

JESUS OCH SVÄRDSHUGGET (LUK 22:47–53): OM UTMANINGEN ATT TOLKA JESUS FÖREBILDLIGHET

CARL-MAGNUS CARLSTEIN

Linköpings universitet

carl-magnus.carlstein@liu.se

ABSTRACT ❀ I den här artikeln diskuteras ett tolkningsproblem i evangelieberättelsen om Jesus och svärdshugget (Luk 22:47–53). Framställs Jesus som en förebild när han svarar på lärjungarnas fråga om svärdet och helar den skada som slaget orsakar? Denna fråga är spännande för den som är intresserad av Lukas etik. Men den har också visat sig svår att besvara. I stället för att främst fastställa den rimligaste tolkningen undersöker artikeln vad förebildlighet är, varför den kan vara svårtolkad, och hur läsare kan diskutera olika tolkningars rimlighet med hjälp av distinktioner från forskning om berättande och kommunikation. Syftet är att visa varför förebildlighet kan vara svårtolkad och hur läsare kan diskutera rimligheten i olika tolkningar. Frågan är relevant eftersom Lukas berättande både skapar särskilda förutsättningar för att uppmana till imitation och gör denna förebildlighet tvetydig. Dessutom förvärrar bibelforskningen tolkningsproblemet genom att sällan synliggöra, och ibland sammanblanda, nödvändiga distinktioner för en klar diskussion. ❀

INTRODUKTION

Lyfter evangelisten Lukas fram Jesus som en förebild och manar sina mottagare att imitera honom när han berättar om hur Jesus interagerar med människor i olika situationer? Det är en viktig och spännande fråga

för den som vill förstå Lukas etik och hans undervisning om att följa Jesus.¹

Denna fråga om förebildlighet väcks inte minst i berättelsen om Jesus och hans reaktion på ett svärdschugg:

⁴⁷ Medan Jesus fortfarande talade, kom plötsligt en folkhop och den som hette Judas, en av de tolv, gick före och visade vägen för dem, och han närmade sig Jesus för att kyssa honom. ⁴⁸ Då sade Jesus till honom: ”Judas, förräder du människosonen med en kyss?”

⁴⁹ När de som fanns runt Jesus såg vad som var på väg att hända, sade de: ”Herre, ska vi slå till med svärd?” ⁵⁰ En av dem slog till mot översteprästens slav och högg av hans högra öra. ⁵¹ Då svarade Jesus och sade: ”Tillåt dem att göra det.” Och han rörde vid hans öra och helade honom.

⁵² Sedan sade Jesus till översteprästerna, officerarna vid tempelvakten, och de äldste som hade kommit ut till honom: ”Har ni kommit ut med svärd och påkar som om jag vore en upprorsmakare?” ⁵³ När jag varje dag var med er i templet, lyfte ni inte handen mot mig. Men detta är er stund och mörkrets makt.” (Luk 22:47–53)²

Denna episod består av två scener där Jesus interagerar med Judas (vv. 47–48) respektive med de som finns runt honom, troligen lärjungarna (vv. 49–51).³ Den avslutas med Jesus slutord till de som griper honom (vv. 52–53). I den andra scenen om svärdschuggen uppstår en lärsituation

¹ I den här artikeln fokuserar jag på vad Lukas avser att kommunicera. Författarintention är en knepig term, eftersom den kan antyda att tolkarens uppgift är att spekulera om författarens inre motiv. Som vi ska se utgår jag från relevansteorin som menar att mottagare kan dra slutsatser om vad författaren försöker kommunicera utifrån *berättelsens* utformning. Kort sagt erbjuder författaren ”data” i texten och mottagaren tolkar denna ”evidens”. För en introduktion till denna syn på kommunikation, se Thomas C. Scott-Phillips, *Speaking Our Minds: Why Human Communication Is Different, and How Language Evolved to Make it Special* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015). När Lukasevangeliet läses som en del av den kristna kanon i en ambition att höra vad *Anden* talar genom bibeltexterna, kan evangelieberättelser få en djupare innebörd och en karaktär kan tolkas som förebild trots att Lukas inte kommunicerar det. Utgångspunkten för sökandet efter denna djupare mening är dock ofta *författarens* berättande och kommunikation som jag fokuserar på i denna artikel.

² Mina egna översättningar används om inget annat anges. Översättningsprinciperna är (1) att ligga relativt nära den grekiska syntaxen och (2) att i konkordansöversättningar översätta en upprepad grekisk term med samma ord på svenska.

³ Michael Wolter, *The Gospel According to Luke, Volume 2* (BMSEC; Texas: Baylor University Press, 2016–2017), 486.

när lärjungarna inser att folkhopen försöker gripa Jesus.⁴ Mitt fokus är denna lärsituation och dess fyra byggstenar: (1) Lärjungarna *frågar* Jesus om de ska slå till med svärdet (v. 49); (2) en av dem *hugger* av ett öra (v. 50); (3) sedan *svarar* Jesus "Tillåt dem att göra det" (v. 51a) och (4) han *belar* det borthuggna örat (v. 51b). Denna scen om svärdshugget skiljer sig från en annan lärsituation om svärd (Luk 22:35–38) i att inte bara berätta om vad Jesus undervisar utan också skildra hur han agerar i en hotfull situation.⁵

En vanlig tolkning är att Lukas berättar lärsituationen om svärdshugget för att lyfta fram Jesus som en förebild i att älska sin fiende (eller något liknande).⁶ Resonemanget går ungefär så här: Lukas beskriver en värdekonflikt, där två sätt att hantera fientlighet står mot varandra. I sin fråga (v. 49) söker inte lärjungarna svar på hur de ska agera i den uppkomna situationen, utan de vill ha en bekräftelse på att de ska ta till våld.⁷ Den enskilde lärjungens svärdshugg avslöjar därmed den våldsamma attityd som driver lärjungarna att ställa sin fråga om att slå till med svärdet.⁸ Lär-

⁴ François Bovon, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012), 214 (eng. "didactic dialogue").

⁵ Notera att det finns en skillnad mellan att Jesus talar om sin förebildlighet (till exempel i Luk 22:27) i sin *undervisning* och att Lukas framställer Jesus som en förebild när han berättar om hur Jesus agerar i en *situation* som den om svärdshugget. I sina tal kan Jesus vara ett *språkrör* för Lukas etik. I situationsberättelser kan Jesus *illustrera* beteende som Lukas vill uppmuntra. Utmaningen med Jesus förebildlighet uppstår främst i situationsberättelser.

⁶ Relativt explicit i Richard J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll: Orbis Books, 1978), 40–41, 46; Brian E. Beck, "Imitatio Christi" and the Lucan Passion Narrative", i *Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies Presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*, redigerad av William Horbury och Brian McNeil (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 45–47; J. Massyngebaerde Ford, *My Enemy is My Guest: Jesus and Violence in Luke* (Maryknoll: Orbis Books, 1984), 120–121; Donald Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Collegeville: Liturgical, 1992), 90–91; Frank J. Matera, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul* (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 89, 91; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 747, 784; Eben Scheffler, "Compassionate Action: Living according to Luke's Gospel", i *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament* (BZNW, 141; Berlin: de Gruyter, 2006), 95–96; Richard A. Burridge, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 270, 281; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco: Baylor University Press, 2016), 210.

⁷ Jfr John Nolland, *Luke* (WBC, 35; Dallas: Word Books, 1989), 1086; Wolter, *Luke*, 488.

⁸ Jfr Jerome H. Neyrey, *The Passion According to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology*,

jungarnas reaktion kontrasteras sedan mot Jesus sätt att hantera situationen. Hans svar (v. 51a) är ett ställningstagande mot våldsam motstånd. Det visar att han vägrar att använda våld själv, och det klargör att han inte tillåter att andra försvarar honom med svärd. Sedan läker han skadan som svärdshugget orsakat och älskar så sin fiende (v. 51b). Han tycks leva som han tidigare har lärt (Luk 6:27–36). Tanken är att Jesus svar och helande visar hur han hanterar fientlighet och att Lukas manar sina läsare och åhörare att imitera Jesus.

Här behöver vi göra ett klargörande om förebildlighet. Man verkar mena att Lukas menar att efterlikna Jesus inte handlar om att göra exakt som Jesus gör i denna scen om svärdshugget. I stället tycks förebildstolkningen utgå från att Jesus beteende uttrycker en dygd,⁹ eller en överlåtelse till en livsväg, och att denna dygd eller överlåtelse kan imiteras i många olika typer av konfliktsituationer.¹⁰

Förebildstolkningen har avvisats av David Lertis Matson. Han menar att Jesus inte tillrättavisar sina lärjungars våldsamma attityd utan påminner dem om att Guds plan måste ha sin gång.¹¹ Här är helandet ett gudomligt ingripande som understryker att korset är Guds plan och att gripandet av Jesus inte ska förhindras. Jesus beteende förstås inte som förebildligt. Givet att vi talar om Jesus som en litterär karaktär, kan vi säga att Matson tänker sig att Jesus i *berättelsen* främst fungerar som ett språkrör för Lukas kristologiska budskap om Jesus roll i Guds frälsningsplan.

Även om det inte finns utrymme att ge en fullständig forskningsöversikt, börjar vi ana ett tolkningsproblem: Lyfter Lukas verkligen fram Jesus

Theological Inquiries (New York: Paulist, 1985), 41; Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation, Volume 1* (Philadelphia: Fortress, 1986–1990), 266.

⁹ Dygd är en moralisk egenskap som gör personer benägna att handla, tänka och känna på ett distinkt sätt.

¹⁰ Jämför Teresa Morgan, "Not the Whole Story? Moralizing Biography and *Imitatio Christi*", i *Fame and Infamy: Essays on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, redigerad av Rhiannon Ash, et al. (Oxford: Oxford University Press, 2015), 353–366, som diskuterar förebildlighet i termer av dygd och livsväg.

¹¹ David L. Matson, "Pacifist Jesus? The (Mis)Translation of ἐᾶτε ἕως τούτου in Luke 22:51", *JBL* 134 (2015), 157–176; jfr Nolland, *Luke*, 1090; Michel R. Desjardins, *Peace, Violence, and the New Testament* (BibSem, 46; Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 22–23.

som en förebild när han berättar om hur Jesus svarar på sina lärjungars fråga om svärdet och helar den skada som ett svärdshugg har orsakat (vv. 49–51)? Detta tolkningsproblem om Jesus förebildlighet är utgångspunkten för denna artikel. Problemet är svårt att lösa av två anledningar. Som vi ska se gör Lukas berättande, för det första, att förebildlighet är implicit. Därför blir förebildligheten svårtolkad. Det är också oklart vad en kan hänvisa till i texten i en argumentation om den implicita förebildligheten. Lukas berättande bidrar alltså till att göra Jesus förebildlighet till ett tolkningsproblem genom att skapa vissa förutsättningar för att kommunicera uppmaningen att imitera Jesus. För det andra bidrar forskare i debatten till att förebildligheten blir ett tolkningsproblem genom att sällan synliggöra, och ibland blanda ihop, distinktioner som behövs för att hantera utmaningen som Lukas implicita berättande genererar.

Om vi ska komma vidare i diskussionen om huruvida Lukas implicit ställer fram Jesus som en förebild i Luk 22:47–53, behöver vi därför reda ut *vad* förebildlighet är för något, *varför* den kan vara svårtolkad, och *hur* vi, som tolkare eller kanske främst forskare, kan tydliggöra vägvalen i debatten och argumentera om dessa tolkningsval på ett transparent sätt. I stället för att fokusera på att enbart fastställa den rimligaste tolkningen, låter jag mig inspireras av Greger Anderssons sätt att arbeta med tolkningsproblem i bibelberättelser för att utveckla ett sätt att analysera implicit förebildlighet.¹² Jag tar hjälp av distinktioner från forskning om berättande och kommunikation för att diskutera dessa vad, varför, och hur. Exakt vilka dessa distinktioner är – och vilka teoretiska utgångspunkter som de förutsätter – återkommer jag till.

I denna artikel analyserar jag alltså berättelsen om Jesus och hans reaktion på ett svärdshugg för att utforska utmaningen att tolka implicit förebildlighet i Lukas berättande och diskutera hur detta tolkningsproblem kan hanteras. Förhoppningsvis kan min diskussion av en evangelieberättelse bidra till en större förståelse av implicit förebildlighet i berättande text.

¹² Denna artikel är frukten av många års samtal med Greger. Jag är väldigt tacksam för Gregers generositet, briljans och omsorg.

VAD ÄR FÖREBILDLIGHET?

För att svara på frågan om *vad* Jesus förebildlighet är tar jag hjälp av en distinktion som görs i viss forskning om berättande. Här berör jag en första sida av utmaningen att tolka förebildlighet.

FÖREBILDLIGHET SOM "MORAL FÖR MOTTAGAREN"

James Phelans skiljer mellan "the ethics of the told" och "the ethics of the telling".¹³ Denna distinktion kan klargöra vad förebildlighet är och synliggöra förutsättningar för att kommunicera den.

Termen "ethics of the told" syftar på hur författare som Lukas kan värdeladda sitt berättande, så att karaktärs beteende framstår som gott eller ont. På svenska kan vi tala om "moral i berättelsen". I scenen om svärdshugget gör Jesus det goda (v. 51) medan lärjungarna inte gör det (vv. 49–50; jfr Luk 9:54–55). Phelan utgår från att det går att argumentera om denna typ av värdeladdning med hänvisning till textens utformning.

"Moralen i berättelsen" är en del av en *karaktärsnivå* i Lukas berättande.¹⁴ När jag diskuterar Jesus och lärjungarna som *karaktärer*, syftar jag på ett personskapande innehåll i berättelsen. Utifrån text och kontext svarar jag på frågor som: Söker lärjungarna bekräftelse för att hugga till med svärdet i sin fråga (v. 49)? Gör de därmed något ont i berättelsen? Anspelar frågan på Jesus tidigare undervisning om att älska sin fiende (Luk 6:27–36)? Uttrycker Jesus helande kärlek till en fiende och gör Jesus därmed det som lärjungarna borde ha gjort (v. 51b)? Att besvara sådana frågor är att diskutera hur Lukas har utformat sitt berättande, så att Jesus

¹³ James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University Press, 2017), 8–9.

¹⁴ Frågan är exakt hur karaktärer och därmed värdeladdning av deras beteende ska förstås. Här avviker jag från Phelan och är inspirerad av Lars-Åke Skalin, *Karaktär och perspektiv: Att tolka litterära gestalter i det mimetiska språkspelet* (AUUHL, 17; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991), 19–103, 203–221, och Richard Walsh, *The Rhetoric of Fictionality: Narrative Theory and the Idea of Fiction* (Columbus: Ohio State University Press, 2007), 148–169, som visat på brister i den teori om litterära karaktärer som ligger till grund för Phelans syn på "moral i berättelsen".

och andra karaktärer framstår på ett visst sätt snarare än på ett annat, inklusive som onda, goda, eller lite av båda. I denna artikel syftar därför namnet Jesus och termen lärjungarna på just karaktärer i Lukas berättande om inget annat anges.¹⁵

Om förebildlighet är samma sak som att en karaktär gör gott i berättelsen, då skulle allt (eller inget av) det Jesus gör i Lukasevangeliet vara förebildligt. Ingen forskare verkar påstå det. Vi kan därför ana varför termen "ethics of the telling" – eller "moral för mottagaren" – behövs. Den hänvisar till moraliska lärdomar som läsaren är tänkt att dra från karaktärsnivån och "moralen i berättelsen",¹⁶ och den påminner oss om att vissa delar av Lukas berättande om Jesus skulle kunna kommunicera förebildligt medan andra delar inte nödvändigtvis gör det. Om förebildlighet är en form av "moral för mottagaren", får vi skilja mellan att Jesus gör det goda ("moral i berättelsen"), eller mer specifikt att han gör vad andra *karaktärer* borde göra ("förebildlig roll i berättelsen"), och hur Lukas retoriskt använder sådant innehåll för att moraliskt undervisa sina *läsare* eller *åhörare* ("moral för mottagaren") eller för att mer specifikt uppmana dem att imitera Jesus ("förebild för mottagarna").¹⁷ Phelans termer indi-

¹⁵ Jag förnekar inte att Lukas berättande refererar till verkliga personer (Luk 1:1–4). Men, som vi ska se, hör Lukas historiska anspråk om personerna Jesus och lärjungarna till nästa betydelsenivå där "ethics of the telling" placeras, och det är viktigt att skilja mellan olika betydelsenivåer för att förstå vad förebildlighet i berättande är för något.

¹⁶ Problemet med Phelans "ethics of the telling" är att han antyder att berättaren (eng. "narrator") fungerar som en obligatorisk förmedlare mellan författare och mottagare. Det betyder att hans retoriska narratologi inte tillräckligt har gjort upp med den narratologiska standardteorin som Greger Andersson och andra forskare har kritiserat. Se Skalin, *Karaktär*; Greger Andersson, *Untamable Texts: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (LHBOTS, 514; London: T&T Clark, 2009). För en mer specifik diskussion av problemen med en obligatorisk berättare, se Walsh, *Rhetoric*, 69–85; Greger Andersson, "The Narrator in Biblical Narratives", i *Optional-Narrator Theory: Principles, Perspectives, Proposals*, redigerad av Patron Sylvie (Lincoln: University of Nebraska Press, 2021), 150–165.

¹⁷ Som vi har sett diskuterar jag textens utformning. Men det finns ingen anledning här och senare att tillskriva utformandet av texten till någon annan än den verkliga personen "Lukas", även om vi inte vet – och inte behöver veta – så mycket om honom. Samma sak gäller läsarna och åhörarna. Notera att jag inte spekulerar om biografisk information utan diskuterar hur människor fungerar som *agenter* i en viss praktik: Lukas har utformat berättelsen om Jesus och svärdshugget; utifrån textens utformning drar verkliga läsare och åhörare slutsatser om vad Lukas avser kommunicera. Om jag skulle använda begrepp som "implied author" och "implied reader" här, kan jag ge

kerar alltså att det kan finnas ”moral i berättelsen” utan att förebildlighet – som en form av ”moral för mottagaren” – kommuniceras.

För att ytterligare visa varför förebildlighet inte kan reduceras till karaktärsnivån och huruvida Jesus gör det goda i berättelsen, och för att förtydliga att förebildlighet är ett av flera möjliga syften, skulle vi kunna utvidga Phelans ”ethics of the telling” och tala om en *tilltalsnivå* i Lukas berättande.¹⁸ Även om vi skulle kunna fastställa att Jesus helande (v. 51b) ska förstås som ett uttryck för fiendekärlek på karaktärsnivån, är frågan om förebildlighet inte avgjord. Lukas skulle nämligen retoriskt kunna använda det som sägs på karaktärsnivån för att på tilltalsnivån vända sig till sina mottagare på andra sätt än att mana dem att älska sin fiende som Jesus gör (”förebild för mottagaren”). Hans syfte skulle enbart kunna vara att rapportera om vad som hände där och då (”historia för mottagaren”, jfr Luk 1:1–4).¹⁹ Om han har ett budskap på tilltalsnivån, skulle det lika väl kunna handla om Jesus roll i Guds plan som den fredliga befriaren (”kristologi för mottagaren”, jfr Luk 19:28–48).²⁰

När vi ser att förebildlighet är en av flera möjliga lärdomar på tilltalsnivån som härleds från karaktärsnivån, får vi syn på en sida av den utmaning att tolka förebildlighet som Lukas berättande skapar: Lukas behöver utforma sitt berättande på ett sådant sätt att hans mottagare kan sluta sig till hur de ska ta tolkningssteget från karaktärsnivån till tilltals-

intryck av att bilder som härleds från texten, det vill säga textelement, och inte verkliga personer utformar texter och tolkar den presenterade ”evidensen” i texten. Se diskussionen i Walsh, *Rhetoric*, 69–85.

¹⁸ Ibland kallas tilltalsnivån för berättandets *varför* medan karaktärsnivån förstås som berättandets *vad* och *hur*. Så Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington: Indiana University Press, 1985), 1. Problemet med denna distinktion är att vi kan tala om ett varför även på karaktärsnivån. Varför berättar Lukas att Jesus läker ett öra? Han vill betona att Jesus älskar sin fiende.

¹⁹ Nu talar vi om ett kommunikativt anspråk att Lukas *karaktärsbeskrivningar* (karaktärsnivån) refererar till *personen* Jesus (tilltalsnivån) och inte om huruvida denna historieskrivning är tillförlitlig.

²⁰ Det är en möjlig tolkning av Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (2nd ed., AB, 28; 2 vol.; Garden City: Doubleday, 1981–1985), 1449, och av C. Kevin Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW, 139; Berlin: de Gruyter, 2006), 181. Om det är ett kristologiskt budskap, talar Lukas om personen Jesus, någon bortom berättelsens innehåll.

nivån. Detta tolkningssteg medför att Jesus kan göra det goda i berättelsen utan att förebildlighet nödvändigtvis kommuniceras. Jesus förebildlighet är med andra ord inte en trivial fråga.

ETT OSYNLIGGJORT TOLKNINGSSTEG

I ett välgrundat resonemang för eller mot Jesus förebildlighet är det alltså viktigt att skilja karaktärsnivån från tilltalsnivån och att förklara varför det är rimligt att ta tolkningssteget från den ena nivån till den andra på det sätt som föreslås. Men det görs sällan i debatten om Jesus och svärdshugget.²¹

I kommentarlitteraturen lyfts Donald Senior fram som en tidig förespråkare av förebildstolkningen av lärsituationen om svärdshugget.²² Han kan illustrera hur denna tolkning typiskt förklaras:²³

There is no doubt that Luke intends this scene to be an instruction on the use of violence and retribution. The deliberate question of the disciples reflects the early community's own concern with the question of violence: "Lord, shall we strike with the sword?" The response to that question had already been given earlier in the Gospel [Luk 6:27–29, 35] ... Now as Jesus himself suffers violence he refuses to retaliate or to have violence used on his behalf. Instead, he returns compassion and love for enemy. Once again, he is faithful to his teaching.²⁴

I den första meningen verkar Senior göra ett påstående om tilltalsnivån: Lukas budskap till sina mottagare handlar om våld och vedergällning. I

²¹ Utrymmet tillåter inte en diskussion som visar att detta tolkningssteg osynliggörs i all forskning om förebildlighet i bibliska berättelser. Cornelis Bennema, *Imitation in Early Christianity: Mimesis and Religious-Ethical Formation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2025), är den senaste och mest utförliga diskussionen om förebildlighet i Nya testamentet. Här kartläggs tidigare forskning och relevanta bibeltexter diskuteras utan klargöranden om att förebildlighet i berättande tillhör en tilltalsnivå som är skild från en karaktärnivå. Om tolkningssteget som är så viktigt för att förstå förebildlighet var centralt i forskning om förebilder i nytestamentligt berättande, hade det sannolikt synliggjorts i den senaste forskningen, som Bennema så förtjänstfullt sammanfattar.

²² Till exempel Bovon, *Luke* 3, 213.

²³ För liknande resonemang, se Cassidy, *Jesus*, 40–41, 46; Beck, "Lucan Passion", 45–47; Ford, *My Enemy*, 120–121; Matera, *Ethics*, 89, 91; Green, *Luke*, 747, 784; Scheffler, "Compassionate Action", 95–96; Burridge, *Imitating Jesus*, 270, 281.

²⁴ Senior, *Passion*, 91.

efterföljande meningar hänvisar han för det mesta till karaktärsnivån. Han antyder att han härleder sin slutsats om tilltalsnivån från karaktärsnivån.

I meningarna om karaktärsnivån framgår det att metoden för att kommunicera den moraliska lärdomen om våld och vedergällning är att berätta Jesus svar och helande ("Now as Jesus himself suffers violence ..."). Så även om inte Senior uttryckligen säger att Jesus framställs som en förebild i ovanstående citat (och vidare i hans utläggning), verkar hans poäng vara att Jesus beteende i berättelsen visar hur läsarna och åhörarna ska hantera fientliga situationer i sina liv.

Men Senior skiljer inte tydligt på betydelsenivåerna och förklarar inte varför han tar tolkningssteget från karaktärsnivån till tilltalsnivån på detta sätt. Han utgår från att det är rimligt att härleda slutsatsen om Jesus förebildlighet på tilltalsnivån från karaktärsnivån. Han menar att två saker talar för det: den medvetna fråga om svärdet som anspelar på Jesus undervisning om att älska sin fiende och Jesus ställningstagande mot svärds-hugget. Men han ger inga direkta argument som gör klart varför denna härledning är trolig. Utgår han från konventioner för berättande vid denna tid? Vilka är dessa i så fall och hur har han fått reda på dem? Eller kan hans tolkning förklaras på andra sätt?

Sådana argument skulle kunna göra det tydligare varför Matson inte är övertygad om att Seniors tolkning av karaktärsnivån och tilltalsnivån är rimlig. Matson invänder:

Contrary to the view of most commentators, Luke does not attribute this healing to Jesus's love of enemies, and it is sloppy (or else wishful) reading to see its thematic presence here ... In other words, there is no "principled" stand against violence on the part of the Lukan Jesus in a manner reminiscent for us of a Tolstoy, a Gandhi, or a King, just as the witness of the Third Gospel itself is not completely consistent on the question of violence. Jesus may have been a pacifist, but not for the reasons one might think.²⁵

²⁵ Matson, "Pacifist Jesus?", 167, 169.

Bitvis är Matsons ton så kraftfull ("sloppy ... reading") att det låter som att debatten om Jesus förebildlighet är avgjord när han har "visat" att Jesus helande inte är ett uttryck för fiendekärlek på karaktärsnivån. Som vi har sett kan inte förebildlighet reduceras till karaktärnivån. Dessutom skulle man kunna härleda förebildlighet även från Matsons syn på karaktärsnivån: Jesus som förebild inte i att älska sin fiende utan i att hålla sig till Guds plan.

Det är också oklart vad Matson menar med att "Jesus may have been a pacifist" även om han syftar på "the Lukan Jesus". Talar Matson om karaktärsnivån? I så fall har han inte argumenterat mot förebildlighet på tilltalsnivån. Om han talar om tilltalsnivån, låter det som att han menar att beskrivningarna av Jesus på karaktärsnivån kommunicerar "historia för mottagarna" och därmed refererar till personen Jesus. I så fall diskuterar han inte vilket moraliskt budskap ("moral för mottagaren") som *Lukas* avser kommunicera på det sätt som Senior gör ("Luke intends this scene to be an instruction on the use of violence..."), utan han resonerar om hur människor borde förhålla sig till *personen Jesus* givet att han, enligt Lukas perspektiv, inte var en pacifist likt Lev Tolstoj, Mahatma Gandhi eller Martin Luther King.

Här är det viktigt att poängtera att både Senior och Matson gör anspråk på att diskutera vad Lukas försökte kommunicera till sina första mottagare.²⁶ Ändå är det svårt att helt greppa vad som står på spel i debatten. Vad är förebildlighet? Är den en form av "moral i berättelsen", ett slags "moral för mottagaren", eller ett förhållningssätt som troende borde ha till personen Jesus närmast oberoende av Lukas "moral för mottagaren"? Och varför är det rimligt att ta tolkningssteget från karaktärsnivån till tilltalsnivån på det sätt som Senior respektive Matson föreslår? En anledning till att diskussionen om Jesus förebildlighet i scenen om svärds-

²⁶I fotnot 1 noterade jag att andra läsningar är möjliga och legitima, till exempel att försöka förstå hur Lukasevangeliet är en del av en kristen kanon och därmed försöka utröna hur Anden talar i denna bibelberättelse. Möjligen gör Senior och Matson andra typer av tolkningar än vad de påstår, vilket skulle kunna förklara oklarheterna. Måhända beror deras tolkningsval på att de står i olika teologiska traditioner. Men här utgår jag från att de gör vad de påstår, och jag spekulerar inte om bakomliggande motiv.

hugget inte kommer vidare är sannolikt denna brist på tydlighet och transparens i vad förebildlighet är och hur en kan argumentera om den.

VARFÖR KAN JESUS FÖREBILDLIGHET VARA SVÅRTOLKAD?

Som vi har sett gör Lukas berättande att mottagarna behöver ta tolkningssteget från karaktärsnivån till tilltalsnivån när de drar slutsatser om Jesus förebildlighet. Här är den ena sidan av tolkningsutmaningen och en viktig distinktion i debatten: Lukas kan beskriva att Jesus gör det goda på karaktärsnivån utan att han ställer fram Jesus som förebild på tilltalsnivån. Nu kommer vi till en andra sida av den utmaning som Lukas berättande skapar: Både förebildligheten på tilltalsnivån och mycket på karaktärsnivån är *implicit* kommunikation. Här blir distinktionen mellan explicit och implicit kommunikation viktig.²⁷ Den förklarar *varför* Jesus förebildlighet kan vara svårtolkad.

TILLTALSNIKVN

Jag har försökt visa att både Senior och Matson – mina representanter från debatten om Jesus och svärdshugget – inte uttryckligen skiljer mellan tilltalsnivån och karaktärsnivån även om Senior intuitivt tycks göra denna distinktion. Min kritik har inte varit att Senior och Matson borde ha utgått från den teori som jag gör. Poängen är att de inte hjälper oss med den transparens som behövs i just denna tolkningsdebatt. Inte heller gör de klart att deras tolkningar bygger på en rad *implikationer* – det vill säga på slutsatser om implicit innehåll som härleds från texten – och de förklarar inte vari svårigheten att tolka, och att argumentera, om Jesus förebildlighet ligger.²⁸ Diskussionen skulle tjäna på ett sådant tydliggörande.

²⁷ För en diskussion av skillnaden mellan explicit och implicit kommunikation, se Robyn Carston, *Thoughts and Utterances: The Pragmatics of Explicit Communication* (Oxford: Blackwell, 2002), 94–221.

²⁸ Som vi ska se utgår jag från relevansteorins förståelse av kommunikation i denna artikel där slutsatser om explicit och implicit innehåll förstås som logiska slutledningar från texten och kontext. En typ av sådana inferenser är implikationer, det vill säga slutsatser om implicit innehåll. Inom

Om vi börjar med *tilltalsnivån*, kan vi notera att scenen om svärds-hugget till sin form inte är en uppmaning utan en berättelse. Det gör att förebildlighet – Lukas maning till sina mottagare att imitera Jesus – inte kan vara explicit på det sätt som uppmaningar i stil med ”Gå och gör som Jesus” i brev, tal eller liknande prosa. Även Matsons förslag att Lukas undervisar om Guds plan är ett implicit tilltal. Lukas säger inte heller ”Lärdomen är att Jesus lidande är Guds plan”. I stället förser Lukas oss med innehåll om hur Jesus interagerar med andra karaktärer i en viss situation. Från detta berättande på karaktärnivån får tolkare härleda implikationen att Lukas på tilltalsnivån manar sina läsare och åhörare att imitera Jesus beteende i berättelsen (”moral för mottagaren”) och/eller undervisar dem om att Jesus roll i Guds plan (”kristologi för mottagaren”). I detta avseende gör berättelsens form förebildlighet (och andra budskap på tilltalsnivån) till implicit kommunikation. Formen bidrar alltså till att skapa utmaningen att tolka Jesus förebildlighet (och andra implicita budskap).

Trots dessa förutsättningar finns det ett knep att göra förebildlighet och andra tilltal explicita. Lukas kan vända sig direkt till sina mottagare (jfr Luk 1:1–4) och säga rakt ut vad han avser kommunicera på tilltalsnivån (”nu när jag ska berätta om Jesus och svärdet, ska ni ta Jesus som en förebild”)²⁹ och sedan hålla vad han lovar. Men han vänder sig inte direkt till mottagarna på detta sätt.

Hur kan då Senior dra slutsatsen att scenen om svärds-hugget kommunicerar en implicit ”moral för mottagaren” medan Matson hävdar att den erbjuder implicit ”kristologi för mottagaren”? Svaret på denna fråga har åtminstone två delar.

En del av svaret är *karaktärnivån*. Eftersom implicita budskap på tilltalsnivån härleds från karaktärnivån, leder olika tolkningar av karaktärnivån till att olika implikationer dras om tilltalsnivån. Så verkar det vara i debatten mellan Senior och Matson.

relevante teori skiljer man mellan implikationer som går att dra från texten och implikaturer som är de kommunicerade implikationerna. För att undvika mer teknisk jargong än nödvändigt, talar jag kort och gott om implikationer och markerar på andra sätt om jag syftar på möjliga eller kommunicerade.

²⁹ Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology* (2nd ed.; Lincoln: University of Nebraska Press, 2003), 46–47, och andra narratologer kallar denna teknik för ”intrusive narrator”.

Men det finns sannolikt också en annan del av svaret. Jag har indikerat att det är möjligt att tolka karaktärsnivån på ett liknande sätt och ändå komma till olika slutsatser om tilltalsnivån. Tolkare kan vara överens om att Jesus helande uttrycker kärlek till en fiende på karaktärsnivån och ändå härleda olika implikationer om tilltalsnivån. Kommuniserar Lukas "förebild för mottagaren" och/eller "kristologi för mottagaren" i betydelsen att Lukas lär mottagarna att Jesus är en fredlig befriare?³⁰ Denna möjlighet talar för att slutsatser om implicita budskap på tilltalsnivån baseras på karaktärsnivån *och* något ytterligare som genre, läsarförväntan eller liknande kontextinformation. Senior antyder att kontextinformation om mottagarna kan användas för att dra implikationer när han säger "[t]he deliberate question of the disciples reflects the early community's own concern with the question of violence" i citatet som diskuterades tidigare.³¹ Han förklarar dock inte hur han kan veta att så är fallet och varför historisk information om mottagarna är viktig för att härleda implicita budskap. Lukasevangeliet har också förståtts som en antik biografi, som en sorts förebildslitteratur ("*exempla writ large*").³² Men Senior och Matson säger inte vilka "konventioner" och "kontexter" de utgår från i sina tolkningar av tilltalsnivån även om det finns antydningar i deras resonering.

När budskap på tilltalsnivån som Jesus förebildlighet är implicita, blir olika tolkningar möjliga och det är sällan självklart vilken av dem som är rimligast. Svårigheten verkar ligga i att implikationer på tilltalsnivån härleds från karaktärsnivån som kan tolkas på olika sätt, men också i att slutsatserna om Jesus implicita förebildlighet dras från texten med hjälp av genre, läsarförväntan eller liknande omtvistade kontexter. Debatten

³⁰ Se fotnot 20.

³¹ Se fotnot 24.

³² Citatet kommer från Helen K. Bond, *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 47. För en diskussion av biografins konventioner, se till exempel Timothy E. Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graco-Roman Biography* (2:a utg.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004); Tomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 148–186; Koen de Temmerman, red., *The Oxford Handbook of Ancient Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

om förebildlighet i scenen om svärdshugget handlar alltså inte bara om karaktärsnivån utan också om svårtolkade saker som *konventioner* och *kontexter*. Frågan är hur en kan hänvisa till text och kontext i en argumentation för eller mot implicit förebildlighet.

KARAKTÄRSNIVÅN

Som sagt härleds förebildligheten från *karaktärsnivån*. Det är därför intressant att notera att mycket är implicit även på denna nivå. Varken Senior eller Matson gör detta tydligt för sina läsare. Resultatet blir återigen att argumentationen inte är transparent och att det är oklart var svårigheten att tolka ligger.

Jesus helande (v. 51b) står som vi har sett i centrum av debatten. Senior menar att detta helande ska förstås som fiendekärlek på karaktärsnivån. Men det sägs inte rakt ut. Senior drar därför en slutsats om något som inte yttras explicit men som han ändå menar ”finns” i texten. Men andra implikationer är möjliga. Matson föreslår att Lukas implicit antyder att Jesus helande är en ”ett förbluffande gudomligt återställande ... som gör det möjligt för gripandet att fortgå och för Guds plan att ha sin gång”.³³ Jesus kunde ha gripits oavsett om han helar den skadade personen eller inte. Matson poäng är att Lukas visar att helandet är ett gudomligt ingripande som visar att korset är Guds plan och att gripandet av Jesus inte ska hindras.³⁴

Hur kan Senior och Matson härleda så olika implikationer från Jesus helande? De tycks tolka helandet i ljuset av olika kontexter, men klargör inte detta. De verkar anta att helandet är en del av olika större helheter. Lukasevangeliet är en större berättelse uppbyggd av mindre berättelser.³⁵ Det gör att Jesus helande kan vara del av både en mindre helhet och den

³³ Matson, ”Pacifist Jesus?”, 167, min översättning.

³⁴ Matson, ”Pacifist Jesus?”, 167.

³⁵ För en diskussion av hur Lukasevangeliet är en episodisk berättelse, se Robert C. Tannehill, *Luke* (ANTC; Nashville: Abingdon, 1996), 28; Wolter, *Luke*, 18–26. Andra kontexter som kulturella föreställningar spelar troligen en roll i tolkningsprocessen.

större berättelsen. Vi kan skilja en *närkontext* av verser i samma episod från en *fjärrkontext* som andra delar av evangeliet.

Om vi börjar med närkontexten (vv. 49–51a), kan vi notera att debatten inte fokuserar på *om* helandet ska förstås i ljuset av föregående verser utan på *vad* dessa verser påstår. Närkontexten är inte något entydigt, eftersom det går att härleda olika implikationer från dess explicita innehåll.

Enligt Senior handlar lärjungarnas fråga (v. 49) och själva svärdshugget (v. 50) om våldsamt motstånd.³⁶ De frågar ju ”Herre, ska vi slå till *med svärd* (gr. *en machairē*)?” och sedan beskrivs svärdshugget med samma verb ”slå till” (gr. *patassō*) som används i frågan. Men Lukas säger inte explicit att scenen kretsar kring temat våld och vedergällning. Ett implicit innehåll har härletts från texten. Därför kan Matson dra implikationen att frågan och svärdshugget handlar om *att* gripandet av Jesus förhindras och inte exakt *hur* det stoppas med våld.³⁷ Enligt Matson använder Lukas denna berättelse för att reflektera över ett annat ämne: Guds plan.

I sitt svar (v. 51b) tillrättavisar Jesus, menar Senior, lärjungarnas vilja att göra våldsamt motstånd. Men Jesus säger explicit ”Tillåt [dem] så långt som detta” (gr. *eate beōs toutou*, v. 51a) om vi gör en bokstavlig översättning. I en fotnot till versen ger Folkbibeln 2015 en liknande översättning (”Låt dem göra det”). Notera att Lukas vanligtvis använder det grekiska verbet *eate* i betydelsen ”tillåta” (Luke 4:41; Acts 14:16; 16:7; 19:30; 23:32; 28:4).³⁸ Prepositionsuttrycket *beōs toutou* (”så långt som detta”) tycks syfta på arresterandet som skulle hindras med svärdet (vv. 49, 50). Denna tolkning gör det möjligt för Senior att påstå att Jesus svar handlar om *hur* gripandet hindras med svärd och för Matson att påstå att Jesus säger *att* lärjungarna inte ska stoppa gripandet. Båda tolkningarna bygger dock på implikationer, eftersom Lukas inte gör en explicit distink-

³⁶ För det som följer om Senior, se Senior, *Passion*, 90–91.

³⁷ För det som följer om Matson, se Matson, ”Pacifist Jesus?”, 158–169.

³⁸ Jfr Apg 27:32, 40. För en diskussion om dessa omtvistade ord som argumenterar för en översättning i stil med ”Tillåt [dem] så här långt”, se Bovon, *Luke 3*, 216–217; Matson, ”Pacifist Jesus?”, 157–176.

tion mellan att och hur. Men till exempel Folkbibeln 2015 ("Låt det vara nog nu!") och Bibel 2000 ("Nu räcker det") förespråkar en annan tolkning där Jesus säger stopp.³⁹ Denna tolkning av Jesus ord gör Seniors tolkning mer rimlig. Men även i detta fall dras implikationer, eftersom Jesus då explicit säger "stopp" och inte "stopp, det är fel med våldsamt motstånd". Alldeles oavsett översättning härleder både Senior och Matson implikationer från det Jesus explicit säger i berättelsen, när de gör sina tolkningar av Jesus svar.

Dessutom påverkar fjärrkontexten hur implikationer härleds på karaktärsnivån. Å ena sidan menar Senior att lärjungarnas medvetna fråga om våld aktualiserar Jesus tidigare undervisning om att älska sin fiende (Luk 6:27–36). Eftersom det inte sägs rakt ut, är det en implikation. Det finns inga tydliga kopplingar i termer utan länken är innehållslig och handlar om våld och fiender.

Å andra sidan menar Matson att termen "er stund" (*hyōn hē hōra*, v. 53) syftar på Guds plan (jfr Luk 22:14, 22) och att den aktualiserar kontextinformation om att denna plan innefattar att Jesus ska gripas (Luk 9:22, 44; 17:25; 18:32–33). Dessutom menar han att "mörkrets makt" (*hē exousia tou skotous*) är en implicit hänvisning till Satan (Apg 26:18) och att detta uttryck därmed gör tillgängliga kontexter om att "önska tillåts en tid under Guds hand som leder och kontrollerar" (Luk 4:5–8; 8:12; 10:17–20; 11:14–23; 13:16; 22:3–6, 31–34).⁴⁰ Mot bakgrund av dessa fjärrkontexter drar Matson implikationer om att Jesus svar och helande handlar om att tillåta att Satans plan uppfylls, ty den är paradoxalt en del av Guds plan.

Här får vi ytterligare insikter i varför Jesus förebildlighet är svårtolkad och vari svårigheten ligger. Den implicita förebildligheten härleds från karaktärsnivån som i sin tur är implicit till betydande grad. Svårigheten att tolka det implicita på karaktärnivån är trefaldig. För det första är det inte helt enkelt att avgöra vilken tolkning av karaktärsnivån som är rimli-

³⁹Till exempel Wolter, *Luke*, 488–489.

⁴⁰Matson, "Pacifist Jesus?", 164, min översättning.

gast, eftersom implicit innehåll debatteras. För det andra verkar implikationer bygga på och ömsesidigt anpassas till varandra. Å ena sidan används närkontexten för att härleda implikationer om Jesus helande på karaktärsnivån. Å andra sidan härledas närkontextens implicita innehåll i ljuset av implikationer om helandet. För det tredje används både närkontext och fjärrkontext för att dra implikationer på karaktärsnivån. Men dessa kontexter skapar utmaningar. Frågan är inte om närkontexten är viktig för att förstå det implicita i helandet utan vad som implicit påstås i närkontexten. Eftersom det finns många möjliga fjärrkontexter, är frågan vilken av alla dessa som aktualiseras och därmed är tänkta att användas för att dra slutsatser om det implicit innehåll i exempelvis Jesus helande.

TILLTALSNIKVN ↔ KARAKTÄRSNIKVN

Hittills har jag utgått från att Senior och Matson tar ett tolkningssteg från karaktärsnivån till tilltalsnivån. Men det går att invända att tolkning är mer av en hermeneutisk spiral än ett sekventiellt steg. Av pedagogiska skäl har jag förut talat om ett tolkningssteg. Men det är sannolikt att det finnas en ömsesidig anpassning mellan implikationer på den ena betydelsenivån och implikationer på den andra nivån, och inte bara mellan implikationer på samma nivå. Å ena sidan har vi sett att implikationer på tilltalsnivån härleds från karaktärsnivån (i ljuset av kontexter av olika slag). Å andra sidan är det fullt möjligt att hypoteser och förväntningar om tilltalsnivån påverkar hur implikationer dras på karaktärsnivån. Om Jesus helande (v. 51b) förväntas bidra till en moralisk lärdom på tilltalsnivån, kommer sannolikt vissa implikationer på karaktärsnivån förefalla rimligare än andra. Här finns ännu en svårighet i att tolka Jesus förebildlighet: ömsesidig anpassning av implikationer på de olika nivåerna.

HUR KAN FÖREBIDLIGHET DISKUTERAS?

Som vi har sett skapar Lukas berättande en tvåfaldig utmaning att tolka Jesus förebildlighet: det finns ett tolkningssteg från karaktärsnivån till

tilltalsnivån som gör att Jesus beteende kan framstå som gott i berättelsen utan att förebildlighet nödvändigtvis kommuniceras; och förebildligheten på tilltalsnivån samt mycket på karaktärnivån är implicit innehåll. Även om Lukas berättande bidrar till att Jesus förebildlighet blir ett tolkningsproblem genom att göra den implicit, förklarar forskare sällan, som jag har försökt illustrera, varför det är rimligt att ta tolkningssteget från explicit och implicit innehåll på karaktärnivån till implicita budskap på tilltalsnivån på de sätt som de föreslår. Det finns därför ett behov av att tydliggöra vilka implikationer som står på spel i debatten om Jesus förebildlighet i scenen om svärdshugget – vägvalen – och resonera om *hur* vi, som tolkare men främst forskare, kan argumentera om de avgörande implikationerna på ett transparent sätt.

RELEVANSTEORINS REDSKAP

För att besvara frågan om hur implicit förebildlighet kan diskuteras, behöver vi redskap för att resonera om hur kontexter aktualiseras och används för att härleda implicit innehåll. Här tar jag hjälp av relevansteorin som visar att tolkning är en inferensprocess där mottagarna följer lättillgänglighetens väg tills förväntningar om relevans blir uppfyllda.⁴¹

Låt oss börja med inferenserna och hur de förstås. Förut har jag talat om en karaktärnivå och en tilltalsnivå. Nu behöver vi notera att det även finns *språklig nivå* i Lukas berättande. Startpunkten för tolkningen av karaktärnivån (och i förlängningen av tilltalsnivån) är denna nivå av språkliga skelett. Dessa skelett får tolkaren något förenklat fram med hjälp av ordlista och grammatik.⁴² Ordlistan är en kod för hur ord står för koncept medan grammatik är regler för hur ord kan kombineras till satser. Ordlista och grammatik är med andra ord konventionella koder, eller regelsystem, som tolkaren kan vara mer eller mindre medveten om.

⁴¹ Relevansteorin skapades av Dan Sperber och Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Blackwell, 1995). Greger Andersson, "Narrating Selves and the Literary in the Bible", *Partial Answers* 17/1 (2019), 87–105, använder relevansteorin för att mer allmänt diskutera tolkningar. Här använder jag relevansteorin mer specifikt för att utveckla ett sätt att diskutera implicita budskap på tilltalsnivån, särskilt förebildlighet.

⁴² Sperber och Wilson, *Relevance*, 9–14.

Men, och det är viktigt, relevansteorin menar att kommunikation inte görs *möjlig* av konventionella koder, eller regelsystem, även om dessa konventioner kan göra kommunikationen mer *effektiv*. Att så är fallet märker vi när vi resonerar om karaktärsnivån och huruvida det är implicit att Jesus helande uttrycker fiendekärlek (v. 51b). Skulle vi analogt med den språkliga nivån kunna tala om karaktärsnivåns *grammatik* och utifrån ett sådant regelsystem förklara varför implicit fiendekärlek ska avkodas från ett explicit helande? Det har visat sig omöjligt – eller i alla fall extremt omständligt – att formulera ett regelsystem för alla varianter av hur kontexter aktualiseras och används för att dra implikationer.⁴³

En inferensteori som relevansteorin undviker detta problem med att fånga in flexibel kommunikation – och nästintill oändliga möjligheter – i ett regelsystem genom att hävda att författare som Lukas utformar sitt berättande på ett visst sätt och att tolkaren drar logiska slutsatser som bäst förklarar denna utformning. Dessa logiska slutsatser är inte beroende av konventionella koder. Här är textens olika aspekter närmast premisser i en logisk slutledning. Därav talet om inferenser. En inferensprocess är alltså inte regelstyrd även om startpunkten för härledandet av explicit *och* implicit innehåll är den språkliga nivåns rudimentära byggstenar som fåtts fram med hjälp av ordlista och grammatik.⁴⁴

På ett liknande sätt är det med tilltalsnivån och huruvida Lukas kommunicerar en implicit maning att imitera Jesus. Även här är det mycket enklare att förklara hur förebildlighet tolkas i termer av inferenser som bäst förklarar textens utformning än i termer av ett regelsystem.

Förutom inferenser är också förväntningar och tillgänglighet centrala kategorier i relevansteorin. En inferensteori behöver nämligen förklara vad det är som vägleder processen där slutsatser härleds från texten. Varför ska några av alla möjliga kontexter anses aktualiserade och användas för att dra implikationer?⁴⁵ Det är här relevansteorin har ett viktigt bidrag.

⁴³ Sperber och Wilson, *Relevance*, 9–14.

⁴⁴ Sperber och Wilson, *Relevance*, 9–14.

⁴⁵ I relevansteorin syftar termen *kontext* enbart på den kontextinformation som används i inferensprocessen. Därför har jag skiljt mellan möjliga kontexter och aktualiserade kontexter, och kommer fortsätta att göra det.

Den påstår att författare som Lukas väcker förväntan om relevans och på så sätt leder mottagarna i inferensprocessen.

Här är *relevans* en teknisk term. Relevanteorin utgår från att evolutionen har gjort att mänskliga hjärnor bearbetar information på ett sådant sätt att balansen mellan nytta och kostnad maximeras.⁴⁶ Kostnaden är den kraft som det tar att behandla informationen. Nyttan är ungefär vad jag får ut av informationen. Om jag pratar med världens mest intressanta person, kommer jag ändå att sluta lyssna på henne när jag hör ett lejon ryta till i närheten. Ljudet av ett argt lejon ger mig potentiellt mer ("mitt liv kan stå på spel"). Lejonvrålet är relevant för *mig*, eftersom denna information interagerar med annat som jag känner till ("lejon är farliga"). Det är också *maximalt* relevant, eftersom summan av nyttan (+) och kostnaden (–) är större än i annan information som är tillgänglig för stunden. Ett grundantagande är med andra ord att mänskliga hjärnor tenderar att söka maximal relevans.

Hittills har jag diskuterat hur relevanteorin förklarar informationsbearbetning i allmänhet. Frågan är hur relevanssökande mer specifikt ter sig i tolkandet av Lukas berättande. Om mänskliga hjärnor tenderar att prioritera maximalt relevant information, behöver Lukas berättande vara tillräckligt relevant för att vara värt besväret. Annars kommer ingen läsa vad han skrivit eller lyssna till hans berättande. Genom att publicera sitt evangelium, skapar därför Lukas en förväntan att hans berättande är *optimalt* relevant, det vill säga att det levererar så pass mycket nytta att det är värt bearbetningskostnaden – och den kommunicerade informationen är dessutom den mest relevanta i förhållande till hans förmåga och preferenser.⁴⁷ Kort sagt kommer tolkaren att följa "minsta kostnadens väg och

⁴⁶ Enligt Sperber and Wilson, *Relevance*, 260–266, är detta "the cognitive principle of relevance", det vill säga "Human cognition tends to be geared to the maximisation of relevance". Det är en tydlig *tendens*, men undantag finns.

⁴⁷ Enligt Sperber and Wilson, *Relevance*, 260, 266–278, är detta "the communicative principle of relevance", det vill säga "the ostensive stimulus is relevant enough for it to be worth the addressee's effort to process it" och "the ostensive stimulus is the most relevant one compatible with the communicator's abilities and preferences". Notera att det bara är *ostentativ* kommunikation som kommunicerar denna förväntan. I denna typ av kommunikation visar författaren *att* hen avser kommunicera ("kommunikativ intention") och *vad* hen vill kommunicera ("informativ intention").

stanna vid den första tolkningen som uppfyller ens förväntan på relevans.”⁴⁸ De mest tillgängliga inferenserna härleds först, och kontextinformation som görs lättillgänglig i texten används före mer svårtillgänglig. I detta avseende följer inferensprocessen ”minsta kostnadens väg”. Denna process slutar när relevansförväntan är uppfylld. Uppfyllelse av förväntan är viktig i en diskussion av implicit innehåll. Explicit innehåll behöver nämligen inte implicera saker. Men tolkaren börjar dra implikationer om en förväntan på optimal relevans ej är uppfylld och slutar när den är uppfylld.

En viktig fråga är alltså vilka relevansförväntningar som Lukas väcker. När den allmänna förväntan om optimal relevans interagerar med texten, kan specifika relevansförväntningar skapas. De härleds precis som andra implikationer i ljuset av aktualiserade kontexter, och de mer tillgängliga förväntningarna är troligare än de svårtillgängliga. Ju specifika förväntningarna är, desto tydligare leder Lukas inferensprocessen. Dessa förväntningar gör vissa inferenser och kontexter mer tillgängliga än andra. När de är uppfyllda, slutar tolkaren härleda implikationer och landar i en tolkning.

Här har vi något att ta fasta på i diskussionen om hur vissa kontexter sannolikt ska användas för att härleda implikationer i episoden om svärds-hugget: *inferenser*, *förväntningar* och *tillgänglighet*. Dessa analytiska redskap kan hjälpa oss att göra vägvalen i debatten om Jesus implicita förbildlighet tydliga och att argumentera om dem på ett transparent sätt. Måhända kan andra teorier än relevansteorin användas för att skapa den tydlighet som jag är ute efter. Här vill jag utforska hur kraftfulla verktyg relevansteorin ger oss.⁴⁹

⁴⁸ Sperber och Wilson, *Relevance*, 272, min översättning.

⁴⁹ Borde jag inte använda ett antikt synsätt på kommunikation i stället för en modern teori? Ett problem med denna invändning är att den förutsätter att det finns ett antikt synsätt eller åtminstone att det är relativt enkelt att reda ut hur man såg på *implicit* kommunikation i berättelser i antiken. Men om det finns flera synsätt, vilket synsätt ska då användas? Och om vi inte kan hitta en antik teori som specifikt förklarar implicit berättande, vilket jag inte har gjort, vad gör vi då? Ett annat problem med denna invändning är att man missar att relevansteorin utgår från hur mänskliga hjärnor fungerar. Det är en kognitionsteori. Om teorin beskriver relevanssökande på ett korrekt sätt, går den

RELEVANSTEORINS ANSPRÅK

För tydlighetens skull är det viktigt att klargöra vilka anspråk relevansteorin gör och därmed vilken tyngd mina resonemang har.

För det första är relevansteorin inte en metod för att få fram de avsedda relevansförväntningarna och de mest tillgängliga implikationerna och kontexterna. Bara människor med hjärnor kan sluta sig till sådant.⁵⁰ Man utgår från att teorier kan förklara tolkningar men inte generera dem. Men relevansteorin föreslår att vi förklarar våra tolkningar i termer av inferenser, förväntningar och tillgänglighet, och så klargör vägvalen som behöver diskuteras. Den förser oss med analytiska etiketter som vi kan använda för att namnge olika saker som vi intuitivt gör i vårt tolkande.

För det andra utgår relevansteorin från att även välmenande kommunikationer kan misslyckas. Att följa de relevansförväntningar som tycks väckas i texten är därför ingen absolut garanti för att komma fram till vad Lukas avser kommunicera (eng. "non-demonstrative"). Men det är det bästa en tolkare kan göra. Kommunikation kan misslyckas, men fungerar samtidigt väldigt ofta.⁵¹

UTGÅNGSPUNKTER: LÄSARE, ÅHÖRARE OCH GENRE

Innan jag diskuterar vägvalen i debatten om Jesus förebildlighet i scenen om svärdshugget behöver jag också förklara några utgångspunkter för min diskussion.

En första utgångspunkt handlar om de första läsarna och åhörarna. Vi vet inte särskilt mycket om vilka mottagare som Lukas avsåg sitt evangelium för. Apostlagärningarna skulle kunna antyda att Lukas skrev för för-

att använda även på Lukas tid såvida man inte kan visa att evolutionen har förändrat människors hjärnor avsevärt sedan dess. Dessutom har relevansteorin med framgång använts på antikt material, se till exempel Greger Andersson, "Narrating Selves", 87–105.

⁵⁰ Deirdre Wilson, "Relevance and the Interpretation of Literary Works", *UCL Working Papers in Linguistics* 23 (2011), 69–80 (72); jfr Greger Andersson, "Is There a Narrative Method of Text Analysis and Interpretation?", i *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, redigerad av Göran Rossholm och Christer Johansson (Bern: Peter Lang, 2012), 279–305.

⁵¹ Sperber och Wilson, *Relevance*, 65–117.

samlingar i Romarriket troligen i slutet av första århundradet eller i början av det andra.⁵² Han tycks utgå från att läsarna och åhörarna har grundläggande kunskap om den grekisk-romerska världen och om innehållet i judiska skrifter, särskilt Septuaginta (LXX). Ibland talar jag mer principiellt om mottagarna och säger att det kostar processkraft att ha mycket information i minnet. Då syftar jag på vad relevans teorin antar om mänskliga hjärnor – nu som då.

En annan utgångspunkt handlar om genre. I relevans teorin förstås genre i termer av typiska sätt att skapa relevansförväntningar snarare än i termer av konventionella regler.⁵³ Men forskare är oense om exakt vilka genrer som Lukasevangeliet deltar i och vilka typiska relevansförväntningar som därmed väcks i detta evangelium. Denna oenighet gäller både genren på den större berättelsen och genrererna på de mindre berättelserna.⁵⁴ I denna artikel räcker det dock med att utgå från att Lukas i sitt evangelium väcker en relevansförväntan att han inte bara rapporterar om vad som hänt på tilltalsnivån utan också kommunicerar ”teologiska” budskap av olika slag. Termen teologiskt budskap är ett sätt att påstå att Lukas avser övertyga sina mottagare om en viss förståelse av Jesus roll i Guds plan och vad det innebär att följa Jesus. Enligt Joel B. Green är Lukas ”en narrativ teolog” som använder ”historia för att predika”.⁵⁵ Denna utgångspunkt att Lukas avser att kommunicera budskap går att förena med flera genreförslag.⁵⁶ Dessutom verkar ett sådant antagande förklara varför forskare har skrivit hyllmeter om Lukas etik (”moral för mottaga-

⁵² Wolter, *Luke*, 26–30.

⁵³ Christoph Unger, *Genre, Relevance and Global Coherence: The Pragmatics of Discourse Type* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).

⁵⁴ Se diskussionen ovan om hur Lukasevangeliet är en större berättelse av mindre berättelser.

⁵⁵ Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 19, 21, mina översättningar.

⁵⁶ Om historieskrivning, se till exempel Todd C. Penner, *In Praise of Christian Origins: Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography* (ESEC; New York: T&T Clark International, 2004), 104–261; Daniel Marguerat, *The First Christian Historian: Writing the "Acts of the Apostles"* (över. Ken McKinney, et al.; SNTSMS, 121; New York: Cambridge University Press, 2002), 1–25. Om biografi, se exempelvis Duff, *Plutarch's Lives*; Burridge, *Gospels*; Hägg, *Art*, 148–186; Bond, *Biography*, 46–51.

ren”), hans kristologi (”kristologi för mottagaren”), och om andra sorters teologiska budskap.⁵⁷

VÄGVAL 1: INLEDANDE FÖRVÄNTNINGAR

Utöver dessa utgångspunkter finns en rad huvudsakliga vägval i inferensprocessen. Ett första större vägval handlar om vilka specifika förväntningar som Lukas skapar i den inledande scenen där Jesus möter Judas (vv. 47–48). Här talar vi om ingångsvärden till processen att tolka den andra scenen om svärdshugget (vv. 49–51).

I den första scenen verkar Lukas göra två kontexter lättillgängliga. Den ena kontexten är den föregående episoden och dess tal om ”provet” (gr. *peirasmós*, Luk 22:39–46). Den görs lättillgänglig av de inledande orden ”medan Jesus fortfarande talade” (gr. *eti autou lalountos*, v. 47a). Den allmänna förväntan om optimal relevans gör att tolkaren kommer att utgå från att Lukas har en poäng med att börja så här tills annat pekar på motsatsen. Denna fjärrkontext är inte entydig,⁵⁸ eftersom det går att härleda olika implikationer från den. Men på karaktärsnivån verkar Jesus uppmanna sina lärjungar att be – och han verkar också själv be – om att inte komma på fall i det kommande ”provet” utan förbli fullt överlåten till Faderns vilja (Luk 22:42).⁵⁹ I detta sammanhang är ”provet” det motstånd som Satan uppviglar mot Jesus och hans efterföljare (jfr Luk 22:1–6, 31–34).

Den andra fjärrkontexten är Satans plan att röja Jesus ur vägen. När Lukas gör klart att Judas förräder Jesus (vv. 47b–48), aktualiserar han tidigare förutsägelser om detta svek, inte minst att Satan ingivit Judas att överlämna Jesus (Luk 22:1–6, 21–23). Denna kontextinformation görs särskilt lättillgänglig av den återkommande termen ”människosonen” (gr.

⁵⁷ Se François Bovon, *Luke the Theologian* (2nd rev. ed.; Waco: Baylor University Press, 2006).

⁵⁸ Se sida 202 för min distinktion mellan närmkontext och fjärrkontext. Om texten i Luk 22:47–53 kan betraktas som en episod nära kopplad till, men också skild från, episoden i Luk 22:39–46, rör det sig här om en fjärrkontext enligt min distinktion.

⁵⁹ Jfr Fitzmyer, *Luke*, 1441; John T. Carroll, *Luke: A Commentary* (NTL; Louisville: Westminster John Knox, 2012), 445; Bovon, *Luke* 3, 199.

ho hyios tou anthrōpou, v. 48; Luk 22:22) och det upprepade verbet ”utlämna/förråda” (gr. *paradidōmi*, v. 48; Luk 22:4, 6, 21, 22; jfr Luk 9:44; 18:31–32).⁶⁰

När det explicita innehållet i den första scenen tolkas i ljuset av dessa två fjärrkontexter, blir några implikationer lättillgängliga. En implikation på karaktärsnivån är att nu när Judas förråder Jesus, sätts Satans plan i verket (jfr v. 53) och ”provet” som Jesus precis har pratat om påbörjas.⁶¹ Eftersom vi talar om hur episoden inleds – och eftersom vi sannolikt kan utgå från att all relevans inte levereras i början av berättelsen – tycks denna implikation göra ytterligare en implikation lättillgänglig.⁶² Det väcks en förväntan om att episoden som helhet – inklusive nästa scen om svärdshugget – ska skildra någon del av detta ”prov”. När dessa implikationer om karaktärsnivån kombineras med den allmänna förväntan om ”budskap för mottagarna”, då görs också relevansförväntan om tilltalsnivån mer specifik: de huvudsakliga lärdomarna i Judas förräderi och lärjungarnas svärdsreaktion handlar om Satans ”prov”.

Det verkar alltså som att Lukas inledningsvis väcker förväntningar om att hela episoden ska handla om ”provet” på karaktärnivån och att lärdomar på tilltalsnivån har med detta ”prov” att göra. Om så är fallet, kommer dessa förväntningar att påverka tillgängligheten i implikationer och kontexter i den andra scenen om svärdshugget.

Som vi har sett görs relevansförväntningarna lättillgängliga tack vare två aktualiserade kontexter om ”provet”. Problemet är bara att ”provet” i dessa fjärrkontexter har flera sidor. Det gör att ”prov”-förväntningar som verkar vägleda inferensprocessen kan förstås på olika sätt. Låt oss se närmare på tolkningsalternativen.

Matsons tolkning verkar förutsätta att de aktualiserade fjärrkontexterna om ”provet” fokuserar på *Jesus* och hans *unika* roll i Guds plan. Det är

⁶⁰ Att dessa kontexter är närliggande fjärrkontexter är också viktigt. Det kostar mindre att minnas något nyligen berättat.

⁶¹ Enligt Matson *tillåter* Gud, men *orsakar* inte Satans attack.

⁶² Walsh, *Rhetoric*, 30. Poängen är inte att alla berättelser är likadana utan att all nytta sällan ges direkt.

rimligt. På karaktärsnivån gör Lukas nämligen klart att Jesus blir förrådd, ”eftersom” (gr. *hoti*) han ”vandrar i enlighet med vad som är bestämt” (Luk 22:22; jfr 9:22, 44; 17:25; 18:31–33). Det verkar inte särskilt omtvistat att ”vad som är bestämt” syftar på Guds plan. Dessutom framstår Jesus lydnad att dricka bägaren som något (till viss del) unikt för honom (Luk 22:42). Om vi utgår från att de två tillgängliggjorda kontexterna om ”provet” ställer det speciella med Jesus i centrum, ligger det nära till hands att dra implikationen att Judas förräderi handlar om Jesus unika roll i Guds plan och att härleda den implicita slutsatsen att även lärjungarnas senare svärdsreaktion gör det. I ljuset av en förväntan att Lukas förmedlar budskap på tilltalsnivån, väcker dessa implikationer om det unika med Jesus på karaktärsnivån i sin tur en förväntan att scenen om svärdshugget kommunicerar ”kristologi för mottagaren”.

Men Matson underskattar Jesus *undervisande* och *förebildliga* roll i de aktualiserade kontexterna om ”provet”. På karaktärsnivån säger Jesus till sina lärjungar att de ska göra som honom i denna kris – ytterst förbli överlåtna till Gud precis som han lyder sin Faders vilja (Luk 22:27, 40, 42, 46; jfr 22:33). Här har Jesus en förebildlig roll på karaktärsnivån. Han har också en undervisande roll, när han talar till lärjungarna om det kommande ”provet” (Luk 22:24–38, 39–46). När de tillgängliggjorda kontexterna tolkas på detta sätt, skapar den inledande scenen om Judas en beredskap för att det som följer inte bara handlar om Jesus unika roll i ”provet” utan också om att han visar vad lärjungarna ska göra. Utifrån en allmän förväntan att Lukas kommunicerar budskap på tilltalsnivån, skapar dessa implikationer på karaktärsnivån en förväntan om ”moraliska lärdomar för andra lärjungar”.

Här har vi det första vägvalet: Om Lukas i den första scenen (vv. 47–48) skapar en förväntan att Lukas i den andra scenen om svärdet (vv. 49–51) inte bara fokuserar på Jesus unika roll i Guds plan utan också på hans undervisande och kanske förebildliga roll på karaktärsnivån, och om det är rimligt att Lukas därmed skapar en förväntan att tilltalsnivån i den andra scenen innefattar ”moral för mottagaren”, då blir förebildstolkningen trolig och Senior är något på spåret. Den som vill argumentera mot före-

bildstolkningen behöver visa att Lukas inte väcker en förväntan om ”moral för mottagarna” här (eller senare). Som vi har sett förutsätter Matsons tolkning att Lukas väcker förväntningar enbart om Jesus unika roll på karaktärnivån och om ”kristologi för mottagarna” på tilltalsnivån.⁶³

VÄGVAL 2: FRÅGAN OCH SVÄRDHUGGET

Det finns ytterligare ett vägval. Det handlar om vad Lukas avser att kommunicera med frågan om svärdet (v. 49) och själva svärdshugget (v. 50) som inleder den andra scenen (vv. 49–51). Börjar scenen om lärjungarnas svärdsreaktion med att de vill förhindra gripandet som sådant, som Matson föreslår, eller med att de gör våldsamt motstånd, som förebildstolkningen antar? Även om det första vägvalet kommer att avgöra hur implikationer dras från Lukas korta och koncisa berättande, finns ändå ett vägval i hur man uppfattar att inledningen till den andra scenen (vv. 49–51) bekräftar och aktualiserar tidigare resta förväntningar. De två kontexterna om ”provet” är som sagt inte helt entydiga och endast delar av deras innehåll skulle kunna göras lättillgängliga i scenen om svärdshugget.

På karaktärnivån ställer lärjungarna sin fråga om svärdet ”när de ... såg vad som var på gång att hända” (gr. *idontes de ... to esomenon*, v. 49). Om de läser av situationen och sedan reagerar, ligger det nära till hands att dra implikationen att Lukas vill säga något om hur lärjungarnas urskiljning (”de såg”) leder till att de beter sig som de gör och ställer sin fråga om svärdet (”sade de”). Att svärdshugget (v. 50) kommer innan Jesus hinner besvara frågan (v. 51a) bekräftar denna slutsats och understryker att urskiljningen är bristfällig. Denna ordning gör tillgängliga implikationer som att svärdshugget är en impulsiv reaktion, att frågan söker bekräftelse för svärdshugget (jfr Luk 9:54), och att lärjungarna missförstår situationen. Det är inte helt enkelt att utesluta någon av dessa implikationer.

⁶³ Både Matson och Senior verkar också utgå från att Lukas också rapporterar om det förflutna (”historia för mottagaren”).

I vad består då denna bristande urskiljning och vad leder den till för felaktigt beteende om vi diskuterar karaktärsnivån? Tre faktorer påverkar ens svar på denna fråga.

En första faktor är vilket intressefokus som Lukas skapar med frågan (v. 49) och svärdshugget (v. 50). Å ena sidan skulle en förbildtolkning kunna notera fokuset på svärdshugget som sådant. Som vi har sett används samma verb "slå till" (gr. *patassō*) i både frågan om svärdet och beskrivningen av svärdshugget. Så gör Lukas en implikation lättillgänglig: frågan och svärdshugget hör ihop. I sin fråga använder dessutom lärjungarna enbart detta verb och adverbialet "med svärd" (gr. *en machairē*) som anger redskapet som lärjungarna vill slå till med (v. 49).⁶⁴ Det finns inget direkt objekt som pekar ut folkhopen som ska stoppas (jfr v. 47). Sedan beskrivs svärdshugget och vad som huggs av (v. 50). Dessa detaljer gör tillgänglig implikationen att intressefokuset är riktat mot svärdshugget som sådant – åtminstone till viss del – vilket i sin tur gör tillgänglig implikationen att våldet är en del av lärjungarnas bristande urskiljning och felaktiga beteende. Å andra sidan skulle Matson kunna argumentera att detta svärdsfokus inte gör hans implikation att våldet är moraliskt irrelevant i berättelsen mindre tillgänglig, eftersom berättandet är så kort och koncist att förväntningarna som diskuterades i det första vägvalet kommer att avgöra om detta svärdsfokus ska tolkas i termer av Guds plan eller inte. Om så är fallet, är vi tillbaka i debatten om det första vägvalet och behöver lägga krutet där.

En andra faktor som inverkar på hur vi tolkar lärjungarnas felaktiga beteende är återigen förväntan om "provet" som väcktes i inledningen av episoden. Utifrån en förväntan att "provet" har börjat, blir implikationen att lärjungarna "prövas" och att de visar vad de går för. Om Lukas antyder att lärjungarnas nu "prövas", kommer han väcka frågan om vilken roll som deras svärdsreaktion (vv. 49–50) har i "provet" och så inbjuda läsarna och åhörarna att dra fler implikationer om svärdsreaktionen utifrån de två aktualiserade fjärrkontexterna. En aspekt av fjärrkontexterna om "provet"

⁶⁴ Bovon, *Luke* 3, 215.

blir särskilt intressant i ett sökande efter ett svar på denna fråga. Tidigare har Lukas påpekat att Satans attack inte bara är riktad mot Jesus utan också mot dem som följer honom (Luk 22:31–34, 40, 46). I ”provet” går Jesus före sina lärjungar på korsets väg till härligheten (Luk 22:24–30; jfr 9:23–25). Han tycks göra det lärjungarna inte kan göra (unik roll), för att de ska kunna leva det liv han lever och lär (undervisande och förebildlig roll).⁶⁵ Hittills har dock lärjungarna missförstått korsets väg (Luk 22:15–30; jfr 9:45; 18:34; 24:13–27, 44–49). Detta missförstånd framkommer sannolikt i en tidigare episod om svärd (Luk 22:35–38) även om den är kryptisk och inte ger oss någon tydlig vägledning i hur denna senare scen om svärdshugget ska tolkas.⁶⁶ De fattar inte att Jesus lidande är en del av Guds plan precis som Matson betonar. Men de faller också in i en debatt om status. Jesus har precis undervisat sina lärjungar om att inte uppträda som typiska kungar – och underförstått använda svärdets makt – i samband med en förutsägelse om sitt lidande (Luk 22:15, 21–30).⁶⁷

På karaktärsnivån tycks därför Guds plan ha två sidor: att Jesus följer Guds vilja och att lärjungarnas urskiljer hur de ska följa Jesus. När denna kontextinformation kastar ljus över det missförstånd som leder till svärdreaktion, blir implikationen att lärjungarna inte urskiljer vilken typ av makt Jesus utövar som ”Herre” (v. 49) och därför tar till svärds makt. När de inte ser att Jesus går tjänandets väg (Luk 22:24–30), blir det obegripligt för dem varför Jesus är beredd att lida som messiansk befriare och de missförstår hur de ska följa honom. Matson behöver förklara varför dessa aspekter av de två aktualiserade kontexterna om ”provet” är svårtillgängliga medan förebildtolkningen skulle kunna visa att de är tillgängliga något i stil med resonemanget som jag har föreslagit.

⁶⁵ Se Andrew Remington Rillera, *Lamb of the Free: Recovering the Varied Sacrificial Understandings of Jesus's Death* (Eugene: Cascade, 2024) för en mer allmän diskussion om hur Lukas och andra nytestamentliga författare betonar denna solidaritet (”place-sharing”, ”ahead of us”) snarare än ställföreträdande (”place-taking”, ”instead of us”).

⁶⁶ Wolter, *Luke*, 476–479, talar om episoden som en gåta.

⁶⁷ Nathan Eubank, ”Bakhtin and Lukan Politics: A Carnavalesque Reading of the Last Supper in the Third Gospel”, *JGRChJ* 4 (2007), 38–40.

En tredje faktor i diskussionen om lärjungarnas bristande urskiljning är om Jesus svar (v. 51a) och helande (v. 51b) aktualiserar hans tidigare undervisning om att älska sin fiende som en tillgänglig fjärrkontext (Luk 6:27–36). Om lärjungarnas beteende förstås i ljuset av denna kontext, blir en implikation att de inte följer Jesus undervisning att älska sin fiende. Till skillnad från Senior är jag inte säker på att frågan om svärdet i sig aktualiserar denna kontext och jag är inte heller säker på att den är så lättillgänglig som han antar. Jesus undervisning om att gå tjänandets väg och inte utöva konventionell svärdsförmåga (Luk 22:24–30) är som vi har sett en mer lättillgänglig fjärrkontext. I och med Jesus svar och helande blir det dock tydligt att lärjungarna tillrättavisas och att vi därmed har en lärsituation. Matsons tolkning förutsätter också att Jesus tillrättavisar lärjungarna även om han talar om att påminna om Guds plan. Frågan är inte *om* Jesus tillrättavisar utan *vad* han korrigerar. Ett sådant lärande – och temat om våldsam motstånd – skulle kunna påminna mottagarna om Jesus undervisning om fiendekärlek. Men det kostar väldigt mycket att aktualisera tidigare delar av evangeliet som inte nyligen fanns i mottagarens minne. Möjligen överträffas denna större kostnad av nyttan att Lukas visar hur Jesus lever som han lär ända in i döden. Dessutom är det rimligt att utgå från att Lukas berättande – liksom mycket annat berättande – väcker en förväntan om denna typ av tematisk relevans på karaktärsnivå, det vill säga att berättelser ofta används för att reflektera över ämnen och återkomma till dem i olika delar av verket. En sådan beredskap gör implikationer om att Lukas utvecklar teman mer tillgängliga och minskar kostnaden för att härleda dem. Även om Senior skulle ha rätt i sin tolkning om att undervisning om kärlek till fienden alluderas, visar Matsons kritik att denna slutsats behöver underbyggas med argument om hur kontexter görs tillgängliga.

I det andra vägvalet står alltså följande på spel: Om våldet är moraliskt relevant i frågan om svärdet och i själva svärdsbegreppet, och om kontextinformation är lättillgänglig om att lärjungarna inte ska utöva svärdsförmåga som vanliga kungar utan älska sina fiender, ligger det nära till hands att dra implikationen att lärjungarna missförstår att gripandet av Jesus är

Guds plan, eftersom de inte urskiljer att Jesus makt är tjänande. I så fall har vi en värdekonflikt där svärds-makt står mot tjänandets makt. Utifrån en allmän förväntan att Lukas undervisar på tilltalsnivån, väcks och bekräftas en förväntan om "moral för mottagaren" om att följa Jesus på tjänandets väg och sannolikt också en förväntan om "kristologi för mottagarna" om varför Jesus makt är annorlunda. Matsons tolkning förutsätter att våldet är moraliskt irrelevant på karaktärsnivån. Detaljerna tycks streta mot en sådan tolkning. De aktualiserade kontexterna om "provet" är inte så entydigt kristologiska att de kan användas för att argumentera för att våldet i svärdshuggandet är moraliskt irrelevant. Därmed bekräftas inte lika självklart en förväntan om ett budskap *enbart* om Guds plan på tilltalsnivån här. Men frågan är hur starka dessa detaljer så att säga är och om frågan om förebildlighet främst avgörs i det första vägvalet.

Efter dessa två vägval kommer resterande implikationer i scenen om svärdshugget dras på ett relativt förutsägbart sätt. Om lärjungarnas fråga om svärdet och själva svärdshugget är att utöva konventionell makt och därmed att missförstå den väg som Jesus går och kallar andra till, blir implikationen att Jesus svar "Tillåt dem att göra det" (v. 51) på karaktärsnivån är ett ställningstagande för tjänandets makt och mot våldsamt motstånd. I detta svar står uppmaningen i andra person plural ("ni", gr. *cate*). En del av Matsons invändning mot förbildstolkningen är att denna pluralform implicerar att Jesus svarar på lärjungarnas fråga utan att tillrättavisa svärdshugget som sådant.⁶⁸ Jesus svar är dock så koncist att denna implikation blir tillgänglig i ljuset av kontexter och förväntningar enligt tidigare resonemang. Därför kan Jesus svar *i sig* varken bekräfta eller avfärda Matsons tolkning. De två tidigare vägvalen avgör i ett avseende tolkningen. Vad vi kan säga är att pluralformen indikerar att Jesus svarar på lärjungarnas fråga (vv. 49, 51a) och att han helar den skada som svärdshugget orsakat (vv. 50, 51b).⁶⁹ Men om frågan och svärdshugget är intimt sammankopplade och härrör ur en våldsam attityd, ligger det nära till hands

⁶⁸ Matson, "Pacifist Jesus?", 162–163.

⁶⁹ Bovon, *Luke* 3, 214.

att dra implikationen att svaret och helandet är ett utövande av tjänandets makt. Detta annorlunda maktutövande kan, som vi har sett i inledningen till denna artikel, förstås som ett uttryck för en dygd eller bredare som en överlåtelse till en viss livsväg. Förebildstolkningen förutsätter att Lukas ställer Jesus tjänande i centrum för ”moralen i berättelsen”.

När denna syn på karaktärsnivån förenas med en förväntan om att Lukas kommunicerar något budskap på tilltalsnivån, bekräftas och operationaliseras förväntningen att tilltalsnivån innefattar ”moral för mottagaren” och Jesus attityd i berättelsen blir förebildlig för Lukas läsare och åhörare.

I och med slutordet (vv. 52–53) avslutas lärsituationen. Nu talar inte Jesus längre till lärjungarna, utan han vänder sig till eliten i Jerusalem som kommit för att gripa honom. Han säger att ”mörkrets makt” verkar i det som sker. Här har vi en sorts redundans som gör kontexten om Satans attack lättillgänglig. Nu förgrundas den kristologiska sidan av ”provet” medan den moraliska sidan om efterföljelse som har präglat lärsituationen om svärdet hamnar i bakgrunden. Det är inte konstigt att Matson tar fasta på detta kristologiska fokus givet den tolkning som han argumenterar för. Men det är en viktig observationen att detta skifte i fokus sammanfaller med att lärsituationen (vv. 49–51) tar slut.

AVSLUTNING

När vi försöker förstå hur Lukas manar sina mottagare att följa Jesus, är Jesus förebildlighet en viktig fråga. I denna artikel har jag inte enbart, eller främst, försökt fastställa den rimligaste tolkningen av Jesus implicita förebildlighet i scenen om svärdshugget (Luk 22:47–53). I stället har jag försökt ta ett steg tillbaka och fundera på *vad* förebildlighet är för fenomen om vi diskuterar vad Lukas avser att kommunicera, *varför* detta fenomen är svårtolkat, och *hur* vi kan resonera om det för att komma vidare i en tolkningsdebatt. Kort sagt har jag kommit fram till följande.

Vad är Jesus förebildlighet? Förebildlighet är en uppmaning på tilltalsnivån att imitera Jesus som härleds från karaktärnivån där Lukas beskriv-

er hur Jesus agerar och reagerar i olika situationer. En utmaning att tolka Jesus förebildlighet är alltså att ta tolkningssteget från karaktärsnivån till tilltalsnivån som gör att Lukas kan berätta att Jesus gör gott i berättelsen ("moral i berättelsen") utan att nödvändigtvis kommunicera en uppmaning att efterlikna Jesus ("moral för mottagaren").

Varför är Jesus förebildlighet svårtolkad? En andra sida av utmaningen att tolka förebildlighet är att förebildligheten på tilltalsnivån samt mycket på karaktärsnivån är implicit. Implikationer härleds i ljuset av kontexter och de bygger på och ömsesidigt anpassas till varandra. Eftersom det finns många möjliga kontexter, är frågan vilken av alla dessa som aktualiseras och därmed är tänkta att användas för att dra slutsatser om det implicit innehåll.

Hur kan förebildlighet diskuteras? Mitt förslag är att vi beskriver våra tolkningar i termer av inferenser, förväntningar och tillgänglighet som relevansteorin föreslår. Relevansteorin är inte en metod för att få fram den rimligaste tolkningen. Men med hjälp av dess analytiska kategorier kan vi göra vägvalen i debatten om Jesus implicita förebildlighet tydliga och argumentera om dem på ett transparent sätt. Tolkaren drar logiska slutsatser som bäst förklarar berättandets utformning och följer lättillgänglighetens väg tills förväntningar om relevans uppfylls. Vi börjar härleda implikationer, eftersom förväntningar som texten väcker inte är uppfyllda. Vi slutar att dra logiska slutsatser om implicit innehåll – och fortsätter inte i all oändlighet – därför att de väckta förväntningarna har uppfyllts. Förväntningarna gör vissa kontexter och implikationer mer tillgängliga än andra. På lättillgänglighetens väg härleds de mest tillgängliga implikationer först. I episoden om Jesus och svärdshugget har jag försökt visa att mycket hänger på hur vi förstår de aktualiserade kontexterna om Satan och "provet" (Luk 22:1–6, 21–23, 31–34, 39–46). Frågan är om episoden i ljuset av dessa kontexter väcker förväntningar om att Lukas enbart diskuterar Jesus unika roll i Guds plan eller också att han förklarar vad det innebär att följa Jesus när "mörkrets makt" hotar.