

ATT LÄSA INOM DEN HELIGA SPÄNNINGEN: PARADOX OCH DESS BETYDELSE FÖR ETT DYNAMISKT, SJÄLVKRITISKT OCH UPPBYGGGLIGT BIBELBRUK*

MATTHEW NOWACHEK

Akademi för Ledarskap och Teologi
matthew.nowachek@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Denna artikel undersöker hur det filosofiska begreppet paradox kan fungera som en fruktbar teologisk resurs för bibelläsning inom svensk frikyrklighet, där en återkommande spänning råder mellan akademiska och pietistiska förhållningssätt. Med utgångspunkt i Søren Kierkegaards förståelse av den dialektiska paradoxen argumenteras det för att denna spänning inte bör förstås som ett problem att lösa, utan som ett existentiellt tillstånd att bejaka. Detta tillstånd benämns ”att leva inom den heliga spänningen”. Artikeln visar hur ett sådant förhållningssätt möjliggör ett bibelbruk där det akademiska och det pietistiska ömsesidigt korregerar, utmanar och bekräftar varandra. Ett centralt argument är att ett paradoxalt förhållningssätt skyddar mot reduktionistiska och ensidiga tolkningar av Bibeln och främjar ett bibelbruk som är dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt. Artikeln bidrar därmed till den pågående diskussionen om teologisk bibelläsning och kristen bildning i en frikyrklig kontext. ❀

* Jag vill tacka den anonyma granskaren och Joel Kuhlin för omfattande kommentarer som lämnats till ett tidigare utkast av denna artikel, vilka i hög grad har bidragit till förbättringen av den slutliga versionen.

INLEDNING

”Är det verkligen möjligt när man läser Bibeln att både studera den och älska den?” Under de år som jag har varit verksam som lärare på ALT har jag blivit förvånad över hur ofta det dyker upp frågor av denna typ. Sådana frågor vill jag påstå har sina rötter i vad vi skulle kunna kalla för en ”sentimental pietism”¹ som har påverkat de svenska frikyrkorörelserna Pingströrelsen, Evangeliska Frikyrkan (EFK) och Svenska Alliansmissionen (SAM) – de rörelser som majoriteten av mina studenter kommer från. Centralt i denna form av pietism är en antagen skillnad mellan ”huvud” och ”hjärta” som lätt kan ta sig uttryck i skepsis mot huvudet, och därigenom också i skepsis mot den akademiska världen. Det är inte ovanligt att jag får höra varningar från välmenande församlingsmedlemmar om den risk som ”huvudkunskap” och teologiska studier innebär, om hur den kan undergräva ens ”glöd för Guds ord”. Denna skepsis är inte helt utan grund – ofta bygger den på de många anekdoter i svenska frikyrkliga kretsar som berättar om tillfällen då studenter har kastat sig in i teologiska studier för att kort därefter upptäcka att de inte längre har någon levande

¹ Termerna ”pietism” och ”pietistisk” är svåra att definiera eftersom de har en mångfald av konnotationer, se Carter Lindberg, ”Introduction”, i *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, redigerad av Carter Lindberg (Oxford: Blackwell, 2005), 1–20. En viktig konnotation handlar om den historiska trosrörelse som uppstod i Tyskland i slutet av 1600-talet genom teologen Philipp Spener och som senare fick inflytande i Sverige genom ledare som Carl Olof Rosenius och Paul Peter Waldenström. I denna rörelse lade ledarna stor vikt vid tro som uttrycktes genom konkret kristet liv och erfarenhet, vilket tydligt återspeglas i Speners uppmaning till *praxis pietatis* (”fromhetens praktik”). För en bra beskrivning av denna historiska rörelse i relation till den svenska kontexten, se Mark Safstrom, red., *The Swedish Pietists: A Reader* (Eugene: Pickwick, 2015). En mer generisk, men ändå relaterad konnotation av ”pietism” och ”pietistisk” har att göra med en form av hängivenhet som är nära kopplad till en personlig trosupplevelse som George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984) beskriver som ”experiential-expressive”. En sådan personlig trosupplevelse kontrasteras ofta mot ortodoxin som ”cognitive-propositional” (13, fotnot 2) och lyfter därmed i högre grad än många andra kristna traditioner fram den affektiva karaktären hos tron. Genom att använda termen ”sentimental pietism” (härefter bara ”pietism”) för att beskriva ett särskilt uttryck för tro inom frikyrkan i Sverige försöker jag väva samman konnotationer av både affektion och praxis. För detta tillvägagångssätt har jag hämtat inspiration från Martin Wärnelid, *When Pentecostals Cry: A Phenomenological Study of Encountering God* (Leiden: Brill, 2025).

och passionerad relation till Bibeln. Dessutom är konsekvensen av denna förändring, enligt anekdoterna, att många av dessa studenter i slutändan helt förlorar sin tro.²

Mot denna bakgrund är det förståeligt att ALT-studenter som påbörjar sin teologiska utbildning kan känna sig lite förvirrade över hur de egentligen ska förhålla sig till Bibeln. "Är det verkligen möjligt när man läser Bibeln att både studerar den och älskar den?" är en brännande fråga för många. Från mitt perspektiv som filosof, lärare och Søren Kierkegaardforskare med en fot i akademien å ena sidan, och pingstpastor samt församlingsledare med en fot i kyrkan å andra sidan, upplever jag formuleringarna om *antingen* huvud eller hjärta, *antingen* det akademiska eller det pietistiska, *antingen* att studera Bibeln eller kärlek till Bibeln som falska dikotomier. Dessutom har jag enligt min erfarenhet ingen anledning att framställa dessa dikotomier på ett så antagonistiskt sätt som ibland görs i vissa frikyrkliga sammanhang. ALT som utbildningsinstitution med sin betoning på att utbilda studenter till "reflekterande praktiker"³ godtar inte heller en sådan antagonistisk presentation av dessa dikotomier. I stället betonas den oerhörda potential som teologiska studier har för att berika ens relation till Bibeln. Frestelsen för både mig som akademiker och för ALT som akademisk institution är dock att tro att det räcker med att artikulera det akademiska perspektivet för att lindra studenternas förvirring.⁴ Problemet med att bara lyfta fram det akademiska är att detta

² Ett utmärkt historiskt exempel på en sådan anekdot finns i landshövdingen Claes Fredrik Horns reflektioner över hans egen resa med teologiska studier: "Den förberedande teologiska examen togs, dervid hela min religiösa och moraliska sinnesstämning allvarligen hotades, då genom studerandet af kyrkohistorien och de teologiska tvisterna jag förlorade min enkla tro på lutheranismens sanningar; den blef olyckligtvis ingalunda återställd vid examen af den fritänkande professor, sedermera biskop Almqvist", se Claes Fredrick Horn, "Minnen ur min lefnad", *Historisk tidskrift* 12 (1892), 1–50 (4).

³ Roland Spjuth, "Teologi och studiet av praktiker", i *Praktiker med mening* (publicerad text, 2015).

⁴ Med begreppen "akademisk" och "akademien" avser jag här främst traditionella kunskapsinstitutioner såsom folkhögskolor, högskolor och universitet samt deras tillhörande utbildnings-, pedagogiska- och forskningspraxis. Senare i artikeln kopplar jag också termen "akademisk" till de olika intellektuella och vetenskapliga metoder och resurser som är knutna till den vetenskapliga traditionen. När det gäller bibelläsning innefattar detta metoder som exegetik och hermeneutik samt verktyg som ordböcker, kommentarer, översättningar, föreläsningar, och så vidare.

tillvägagångssätt inte på ett adekvat sätt tar itu med det underliggande antagonistiska ramverk som är i spel. Vad studenterna behöver är inte bara en presentation av det akademiska perspektivet i spänningen mellan det akademiska och det pietistiska, utan snarare resurser för att omformulera hela ramverket. Syftet med denna artikel är att argumentera för hur begreppet *paradox* kan fungera som en sådan resurs, med förhoppningen att studenter (och även lärare, pastorer och kristna lekmän) kan dra nytta av det.

Mitt argument i denna artikel kan sammanfattas på följande sätt: *Paradox*, förstått ur ett kristet perspektiv formulerat med hjälp av danska filosofen Søren Kierkegaard,⁵ leder den troende in i ett existentiellt tillstånd som jag kallar ”att leva i den heliga spänningen”.⁶ Det är i detta tillstånd som det visar sig möjligt att bruka Bibeln på ett sätt som är dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt just genom att det akademiska och det pietistiska hålls samman i en dialektisk spänning varigenom de ömsesidigt bekräftas, samtidigt som de spelas ut mot varandra på ett *järn skärper järn*-sätt (jfr Ords 27:17).⁷ Ett sådant bibelbruk är vad jag i denna artikel identifierar som ”att läsa inom den heliga spänningen”. I detta avseende kan den teologistuderande (liksom andra kristna) som är utrustad med paradoxens resurs befrias från den kontraproduktiva spänning rörande Bibeln som har påverkat svenska frikyrklighet negativt och i stället landa i en spänning som är konstruktiv till sin natur.⁸ Det övergri-

⁵ Här är det viktigt att notera att jag i denna artikel inte försöker formulera ”*det* kristna perspektivet” utan snarare ”*ett* kristet perspektiv” som, med tanke på min akademiska bakgrund, är starkt influerat av min forskning på Kierkegaards filosofi.

⁶ När jag använder termen ”helig spänning” i det följande avser jag mycket mer än en generisk dialektisk spänning. Adjektivet ”helig” innebär att de spänningar jag pekar på är sådana som är väsentligt knutna till trons liv. Som jag påpekar nedan är exempel på sådana heliga spänningar dialektiken i Kristus dubbla natur och mellan nåd och gärningar. Denna typ av spänningar visar sig också vara avgörande för det heliga kristna gemenskapens liv, vilket jag återkommer till nedan.

⁷ Alla bibelcitat i denna artikel är från Bibel 2000 om inget annat anges.

⁸ Vad som förhoppningsvis kommer att framgå under loppet av denna argumentation, och särskilt i diskussionen om list (ett laster) och ärlighet (en dygd), är att den dialektiska form av bibelläsning som jag förespråkar har djupa existentiella och etiska implikationer. Att läsa inom den heliga spänningen är en uppgift som innefattar karaktärsbildning i den meningen att texten formar läsaren och att läsaren behöver formas för att kunna närma sig texten.

pande syftet med denna artikel är därför att bidra till den pågående diskussionen i Sverige om teologisk bibelläsning och bibelbruk.

För att kunna utveckla mitt argument delar jag upp den återstående diskussionen i fyra delar. I nästa del presenterar jag en allmän redogörelse för paradox och placerar in mitt argument i vad jag identifierar som en bredare karaktärisering av det filosofiska begreppet. Dessutom ägnar jag särskild uppmärksamhet åt vad jag kallar *den dialektiska paradoxen*. Efter detta förflyttar jag diskussionen till förhållandet mellan den uttryckligen kristna formen av dialektisk paradox och ”att leva inom den heliga spänningen”. Här använder jag exemplet ”nåd och gärningar” med särskild hänvisning till Kierkegaards filosofiska och teologiska reflektioner. Med denna bakgrund etablerad vänder jag mig sedan till frågan om spänningen mellan det akademiska och det pietistiska för att på motsvarande sätt argumentera för en redogörelse av ”att läsa inom den heliga spänningen” som kännetecknas av ett dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt bibelbruk. Slutligen avslutar jag artikeln med att kortfattat antyda den kristna gemenskapens betydelse i allt detta.

BEGREPPET PARADOX

Paradox är ett filosofiskt begrepp som har en rik intellektuell historia.⁹ Därför är det viktigt att jag i början av mitt resonemang är noga med att definiera inte bara vad jag menar med paradox, utan också vad jag inte menar. Vi kan börja med vad jag inte menar. Inom den analytiska filosofiska traditionen finns det en tendens att beskriva paradoxen som i bästa fall ett logiskt problem som måste lösas eller i värsta fall som ett uttryck för ett hopplöst förvirrat resonemang som liknar en logisk motsägelse. I sin essä ”The Ways of Paradox” definierar W. V. O. Quine till exempel paradox som ”vilken slutsats som helst som först låter absurd men som har ett argument som stöder den”.¹⁰ Innebörden av denna definition

⁹ Se Roy Sorensen, *A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

¹⁰ W. V. O. Quine, ”The Ways of Paradox” i *The Ways of Paradox and Other Essays* (New York:

är enligt Quine att alla paradoxer så småningom kommer att lösas antingen genom filosofisk analys eller genom att helt enkelt avfärdas som ologiska. Även om vissa paradoxer passar in i denna kategori som filosofiska problem som måste övervinnas,¹¹ betyder det inte att alla paradoxer ska behandlas på detta sätt.¹² Vissa paradoxer, i synnerhet de som är förknippade med det kristna troslivet, är inte fenomen som bara kan lösas eller avfärdas, utan snarare fenomen som kräver ett ständigt existentiellt engagemang. Som Kierkegaard har skrivit innebär detta att man måste inse att alla paradoxer inte är "övergående" eller "immanenta", utan att vissa paradoxer är "väsentliga".¹³ I den här artikeln vill jag motverka vad jag ser som reduktionistiska beskrivningar och i stället följa en tankegång som utgår från en bredare förståelse av paradoxer.¹⁴

Vad menar jag då med paradox? I stort sett finns det två former av paradoxer som hör till kategorin "väsentliga". Den första formen är vad jag kallar den "etymologiska paradoxen". Betydelsen och funktionen av denna typ av paradox är underförstådd i etymologin för själva termen "paradox". På grekiska betyder ordet *para* "vid sidan av" eller "i motsats till" och ordet *doxa* betyder "åsikt" eller "förväntan", vilket när de kombineras i ett enda begrepp får konnotationen "i motsats till åsikt, oväntat, konstigt, fantastiskt".¹⁵ Paradoxens funktion liknar mysteriebegreppets

Random House, 1966), 3–20 (3). Om inte annat anges är alla översättningar till svenska i resten av artikeln mina egna.

¹¹ Exempel på sådana är Zenons "Aklles och sköldpaddsparadox", Platons "Menons paradox" och Bertrand Russells "barberarparadox".

¹² Att paradoxer inom den analytiska traditionen främst ses som problem som måste lösas betyder inte att sådana paradoxer saknar social eller kulturell betydelse. Tvärtom har många paradoxer inspirerat till blomstrande gemensam forskning, såsom korrespondensen mellan Russell och Frege, som i sig var ett resultat av Russells undersökning av Cantors teorem och Gödels ofullständighetsteorem, se Godehard Link, "Introduction: Bertrand Russell, The Invention of Mathematical Philosophy", i *One Hundred Years of Russell's Paradox: Mathematics, Logic, Philosophy*, redigerad av Godehard Link (Berlin: de Gruyter, 2004), 1–6 (1–28).

¹³ Søren Kierkegaard, *Tvende ethisk-religiøse Smaa-Afhandlinger i Søren Kierkegaards Skrifter*, redigerad av Niels Jørgen Cappelørn et al. (Köpenhamn: Gads förlag, 1997–2012), 98–99.

¹⁴ För en utförlig diskussion av denna punkt, se Matthew T. Nowachek, "On the Non-Bracketing of Fairy Tale in Paradox Discourse: Kierkegaard, the Analytic Tradition, and the Importance of Inclusivity", *International Philosophical Quarterly* 52/1 (2012), 5–20.

¹⁵ Henry George Liddell och Robert Scott, *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-*

funktion i det att den utmanar antagandet att mänskliga kategorier eller mänsklig förmåga är tillräckliga för att få en fullständig förståelse av ett visst fenomen.¹⁶ Som sådan spelar den etymologiska paradoxen en viktig roll när det gäller att synliggöra människans begränsningar.¹⁷ Ett bra exempel på detta är hur den inkarnerade Kristus (som vi skulle kunna beskriva som den etymologiska paradoxen *par excellence*) uppenbaras för mänskligheten, men samtidigt motstår människans avgudadyrkande försök att begripa denna verklighet i sin helhet och därmed upphäva den absoluta kvalitativa skillnaden mellan Gud och människan.¹⁸ Som Kierkegaard insiktsfullt påpekar genom en pseudonym har Kristus som "den absoluta paradoxen"¹⁹ kommit för att leva bland oss människor, men i denna inkarnationsrörelse verkar han samtidigt som "det okända som förståendet i sin paradoxala lidelse stöter emot och som till och med rubbar människans självinsikt".²⁰

Den andra formen, och den form som jag vill betona i den här artikeln, är vad jag kallar *den dialektiska paradoxen*. Som ordet dialektisk

English Lexicon (Oxford: Clarendon, 1869), 507. *Doxa* har också en tydlig konnotation av "tro", vilket vi tydligt ser i till exempel det sammansatta ordet "doxologi".

¹⁶ Här använder jag termen "mysterium" i filosofisk mening, såsom Stephen David Ross gör i *Philosophical Mysteries* (Albany: State University of New York Press, 1981). Denna speciella användning av termen är visserligen tillämplig på Kristus (som jag snart kommer att diskutera), men det är viktigt att den inte likställs med Paulus beskrivning av Kristus som mysterium. För Paulus är "mysterium" ett begrepp för uppenbarelsen av Kristus tillsammans med den därmed förknippade frälsningsplanen för hedningarna, som i tidigare generationer varit dold men nu i Kristus har blivit uppenbarad. Se till exempel Ef 3:1–12 och Rom 16:25–27.

¹⁷ På denna punkt se till exempel M. Jamie Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith* (Oxford: Clarendon, 1991), 88; Timothy Tian-Min Lin, *Paradox in the Thought of Søren Kierkegaard* (Avhandling: Boston University, 1969), 104; Leroy Seat, *The Meaning of "Paradox": A Study of the Use of the Word "Paradox" in Contemporary Theological and Philosophical Writings with Special Reference to Søren Kierkegaard* (Avhandling: The Southern Baptist Theological Seminary, 1967), 216–217.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Filosofi i Søren Kierkegaards Skrifter*, redigerad av Niels Jørgen Cappelørn et al. (Köpenhamn: Gads förlag, 1997–2012), 249–252.

¹⁹ Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, 242–253, utvecklar detta begrepp i kapitlet "Det absolute Paradox (En metafysisk Grille)".

²⁰ Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, 244–245. Denna översättning är hämtad ifrån Thomas Andersson och Stefan Borg, övers., *Filosofiska smulor* (Hörby: Nimrod, 1997), 82.

antyder, kännetecknas denna form av paradox av en särskild dynamik där motsatta termer, verkligheter eller sanningar hålls i relation till varandra på ett sätt som inte leder till att den ena eller den andra negeras, utan snarare till en spänd enhet där båda termerna, verkligheterna eller sanningarna bevaras.²¹ Här ligger betoning inte på syntes eller förmedling som i G. W. F. Hegels filosofi,²² utan snarare på att förstärka motsättningar, dubbelhet och spänning inom en enhetlig helhet.²³ Som Stephen N. Dunning påpekar uppnås en sådan paradox ”en äkta enhet, men en enhet som snarare accentuerar än upphäver motsägelsen [det vill säga oppositionen] mellan de två polerna”.²⁴ Den inkarnerade Kristus representerar än en gång ett bra exempel på denna form av paradox. Inom den ortodoxa kristologin, så som den formulerades av konciliet i Chalkedon, bekräftas Kristus två naturer som både sann Gud och sann människa, fullkomlig i gudomlighet och fullkomlig i mänsklighet. Även om dessa två naturer, enligt mig, verkar stå i spänning till varandra på grund av deras olikheter,²⁵ är det lämpliga förhållningssättet till denna spänning varken att upphöja den ena naturen till bekostnad av den andra eller att syntetisera de två naturerna till en enda, homogen verklighet.²⁶ Snarare är det

²¹ Se Stephen N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 8: ”[Dialektiska strukturer] innefattar en serie motsatta poler, och det sätt på vilket dessa motsättningar är relaterade till varandra bestämmer dialektikens karaktär.”

²² För en utförlig diskussion av Hegels sublationmetod (ty. ”Aufhebung”), se Jon Stewart, ”Introduction: The Debate Surrounding Hegel's Criticism of the Laws of Classical Logic in Golden Age Denmark”, i *Mynsters "Rationalism, Supernaturalism" and the Debate about Mediation*, redigerad av Jon Stewart (Köpenhamn: Museum Tusculanum, 2009), 1–45.

²³ Syliva Walsh, *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2005), 6.

²⁴ Dunning, *Kierkegaard's Dialectic*, 8. När Dunning använder begreppet ”motsägelse” menar han inte ”logisk motsägelse”.

²⁵ Här är det viktigt att upprepa att denna typ av spänning inte ska tolkas som en logisk motsättning, som om Kristus två naturer står i ett ömsesidigt uteslutande logiskt förhållande till varandra liknande ”A och icke-A”. Som sådan är det fullt möjligt att tolka inkarnationen med avseende på Chalcedon som jag gör här i termer av spänning och samtidigt bekräfta det som Kathryn Tanner, *Jesus, Humanity and the Trinity: A Brief Systematic Theology* (Minneapolis: Fortress, 2001), 1–33, kallar för ”non-competitiveness” i hennes beskrivning av inkarnationen.

²⁶ Med detta tar Chalkedons koncilium sikte på två problematiska ståndpunkter: Nestorianismen (Kristus är två parallella personer – en del Gud och en del människa – men inte förenade) och

slutliga målet att hålla samman båda i en dialektisk enhet. I Chalkedonska trosbekännelsens beskrivning skall Jesus Kristus vara erkänd

i två naturer, oblandat, oföränderligt, odelbart och oskiljaktigt, inte så att naturernas skillnad på något vis upphävs med föreningen, utan snarare bevaras de både naturernas särdrag, och de sammanstrålar i ett enda ansikte (*prosōpon*) och en enda konstitution (*hypostasis*).²⁷

Även om kyrkofäderna inte nödvändigtvis hade det filosofiska begreppet paradox i åtanke under konciliet i Chalkedon, är deras teologiska reflektioner ändå relevanta för den enkla poängen jag vill framföra. Återigen, en lämplig beskrivning av Kristus är en där denna dubbelnatur inte tas bort eller tonas ner, utan snarare upprätthålls i sin dialektiska och paradoxala fullhet.

I resten av denna artikel fokuserar jag endast på den dialektiska formen av paradox, eftersom denna form snarare än den etymologiska utgör den mest adekvata resursen för att omformulera den kontraproduktiva spänning mellan det akademiska och det pietistiska som introducerades ovan.²⁸ I detta syfte fokuserar jag i nästa del på förhållandet mellan den dialektiska paradoxens explicita kristna form och det existentiella tillstånd som jag beskriver som "att leva inom den heliga spänningen". Syftet med denna diskussion är att förbereda en allmän ram i förhållande till vilken den särskilda frågan om bibelbruk kan utvecklas senare.

Eutychianismen/Monofysitismen (Kristus är helt enkelt Gud i den mån det mänskliga släcks ut av det gudomliga vid befruktningen).

²⁷ Johannes Börjesson et al., övers., *Svenskt Patristiskt Bibliotek, Band VIII: Teologi efter Nicæa*, redigerad av Daniel Wihlborg och Katarina Pålsson (Skellefteå: Artos & Norma, 2024), 64. Om sambandet mellan denna teologiska ståndpunkt och Kierkegaards redogörelse för paradox, se David R. Law, "The Existential Chalcedonian Christology of Kierkegaard's *Practice in Christianity*", i *Kierkegaard Studies Yearbook 2010*, redigerad av Heiko Schulz, Jon Stewart och Karl Verstrynge (Berlin: de Gruyter, 2010), 129–152.

²⁸ Man kanske undrar varför jag använder mig av det filosofiska begreppet *dialektisk paradox* i stället för att bara förlita mig på det teologiska begreppet *dialektik*. På senare år har begreppet dialektik blivit ganska laddat på grund av dess förekomst i vissa ideologiladdade diskurser som drar inspiration från både hegeliansk och marxistisk dialektik. Genom att betona dialektisk paradox och inte bara dialektik hoppas jag därmed kunna ge en ny ingång till denna diskussion som tar avstånd från nutidens hegelianska och marxistiska projekt.

KRISTEN PARADOX OCH ATT LEVA INOM DEN HELIGA SPÄNNINGEN

Den dialektiska paradoxen finner flera betydelsefulla uttryck inom kristen tro och i relation till kristna kategorier. Kristus inkarnation är förvisso det största av dessa, men det finns också många andra, såsom Paulus beskrivning av de olika dualiteter som är knutna till det kristna livet (2 Kor 6:8–10), Paulus redogörelse för styrka i svaghet (2 Kor 12:10) och den bibliska presentationen av Guds rikes dubbla natur som George Ladd beskriver i termer av ”redan, men ännu inte”.²⁹ I den här delen vill jag fokusera på vad jag påstår är den kristna dialektiska paradox som finner uttryck i relation till nåd och gärningar. Även om denna paradox historiskt sett har fått större uppmärksamhet inom protestantismen och särskilt inom lutherdomen, menar jag att fenomenet inte bara är ett uttryck för en viss teologisk tradition. I denna paradox ser vi snarare två viktiga tankeströmningar inom Nya testamentet (nämligen de förknippade med Paulus och författaren till Jakobs brev) som på ett fruktbart sätt möts. Dessutom är det just den historiska och begreppsmässiga igenkännbarheten hos denna paradox som gör den till ett bra undersökningsföremål för denna del av artikeln.

Båda fenomenen, nåd och gärningar, bekräftas tydligt i Bibeln. Till exempel, när det gäller det förra kan man peka på Paulus uttalande att ”av nåd är ni frälsta genom tron, inte av er själva, Guds gåva är det. Det beror inte på gärningar, ingen skall kunna berömma sig” (Ef 2:8–9). Och när det gäller det senare kan man hänvisa till författaren till Jakobs brevs uttalande att ”så är det också med tron: i sig själv, utan gärningar, är den död” (Jak 2:17). Det finns förvisso en spänning mellan dessa två bibliska verkligheter, eftersom den förra utgår från Guds handlingar och den senare från mänsklighetens handlingar. Samtidigt hålls ändå samman både fenomenen i en enhetlig dialektisk både/och-relation inom den bibliska ramen där ingen av dem offras, utan båda upprätthålls (den kortform som

²⁹ Se George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

jag använder för detta förhållande är den sammansatta termen ”nåd/gärningar”). Paulus har sannolikt något liknande i åtanke när han uppmanar de troende att ”arbeta med fruktan och bävan på er frälsning” samtidigt som han uppmanar de att minnas att ”ty det är Gud som verkar i er så att ni både i vilja och gärning förverkligar hans syfte” (Fil 2:12–13). Här, i Filipperbrevet såväl som i den bredare bibliska framställningen av nåd och gärningar, ser vi ett tydligt uttryck för den dialektiska paradoxen i dess explicita kristna form. Denna paradox tjänar i sin tur som en bra utgångspunkt för att utforska förhållandet mellan paradox och det existentiella tillståndet jag kallar ”att leva inom den heliga spänningen”.

Innan jag utvecklar hur det ser ut att leva inom den heliga spänningen i förhållande till paradoxen mellan nåd och gärningar för att senare gå in i en mer tillspetsad diskussion om bibelbruk, ska jag börja med att beskriva det motsatta fenomenet, nämligen när en sådan spänning saknas. På denna punkt är Kierkegaards perspektiv särskilt insiktsfullt. En av Kierkegaards skarpaste kritik av sin samtid, 1800-talets kristendom, är hans beskrivning av denna samtids allmänna oförmåga att hålla samman nåd och gärningar på ett konstruktivt sätt. Som stöd för denna kritik ger han i sin essä ”Ordets spegel” något av en genealogi över nåden och gärningarna från medeltiden fram till sin egen tid. Enligt Kierkegaard föll den medeltida kristendomen in i en ensidig betoning av gärningar, med följden att allt detta med gärningarna inte bara blev ”utpinat, trålbundet och olustigt” utan också genomsyrades av ”hyckleri, inbilisk egenrättfärdighet eller lättja”.³⁰ Som svar på detta trädde Luther in på scenen och spelade rollen som korrektiv med reformationens *sola fide*-betoning av nåden. Det dröjde dock inte länge förrän Luthers korrigering övergick i en luthersk kristendom med ett ensidigt förkastande av gärningar, vilket så småningom kulminerade i den ”billiga nåd-mentalitet” som Kierkegaard såg som rådande i sin kultur.³¹ Kierkegaards kritiska punkt är att båda ståndpunkterna –

³⁰ Søren Kierkegaard, *Til Selvprøvelse samtiden anbefalet i Søren Kierkegaards skrifter*, redigerad av Niels Jørgen Cappelørn et al. (Köpenhamn: Gads förlag, 1997–2012), 44. Denna översättning är hämtad ifrån Anna Bohlin, övers., *Till självprövning samtiden anbefalld* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1926), 19.

³¹ Under århundradet efter Kierkegaards tid tog den kristne teologen Dietrich Bonhoeffer också

den medeltida och den moderna lutherska – återspeglar en viss typ av andlig slöhet. På samma sätt som en berusad bonde, efter att ha lyfts upp på sin häst, inte kan förbli i sadeln utan helt enkelt glider av på andra sidan,³² faller också individer som har förlorat livskraften i spänningen mellan nåd och gärningar oundvikligen till den ena eller andra ytterligheten.

Bakom denna avsaknad av spänning ligger dessutom, enligt Kierkegaard, en form av mänsklig list. Det är en list som hänvisar till begreppen nåd och gärningar, men som genom att göra detta inte syftar till att skapa en levande tro utan snarare verkar utifrån egen nytta. Som han insiktsfullt skriver finns hos varje människa

en böjelse för att *antingen*, om gärningarna skola vara med, vilja räkna sig dem till förtjänst, *eller*, när tron och nåden skola göras gällande, vilja om möjligt vara alldeles fri från gärningarna. ... "Nej, ettdera", säger människan, "skall det vara *gärningar*, så gärna det, men då får jag också be om den profit av mina gärningar, som med rätta tillkommer mig, att de räknas mig till förtjänst. Skall det vara *nåd*, gott, men då ber jag också att få bli fri från gärningarna, annars är det ju inte nåd."³³

En sådan list visar sig vara inget annat än mänsklig självupptagenhet. Här vill individen antingen bli berömd för sina gärningar eller så vill han bli lämnad i fred utan att några krav ställs på honom. Att leva med en sådan avsaknad av spänning mellan nåd och gärningar är för Kierkegaard i slutändan att gå miste om det som är väsentligt för det kristna tros livet. Som han påpekar i citatet ovan har man avvikit från den sanna kristendomen redan vid den minsta minskning av dialektiken.

Att leva inom den heliga spänningen med avseende på paradoxen mellan nåd och gärningar innebär därför att leva på ett sätt som fullt ut bejakar båda verkligheter och som i största möjliga utsträckning upphöjer snarare än förminskar spänningen mellan dem. Kierkegaardforskaren M. Jamie Ferreira ger en bra beskrivning av vad detta innebär när hon kon-

upp problemet med den billiga nåd som förknippas med den tyska lutherdomen, se Dietrich Bonhoeffer, *Efterföljelse* (övers. Ylva Eggehorn; Stockholm: Verbum, 1995), 25–36.

³² Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 52. Kierkegaard tillskriver Luther denna bild.

³³ Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 45–46, översättning från Bohlin, *Till självprövning*, 21–22.

staterar att ”uppgiften är inte att radera spänningen (även om vi skulle kunna det), utan att upprätthålla den på högsta möjliga nivå”.³⁴ En passande metafor för detta existentiella tillstånd är lindansaren som inte faller av på ena eller andra sidan linan, utan som hela tiden rör sig framåt genom att musklerna ständigt spänns när hon håller sig fast i linan. För att än en gång återvända till Fil 2:12–13, innebär helig spänning i förhållande till paradoxen nåd/gärningar att leva på ett holistiskt sätt som är troget apostelns dubbla uppmaning att både arbeta själv och att erkänna Guds verk genom sig själv. Inom en sådan helig spänning börjar två dygder framstå som särskilt betydelsefulla, nämligen avsiktlig strävan och ödmjuk mottaglighet. Trons liv är en ständig strävan där den kristna anstränger sig till det yttersta genom sina gärningar, samtidigt som trons liv innebär en ständig ödmjukhet, både genom att acceptera att ens strävan aldrig kommer att vara tillräcklig och genom att individen är villig att ta emot Guds nåd och låta denna nåd verka genom henne.

Samspelet mellan dessa två dygder i den heliga spänningen fungerar också som en kraftfull utmaning för människans list. Vid varje tillfälle då individens självupptagenhet driver mot den ena eller andra polen, träder den ena eller andra av dygderna fram som motpol. När frestelsen att förhärliga sig själv genom sina gärningar uppstår, utmanar den ödmjuka mottaglighetens dygd individen att komma ihåg att allt är ett verk av Guds nåd. På samma sätt, när frestelsen till lättja eller självbelåten självtilfredsställelse genom en felaktig relation till Guds nåd uppstår, utmanar dygden avsiktlig strävan individen att komma ihåg att trons liv i huvudsak är ett liv av arbete. Snarare än att dessa dygder undergräver varandra fungerar de som *järn som skärper järn*, vilket gör att den kristne som håller fast vid både nåd och gärningar inom denna heliga spänning kan frodas i det kristna troslivet.³⁵ Som vi kommer att se nedan, finns det ett

³⁴ Ferreira, *Transforming Vision*, 5.

³⁵ Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 52–53, gör en liknande poäng när han leker med tanken att Luther återvänder till livet och gör ett besök i Kierkegaards egen danska kontext. Även om Luther ursprungligen hade förkastat Jakobs brev för att kunna göra en korrigering av tron i motsats till missbruket av gärningar, föreställer sig Kierkegaard att Luther, när han fick kännedom om situationen i 1800-talets Danmark, plötsligt skulle dra in Jakobs brev igen som en ny korrigering.

likartat samspel mellan avsiktlig strävan och ödmjuk mottaglighet som leder till uppbyggelse också i bibelbrukets dynamik.

ATT LÄSA INOM DEN HELIGA SPÄNNINGEN

I resonemanget ovan har jag gett en kort översikt över paradoxen förknippad med nåd/gärningar och dess förhållande till att leva inom den heliga spänningen. Vi kan nu i denna del gå över till diskussionen om att läsa Bibeln, där jag på ett likartat sätt argumenterar för en redogörelse för den centrala roll som paradox och den heliga spänningen spelar för att omformulera hur denna praktik kan förstås och utföras.

Innan vi kastar oss in i denna uppgift är det dock viktigt att förbereda marken för argumentet genom att först omformulera den allmänna dynamiken vi har arbetat med hittills gällande det akademiska och det pietistiska. För att vara tydlig: jag riktar här in mig på reduktionistiska skildringar av det akademiska och det pietistiska som bygger mindre på den faktiska erfarenheten hos människor som rör sig mellan båda och mer på klichéer och stereotyper av dem. Det finns naturligtvis en myriad av sätt att presentera relationen mellan det akademiska och det pietistiska som inte faller i fällan av överförenkling.³⁶ Samtidigt är det också viktigt att inse att det akademiska och det pietistiska inte är identiska i sitt *modus operandi*, utan att de (för att använda Ludwig Wittgensteins term) arbetar med olika betoningar utifrån något olika "språkspel".³⁷ Medan den förra lägger tonvikten på intellektet, objektiviteten och det opersonliga, lägger den senare tonvikten på känslan, subjektiviteten och det personliga. Här, där dessa två särskilda betoningar möts, råder utan tvekan en viss spänning, men även om dessa två betoningar står i spänning till varandra be-

³⁶ Ett exempel på detta är Sami Pihlströms, *Toward a Pragmatist Philosophy of the Humanities* (Albany: State University of New York, 2022), pragmatiska tillvägagångssätt. Ett annat lovande exempel som kommer från ett helt annat perspektiv, nämligen att använda det visuella och konstnärliga som en hermeneutisk lins, utvecklas av Jonna Lenells, "Rembrandt och Lukas 15:11–32: Den tolkande konstnärens bibelbruk", *HYBRID* 4 (2026), 153–186.

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar* (övers. Martin Gustafsson och Lars Hertzberg; Stockholm: Thales, 2020).

höver de inte tolkas som ömsesidigt uteslutande. Teologisk stöd för detta påstående finner vi i Jesus befallning att älska Gud ”med hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela ditt förstånd” (Matt 22:37).³⁸ Här, i denna befallning, visar det sig till och med en positiv modell för hur det akademiska (som en del av det intellektuella i allmänhet) och det pietistiska skulle kunna harmoniseras, som en hel del forskare har hävdat.³⁹

Med tanke på denna kristna holism som Kristus befäller⁴⁰ är vi alltså berättigade att se både det akademiska och det pietistiska som viktiga aspekter av det kristna troslivet. Dessutom inbjuder ett sådant både/och-språk oss att dra en parallell till fenomenen nåd och gärningar. Precis som det visat sig fruktbart att omformulera spänningen mellan nåd och gärningar i termer av den dialektiska paradoxen nåd/gärningar, visar det sig likaså fruktbart att omformulera spänningen mellan det akademiska och det pietistiska i termer av den dialektiska paradoxen akademisk/pietistisk. En sådan omformulering av frågan har betydande konsekvenser för vad det innebär att läsa Bibeln. För att utveckla denna punkt kan vi börja med att beröra de två sätt att läsa Bibeln som är förknippade med var och en av de dialektiska poler som utgör paradoxen, varefter vi övergår till en diskussion om spänningsförlust och helig spänning.

Om vi skulle använda ”huvud-hjärta”-terminologin från den svenska frikyrkosammanhanget som introducerades ovan,⁴¹ skulle vi kunna identifiera det akademiska synsättet som ”att läsa med huvudet”. Men vad

³⁸ I denna text hänvisar författaren till tre fenomen: ”hjärta” (gr. *kardia*), ”själ” (gr. *psyche*) och ”förstånd” (gr. *dianoia*). När det gäller det sistnämnda har Walter Bauer, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich och F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3:e uppl.; Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 234, valt att tolka termen som ”the faculty of thinking, comprehending, and reasoning, understanding, intelligence, mind”, vilket skulle stödja min tes om de intellektuella implikationerna av Jesus uttalande.

³⁹ Se, till exempel, J. P. Moreland, *Love Your God with All Your Mind: The Role of Reason in the Life of the Soul* (Colorado Springs: NavPress, 1997); Edward M. Curtis och John J. Brugaletta, *Transformed Thinking: Loving God with All Your Mind* (Eugene: Wipf & Stock, 2011); Mark A. Noll, *Jesus Christ and the Life of the Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

⁴⁰ När det gäller holism, se John B. Wong, *Christian Wholism: Theological and Ethical Implications in the Postmodern World* (Lanham: University Press of America, 2002), 39–44.

⁴¹ Med denna metod använder jag dessa kategorier för att kasta nytt ljus över dem och därmed ifrågasätta den problematiska användningen av samma kategorier.

innebär egentligen denna typ av läsning? I den mest grundläggande bemärkelsen är akademisk bibelläsning en intellektuell praktik som utspelar sig genom språket och som innebär att Bibeln behandlas som ett objekt (men inte *bara* som ett objekt) som ska undersökas, utforskas, tolkas och förklaras på ett vetenskapligt sätt i dialog med den vetenskapliga traditionen. Här sker läsningen av Bibeln genom vad jag skulle vilja kalla ”ett generöst förhör”, där man avsiktligt ställer viktiga, tillspetsade frågor till texten i hopp om att finna svar som leder till ökad förståelse. Sådana frågor är kopplade till exegetik och hermeneutik som vetenskapliga metoder.⁴² Vid en akademisk läsning av psalmerna kan man ställa och utforska frågorna på ett vetenskapligt sätt: ”Vad är en biblisk psalm? Vilka är deras olika typer? Vad är den hebreiska poesins natur? Hur påverkar allt detta vår förståelse? ... Vad försöker Gud säga? Vad ska vi lära oss, eller hur ska vi lyda?”⁴³ Som teologen John Piper har påpekat är sådan akademisk läsning (som han beskriver som att ”tänka” med Bibeln) en uppgift som kräver av läsaren både hårt arbete och målmedvetenhet.⁴⁴

De största rikedomarna [i Skriften] är för dem som kommer att arbeta hårt för att förstå allt som verkligen finns där. Det finns hundratals kopplingar, betydelser och innebörder i Bibeln som inte hoppar ut sidan vid första läsningen – i alla fall inte för mig. Jag måste sakta ner och börja ställa frågor om orden och sambanden. Det vill säga, att tänka [som läsande] måste bli avsiktligt.⁴⁵

⁴² Med exegetik menar jag främst uppgiften att försöka förstå så mycket som möjligt hur texten var avsedd att förstås när den ursprungligen kommunicerades. Detta sker genom en undersökning av textens historiska sammanhang, det litterära sammanhanget och det språkliga och grammatiska innehållet i relation till den vetenskapliga traditionen och de tillgängliga vetenskapliga verktygen. Med hermeneutik avser jag något snävare än de beskrivningar som ges av till exempel Wilhelm Dilthey och Hans-Georg Gadamer. Jag avser främst uppgiften att söka efter textens relevans för nutiden och hur texten ska förstås och tillämpas i den nutida läsarens egen kontext. Med dessa definitioner har jag följt Gordon D. Fee och Douglas Stewart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 19–27.

⁴³ Fee och Stewart, *How to Read*, 11.

⁴⁴ John Piper, *Think: The Life of the Mind and the Love of God* (Wheaton: Crossway, 2010), 41–56.

⁴⁵ Piper, *Think*, 47–48.

Det är viktigt att inse att en sådan avsiktlig akademisk läsning aldrig görs ensam, utan att det i grunden är en kooperativ praktik.⁴⁶ Att läsa Bibeln på ett akademiskt sätt är att föra ett samtal mellan Bibeln, sig själv som läsare och tolkningstraditionen. Som sådan läser man med dem som har gått före och som har lämnat ett vetenskapligt spår att följa. Man läser med hjälp av översättare, textkritiker, teologer, filosofer, historiker, arkeologer och en mängd andra forskare. Dessutom läser man med hjälp av det vetenskapliga arbete som dessa forskare har producerat, vare sig det är ordböcker, kommentarer, systematiska teologier, historiska verk, kartografier eller andra verk. En sådan akademisk läsning är inte bara en praktik, utan också en särskild praktisk attityd som filosofen och samhällsteoretikern Jürgen Habermas beskriver i termer av ”kommunikativ handling”.⁴⁷ Här är syftet att engagera andra (både levande och historiska personer) genom språket och därigenom utmana och revidera sina egna åsikter med målet att uppnå delad förståelse och ökad kunskap.

En sådan kooperativ akademisk läsning tillför ett verkligt värde till engagemanget i Bibeln genom att nyansera och ge nya perspektiv på den egna läsningen. Detta betyder dock inte att alla vetenskapliga perspektiv är lika värdefulla. Vissa perspektiv är till hjälp och andra inte.⁴⁸ Att avgöra vilka perspektiv som är och vilka som inte är det, är en av de centrala

⁴⁶ I en grundläggande mening är all läsning av Bibeln som en språklig praktik redan kooperativ eftersom den är inbäddad i en språkgemenskap. När det gäller frågan om det språkliga och det sociala oskiljaktighet, se Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*. Att som enskild person hävda en oförmedlad relation till den bibliska texten där man ”bara läser som det står” är att missa hur en sådan läsning redan är beroende på akademiskt arbete (till exempel, översättning och textkritik, bland annat). Här är det viktigt att ta på allvar forskarnas värdefulla insikter om att all läsning innebär tolkning och att människan aldrig har en ”vy från ingenstans”. På dessa respektive punkter se Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: MacMillan, 1991); Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

⁴⁷ Se Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society* (övers. T. McCarthy; Boston: Beacon, 1984); idem, *The Theory of Communicative Action, Volume II: Lifeworld and System* (övers. T. McCarthy; Boston: Beacon, 1987).

⁴⁸ Ett bra exempel på det senare är den teori som har spridits om att Kristus hänvisning till ”ett nålsöga” i Matt 19:24 skulle betyda en låg port i Mellanöstern som kräver att kameler böjer sig för att komma in. För en bra kritisk diskussion av misstolkningen av denna text, se Frederick Dale Bruner, *Matthew: A Commentary, Volume 2* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 305–315.

uppgifterna i det samarbete mellan Bibeln, läsaren och den tolkningstradition som den akademiska läsningen utgör.

Om vi återigen skulle använda oss av den svenska frikyrkans ”huvudhjärta”-terminologi, skulle vi kunna identifiera det pietistiska synsättet som ”att läsa med hjärtat”. Kännetecknande för den pietistiska läsningen är att man inte ser Bibeln som ett objekt utan som ett subjekt. Bibeln som subjekt fungerar dessutom som en personlig kommunikation från Gud som talar in i ett specifikt sammanhang och som utspelar sig i läsaren genom en intim, personlig och ofta känslomässig upplevelse. En sådan läsning är nära besläktad med den *lectio divina*-praktiken som har förekommit under en stor del av kyrkans historia. Som David G. Benner beskriver det fungerar *lectio divina* som

ett förhållningssätt och en förväntan. Den uppstår ur en önskan att inte bara höra Skriftens ord utan också möta Ordet bakom orden. Vid andra tillfällen och på andra sätt att ta del av Skriften kan vi söka insikter, eviga sanningar och levnadsregler. Men i *lectio divina* är det inte information eller motivation vi söker, utan gemenskap och förening. Vi söker inget mindre än Gud. Vi lyssnar till Ordet som ett sätt att öppna oss för Gud och lyssna efter Guds levande ord till oss. *Lectio divina* behandlar inte Skriften som en text som ska studeras eller en uppsättning sanningar som ska förstås, utan som det levande Ordet – alltid levande och aktivt, alltid friskt och nytt.⁴⁹

Intressant nog har denna typ av läsning för Benner mindre att göra med läsarens egen process av att bemöta texten på ett sätt där man aktivt letar efter sanningar i texten, utan handlar i stället om att läsaren möts av Gud genom texten och därigenom tar emot det som Gud vill uppenbara. Som han påpekar är *lectio divina* därför ”inte så mycket ett sätt att läsa som ett sätt att lyssna”.⁵⁰

Med den pietistiska läsningen är det dessutom vanligt att betona den existentiella poängen att syftet med ens bibelläsning är personlig förvandling och konkret handling. I ”Ordets spegel” ger Kierkegaard en kraftfull

⁴⁹ David G. Benner, *Opening to God: Lectio Divina and Life as Prayer* (Downers Grove: InterVarsity, 2010), 49.

⁵⁰ Benner, *Opening to God*, 49.

beskrivning av just en sådan läsning med hjälp av en metafor om en älskare, en älskad och ett kärleksbrev. Föreställ dig en älskad, skriver Kierkegaard, som har fått ett brev från sin älskare. I brevet har älskaren inkluderat en direkt adress till den älskade och en önskan som den älskade ska uppfylla, men till den älskades förtret är brevet skrivet på ett språk som han inte förstår. Vad gör han då? Han tar fram en ordbok och sätter genast i gång med att översätta brevet. Här ligger dock inte tonvikten på det akademiska, utan på den personliga kommunikationen och det relationella. Som Kierkegaard skriver,

Alltså, med avseende på brevet från sin käresta gör ynglingen skillnad mellan att läsa och att läsa, mellan att läsa med ordbok och att läsa brevet från sin käresta. Blodet rusar honom åt huvudet av otålighet, när han sitter och plågar sig med att läsa med ordbok ... Nu är han färdig med översättningen – nu läser han brevet från sin käresta. Han betraktade allt detta, om du så vill, lärda förarbete som ett nödvändigt ont för att komma fram till – att kunna läsa brevet från sin käresta.⁵¹

I analogi med dynamiken i kärleksbrevet är poängen med den pietistiska bibelläsningen att ta emot Guds personliga och kärleksfulla tilltal och låta detta tilltal förvandla läsaren på ett sätt som leder till ett förnyat liv och därmed till praktisk handling.⁵²

En förlust av spänningen i dynamiken mellan dessa två läsningar av Bibeln uppstår när den ena läsningen praktiseras på bekostnad av den andra. Å ena sidan är det till exempel möjligt att läsa Bibeln på ett akademiskt sätt som minimerar, ignorerar eller undergräver det personliga och existentiella tilltal av Gud till läsaren. Med denna odialektiska läsning finns det en risk för att det är en mänsklig list som läsarna använder för att skydda sig själva från att höra Bibelns ord på ett sätt som leder till lydnad och existentiell förvandling. Som Kierkegaard uttrycker det, skjuter dessa läsare ”listigt [in] det ena lagret efter det andra av utläggning och vetenskap och åter vetenskap” mellan Bibeln och sig själva så att de till slut

⁵¹ Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 55, översättning från Bohlin, *Till självprövning*, 38–39.

⁵² Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 56–57. För Kierkegaard är detta att följa befallningen från Jakobs brev att inte bara höra Bibelns ord utan också att lyda det. Se Jak 1:22–25, verser som ligger till grund för Kierkegaards reflektioner i ”Ordets spegel”.

”fjärmar Guds ord så långt som möjligt från [sig]”.⁵³ Å andra sidan är det möjligt att läsa Bibeln på ett pietistiskt sätt som minimerar, ignorerar eller undergräver den värdefulla kritiska och utforskande röst som den rika tolkningstradition ger och som leder till djup och bredden. Med denna odialektiska läsning finns det en risk för att ens läsning av Bibeln blir ytlig, alltför subjektiv eller till och med självupptagen. Som Fred B. Craddock så träffande har påpekat kan en sådan läsning alltför lätt leda till att man ”sjunker ner i antiintellektuella, viscerala övningar, där man inte hör berättelsen utan bekräftar och tröstar *min* berättelse”.⁵⁴

I motsats till dessa två odialektiska läsningar som tappar spänning är en lämplig bibelläsning en läsning som utspelar sig i den heliga spänningen mellan det akademiska och det pietistiska. En sådan läsning visar sig dessutom vara dynamisk, självkritisk och uppbyggelig. Vi kan överväga var och en av dessa tre punkter i tur och ordning.

För det första är bibelläsningen inom ramen för den heliga spänningen dynamisk till sin natur. I motsats till de ensidiga läsningar som vi har beskrivit ovan, är den dynamiska läsningen av Bibeln en läsning som håller samman det akademiska och det pietistiska i en dialektisk spänning. Här utesluts ingendera, utan båda bejakas fullt ut i ett paradoxalt förhållande som en återspeglning av den dialektiska paradoxen akademisk/pietistisk. En sådan dynamik ger utrymme för en hel del flexibilitet i det sätt på vilket bibelläsningen utspelar sig i den konkreta praktiken, eftersom den tar hänsyn till de många olika sammanhang där läsarna befinner sig i det kristna livet. Till exempel en student som skriver en teologisk uppsats på universitetsbiblioteket på morgonen kan luta mer åt den akademiska läsningen, medan samma student som deltar i en bönegrupp senare på dagen kan luta mer åt den pietistiska. Kanske börjar studenten i denna bönegrupp reflektera i sin läsning över det historiska sammanhanget för den texten som gruppen läser och lutar sig återigen mot det akademiska, vilket avslutas med att studenten brister ut i pietistisk lovprisning för vad hon upplever som ett kraftfullt och personligt tilltal från Gud som går di-

⁵³ Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 62, översättning från Bohlin, *Till självprövning*, 51.

⁵⁴ Fred B. Craddock, *Overbearing the Gospel* (Saint Louis: Chalice, 2002), 49.

rekt in i hennes liv. En sådan skiftande betoning, där man på grund av sammanhanget dras tillfälligt mot den ena eller den andra polen, är helt acceptabelt så länge läsaren håller fast vid båda läsaruttryckens fulla giltighet. I detta avseende finns det en dynamik inte bara i förhållandet mellan polerna i spänningen, utan också i det sätt som läsaren förhåller sig till denna spänning. Här är inte poängen att landa i någonting statiskt som om man skulle befinna sig i en orörlig mellanpunkt mellan läsningsspolarna, utan poängen är snarare att befinna sig i ständig rörelse i ett slags *oscillerande* mellan läsningsspolarnas olika dragningskrafter.

För det andra är bibelläsning inom ramen för den heliga spänningen också en självkritisk praktik. Genom att hålla fast vid den fulla giltigheten i både den akademiska och den pietistiska läsningen är man kallad till att spela ut dessa två former mot varandra när någon av dem börjar driva mot en exkluderande ytterlighet. Att läsa på detta sätt, vilket också är fallet med dynamiken mellan nåd och gärningar, har en funktion där ”järn skärper järn”. Å ena sidan, när den som läser Bibeln känner en dragning till att upphöja den akademiska läsningen till bekostnad av den pietistiska, är det i detta ögonblick som den pietistiska rösten hörs för att påminna läsaren om att poängen med att läsa Bibeln är att bli tilltalad av Gud. En sådan påminnelse finner vi till exempel i den älskades ivriga protest i Kierkegaards liknelse när han arbetar hårt med att översätta sitt brev och får en fråga från sin vän om hur det går med hans ”läsning”:

Är du från förståndet, tror du att detta är att läsa ett brev från min käresta! Nej, min vän, jag sitter här och försöker med arbete och möda översätta det med hjälp av en ordbok ... Att det kunde falla dig in att till den grad kränka min käresta och mig, att du kallar detta att läsa ett brev från henne!⁵⁵

Å andra sidan, när den som läser Bibeln känner en dragning till att upphöja den pietistiska läsningen till bekostnad av den akademiska, är det i detta ögonblick som den akademiska rösten bryter in för att påminna läsaren om att syftet med att läsa Bibeln är att intellektuellt utforska de

⁵⁵ Kierkegaard, *Til Selvprøvelse*, 55, översättning från Bohlin, *Till självprövning*, 38.

magnifika djupen i Guds uppenbarelse. En sådan påminnelse kommer till exempel från Augustinus och hans uppmaning till den kristne att aldrig glömma att i Skrifterna det återstår att förstå

de många mysterierna beslöjade av många skuggor. Så stor är den visdomens höjd som döljer sig i de ord som dessa texter skrivits med, och även i de ting som skall förstås, så att de äldsta, de skarpaste, de som brinner ivrigast av lust att lära inser det sanna i vad som står på ett ställe i samma skrift: *När människan når målet står hon vid början*.⁵⁶

Vad som blir tydligt i båda dessa fall är hur denna självkritiska aspekt av att läsa inom den heliga spänningen fungerar som en avgörande utmaning för den alltför mänskliga benägenheten att på grund av list, lathet eller någon annan faktor falla in i ensidiga läsningar. Som sådan spelar denna aspekt en ovärderlig roll när det gäller att skydda och bevara ett rikt bibelbruk.

För det tredje är bibelläsning inom den heliga spänningen också en praktik som visar sig vara uppbygglig.⁵⁷ Genom en sådan läsning utvecklar och främjar man samma viktiga kristna dygder som är förknippade med den heliga spänningen mellan nåd och gärningar. Att göra en akademisk läsning av Bibeln där man arbetar flitigt för att förstå textens rikedom och djup i förhållande till tolkningstraditionen, är att utöva dygden avsiktlig strävan. Att på liknande sätt göra en pietistisk läsning av Bibeln där man öppnar sig för Guds tilltal på ett sätt som leder till gudomlig gemenskap och personlig förvandling, är att utöva dygden ödmjuk mottaglighet.⁵⁸

⁵⁶ Augustinus, Brev 137.3 i Anni Maria Laato och Patrik Hagman, red., *Augustinus tretton brev* (Skelefteå: Artos & Norma, 2007), 84. Augustinus citerar här Jesus Syraks vishet 18:7.

⁵⁷ Det är viktigt att inte förväxla uppbyggelse med smärtfrihet. De dygder som behandlas här är utan tvekan smärtsamma i det att de kräver hårt arbete och självbehärskning. Det som gör dem uppbyggliga är att de formar läsaren i en process som leder mot ett slutgiltigt mål som är gott – det som Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvekkelse i Søren Kierkegaards Skrifter*, redigerad av Niels Jørgen Cappelørn et al. (Köpenhamn: Gads förlag, 1997–2012), 242, identifierar som tron, där man står i rätt relation till Gud.

⁵⁸ För en mer ingående diskussion om dessa dygder i relation till helig spänning, se Matthew T. Nowachek, "Living within the Sacred Tension: Kierkegaard's Climacean Works as a Guide for Christian Existence", *The Heythrop Journal* 55 (2014), 883–902; idem, *Living within the Sacred Tension: Paradox and Its Significance for Christian Existence in the Thought of Søren Kierkegaard* (Avhandling: Marquette University, 2016).

Båda dessa dygder är väsentliga för att bygga upp en välgrundad kristen karaktär i trons liv.

Att läsa inom den heliga spänningen ger dessutom ett uppbyggligt alternativ till den polemiska och antagonistiska framställningen av spänningen mellan det akademiska och det pietistiska som har varit tongivande inom delar av svensk frikyrkligheten. I inledningen ovan berörde jag den förvirring som många studenter kan känna när de påbörjar sin teologiska utbildning och som sammanfattas i frågan: "Är det verkligen möjligt att i sin läsning både studera Bibeln och älska Bibeln?". Studenter som befinner sig i både den akademiska och den pietistiska miljön och som inte har de nödvändiga resurser för att navigera i den spänning som uppstår här kan uppleva en känsla av att vara splittrade. I denna erfarenhet finns ingen uppbyggelse, utan bara nedbrytning. Dessutom riskerar studenterna att hamna i antingen ett fundamentalistiskt förkastande av det akademiska eller ett dogmatiskt förkastande av det pietistiska – ingetdera visar sig vara uppbyggligt. Genom att anamma paradoxens resurs och därigenom läsa inom den heliga spänningen får studenterna däremot ett ramverk som gör att de kan växa och blomstra just inom spänningen mellan den akademiska läsningen och den pietistiska läsningen. Kort sagt, genom att omformulera vad det innebär att läsa Bibeln med hjälp av begreppet paradox kan studenten därmed byta ut det som har varit en nedbrytande spänning mot det som i slutändan visar sig vara en spänning som är konstruktiv.

ATT LÄSA ÄRLIGT INOM DEN HELIGA GEMENSKAPEN

I den här artikeln har jag argumenterat för hur man kan hantera den destruktiva spänning som finns i det svenska frikyrkosammanhanget mellan det akademiska och det pietistiska när det gäller bibelläsning genom att använda sig av det filosofiska begreppet paradox. Vidare har jag argumenterat för att paradox spelar en avgörande roll för att stödja ett dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt bibelbruk som jag har kallat "att läsa inom den heliga spänningen". Mitt syfte med denna diskussion har

varit att ge såväl studenter som andra kristna ett nytt ramverk för hur man kan engagera sig i Guds ord på ett sätt som är konstruktivt till sin natur. Om man följer detta resonemang kan man få intrycket att den ståndpunkt som jag har förespråkat har enbart att göra med individen och att den kristna gemenskapen egentligen har ingen roll att spela i allt detta. Ett sådant intryck skulle dock vara olyckligt just därför att den kristna gemenskapen visar sig vara avgörande för det ramverk som jag har utvecklat.

Ett av de mest värdefulla bidrag som den kristna gemenskapen kan ge till detta bibelbruk att läsa inom den heliga spänningen är att uppmuntra till ärlighet.⁵⁹ För att läsningen inom den heliga spänningen ska kunna fylla sin avsedda funktion måste den vara en ärlig läsning – vad vi skulle kunna kalla en *lectio honesta*. Som jag har noterat ovan är en av de centrala utmaningarna för den akademiska läsningen, den pietistiska läsningen och uppgiften att hålla samman båda i dialektisk spänning den mänskliga listigheten. Sådan listighet är i grunden en form av oärlighet som ständigt hotar att underminera det som är väsentligt för en kristen läsning av Bibeln. På individnivå kan man använda paradoxens resurs för att läsa inom den heliga spänningen och tro att man i själva verket utför denna uppgifts *järn skärper järn*-dynamik. Men trots detta finns det fortfarande en risk för att listigheten lever vidare och att individen fortfarande vrider på dynamiken till förmån för egenintresset. Läsaren kan till exempel tro att hon har gjort sitt yttersta för att låta Bibeln tala, samtidigt som hon kanske ändå tar upp tolkningsfrågor eftersom hon innerst inne inte vill höra och lyda texten. Eller omvänt kan läsaren tro att han har gjort sitt yttersta för att engagera sig i tolkningstraditionen i sin bibelläsning, men ändå alltför snabbt drar pietistiska slutsatser eftersom han innerst inne inte vill lägga ner den tid och energi som krävs för att fortsätta med det vetenskapliga utforskandet. Det är i sådana fall som den kristna gemenskapens uppmuntran till ärlighet spelar en avgörande roll, både genom att

⁵⁹ När det gäller bibelläsning skulle en sådan gemenskap kunna vara den lokala kyrkoförsamlingen. Genom att betona vikten av en sådan lokal gemenskap för korrekt dialektisk bibelläsning finner denna redogörelse likheter med dygdtraditionen, där den lokala gemenskapen ges en central plats i det etiska livet. När det gäller det nära sambandet mellan gemenskap och dygdetik, se Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Bloomsbury, 2011).

kärleksfullt utmana individuella bedömningar av den egna statusen inom den heliga spänningen och genom att hjälpa individer att vara uppriktiga om potentiell oärlighet i sin läsning.⁶⁰

Problemet med listighet är dock inte begränsat till individnivå utan kan också gälla kristna gemenskaper. Precis som med individen är det möjligt att en viss kristen gemenskap också lever i självbedrägeri när det gäller den kollektiva bibelläsningen (vi skulle kunna kalla detta problem för ett "ecklesiologisk-teologiskt grupptänkande"). Här ser vi hur viktigt det är att bibelläsningen också utspelar sig på en ekumenisk plan. På samma sätt som en viss kristen gemenskap kan uppmuntra den enskilde individen till att läsa Bibeln ärligt, kan olika kristna traditioner uppmuntra olika kristna gemenskaper att vara ärliga i sina kollektiva bibelläsningar. Den bild som framträder är således en ekumenisk rörelse som består av lokala kristna samfund och individer som frodas när de läser Bibeln ärligt både akademiskt och pietistiskt genom paradoxens ramverk och inom den heliga spänningen. I slutändan kan en mer passande beskrivning av denna dynamik faktiskt vara "att läsa inom den heliga spänningen inom den heliga gemenskapen". En mer utförlig utveckling av denna idé är dock något som får anstå till ett annat tillfälle.⁶¹

⁶⁰ För att förhindra att dessa läsningar blir godtyckliga måste dessutom hela processen med att ärligt ifrågasätta läsningarna ske i aktiv dialog med och trohet mot den långvariga historiska och teologiska kristna traditionen som ger uttryck till trons innehåll (vilket också fungerar som en form av gemenskap).

⁶¹ En intressant fråga för framtida forskning gäller den specifika roll som trons regel (såsom den formuleras till exempel av Augustinus i *De doctrina Christiana*) kan spela för att upprätthålla den heliga spänningen inom den heliga gemenskap som jag har utvecklat ovan.