hvilken grad og på hvilken måte den også vil bearbeide og utvide tradisjonsstoffet (kap. 3 og 6).

Avhandlingen faller i to omtrent like store halvdelar, og den første behandler et bredt materiale fra GT og jødedommen. Forf. hevder at profetskolene i det gamle Israel, Ben Siras skole i selvkidisk tid, Qumran-samfunnet og rabbinerne viser at Matteus' sosiokulturelle omverden har vært sterkt preget av skoler eller læringsfelleskap bygget opp rundt en lærerautoritet.

I disse skolene har tradentenes forståelse av læreren motivert overleveringen av lærestoffet på forskjellige måter. Byrskog klassifiserer materialet i tre grupper (kap. 2):

a) Didaktiske motiver finner han der hvor interessen helt er konsentrert om selve tradisjonsstoffet eller lærestoffet og hvor lærerens person er helt underordnet. Som eksempler på dette anføres Ben Sira og rabbinerne.

b) Didaktisk-biografiske motiver finnes der hvor lærestoffet bevares sammen med og er integrert i bildet av en bestemt lærers liv. Denne typen finner Byrskog i fortellingene om Elija og Elisja og i de fortellende episoder fra skriftprofetenes liv, som Jesaja og Jeremia.

c) Didaktisk-karakteriserende (didactic-labelling) motiver finnes der hvor ærestitler eller æres-benevnelser brukes for å gi læreren identitet og autoritet, og der lærerens person er en avgjørende motivering for traderingen. Denne typen finner Byrskog bare hos den rettferdige lærer i Qumran. Byrskog hevder at sekten på et

tidlig tidspunkt må ha oppfattet læreren som endetidsprofeten, og at bildet av læreren til og med har preget deres forventning om en kommende prestelig messias.

Tradisjonsstoffet ble hos rabbinerne *identifisert* ved å knyttes til navngitte lærere. Men de er ikke interessante som individer, men som garanter for tradisjonstilknytningen. Hos profet-disiplene i GT finner vi en tilsvarende tenkning når nytt stoff knyttes til kjente og navngitte profeter, som ved tilknytningen av Deutero- og Tritojesajas profetord til den egentlige autoriteten, Jesaja fra Jerusalem. I Qumran derimot blir den rettferdige lærer ikke navngitt, og hans lære blir ikke skilt ut eller satt i noen særstilling i forhold til senere tekster.

Traderingens *midler* er dels skrift, dels muntlig memorering. Hos rabbinerne finner Byrskog en klar overbevisning om at den muntlige torah skal overleveres muntlig og dermed blir avhengig av en formidrende lærer. Også hos profetene i GT finner vi en vektlegging av det muntlige, fordi profetordene var sterkt knyttet til profetenes liv og person. I Qumran finner vi en avansert og omfattende bruk av skrevne tekster. Men også der finner vi vitnesbyrd om at tekstene ble lest høyt og mottatt av et hørende øre. Det skriftlige har så og si et muntlig sikte: også gjennom skrevne tekster skulle menigheten *høre* lærerens røst.

Til slutt drøftes spørsmålet om forholdet mellom tradisjonsbevaring og tradisjonsutvikling. I rabbinismen finnes en sterk bevissthet om at all torah stammer fra Moses på Sinai, selv om det åpenbart dreier seg om nye tolkninger og ny halaka. Denne bevisstheten må ha hatt en sterk virkning i tradisjonsbevarende retning. Også hos profetene finner vi et komplekst samspill av bevaring av det gamle og utbygging av tradisjonen med nytt stoff. Ord kan til og med lånes fra en profet til en annen, men det kontrolleres av en vilje til troskap mot stil og tematikk i det skrevne og muntlige materiale fra profeten selv. I Qumran finner Byrskog at forskrifter som er eldre enn læreren, i et skrift tilskrives læreren selv, og at dette vitner om lærerens sterke personlige autoritet. Han var den eneste normerende lærer for sekten.

Med dette som bakgrunn vies avhandlingens andre hoveddel til en tilsvarende analyse av forholdet mellom lærerautoritet og tradering i Matteusmenigheten.

Kap. 4 viser at Matteusevangeliets tilblivelsesmiljø må oppfattes som en «skole» hvor det har foregått en bevisst tradering av Jesus-stoffet. Byrskog tar for seg ordene for lærer og læring i evangeliet og viser at de forbereder det læreoppdraget som til slutt gis disiplene i misjonsbefalingen. Det er særlig Jesu motstandere som i dette evangeliet kaller Jesus for lærer, og dermed blir det tydelig at bare Jesus har den sanne og rette lære i motsetning til fariseerne, de skriftlærde

og saddukeerne. Disiplene tegnes virkelig som elever i en skolesituasjon. Evangeliets forfatter må ha identifisert seg med Jesu disipler og oppfattet seg selv som en Jesu elev i rammen av et skolemiljø med særskilte tradisjonsformidlere.

Kap. 5 tar opp ulike typer motivering av tradisjonsprosessen.

Under avsnittet om *didaktiske motiver* viser Byrskog at disiplene i rammen av evangeliefortellingen var blitt forberedt på en oppgave som lærere og tradenter. Disiplene oppfattes som «skriftlærde for Guds rike» (13:52), og som profeter og lærere som ble utsendt av Jesus (23:34). Peter står som urbilde på disiplenes læreautoritet og som bindeledd mellom Jesus og urkirkens lærere.

Didaktisk-biografiske motiver blir tydelige ved at Jesu lære gjengis i rammen av enkeltepisoder fra Jesu liv, og ved at den knyttes sammen med hans forkynning for folket og med hans helbredende virksomhet.

Didaktisk-karakteriserende motiver viser seg når Jesus får æresnavn som går ut over det at han er en lærer. Det understrekes i evangeliet at hans makt og myndighet til syvende og sist er av universell og guddommelig art. Hans stilling som den ene veileder (23:10) innebærer at eleven har et nært personlig forhold til ham som leder og forbilde. Jesus var den eneste, eksklusive lærer.

Alle disse tre kategorier av motiver for tradering finnes altså i Jesus-tradisjonen.

Kap. 6 tar til slutt for seg *tradisjonsprosessens midler* under de samme innfallsvinkler som kap. 3.

Når det gjelder *identifisering av tradisjonene* kan Byrskog påvise at Matteus hyppigere enn de øvrige synoptikerne nevner Jesus ved navn når han gjengir hans utsagn. Sitater fra andre personer enn Jesus gjengis kortfattet og understreker bare betydningen av Jesu utsagn og Jesu person. Dette viser at Jesus-tradisjonen ble overlevert isolert fra utsagn fra andre personer.

Når det gjelder *traderingens metoder* finner vi hos Matt en sterk betoning av sammenhengen mellom det å *høre* Jesu ord og det å *gjøre* etter dem. Dette peker mot at det i tradisjonsmiljøet har blitt lagt stor vekt på samspillet mellom en muntlig tradering, som ble hørt gjennom personlig formidling fra en lærer, og opprettholdelsen av et kristent livsmønster som var preget av *teneste for andre* som grunnleggende holdning. Vektleggingen av det muntlige og aktualiserende har imidlertid ikke hindret bruk av skriftlige kilder, som Markusevangeliet. Tradenten behersket både lese- og skrivekunsten, men har likevel gitt den muntlige tradisjon prioritet, fordi den ga større mulighet for kreativ og forpliktende anvendelse av tradisjonen i tilhørernes situasjon.

Dermed kan spørsmålet om forholdet mellom *bevaring og utvikling* av tradisjonsstoffet drøftes. Byrskog mener at det grunnsyn han har kommet fram til, gir rom for en viss kreativ anvendelse og utbygging av tradisjonsstoffet, men at Jesu spesielle og unike autoritet satte klare grenser for eventuell bearbeidelse og utvidelse av stoffet. Profetutsagn fra urkristne profeter har tradentene ikke uten videre kunnet legge i Jesu munn. I en diskusjon særlig med E. Boring finner Byrskog at påvirkningen fra urkristne profeter innskrenker seg til å gjelde tolkning og anvendelse av den gitte overlevering. Tradisjonen ble imidlertid bearbeidet med tanke på sin *struktur*, på den måten at de avgjørende Jesus-ord ble plassert mot slutten av eller i sentrum av tekst-enhetene. Forkortelser og sammenbindende kommentarer bidrar også til å fokusere på Jesu ord. *Argumentasjonen* i tradisjonsstoffet kan også forsterkes ved bearbeidelse av de gitte GT-sitater og ved innarbeidelse av nye. Også antitese-formen i Matteus 5:21–48 kan oppfattes som en bearbeidelse av tradisjonen uten formell basis i tradisjonen selv. Denne utvidelse av og styrking av argumentasjonen tydeliggjorde bildet av en unik lærer som ingen kunne bestride autoriteten hos.

Byrskog avslutter sitt arbeid med noen konkluderende bemerkninger om at Jesus-tradisjonen generelt sett må oppfattes som pålitelig, og at tradentene har medvirket både til å bevare og utvikle tradisjonen. Dette passer inn i det bilde vi får av tradisjonsprosesser og skoledannelse i evangelienes omverden.

Byrskogs avhandling er på mange måter imponerende. Den utmerker seg med en meget stram og systematisk struktur og en klar oppbygning. Tankeføringen er klar og fotnotene gir henvisninger til en enorm mengde litteratur som dekker store forskningsområder både innenfor GT, NT og tilgrensende områder. Litteraturlisten bak i avhandlingen er på nesten 70 sider! Antakelig ville avhandlingens siste halvdel alene, den som behandler Matteusevangeliet, være tilstrekkelig i omfang, nivå og problemstilling til å kunne forsvares for en doktorgrad. En så omfattende gjennomgang av et stort kildemateriale og en bred sekundærlitteratur er i seg selv en prestasjon.

Men det brede opplegg er også en svakhet. Jeg savner en *begrunnelse* for det stoffutvalg som er gjort fra Matteus' «sosiokulturelle omverden». Hvorfor har Byrskog helt sett bort fra den hellenistiske omverden, med dens vekt på oppdragelse og utdanning og med dens omfattende skolesystem? Og hva er begrunnelsen for det utvalg som er gjort fra skole- og tradisjonsdannelser i Israel og i jødedommen. For meg er det ikke klart at Elija og Elisjafortellingene og skriftprofetene i GT er mer relevante for forståelsen av tradisjonsdannelsen bak Matteus enn f.eks. Moses som ankerpunkt for hele lovtradisjonen, David som autoritet bak

salmetradisjonen, og Esra som en nøkkelperson i apokalyptisk tradisjon. Stoffutvalget i avhandlingens første halvdel virker tilfeldig, og når jeg antyder at mye mer egentlig burde vært tatt med, er det mest for å peke på en grunnleggende mangel ved selve problemstillingen. Det omfattende gammeltestamentlige materiale som er behandlet, kan ikke oppfattes som en del av Matteus' «sosiokulturelle omverden», slik Byrskog fremstiller det. Profetene ble ikke muntlig tradert lenger på en slik måte at tradisjonsprosessen bak dem påvirket Matteus, men de var blitt en del av den hellige skrift. Her er det en uklarhet i avhandlingens opplegg: Dersom den vil arbeide *diakront*, med spørsmål om den historiske utvikling fram mot Matteus, måtte mye mer materiale vært behandlet. Dersom den vil arbeide *synkront* med spørsmålet om påvirkning på Matt fra hans samtid, slik uttrykket «sosiokulturelle omverden» antyder, kunne det meste av GT-stoffet utelates og hellenismen burde vært trukket inn.

Jeg er også kritisk til det kategoriskjema som brukes til å analysere tradisjonsprosessens motivering. Det er orientert ut fra tradisjonsstoffets forhold til lærerens person alene. Men det virker som om dette bare passer på Matteusevangeliet selv. I det store materiale som behandles i avhandlingens første del, er det bare «den rettferdige lærer» som tillegges en liknende funksjon («didactic-labelling») som Jesus i evangeliene. Men dette skjer ved hjelp av en tolkning av denne skikkelsen som jeg finner høyst usikker. Det er vanskelig å finne holdbare belegg i kildene for at «den rettferdige lærer» ble oppfattet som den eskatologiske endetidsprofet. Det er ikke dekning for Byrskogs påstand (s. 134 f) om at all lære i Qumran hentet sin autoritet fra ham. Denne lærer er ikke en gang navngitt i våre kilder, og utgjør ikke noen virkelig parallell til den type lærerautoritet som Jesus hadde i evangeliene.

Ved ensidig å fokusere på lærerens person som mulig motivering for traderingen, forsømmer Byrskog å drøfte tradisjonsstoffets mangfold og hva det betyr for traderingen. Han går ikke inn på forskjellen mellom de ulike formtyper og stofftyper: fortellingene om Elia og Elisja behandles sammen med skriftprofetenes samlinger av enkeltlogier og Ben Siras visdom. Qumrans skrifttolkning, salmer og katekismestoff stilles sammen med det vesentlig halakhiske stoffet i det eldste rabbiniske materialet.

I avhandlingen får vi nesten ingen refleksjoner om forholdet mellom Gattung og Sitz im Leben, og jeg spør meg om den polemiske fronten mot formhistorien her er blitt så dominerende at verdifulle innsikter og viktige innfallsvinkler til stoffet har gått tapt. Har oppfatningen av tradisjonsprosessen blitt så abstrakt at den har mistet noe av kontakten med det historiske mangfoldet i tekstene og i miljøene bak tekstene?

Når vi kommer til avhandlingens annen hoveddel, virker det som om det er en klarere kongruens mellom problemstilling og materiale. Mine spørsmål vil her mer gjelde en del enkeltheter og detaljer enn den overgripende helhet og de generelle konklusjoner.

Jeg synes Byrskog tegner et fint og nyansert bilde av Jesus som lærer og disiplene som studenter i kap. 4. Men jeg synes dette tegnes noe for ensidig og eksklusivt på s. 222: «But Jesus is essentially not the teacher of the Jewish people as a whole in Matthew». Dette stemmer ikke med min måte å lese Matteus på. Jesus er og vil være Israels lærer. Han underviser i synagogene 4:23; 9:35; 13:54. Folket er tilhørere både til Bergprekenen, til liknelsene i kap 13 og til talen mot fariseerne (23:1 — kontrast *kat idian* i 24:3) Hans siste stridssamtaler på tempelplassen oppfattes som offentlig undervisning, 21:46; 22:33. Jesus var Israels messianske lærer, og folket støttet ham delvis helt til den avgjørende stund. Disiplene blir den Israels rest som til slutt samles om og holder fast ved ham.

Jeg har også kritiske spørsmål til andre enkelt-punkter, som f.eks. til Byrskogs tolkning av binde- og løsemakten i Matt 16:19, til hans forståelse av strukturen i Matt 5:17–19 og at «disse minste bud» i v. 19 skulle peke framover mot Jesu antiteser, og til hans betoning av Peters rolle som tradent bak Matteus. Det virker overraskende og lite begrunnet når han på s. 306 hevder at tradentene utgjorde en spesiell gruppe i menigheten som var *skriftlærde*. Dette oppfattes jo vanligvis som et begrep for en yrkesgruppe av spesialister på lovtolkning og lovoverlevering. Men på s. 241 er det disiplene som er de (eller den) skriftlærde i 13:51 f. Og Jesu disipler var jo ikke skriftlærde. De var fiskere, bønder, tollere. Det virker som det har skjedd et sprang i tolkningen av 13:51 f: På s. 241 anvendes ordet billedlig og refererer til disiplene i Jesu jordeliv, men på s. 306 anvendes det bokstavelig om en yrkesgruppe og refererer til en spesialistgruppe av tradenter i Matteusmenigheten. Påstanden om en særskilt gruppe spesialister bak Matteus kan nok ha noe for seg, men er ikke tilstrekkelig underbygget i avhandlingen. Tanken på en slik autorisert lærergruppe av tradenter synes å komme i konflikt med ord som Matteus 23:8–10 og 11:25. Særlig den siste av disse tekstene burde ha fått en selvstendig behandling, gjerne sammen med 10:40–42, som også er viktig for å forstå forholdet mellom disiplene og Matteusmiljøet. På s. 324 gis et famlende forsøk på å bestemme disse spesialistene ut fra en analogi med Sir. 39:2 f. Men denne analogien holder ikke.

Også i den andre hoveddelen burde Byrskog ha gitt en klarere begrunnelse av tekstutvalget som behandles. En får av og til inntrykk av at tekstene selv ikke kommer tilstrekkelig til orde i forhold til det tradisjonsbegrep som brukes som analysemodell og i

förhåll till den omfattande sekundärlitteraturen som refereras och behandlas. Men det är ingen tvivel om att Byrskog har gitt mycket gode argumenter för sin huvudsats: Att synet på Jesus som den ene och enestående läraren har bidragit till å isolera och bevara Jesus-traditionen från vilkårliga utvidelser, och att vektleggingen av den muntliga överlevering och lärarens personliga roll samtidigt har gitt möjlighet för en aktualiserande användelse av denna normativa traditionen.

B. Gerhardsson avslutade i 1961 sin avhandling om «Memory and Manuscript» med ett önske om att det synoptiska materialet måtte behandlas ut från de insikter i traditionsprocessen som han hade vunnit ut från studiet av rabbinisk jødedom, och som han själv hade använt på Paulus och Acta-tekster. Nå föreligger det en sådan avhandling. Den imponerar, på tross av klara svakheter, och den är utan tvivel en verdig videreföring av den «Scandinavian Approach» som Riesenfeld och Gerhardsson la grunden för.

Hans Kvalbein

Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*. 419 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

Den här boken kom inte till över en natt. Författaren (S) tar upp och utvecklar ämnen och frågeställningar om vilka han i flera årtionden har föreläst och skrivit omfattande och vilka nu integreras till en imponerande enhet. Bokens enhetlighet, den grundläggande tilltron till evangelietraditionen och den teologiska samstämmigheten NT igenom, skulle kunna väcka misstanken att S:s beaktelse till den historisk-kritiska metoden är tveksam. Men S har tänkt igenom sin hermeneutiska ansats noggrant (jfr hans *Vom Verstehen des NT:s*, 1979) och är angelägen om att bygga sin bibelteologi på en historiskt verifierbar rekonstruktion av evangelietraditionen.

Bokens apologetiska udd riktas mot den radikala (tyska) historisk-kritiska bibelforskningen. Uttrycket *biblig teologi* myntades 1787 av J.Ph. Gabler i syfte att driva på frigörelsen från dogmatisk teologi. Biblisk-teologiska undersökningar skulle vara historisk-vetenskapliga, oberoende av dogmatiska *apriori*. Eftersom den bibliska kanon emellertid av många (tyska) exegeter uppfattades som just ett sådant dogmatiskt *apriori* som ger en pseudohistorisk bild av kristendomens uppkomst och utveckling ansåg man att konsekvent vetenskaplighet krävde att bibliska och nytestamentliga teologier skulle ge vika för en *urkristendomens religionshistoria* (W. Wrede, idag H. Räisänen). All tillgänglig litteratur skulle vägas lika, värderingar eller systematiseringar (för graverande motsägelser

inom NT) avstås ifrån. Historiska fenomen skulle beskrivas förutsättningslöst. Det primära komparativa materialet skulle sökas i den hellenistiska kulturen.

Facit visar, anser S, att forskningen har gått historiskt vilse just genom sin vetenskapliga autonomi, pre-skriptionen av kanon och negligering av den gammaltestamentliga «Mutterboden». S bekänner sig till den historisk-kritiska metoden som «das einzige wissenschaftlich bewährte Verfahren» (10) och erkänner den historiskt framvuxna läropluraliteten. (14) Det går emellertid inte att komma ifrån att texterna förmedlar sitt innehåll i samspelet mellan vetenskaplig forskningsmetod och existentiell inlevelse, d.v.s. deltagande i texternas anspråk («Einverständnis mit den Texten»). Det framgår tydligt att S har tagit upp manteln efter A. Schlatter.

S:s utgångspunkt är att en nytestamentlig teologi härleder tema och struktur från NT själv, (2) något som för det första grundar sig i att *den bibliska kanon* har ett historiskt egenvärde eftersom dess uppkomst är förankrat i texterna. NT kom till pga huvudskrifternas (de fyra ev., App., de flesta Paulusbrev och I Pet.) *historiskt och innehållsligt förankrade auktoritet*, efter vilken resterande skrifter bedömdes och in- resp. exkluderades. Texternas eget anspråk på uppenbarelse föregick dogmatiska avgöranden i kanoniseringsprocessen («Vorsprung und Eigengewicht des biblischen Wahrheitszeugnisses»). Denna auktoritet varseblir (enligt texterna, jfr Joh. 7:16–17) dock bara den som vågar ge sig in på en förening av intellektuell och existentiell inlevelse i texternas sanningsanspråk. (4)

NT:s innehållsliga förankring i och öppenhet mot GT (primärt LXX) plus det faktum att alla viktiga NT-författare var judar, leder S till sin andra huvudsats, nämligen att *GT och den tidiga judiska traditionen utgör NT:s primära religionshistoriska referensram*. (4) LXX:s tredje avdelning, «skrifterna», var på NT:s tid fortfarande en öppen och oavslutad samling. Uppkomsten av NT:s skrifter sammanfaller med den gammaltestamentliga kanoniseringsprocessen (kontra den rabbiniska fiktionen om en hebreisk kanon sedan Esras tid) och kan inte klart avskiljas från den. Vi finner både en *traditionskontinuitet* och en *bekännelsekontinuitet* från GT över den tidiga judendomen till NT.

För det tredje hävdar S ett *frälsningshistoriskt samband mellan testamentena* som kännetecknas av både kontinuitet och diskontinuitet (jämförbar med L. Goppelts typologi). Gammaltestamentlig-judiska traditioner tas upp och tillförs nya – ibland helt analogilösa — dimensioner i NT. Utifrån de messianska anspråken, som av NT tillskrivs Jesus från Nasaret, tvingas en nytestamentlig teologi för det fjärde till ett ställningstagande i *den teologiska sanningsfrågan*, i synnerhet i dialogen med judendomen. (9) I «Einver-

ständnis mit den Texten» måste sanningsfrågan kulminera i en dogmatisk utsaga om en «Mitte der Schrift».

Utifrån dessa premisser inbjuds läsaren att delta i ett försök att påvisa en traditionshistoriskt sammanhängande nytestamentlig teologi. Traditioner som är rotade i GT tar gestalt i Jesu egen förkunnelse och vidareutvecklas, men bibehåller vad gäller de avgörande bekännelserna en dynamisk samstämmighet, som har gjort det möjligt för kyrkan att avgränsa en kanon och sammanfatta helheten i en regula fidei. (221)

Del I av S:s teologi rekonstruerar Jesustraditionens uppkomst och utveckling medan del II interpreterar den historiska rekonstruktionen tematiskt—dogmatiskt. Föreliggande första band (andra bandet förväntas utkomma 1996) innehåller de tre första kapitlen i del I: Jesu förkunnelse —Urkyrkans förkunnelse — Paulus förkunnelse.

Genom att ta sin utgångspunkt i Jesu egen förkunnelse markerar S sitt avståndstagande från det bultmannska postulatet: «Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT». Han ansluter sig både till J Jeremias slutsatser om evangeliernas tillförlitlighet (öakthet och inte äkthet ska bevisas; «Unablenbarkeit»-kriteriet måste kompletteras med motkriterier), och den av Gerhardsson/Riesner påvisade person- och traditionskontinuiteten mellan lärjungakretsen fram till den första kristna påsken och urkyrkan, som knappast tillät uppkomsten av sekundära Jesustraditioner. Mot Jeremias, som hävdar att tron behöver Jesu «ippsissima vox» (eftersom uppenbarelse är bunden till den) anför S att trohet till NT:s självvittnesbörd föreskriver en utgångspunkt i en progressiv uppenbarelseförståelse, eftersom både hos Paulus och i Joh. —ev. tillskrivs förkunnelsen om Jesus gudomlig makt och uppenbarelsekvalitet. Liksom all levande tradition har Jesustraditionerna omformats och aktualiserats, men inte nyskapats. (15–24, 41–46, 168) Självtillskriver S Jesu utsändning av lärjungarna (Mt. 10:6–8/Lk. 9:2) en nyckelroll för tidiga traditionsbildningar av Jesusord, exorcismer och helandeunder redan bland lärjungarna. Uppdraget att hela krävde modell- och legitimeringsberättelser. (44) S drar slutsatsen, att en historisk—kritisk rekonstruktion av *den jordiske Jesus* (inte en *historisk* «Kunstgebilde», 49) utifrån *trons Kristus* i allra högsta grad är möjlig. (157)

Följande exempel får illustrera S:s tillvägagångssätt. *Bibliskt—teologiskt* kan konstateras att Johannes döparen aviserade den snara ankomsten av den messianske människosonen—världsdomaren enligt etHen (som i sin tur sammanfogar Dan. 7; Jes. 11; 42:6; och 52:15). Jesu uppfattade sitt dop genom Johannes som inträde i sin offentliga messianska tjänst (jfr Mk. 1:9–11 par, med Mk. 11:27–30). Fastetiden i öknen i direkt anslutning till dopet innebar slutligen Jesu vägval och

nya självförståelse som den messianske evangelisten till de fattiga med ett uppdrag att *lida, hela, sona och förlåta* (jfr Lk. 4:16–30 med Jes. 61:1–2; Mk. 1:14 med Jes. 52:7 och Nah. 2:1; Mk. 9:31 par och 10:45 par med Jes. 43: 3–4 och 52:13–53:12). (65: 128–130) *Historiskt* sett finns ingen anledning att ifrågasätta varken att Jesus döptes eller att han vid det tillfället hade en andlig—visionär upplevelse. Att Jesus misstogs för att vara Johannes redivivus efter dennes martyrium (Mk. 8:28 par) verifierar att vissa av döparens lärjungar följde honom och att han under en viss tid verkade som döpare (Joh. 3:23; 4:1–3). Att frestelseperioderna fick sin slutliga utformning efter uppståndelsen står klart men behöver därför inte betyda att Jesus inte befann sig i öknen efter dopet. Tvärtom är det historiskt rimligt att dop och kallelse till offentlig tjänst följs av en förberedelse, vilket också koinciderar med *det nya självmedvetandet*, en diskontinuitet som verifieras av den tillfångatagna döparens tvivel (Mt. 11:2–6/Lk. 7:18–23). (65)

Att Jesus uppfattade sig själv som Messias verifieras ytterligare av det provokativa sätt på vilket han har bordsgemenskap med «de fattiga» och på hans helandeunder (jfr med Jes. 61:1–2), men framför allt av hans anspråk på att samla de tolv stammarna (kallelsen av de tolv), hans demonstrativa intåg i Jerusalem och tempelrensningen. (113) Medveten om sin kallelse provocerar Jesus fram sin avrättning. Perikopen med Petrus bekännelse (Mk. 8:27–33, t.o.m. Mt. 16:13–20!) — annars nästan universalt avskrivnen som en produkt av urkyrkan — finns det i detta ljus ingen anledning att ifrågasätta till sin kärna, (113–115) ej heller Jesu erkännande inför Kaifas (Mk. 14:61–62 par).

Slutsatsen kan bara bli att Bultmanns teser, att ingenting kan vetas om hur Jesus uppfattade sin egen död (126), eller att Jesus uppfattade sig själv enbart som Rabbi och profet (Wredes *Messiasgeheimnis*), håller ej för en granskning av textmaterialet. (109) Historiskt rimliga uppgifter pekar istället mot att Jesus uppfattade sig själv som den utvalde messianske människosonen utsänd för att ge sitt liv till soning «för många», en självförståelse som innehåller både *kontinuitet* och *diskontinuitet*. Med GT och judendom utgår Jesus t.ex. från att hela skapelsen, i synnerhet Israel, står under Guds lydadsanspråk, sammanfattad i huvudregeln, det dubbla kärleksbudet. För judendomen är det självklart att det samtidigt är rätt och nödvändigt att hata Guds ogudaktiga fiender, då även det påbjuds i Toran (Rabbi Akiba). I sin messianska fullmakt vidgar Jesus emellertid kärleksbudets ram till att inkludera fiendekärleken och ger det prioritet över alla andra lagar. (98–100, 158) Jesu inte bara radikaliserar lagtolkningen, han ifrågasätter lagens formala auktoritet (antiteserna 3, 4 och 5) som visar att hans «men jag säger er» går utöver den bland fariseerna brukliga tolk-

ningstraditionen. (104) På ett liknande sätt sprängs ramarna för de judiska traditionerna om den upphöjde människosonen och även Messias. Som Guds lidande, sonande tjänare (110, 117, 121) begär Jesus inget av den hyllning som enligt judiska tradition tillkommer människosonen. Som Guds son avstår han från jordiska maktanspråk men demonstrerar gudomlig fullmakt. I sin soningsdöd visar han sig vara Guds representant bland människorna och människornas representant inför Gud. Sammantaget visar analysen att en adekvat och samtidigt analogilös beteckning för Jesus och hans verk bara kan bli: *den messianske (för)sonaren*. (130, 147, 154, 159–60)

Urkyrkans förkunnelse som av S inordnas kronologiskt mellan Jesustraditionen och Paulus kan avläsas av traditionsmaterial som nytestamentliga författare har integrerat i sin egen litterära komposition. (En analys av synoptikernas och Johannesevangeliets förkunnelse, som traditionshistoriskt räknas ligga efter Paulus, är planerad för band 2). Med tanke på Jesustraditionens tillförlitlighet och den dessutom mycket tidiga traditionsbildningen avviker urkyrkans teologi relativt lite från Jesustraditionen. Behovet av bekännelser, böner etc för kyrkans inre liv, och tvåspråkiga kommunikationsformer för missionsuppdraget fanns omedelbart i urkyrkan i Jerusalem.

Erfarenheten av den uppståndne Jesus och den tomma graven förvandlar korsdödens mörka enigma och gör det till evangeliets viktigaste innehåll. Det finns emellertid inga ögonvittnesskildringar till själva uppståndelsehändelsen. Uppståndelsen är en bekännelse, händelserna kring den uppståndne återges ofta i form av tendentiösa systematiseringar och materialiserande berättelser i syfte att bemöta tvivel. (165) Rekonstruktionen måste därför primärt genomföras med utgångspunkt i de apologetiskt minst bearbetade texterna, 1 Kor. 15:3–8 och Mk. 16:1–8. Tron att Gud uppväcker döda kan härledas från GT/judendom (fariseerna), men för det kroppsliga uppväckandet (en tom grav) av en förbrytare före den yttersta dagen finns ingen analogi. (168) Det måste anses vara en mycket vågad interpretation av kristusuppenbarelsema (174) som också konsekvent vidareutvecklas i de första kristologiska bekännelsema *μαρναθά, έρχου κύριε (Ιησοϋ), Χριστός* (Messias) och *υίος θεοϋ*.

En för S avgörande insikt för den fortsatta teologiska reflektionen följer av traditionen i Rom 3:25–26. Uttrycket *ιλαστήριον* får inte tolkas som *soningsoffer* (det skulle dessutom göra *έν τώ αϋτοϋ αίματι* redundant) utan måste härledas från *כפרת* (locket på förbundsarken) d.v.s. själva *soningsplatsen* («nädstolen») vilket innebär en radikal tempelkritik eftersom soningsplatsen flyttas till Golgata, med den frälsnings-

historiska implikationen att templets offerkult upphävs. (192–194).

Den paulinska teologin behandlas utförligt, från kronologiska ställningstaganden över en genomgång av huvudperspektiven på paulinsk teologi till en teologisk analys där kristologin, lagen och rättfärdiggörelsen behandlas ingående. S beskriver Paulus som en mästare i att bejakande förena en komplicerad mångfald av traditionslinjer (inklusive hans fariseiska bakgrund) och stöpa dem i en invecklad men enhetlig form. Kristuserfarenheten på Damaskusvägen är konstitutiv för hela denna teologiska ansats, varför också kristologin måste anses vara grund och centrum för alla andra teologiska utsagor. Kallelseerfarenheten tillsammans med den redan i traditionen befintliga lagkritiken — och inte missionsstrategiska överväganden — tillför Paulus teologi sin lagkritiska udd. Farisen Paulus, lagivraren, erfar på Damaskusvägen i sin egen varelse de gudlösas rättfärdiggörelse. (247) På grund av denna erfarenhet vågar han påstå att Kristus är lagens slut (Rom. 10:4, 248), att lagens förbannelse drabbade Kristus «i vårt ställe» (Gal. 3:13). Lag och evangelium är frälsningshistoriska motsatser som *παλαιά διαθήκη* och *καινή διαθήκη* (316, observera att *διαθήκη* ska översättas med «förpliktelse», närmast synonymt med «Tora»). I och med Jesu (för)soningsdöd finns inte längre möjligheten till egenrättfärdighet inför Gud (289, 299, 316 m.fl.) samtidigt som den gör de troende till Guds viljas görare (Rom. 8:3–17). Sinaitoran behåller sin uppenbarelsekaraktär (264), antiteserna Mose–Kristus, lag–frihet etc. kan utifrån Jer. 31:31–34 och teorin om Sionstoran utan vidare förenas. (267)

Både soteriologin och etiken (paraklesen!) grundas i kristologin. Rättfärdiggörelsen är varken ett polemiskt appendix (Wrede) eller en teologisk teori, tillkommen för att möjliggöra hedningarnas delaktighet i Guds förbund (K. Stendahl, E.P. Sanders) utan den är rotad i (för)soningstraditionen och gäller både judar och hedningar. (För)soningstanken förekommer visserligen sällan hos Paulus, men när den förekommer så är det i mycket markanta uttalanden (2 Kor. 5:21) som ger den biblisk–teologisk vikt. (338) Guds rättfärdighet måste tolkas eskatologiskt som «Guds herravälde uppenbarad i Kristus» och beskriver som sådan den paulinska teologins teocentriska och soteriologiska helhet (335, Schlatter, Käsemann). Kristus är *κύριος* vilket gör paraklesen till en självklar del i kristologin (373 f). Lag och evangelium står mot varandra, men aldrig i bemärkelserna *νόμος* kontra *άνομία*. Evangeliet är alltid uppenbarelsen av Guds vilja som ger den troende frihet från syndens herravälde och «förpliktande» lydnad i Andens kraft (325) under Jesu Kristi lag som, i god fariseisk anda, identi-

föras med Torans centrum, d.v.s. kärleksbudet (inklusive fiendekärleken). (379 f)

Den med problematiken förtrogne läsaren har säkert er och annan gång rynkat på näsan inför S:s helgjutna rekonstruktioner, både de historiska och de teologiska. Problemet, som jag ser det, är att distinktionerna mellan historiska och dogmatiska premisser inte är så självklara som S hävdar. Inte minst utgångspunkten i kanon kommer aldrig att kunna påvisas — «beyond the shadow of a doubt» — vara rent historisk. Jag instämmer i författarens mening att sanningsfrågan måste få vara ett angeläget spörsmål för en nytestamentlig exeget. Men ändå bör det erkännas att det «sista» svaret ligger bortom det som kan verifieras och att en pluralitet av (rivaliserande) historiskt sannolika tolkningar måste accepteras. Helhetsgreppet är fascinerande och stimulerande men misstanken tränger sig på att S «vet för mycket för och för säkert». Kan det måhända vara så att han faller i samma grop (om än mindre utblottad) som han menar J. Jeremias grävde när han gjorde tron beroende av historiska rekonstruktioner? (23)

Viss osäkerhet kvarstår även gentemot S:s i många stycken skickliga teologiska rekonstruktion. En svaghet är att han förbigår faktiska svårigheter i Paulus lagteologi. Omdirigeringen av lagens syfte, exempelvis, från en *ursprunglig* livets tjänst till en dödens tjänst, en fördörelsens nådetjänst (264) i o.m. syndafallet som S hävdar, alltså långt före det frälsningshistoriska skiftet (Gal. 3:10–22, 263 f), kan knappast anses vara oproblematiskt. Först hävdar Paulus i Gal. 3:21 att den mosaiska lagen aldrig blev given (ἐδόθη) för att «skänka liv», något som står i kontrast till vad GT och judiska texter hävdar. Samtidigt visar han sig vara medveten om omvändelsens möjlighet under lagen (Rom. 2:4, 3:4) och menar sig själv såsom farisä ha varit oförvitlig efter lagen (Fil. 3:6). Att offerkultens upphörande med Kristus har upphävt denna möjlighet och att *nu* enbart fullkomlig (d.v.s. omöjlig) lydnad räddar (263, jfr Gal. 3:10–12) förklarar inte det negativa syftet den kristne Paulus tillskriver lagen före Kristus. Att allt på något sätt skulle gå att förena i teorin om Sionstoran (267) kan inte jag förmå mig att se. Frågan hur Sinaitoran till sitt innehåll övergår i Sionstoran (S verkar försvara «lagens tredje bruk», 264) har inte heller tillfredställande besvarats, tycker jag. Hänvisningen till kärleksbudet blir för summarisk (379 f).

Tendensen till en pressad enhetlighet får inte över-skugga det faktum att S:s *Biblische Theologie* är en kunskapens fyndgruva. För den historiskt-kritiskt skolade läsaren lär boken bli en utmanande, kanske t.o.m. omskakande, läsning. För den mera konservativt lagde är den en bekräftelse på att allt som är kritiskt inte behöver vara vederhäftigt, men samtidigt en påmin-

nelse om att verbalinspirationsteorier rimmar illa med de bibliska texternas historiska natur.

Dieter Mitternacht

Thomas R. Schreiner: *The Law and Its Fulfillment. A Pauline Theology of the Law*. 294 sid. Baker Book House, Grand Rapids, 1993.

Tolkningen av Paulus relation till judendomen och den mosaiska lagen har de senaste två decennierna genomgått stora förändringar. Stor turbulens uppstod i o.m. publikationen av E.P. Sanders bok *Paul and Palestinian Judaism* (1977) där Sanders menar att judendomen aldrig (ej heller på Paulus tid) hävdat att en människa skulle eller kunde förtjäna sin rättfärdighet genom laggärningar. Däremot ansåg rabbinerna att förbundsrelationen ålade det utvalda folket att besvara Guds nådefulla utväljelse med lydnad. Deras detaljerade lagtolkning var ett sätt att säga tack till Gud, ett förhållningssätt som bäst sammanfattas i uttrycket «covenantal nomism».

Sanders magnum opus orsakade en flod av artiklar och monografier. Många exegeter anammade hans analys av judendomen och började se på Paulus med nya glasögon. Föreliggande bok är kritiskt till denna utveckling och menar att det trots allt finns fog för ett försvar av den reformatoriska förståelsen. Till skillnad från en annan kritisk analys, S. Westerholms *Israel's Law and the Church's Faith* (1988), som väljer ett lutherskt perspektiv, ansluter sig Schreiner (Sch.) till en reformert förståelse. Exegetiken behöver ju inte bli sämre bara för att man har en konfessionell utgångspunkt. Däremot styr utgångspunkten frågorna som ställs till texten något som i båda de här fallen framgår redan av boktitlarna. Calvins mening att gamla testamentets morallag är bindande för kristna och därmed frågan på vilket sätt detta överensstämmer med den paulinska läran om rättfärdiggörelse av tron på Kristus och inte laggärningar utgör Sch.'s primära intresse. Klara, koncisa och entydiga lösningar är för boken typiska drag.

Efter en genomgång i kap. 1 av hur termen *nomos* används ger sig Sch. i kap. 2 in på frågan om varför Paulus anser att lagens gärningar inte kan rättfärdiggöra. Här kommer han fram till att det är av den enkla anledningen att ingen kan uppfylla lagens krav fullkomligt. Paulus polemiserar inte mot *önskan* att rättfärdiggöras genom laggärningar (enligt Bultmann en synd i sig). Det är inget fel med strävan efter laguppfyllelse så länge den sker i tro (Rom. 9:30). Det Paulus däremot konstaterar är omöjligheten att uppfylla hela lagen. Skulle någon hålla hela lagen, skulle den bli frälst och undkomma fördömseln (Gal. 3:10).

Försöket att sortera bort vissa «opassande» uttalanden om lagen hos Paulus med hänvisning till att han åsyftar en missförståelse av lagen håller inte. Termen *lagens gärningar* representerar lagen som sådan, inte etniska identitetsmarkörer (Dunn) eller lagiskhet (Cranfield). Distinktionen är problematiskt i sig eftersom det är svårt att avgränsa den judiskt-etniska exklusiviteten från laglydnaden i övrigt. Många inom judendomen identifierade det *sanna* Israel inte bara utifrån etnisk tillhörighet utan även utifrån en «signifikant» laguppfyllelse (t.ex. Qumrangemenskapen). Enbart ett renat folk skulle få del i frälsningen (Pss. Sol. 17–18) och hedningarna beskrevs som omoraliska syndare (1 Makk. 1:34; 2:48; Jub. 23:23–24).

Frågan är då varför Paulus ansåg det vara omöjligt att uppfylla lagen och när och varför detta började uppfattas som ett problem. Enligt Sanders skulle Paulus enbart i efterhand och utan rimlig förklaring ha förkastat judendomen (den är fel eftersom den inte är kristendomen). Varken denna förklaring eller det frälsningshistoriska argumentet (offertjänsten avskaffades i Kristus, *nu* sonar enbart Kristi offer) svarar mot hela problematiken anser Sch. De måste kompletteras med antropologiska och pneumatologiska aspekter, något som Sch. ämnar visa utifrån att resonemang om lagens syfte (kap. 3).

Paulus anser att lagens syfte de facto var att öka synderna och leda till fördömelse (Rom. 5:20, Gal. 3:19, 2 Kor. 3), han jämför livet under lagen med ett liv under synden (Gal. 3 & 4), Synden med stort S tillskrivs förmågan att göra lagen till sitt redskap (Rom. 7:7–13). Detta är för judendomen chockerande föreställningar och har också sin förklaring just i att Paulus människosyn skiljer sig fundamentalt från judendomens. Där uppfattades människans vilja som fri att lyda lagens bud (Sir. 15:11–22, Pss. Sol. 9:4–5, 2 Apoc. Bar. 54:15, 19; 85:7; Aboth. 3:16), kunskap i lagen ansågs betvinga den onda böjelsen. För Paulus däremot är människan född som en syndens slav (Rom. 5:12–19; 6:15–22; 8:5–8). Lagens negativa syfte fokuserar alltså människans oförmåga, «människan i köttet» (Rom. 7:5), människan i avsaknad av Anden. Blir människan däremot född av Anden är situationen en helt annan. Lagoptimismen i GT (Pss. 19:7 och 119:93) är fortfarande ackompanjerad av en medvetenhet att kunskap i sig är otillräcklig. Psalmisten vet om sin oförmåga och ber därför Gud: «bøj mitt hjärta till dina vittnesbörd» (Ps. 119:36). Att denna medvetenhet saknas inom judendomen på Paulus tid är en av Sch.'s slutsatser och visar att han i det här avseende återgår till föreställningen av den efterexiliska judendomen som en perverision av den gammaltestamentliga fromheten.

Ska man försvara ett reformert perspektiv måste naturligtvis Rom. 7:10–11 förklaras på något sätt. Guds plan vändes till sin motsats genom syndens

bedrägeri och resulterade i människans fördömelse. Eller också skapade Gud varelser, oförmögna att lyda men samtidigt dömda eftersom de inte lyder? Tanken ligger snubblande nära att om Gud är suverän måste han vara cynisk och orättvis. Detta problem löser Sch. i «god» reformert anda. Gud kontrollerar historien i sin suveränitet från början till slut och hade från begynnelsen planerat att frälsningen inte skulle komma genom laggärningar utan genom tron på Jesus Kristus. Eftersom människan redan är syndare och dömd, tydliggör och förstärker lagen enbart ett redan befintligt tillstånd, allt i syfte att nåden må lysa än starkare (Rom. 5:20–21) och människorna prisas och tackas Gud för sin underbara räddning. «In a sense sin does not accord with God's sovereign plan, but, ultimately, the existence of human sin fits into God's design.» Huruvida det gör Gud mindre gåtfull är en gåta för mig.

I fjärde kapitlet utvecklar Sch. frågan om lagiskhet. Sanders insats för att undanröja en negativ karrikyt av judendomen, exempelvis betoningen att rabbinerna stod förankrade i förbundet och inte vägde positiva mot negativa meriter hela tiden är värdefullt. Men det får inte heller innebära att man blundar för uppenbara svårigheter. Lagiskhet är inte utesluten bara för att förbunds nåden finns med någonstans i bakgrunden. Mängden av detaljföreskrifter och frånvaron av hänvisningar till förbundet i den tannaitiska litteraturen får Sanders' förklaring «[The covenant of grace] is assumed so thoroughly that it need not be mentioned» att framstå som allt för abstrakt. Även om teologi i teorin inte var lagiskt innebar den ensidiga betoningen av människans ansvar en inkörspport till lagiskhet. Det som reser än fler frågetecken är det faktum att (som Sanders själv erkänner) två av de tre rabbiniska argumenten för varför Israel utkorades bygger på merit tänkande. Mot detta ska ställas Paulus totala fokusering av nåden i utväljelsen (Rom. 9:11, 16; 11:1–5, jfr även Mt. 3:7–10).

Paulus avvisar energiskt varje *synergistisk* soteriologi. Människan saknar helt förmågan att göra det goda, även tron är en gåva. Dessutom har den som menar sig kunna bidra något ingen nåd alls att räkna med (Rom. 4:4). Frälsning av nåd ges enbart till den gudlöse syndaren som tror utan gärningar (Rom 4:5). Den som avser att meritera sig själv kan inte räkna med någon nåd. Att Paulus kände sig föranlett att så vigeröst bekämpa egenrättfärdighet genom gärningar när problemet inte existerade verkar osannolikt.

Med kapitlen 5 och 6 tar Sch. nu slutligen upp sin hjärtefråga: lagens bestående betydelse för det kristna livet. Här kan först konstateras att Paulus entydigt hävdar det frälsningshistoriska förbundsbytet (Gal. 3–4; 2 Kor. 3) och att det mosaiska förbundet enligt Guds tidsplan varit avsett att gälla en begränsad tid. Lagen är emellertid Guds lag, kärleken lagens uppfyllelse

och den paulinska etikens centrum. Kärlekens innebörd varken kan eller behöver definieras för varje situation, men artikulering av grundläggande bud kan vara nödvändig (Rom. 13:9). Hade Paulus ansett att specifika bud skulle dämpa det spontana livet i Anden eller befläcka kärlekens renhet, varför då de parentetiska brevavsnitten? Uppfyllelsen av Kristi lag är liktydigt med uppfyllelsen av den gammaltestamentliga lagen sammanfattad i kärleksbudet (Gal. 5:14) och kan behöva förtydligas i grundläggande etiska normer (Gal. 5:15, 19–23, 26; 6:1–2, 6–10).

Hela lagen är uppfylld i Kristus. Vissa delar så, att de har fått en djupare innebörd (offer, omskärelse, matföreskrifter). Andra delar har fått nya innebörder i om att den kristna gemenskapen, till skillnad från Israels nationella teokrati, är ett internationellt, andligt folk (så appliceras exempelvis dödsstraffet för avgudadyrkan från det gamla förbundet som exkommunicering i det nya. 1 Kor. 5:13). De moraliska grundelementen i den mosaiska lagen däremot kräver ingen nytolkning och behåller sin giltighet från det ena till det andra förbundet.

Den heliga Anden är kärlekens gåva i människors hjärta som föder en inre önskan och förmåga att älska, ännu ofullkomligt men ändå så att goda gärningar är det naturliga utflödet av det kristna livet. Lagen är en partiell beskrivning av kärleken som skyddar mot sentimentalitet och oklarhet. Calvins förståelse av lagens tredje bruk har, med andra ord, visat sig vara genuint pauliskt.

Det kan konstateras att både reformert teologi (till skillnad från den lutherska) och «Sanders judendom» hävdar laglydnaden som bevis för att man befinner sig i den rätta fällan. Skillnaden är att Sch. menar att den kristna lydningen är en evidens av utkorelsen, medan Sanders hävdar att Paulus helt enkelt, liksom rabbinnerna, differentierar mellan hur man blir delaktig i och hur man behåller frälsningen. Sch. avvisar det, men hävdar ändå att kristna är bundna vid morallagen. Kärleksbudet behöver definieras. Andens ledning kan inte utslutande överlåtas åt Anden.

Analysen visar att bedömningen av judendomen på Paulus tid står i direkt korrelation till bedömningen av den paulinska soteriologins kärna och vice versa. Risken att resonemanget går i cirklar är överhängande. Sch. ser på judendomen utifrån en reformert paulusförståelse, Sanders ser på Paulus utifrån sin analys av tannaitisk litteratur. Båda, tycker jag, argumenterar till viss del dogmatiskt.

Den som menar att äpplet har en kärna kommer inte undan. Skulle det vara så att den paulinska soteriologin inte är synergistisk, inte ens utifrån Sanders schema «getting in by grace, staying in by works», då har Sanders vad gäller hans viktigaste ärende misslyckats. Då måste det fortfarande hävdas att Paulus

avvisade «senjudendomen» eftersom den skilde sig från gammaltestamentlig fromhet och från Jesustraditionen i fråga om hur en människa finner resp behåller en nådig Gud. Den som kan må döma.

Dieter Mitternacht

Chow, John K.: *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 75. 230 sid. JSOT Press, Sheffield 1992.*

De senaste åren har en mängd exegetiska arbeten lagts fram där man med hjälp av sociologi, antropologi och socialhistoria försöker belysa bibeltexten. Man försöker sätta kött på benen och nå fram till hur de problemtexterna återspeglar faktiskt var beskaffade i verkliga livet.

Dr. Chows arbete, en avhandling vid Durhams universitet under James Dunn, bygger på de verk som skrivits av Judge, Theissen och Meeks om den sociala verkligheten bakom första korintherbrevets text. Syftet med avhandlingen är att undersöka enskilda problem i församlingen i ljuset av förhållandet mellan patron och klient. Detta förhållande ses som ett komplicerat nätverk som studeras med moderna antropologiska metoder.

Det första kapitlet är en imponerande genomgång av det greko-romerska källmaterialet om patroner och klienter. Chow visar övertygande hur hela samhället var genomsyrat av band mellan patron och klient, alltifrån det enskilda hushållets band till husbonden, olika uppåtsträvande medborgares kamp om de lokala makt-havarnas gunst till det beroendeförhållande den romerska landshövdingen själv stod i till kejsaren. Vissa av dessa förhållanden var lagfästa, andra var en nödvändig del i ett hierarkiskt samhälle med begränsade resurser.

De följande kapitlen studerar första korintherbrevet. Chow hävdar att förhållandet mellan Paulus och församlingen förvärrades av att aposteln inte tog emot pengar från församlingen, han vägrade att bli klient till rika patroner. Problemen vid nattvardsfirandet hör åtminstone delvis ur spänningen mellan rika husbönder och deras fattiga klienter. Rättsprocesserna mellan kristna ses som olika patroners försök att hävda sina ekonomiska intressen. Det fall av otukt som behandlas 1 Kor 5 skulle kunna vara ett sätt för en patron att försäkra sig om att styvmöders förmögenhet stannar inom familjen genom att gifta sig med henne. Problemet med avgudaofferkött förstås mot bakgrund av förmögna patroners strävan att skaffa sig politisk och ekonomisk gunst hos de lokala makt-havarna genom att delta i offentliga firanden med religiösa inslag. Till

och med den förbryllande praxisen att döpas för de dödas skull belyses utifrån samtida material där patroner ikläder sig en prästerlig roll för sina klienter.

I flera av dessa fall gör Chow inte mer än att omformulera teser från Marshall och Theissen med hjälp av sin patron-klientmodell. Där han går längre, gör han det oftast med mycket litet stöd i texten. Han sätter kött på benen. Denna socialhistoriska rekonstruktion är fascinerande och den lyckas ibland gå från möjlig till trolig, men aldrig till säker. Det ena antagandet bygger hela tiden på det andra och Chow uttrycker sig följaktligen också mycket tentativt om de slutsatser han lyckas dra av sitt material. Frågan är om man verkligen kan hänföra alla problem i församlingen till de mäktiga patronernas inflytande på det sätt som Chow tycks göra. Även om han säger sig vilja respektera både teologiska och sociologiska tolkningar av texten, så leder hans metod till en viss reduktionism.

Chows bok har på ett övertygande sätt belyst hur förhållandet mellan patron och klient genomsyrade hela det antika samhället och därmed är en god modell för att studera förhållandena i korinthierförsamlingen. Om resultaten av undersökningen blir mycket försiktiga beror det först och främst på de knapphändiga uppgifterna i texten. Undersökningen har ändå på ett förtjänstfullt sätt tecknat textens socialhistoriska bakgrund.

Anders Eriksson

Karl-Wilhelm Niebuhr: *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 62). 234 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992.*

Föreliggande bok acceperades 1991 av universitetet i Halle-Wittenberg som en «Habilitationsschrift». Författaren publicerade 1987 boken *Gesetz und Paränese* som berörde frågan om relationen mellan judendom och kristendom med tyngdpunkt på hur lagen (toran) ska förstås och vilken roll den ska spela hos vanliga medlemmar i judiska församlingar under Jesu tid. Habilitationsschriften utgör ingen direkt fortsättning på detta tema, men kan ändå sägas ha ett tematiskt släktskap med det genom att författaren även nu diskuterar relationen judendom-kristendom och hur dessa båda trosriktningar tolkar sin gemensamma tradition, som den föreligger i toran, och tolkas som Guds löften och hans trofasthet.

Målet för undersökningen som helhet är att med ledning av fyra paulinska texter kartlägga Paulus egen självförståelse av att vara jude och samtidigt apostel till hedningarna. Uppgiften är att undersöka hur Pau-

lus använder sin identitet som jude i förhållande till sina läsare (s. 1). Underordnade mål är vidare: a) att få fram den biografiska aspekten av detta tema; b) att påvisa hur Paulus använder sin judiska identitet som ett argument i sin teologiska tolkning som han vill förmedla till sina adressater; c) att ta upp frågan huruvida Paulus judiska bakgrund utgör en konstitutiv beståndsdel av hans självförståelse som Kristi apostel till hedningarna.

Niebuhr har valt att närmare penetrera texter i vilka Paulus explicit tar upp sin judiska identitet och använder denna som argument i ett specifikt teologiskt sammanhang: Gal. 1:13 f; Fil. 3:5 f; 2 Kor. 11:22 f och Rom. 11:1. Dessa texter undersöks med tanke på deras respektive kontext, argumentationsstruktur och relevans för temat.

Kap. I (ss. 4–78) tar sin utgångspunkt i Gal. 1:13 f och i Paulusandel som lagtrogen jude (*Joudaismos*). Inom ramen för en kontextanalys av 1:10–2:21 behandlas särskilt funktionen och strukturen hos Gal. 1:13–2:14. Författaren definierar *Joudaismos* som en attityd av trofasthet mot den judiska livsstilen med tanke på det kulturella och religiösa hotet som hellenismen utgjorde (s. 23). Paulus blir i samband med sin utbildning i Jerusalem farisä — det viktigaste incitamentet för detta är egentligen Fil. 3:5 (jfr s. 47) — och som farisä förföljer han de kristna i Jerusalem. Anledningen till detta är de kristnas messiasbekännelse och de konsekvenser denna hade på deras inställning till toran (s. 73).

Kap. II (ss. 79–111) kretsar kring Fil. 3:5 f. Författaren analyserar återigen det större sammanhanget, funktionen och anledningen till att Paulus återoppar sin judiska bakgrund. Mot de forskare som vill dela Fil. 3 i flera oberoende enheter karakteriserar Niebuhr Fil. 3 som en litterär enhet, kring vilken Fil. 3:1 och Fil. 4:1 bildar en tydlig ram (s. 81). Kapitlet karakteriseras av Niebuhr som ett personligt förmaningstal, som retoriskt ligger närmast den deliberativa genren. Denna har att göra med att avråda eller tillråda inför beslut som gäller framtiden (s. 82). Rådet eller förmaningen går ut på att positivt följa Paulus exempel (3:4–14) som motvikt till varningen att negativt följa hans motståndare (V. 2). Paulus vill således med hjälp av sitt eget exempel övertyga filipperna om att de redan nu utan förbehåll har del i frälsningen, även om den eskatologiska fulländningen kan väntas ske först i framtiden (s. 87, jfr s. 97 f).

Kap. III utgår ifrån 2 Kor 11:22 f och dess närmare betydelse i det större sammanhanget 2 Kor. 11:1–12:13. Niebuhr håller fast vid enhetligheten av 2 Kor. 10–13, den del som brukar benämnas tårebrevet. Niebuhr gör gällande att hela denna brevdel karakteriseras av former för brevtal (*briefliche Rede*) av dominerande deliberativ karaktär (s. 117). Paulus uppmanar försam-

lingen att ta ställning för sin «grundare» när nu främmande apostlar gör intrång i församlingen. Niebuhr penetrerar också närmare de predikat med vilka aposteln karakteriserar sig själv: hebré, israelit. Abrahams säd och Kristi tjänare. Genom att jämföra (*synkrisis*) sin egen persons fördelar med motståndarnas använder Paulus sig själv och sina erfarenheter som argument i kommunikationen och övertygelseprocessen.

Kap. IV kretsar kring Rom. 11:1 (ss. 136–178) och frågan om Paulus som israelit och apostel till hedningarna. Niebuhr går i tur och ordning igenom anledningen och avsikten med Rom. 9–11 inom ramen för hela Rom, de tematiskt avgörande utsagorna i Rom. 9–11 och slutligen Paulus, hedningarnas apostel och israelit.

Det viktigaste argumentet för Guds trofasthet mot sina löften blir Paulus egen person. Han ser sig själv som utvald israelit och får som kristen del i Guds löften. Gud uppfyller alla sina löften genom att kalla judar och hedningar till tron på Kristus. Problemet utgör tron på Guds trofasthet inför det faktum att en del av det utvalda Israel verkar vara hemfallen åt domen (s. 176).

Undersökningens resultat sammanfattas dels kapitelvis och dels i sin helhet. Samtidigt nämner författaren avslutningsvis några områden för vidare undersökningar (ss. 184–186) som han vidrörde tidigare, men som inte kunde behandlas utförligt, t.ex. frågan om Paulus förståelse av lagen och konfrontationen mellan det paulinska tänkandet och judendomen.

Bokens allmänt tilltalande intryck blir inte mindre genom att den är försedd med en utförlig litteraturförteckning, register (i urval) till anförda texter och författare samt sak- och namnindex.

Boken utgör i sin helhet ett intressant inlägg i den pågående dialogen mellan kristna och judar och ett bidrag till tolkningen av den gemensamma tradition som föreligger i det som vi kristna kallar för «Gamla testamentet».

Walter Übelacker

Loveday Alexander: *The preface to Luke's Gospel. Literary convention and social context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1. Society for New Testament Studies, Monograph Series 78, xvi + 250 sid. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.*

«Så anser också vi det nödvändigt att i tur och ordning utveckla det som traderats från de gamle»

(ur förordet till Herons *Pneumatik*).

Många nytestamentliker har försökt återskapa Lukas' sociokulturella miljö. Mycket intresse har därför

ägnats relevant judisk litteratur ägnad att belysa framför allt evangeliets så kallade förhistoria. Den grekiska litterära kontexten har däremot sedan tiden för andra världskriget nästan helt försvunnit ur forskningens blickfält, för att först under 1980-talet dyka upp igen, främst i Amerika.

Om man ser på första århundradet efter Kristus ur antikhistorisk synvinkel, så tillhör ju detta århundrade romarna, och det behöver knappast påpekas, hur orealistiskt det är att betrakta tidiga kristna författare inom ramen för romersk litteratur och kultur.

Om vi så vänder oss till den grekiska sidan i det första efterkristliga århundradet, måste vi konstatera, att det mesta av tidens intellektuella ansträngningar är en *terra incognita* för oss. Andra århundradets klassicistiska litterära smak hade inte mycket till övers för det föregående århundradets prestationer och dömde därför dessa till förintelse och glömska.

I sitt mycket viktiga bidrag i *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 23:1 («Antike und Christentum»: Towards a Definition of the Field. A Bibliographical Survey, 1979) drömmer Edwin Judge om att ur de bevarade resterna återskapa en levande bild av den rika produktion av fackvetenskap och humanistisk vetenskap som strömmade ut från de grekiska städerna i det östra medelhavsområdet under förs:a århundradet efter Kristus. Om vi visste mer om denna professionella och litterära kultur, skulle vi med hjälp av den kunna belysa de nytestamentliga skrifternas litterära karaktär. En precisering av Lukas' och Paulus' kulturella nivå skulle bidra till att lösa många gåtor inom den nytestamentliga forskningen.

Man kan gott säga att Loveday Alexander i sin bok om förordet till Luk. och Apg. lagt en viktig sten till det bygge jag kort försökt skissera.

Hennes arbete har försiggått i tre etapper: först en D.Phil. thesis i Oxford 1978 (*Luke-Acts in its contemporary setting with special reference to the prefaces*); därefter 1986 en artikel i *Novum Testamentum*, vol. 28 där huvudtesen om de så kallade fackförfattarförorden som Lukasförordens socio-litterära maris slås fast, och till slut 1993 föreliggande bok, som på det där typiskt engelska sättet förenar stor läsbarhet med lärdom och vetenskaplighet som inte ostentativt baseras ut i varje fotnot.

Alexander förklarar i ett eget förord (som hon ödmjukt kallar «Acknowledgments»), varför publiceringen av hennes *thesis* dragit ut så på tiken: praktiska och personliga skäl. De praktiska skälen är intressanta för oss skandinaver som sällan skriver sådana här böcker för «a general public». Den seriösa boken kommit ut i (*Society for NT Studies. Monograph Series*) får tydligen inte vara alltför tungt vetenskaplig *à la tedesco*. Det betyder att originalgrekiskan i stort sett lyser med sin frånvaro. Av fackförfattarförorden

får vi bara några stycken i original (i Appendix A), för övrigt just de fyra förord som hon presenterade i *Novum Testamentum*-uppsatsen. Alla de andra förorden (21 stycken!) presenteras enbart i en bibliografisk notis (Appendix B). Jag skulle ha velat ha dem allihop avtryckta och översatta i nämnda appendix. Det hade i hög grad bidragit till läsarens möjligheter att själv verifiera de slutsatser som dras i bokens brödtext.

Alexander måste redan när hon höll på med sin Oxford-thesis ha frågat sig, om det finns några bevarade grekiska förord som Lukasevangeliets förord kan jämföras med. Hon var tidigt klar över att Lukasförorden (speciellt evangeliets) inte kunde jämföras med förorden i den stora greko-romerska historiografiska traditionen (Herodotos, Thukydid, Polybios, Livius, för att ta några namn). Hon reagerade mot att den nytestamentliga forskningen insisterade på just förorden som en avgörande faktor för att läsa Lukas-Acta som «grekisk historia». Hon såg också, att Lukasförorden inte var beroende av de förord som återfinns i hellenistisk judisk litteratur. Dessa negativa slutsatser presenteras utförligt i kapitel 3 («Historical prefaces») och kapitel 7 («Prefaces in hellenistic Jewish literature»).

Det återstod nu en grupp av förord att studera som jämförelsematerial, nämligen förorden i den senhellenistiska och tidigejsartida fackprosan.

Den ende av de stora Lukaskommentatorerna som ägnar dessa fackförfattareförord tillbörlig uppmärksamhet är Klostermann (i Lietzmans *Handbuch zum NT*, 2:a upplagan, 1929). Jag kan alltså i fantasin föreställa mig att Alexander, inspirerad av Klostermann, började arbetet på sin doctoral thesis med att slå upp Herons förord till *Pneumatiken*. På s. 202 nämner hon nämligen Herons förord som speciellt jämförbart med Lukas. Eftersom inga moderna Lukaskommentarer mig vederligt citerar och översätter Herons förord, skall jag här ge en ordagrann översättning (Schmidts Teubner-edition från 1899).

- (1) Eftersom *Pneumatiken* ansetts värd ett studium av de gamla filosoferna och mekanikerna,
- (2) i det att några (av dem) förklarade dess väsen teoretiskt, andra åter (gjorde detta) också genom själva den praktiska effekten av det perciperade (lite dunkelt; förmodligen = genom utförande av experiment),
- (3) så anser också vi det nödvändigt
- (4) att i tur och ordning utveckla det som traderats från de gamle
- (5) och lägga till det som vi själva funnit på;
- (6) ty på så vis kommer de som hädanefter vill syssla med sådana studier att kunna dra nytta (av vårt företag).

Den strukturella och innehållsliga likheten med den exakt samtida Lukasprologen är påfallande. Vi står inför någon sorts förordsschablon. Hos Heron saknas

visserligen en «dedicatee», men han finns för det mesta med i de andra fackförfattareförorden som Alexander studerat (bl.a. Philon från Byzantion, Pseudo-Demetrios, romaren Vitruvius, Dioskurides, Vettius Valens och Artemidoros).

Nästa steg i arbetet blev en detaljerad filologisk analys av Lukasförorden (fr.a. evangeliets) vers för vers, ord för ord (kap. 6). Alexander kommer på några punkter lite längre än Cadbury (i Jackson-Lake's *The Beginnings of Christianity* från 1922, Vol. II, Appendix C). Hon når dock inte fram till någon säkerhet när det gäller betydelsen av det nebulösa «parakolouthakóti» i prologens 3:e vers.

Alexander drar alltså slutsatsen, att evangeliets förord inte skall ställas i jämbredd med de grekiska historikernas förord utan med förorden i den samtida facklitteraturen. Här har vi Lukasprologens «socio-litterära matris».

Denna slutsats är såvitt jag förstår ofrånkomlig. Det tyckte jag redan 1986, när Alexander presenterade en del av materialet i *Novum Testamentum*-uppsatsen. I och för sig är hennes slutsats bara ett slumpartat stycke historisk information som måste kombineras med annan information för att skapa ett historiskt mönster. Denna historiska information söker hon på tre områden: språkets, litteraturens och socialhistoriens, men det är fråga om observationer som andra gjort tidigare.

Här tar Alexander till min stora glädje hjälp av min doktorsavhandling *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, i vilken jag studerade de språkliga nivåskillnaderna i den efterklassiska grekiskan. Enligt egen uppgift (s. 170) blev hon bekant med min avhandling först efter det att hon studerat fackförfattareförorden i deras egenskap av möjliga paralleller till Lukasprologen.

I *Fachprosa* drev jag tesen om en grammatisk allmänning i de bevarade prosatexterna från första århundradet efter Kristus. Till denna allmänning (eller «Zwischenschicht»; «intermediary stratum» enligt Alexanders översättning av min term) hörde: 1) fackförfattarna, 2) papyrer av anständig språknivå, 3) de nytestamentliga texterna, 4) vissa delar av populärfilosofien (Kebes, Musonios, Epiktetos, etc.).

Jag får hålla med Alexander, att det är anmärkningsvärt, att hon utifrån ett studium av fackförfattareförorden och jag utifrån syntax- och ordförrådsundersökningar nått fram till att placera Lukas i samma fack- och sakprosaomgivning.

Från fackförfattaremiljön går nu Alexander vidare till de hellenistiska städernas skolor och utbildningsverksamhet. Där skall vi börja leta efter Lukas rötter. Hit hör också Lukas inskolning i synagogans Septuaginta-läsning. Den gamla traditionen att Lukas skulle ha varit läkare blir ju inte heller precis mindre trolig av

det faktum att han varit förtrogen med fackskriftsställe-riets schablonförord.

Alexander kastar nu fram en rad frågor som hon tyvärr ännu inte har några svar på. Utifrån ett rimligt antagande att några av de mest basala nytestamentliga problemen kräver en specifik socio-litterär ram för att kunna behandlas ställer hon bl.a. följande frågor:

(1) Vilket är förhållandet mellan skriven text och muntlig undervisning? (2) När och varför skrivs texter ner? (3) Hur uppnår de kanonisk status? (4) Vilket är förhållandet mellan individuellt författarskap och trohet mot en tradition? (5) Hur bevaras en tradition och hur «uppdateras» den?

Det vore intressant, om den för många nytestamentliker obekanta prosalitteratur från sen hellenistisk och tidig kejsartid som Alexander och jag klassificerat som «fack- eller sakprosatraditionen» förser oss med precis en sådan socio-litterär ram inafför vilken den framtida diskussionen om Lukas och hans författarskap kan äga rum.

Alexander ger sig slutligen också in på Lukas «dedicatee», Theophilos. Jag kan inte låta bli att citera några rader, där hon låter sin fantasi löpa iväg med henne på ett intagande vis. Hon diskuterar realistiska sociologiska modeller för hur Lukasevangeliet och Acta komponerades och utgår därvid från den hellenistiska «kungahovsmodellen» som ju slår fast vikten av gästfrihet för att skapa en social kontext för många slags litterära och intellektuella verksamheter, antingen dessa nu faktiskt ägde rum vid ett hellenistiskt furstehov eller på en mera anspråkslös nivå i ett välbärgat privathushåll. Alexander s. 198:

«Within the context of early Christianity, this model suggests a Theophilus who, as patron to a local housechurch, is already discharging his duties as patron by facilitating the promulgation of Christian teaching in his house. He is familiar with the Christian teaching which Luke now presents to him in written form and which, Luke assures him, is a reliable collection of traditional material. On this hypothesis the two books which Luke dedicated to Theophilus could have become part of his library, available to the church which met in his house, and ultimately becoming the nucleus of that church's library.

Min egen reaktion på denna måleriska skildring är positiv. Man måste satsa på den här typen av tentativa beskrivningar för att stimulera medforskarens förmåga till inlevelse i ett historiskt skeende.

Lars Rydbeck

Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen/ Yearbook of the European Society of Woman in Theological Research/

Annuaire de l'Association Européenne des femmes pour la recherche théologique. Vol. 1 1993, 255 sid., vol. 2 1994, 145 sid. Kok Pharos Publishing House, Kampen/ Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993 och 1994.

P.W. van der Horst: *Hellenism — Judaism — Christianity. Essays on their Interaction* 300 sid. Kok Pharos Publishing House, Kampen 1994

Härmed anmäls tre böcker från det holländska förlaget Kok Pharos. Årsboken för ESWTR (förkortning utifrån det engelska namnet på detta nya sällskap) har ett klart uttalat syfte: att medvetet och aktivt stödja teologisk kvinnoforskning i Europa, at: utgöra ett forum för kvinnor vars röster inte hörs idag och att bidra till den interreligiösa dialogen. De som bidrar i årsboken förväntas vara solidariska med feministiska inriktningar. Den första volymen har temat «Feministisk teologi i en europeisk kontext», den andra «Ekofeminism och teologi» och den tredje (1995) «Kvinnors kyrka». I varje volym finns temaartiklar, debatter, rapporter om kvinnoforskning och bokrecensioner. ESWTR:s nästa konferens (1995) hålls i Sverige. Årsböckerna ger en god orientering om vad som nu sker inom detta forskningsområde i Europa.

Uppsatserna av P.W. van der Horst, de flesta skrivna på 90-talet, är en del av ett forskningsprojekt vid den teologiska fakulteten i Utrecht, «The Cultural Milieu of Early Christianity». Andra uppsatser finns samlade i en volym om den judiska bakgrunden (1990) och i en volym om den hellenistiska bakgrunden (1990). De sexton uppsatserna i denna volym har alla rätt konkreta ämnen om hellenism och judendom, om judendom och kristendom, om hellenism och kristendom och om de tre tillsammans hellenism, judendom och kristendom: ett nyfunnet altare i Mindre Asien med en märklig judisk inskrift, grekiskt inflytande på judiska gravtexter, altaret åt en okänd Gud i Apg. 17:23, Saras avlande i Hebr 11:1., Jesus och judarna enligt det stora lexikonet Suda (o år 1000), o.s.v. Efter en genomgång av den senaste litteraturen fastslår van der Horst att den traditionella tolkningen av Birkat haminim är fel. Minim i tannaitisk tid refererar alltid till judar, särskilt skismastiska judar. Notsrim fanns inte med från början. Bönepunktens primära syfte var att stärka den inre enheten. Först på 300-talet kan en förbannelse mot de kristna i allmänhet: eventuellt beläggas som en del av adertonbönen. De finns skäl för alla som arbetar med den tidiga kyrkan att ta del av detta projekt i Utrecht.

Birger Olsson

Jerker Blomqvist: *Grekiska för teologer. En introduktion. 163 sid. Studentlitteratur, Lund 1993.*

Den föreliggande boken utgör en omarbetning av *Lärobok i grekiska för teologiska studier*, som utkom i sin första upplaga 1970 och därefter flitigt har använts vid kurser i nytestamentlig grekiska. Revisionen har huvudsakligen inriktats på språket, som har moderniserats, samt på grammatiska termer och förklaringsmodeller, som har anpassats efter den nya grammatiken *Grekisk/Græsk grammatik* (2 uppl., Köpenhamn 1992) av Blomqvist och Poul Ole Jastrup i Århus. Framställningen har på flera ställen gjorts utförligare

och i några fall har nytt stoff införts. Bibelkommissionens återgivning av grekiska ord i nyöversättningen av Nya testamentet har delvis beaktats.

Boken förutsätter inga förkunskaper i grekiska. Den nytestamentliga grekiskans formlära genomgås tämligen noggrant. Syntaxen behandlas däremot inte systematiskt, utan en utförligare framställning i en grammatik blir här ett nödvändigt komplement.

Jerker Blomqvist är professor i grekiska språket och litteraturen vid Lunds universitet.

Samuel Byrskog



AKTUELLT

TfMS — Tidskrift för Mellanösternstudier

Tfms är en ny tidskrift som ges ut av forskare från olika discipliner vid Lunds universitet. Tanken är att skapa ett mångvetenskapligt forum för forskare som studerar Mellanöstern.

Till att börja med kommer TfMS att utkomma två gånger om året. Om det visar sig att det blir möjligt kommer utgivningstakten att höjas till fyra nummer per år. TfMS är skriven på svenska och vi hoppas att genom detta kunna få en bred läsekrets. Varje nummer kommer att ha tre längre artiklar. Dessa kommer att vara skrivna av forskare som tar upp aktuella problem och frågeställningar. Efter dessa följer ett fast inslag:

en sammanfattning och analys av vad som hänt i Mellanöstern under det gångna halvåret. Denna skrivs av islamologiprofessorn Jan Hjärpe. Efter Hjärpes artikel följer kortare artiklar och betraktelser. Därefter följer recensioner, recensionsartiklar och eventuella bokanmälningar.

En prenumeration kostar (inklusive porto):

110:- för institution, skola, myndighet etc.,
90:- för privatperson,
70:- för student.

Den som är intresserad av att prenumerera på TfMS kan kontakta Jonas Otterbeck på Teologiska institutionen, rum 316, tel. 046-104333 eller göra en inbetalning till postgironumret 469 84 51-4.

IN MEMORIAM

Hans Åkerberg in memoriam

I början av år 1994 nåddes vi av budet om att Hans Åkerberg fått lämna detta livet. Härmed förlorade vi en av religionspsykologins flitigaste förkämpar i Norden, en som baserade sin forskning på breda religionshistoriska och religionsfenomenologiska kunskaper. Åkerberg var en oförtruten sanningssökare, som sökte sig in mot livets centrala men mången gång också svåra frågor. Han valde en personlig väg, även om det ibland innebar motgångar och prövningar. Han trodde på religionsvetenskapens och i synnerhet religionspsykologins förmåga att frilägga de andliga kärnproblem som mänskligheten stått inför och ständigt också kommer att stå inför.

Åkerberg var född år 1935 och avlade teologie kandidatexamen och filosofie kandidatexamen år 1963. I slutet av 60-talet erhöll han teologies licentiatexamen och disputerade för doktorsgrad år 1975 på en avhandling om Nathan Söderbloms religiösa utveckling benämnd *Omvändelse och kamp*. Året efter erhöll han docentur i religionshistoria med religionspsykologi vid Lunds universitet. Vid samma universitet innehade han under lång tid olika undervisningsuppdrag. Han var under kort tid professor i religionsvetenskap vid Misjonshögskolan i Stavanger. Sin andra disputation genomförde han år 1987 i pedagogik vid Lärarhögskolan i Malmö på en avhandling om ungdomars existentiella ångest benämnd *Livet som utmaning*.

Bland religionspsykologer i Norden blev Åkerberg främst känd för att vilja gå tillbaka till klassikerna. Han lyfte på ett förtjänstfullt sätt fram William James sekelskiftesinsatser, betonade gärna Nathan Söderbloms bidrag till mystikforskningen samt såg i Villiam Grønbaek i Danmark ett föredöme i humanistisk forskning på empirisk grund. Religionspsykologens förståelsefulla och inklämmande kapacitet var något som Åkerberg skattade högt. Detta gjorde att hans forskningsinriktning kom att tangera religionsfenomenologin. Det gällde att tränga sig bakom yttre beteenden och numeriska uppgifter för att få tag i en inre verklighet som var den samma för den upplevande individen, den som teologin ytterst syftar till. De teorier och förklaringsmodeller Åkerberg sökte sig till var därför öppna för tolkning och fordrade en mogen personlighets nyanserade kapacitet i hantverket.

Doktorsavhandling om Nathan Söderbloms religiösa utveckling tog fasta på perioden 1866–1894, alltså dennes barndoms- och ungdomstid. Ett omfattande dokumentmaterial stod till Åkerbergs förfogande, vilket han analyserade utgående från teorier hämtade framför allt från William James men också från Hjalmar Sundén (rollteorin), G.W. Allport, W.H. Clark, P. Tillich osv. Arbetet har rönt mycken uppskattning som ett exempel på hur man kan analysera historiskt material med hjälp av religionspsykologiska teorier. I ett flertal andra arbeten har Åkerberg också kommit in på William James och hans betydelse. Han har inte minst riktat intresset mot den betydelse James också kan få för religionspedagogiken.

Åkerbergs ambitioner var omfattande. Han gav sig i kast med djuppsykologin och har skrivit artiklar, där S. Freuds kultur- och religionssyn beskrivs, samt har tangerat C.G. Jung och hans teorier i arbeten som tar upp litteraturvetenskapliga synpunkter. Skönlitteraturen var för övrigt något som Åkerberg alltmer återkom till under de senaste åren. Han har sysslat med bl.a. Sven Stolpe, Bo Giertz, Gustaf Fröding, Herbert Tingsten. Hans förmodligen sista artikel «Religionspsykologin och skönlitteraturen» (*Svensk Teologisk Kvartalskrift* nr 4, 1993) pekar på ett förtjänstfullt sätt på betydelsen av skönlitterärt material som något religionspsykologerna inte får försumma.

Sina metodiska synpunkter har Åkerberg framställt i några arbeten, framför allt dock i *Tolkning och förståelse* samt *Kamp och kris*. Båda böckerna har använts inom undervisningen i religionspsykologi på olika håll i Norden. De framställer den inklämmande och personlighetscentrerade metodologin som var Åkerbergs egen. De syftar till att lyfta fram metoder som gångar individens kamp med livsfrågorna, med lidandet och med döden.

Åkerbergs liv blev inte långt nätt på längden. Det fylldes dock av en imponerande mängd publikationer och en omfattande lärarverksamhet. Som lärare tillhörde han den «karismatiska» typen. Han fångade mången elevs intresse på djupet. Vi saknar Åkerbergs stämna i den nordiska kretsen av religionspsykologer.

Nils G. Holm