

SOCIAL DÖD, LITTERÄR OREDA: JOSEF K, JESUS KRISTUS OCH DEN AVHUMANISERANDE RETORIKEN*

JOEL KUHLIN

Lunds universitet
joel.kuhlin@ctr.lu.se

ABSTRACT ♣ Artikeln undersöker hur Markusevangeliet och Franz Kafkas *Processen* uppvisar beröringspunkter kring social död, avhumanisering och litterär oreda. Med Orlando Pattersons teori om social död som analytiskt ramverk visar studien hur Jesus Kristus och Josef K genomgår en successiv förlust av identitet, rättigheter och socialt erkännande i relation till lagens dömande instanser. Deras skamfyllda dödshändelser – Kristus slavlika korsfästelse och K:s avrättning ”som en hund” – framträder som uttryck för ett narrativt intetbliande, där protagonisterna reduceras till icke-personer. Artikeln argumenterar för att denna avhumanisering motsvaras på formnivå genom verkens fragmentariska och episodiska komposition, vilken speglar den oreda och marginalisering som präglar huvudgestalternas existens. Med stöd i Julia Kristevas förståelse av intertextualitet framhålls att relationen mellan verken inte bör uppfattas som receptionshistorisk utan som en icke-identisk mimesis, där likartade strukturer och

* Jag vill rikta ett särskilt tack till det nytestamentliga seminariet vid Lunds universitetet för kommentarer av en tidigare version av denna artikel, inte minst Samuel Byrskog, Wally Cerafesi, Anna Enberg, Britt Dahlman och Hannah Strømmen. Tack även till den anonyma granskaren samt redaktionen för kritiska synpunkter. All bestående oreda i texten är min egen. Forskningen som lett fram till dessa resultat har delvis finansierats av Knut och Alice Wallenbergs stiftelse och *Scripture and Secularism* vid Lunds universitet. För en mer utförlig, men delvis annorlunda diskussion om föreliggande artikels huvudtema, se kapitel åtta i Joel Kuhlin, *A Beautiful Failure: The Event of Death and Rhetorical Disorder in the Gospel according to Mark* (Lund: Mediatryck, 2024).

motiv framträder utan historiskt beroende. Studien visar att denna parallell belyser centrala teologiska frågor rörande *kenosis*, messiansk skam och lagens avhumaniserande logik, och avslutas med en uppmaning att åter aktualisera bibelteologi inom samtida exegetik. ❧

INTRODUKTION

(Säg inte:) ”De är slavar.” Nej, de är människor. ”De där är slavar.” Nej de bor under samma tak som du. ”De där är slavar.” Nej, om du betänker vilken makt Ödet har över er båda, är ni slavar tillsammans.¹

När Josef K vaknar på sin trettonde födelsedag är ingenting längre självklart. Verket *Der Prozess* (1925, sv. *Processen*) inleds med att K finner sig arresterad utan angiven anledning. Detta faktum leder till en serie samtal, händelser och situationer där det blir alltmer tydligt att en uppluckring av ”jaget” reducerar K till en oändlig, omöjlig förhandling med byråkratiska instanser och juridiska förlopp. Ett år efter ”processens” inledning dör K under märkliga men ändock bidade omständigheter.

Bland de tidigaste återgivelseerna av budskapet om Jesus från Nasaret skildras hans liv och död på närbesläktad vis. Det tidigkristna verket Markusevangeliet, som dateras till andra hälften av första århundradet v.t., inleds med ett gudomligt uppvaknade, då en röst från ovan och gудomen själv deklarerar Jesus som sin ”älskade son”. Detta märkliga skeende återföljs endast kort därefter av en tydlig kontrast, då denna himmelska man sammanlänkas med en grym och oundviklig död. Den hemlighetsfulla ”människosonens” handlingar och framgångar åtföljs av planer från folkliga ledare att röja honom ur vägen.² Saker och ting intensi-

¹ Översättning av Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales* 47 av Lars Hartman, ”Tolkningsvillkor: En närmare blick på några tolkningar av Paulus brev till Filemon”, i *När religiösa texter blir besvärliga: Hermeneutisk-etiska frågor inför religiösa texter*, redigerad av idem (Stockholm: Kungliga Vitterhetsakademien, 2007), 46–64 (47).

² I denna studie förutsätts att rent litterära aspekter av den så kallade ”messianska hemligheten”, främst föreslagna som avgörande problematik i Markusevangeliet av William Wredes klassiska studie med samma namn, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901), förblir olöst som uttryck av

fieras när Jesus själv understryker nödvändigheten att lämna alla former av förpliktelser för "gudsrikets" skull. Det yttersta sättet att visa sig trogen Guds vilja sägs vara en villighet att dö för Jesus budskaps skull, genom att "ta sitt kors". Han som kom att kallas Kristus dör också en slavlik död: naken, förnedrad och hängandes på en träpåle, övergiven av gudar och människor.

Vad har då Jesus Kristus med Josef K att skaffa? Den retoriska relationen mellan K:s och Kristus dödsprocesser sätts i samband med det litterära utforskande av berövandet av mänsklig värdighet som präglar Franz Kafkas oavslutade roman. Trots de många århundraden som separerar Markusevangeliet från *Processen* förenas deras protagonister i att de framställs i judiska verk som utforskar oreda och "social död", både till form och innehåll. Social död betecknar det omänskliga, slavlika och kaotiska livet för de som tvingas överleva på utkanten för samhällets *kosmos* eller ordning. Social död uppstår när en individ, eller en grupp individer, utsätts för en gränserfarenhet eller orsakas en liminal tillvaro i det sociala fältet; som sådan innebär den sociala döden en slags individens metamorfos från det mänskliga till det djurlika.³ Josef K och Jesus Kristus skildras genomlida intensiva dödshändelser, med hjälp av en framskriven, social marginalisering, där protagonisten upplåts uthärda en avgörande höjdpunkt i ett slutgiltigt "djurblivande" och avrättning. Det finns även en

antik, retorisk berättelsekonst. Rent historiska konnotationer av Jesus död, eller självförståelse, är utanför mitt nuvarande intresse. För en detaljerad redogörelse för hur hemlighetsmotivet förhåller sig till tematiken om social död i synnerhet, samt Kafkas retoriska framställning av Josef K:s död, se Kuhlin, *Failure*, 219–233.

³ Konceptet "djurblivande" härstammar från gemensamma verk författade av Gilles Deleuze och Félix Guattari, *Kafka: För en mindre litteratur* (övers. Vladimír Cipciansky och Daniel Pedersen; Riga: Daidalos, 2012). På sida 26 beskrivs konceptet som "att röra sig, att skissera flyktlinjen i all sin positivit, överskrida en tröskel, nå ett kontinuum av intensiteter vilka bara har värde i sig själva, finna en värld av rena intensiteter där alla former upplöser sig, och liksom deras betydelse, och betecknande och betecknat, till fördel för en formlös materia, en värld av deterritorialiserade strömmar och icke-betecknande tecken". Jesus och Josefs blivandeprocesser bör ses som en slags alienation, där mänsklighet rycks från deras tillvaro och de två upplöses från social trygghet för att utstå en slavlik osäkerhet. I relation till den "metamorfos" som sker i *Processen* och Markusevangeliet är djurblivandet således ett negativt skeende och social död, och speglar därmed inte en rent produktiv möjlighet till "andra-blivande" eller den rena "flyktlinje" som beskrivs ovan av Deleuze och Guattari.

tematisk länk mellan offer och social död värd att notera. För att uppdaga denna länk kan man med fördel återopa sentensen ovan, tagen från den antike stoikern Seneca den yngre (4 f.v.t–65 v.t.), enligt vilken fria människor står i ett tydligt antitetiskt förhållande till den förslavade: Även om K och Kristus dör som människor i en juridisk mening, är deras relation till "Ödet" sådan att de förgås som förslavade och djuriska icke-personer. K och Kristus blottar i sina dödsögonblick en gräns som existerar mellan det mänskliga och icke-personer, och kan med andra ord sägas möta slutet som ett förverkligande av social död. *Processens* K blir bragd om livet under högst oklara omständigheter, på civilisationens rand, i ett stembrott och "som en hund" (ty. "Wie ein Hund!"). Markusevangeliet dömer Kristus till en analog, slavliknande likvidering på en träpåle, utanför huvudstaden Jerusalem. Det vill säga, med tanke på retoriskt framställd död formeras Josef K och Jesus Kristus som "socialt döda" figurer.

Syftet med undersökningen är tvåfaldigt. För det första väcker relationen mellan verken i fråga hur det går närma sig det messianska lidandet i evangeliet och förstå den *kenotiska* skam som följde antagandet av "en slavs gestalt (gr. *doulos*)" innebar (för att tala med Fil 2:7). För det andra öppnar jämförelse mellan Markusevangeliet och *Processen* gränsen mellan bibelteologi och reception historia. Vilken typ av mening eller "effekt" (ty. "Wirkung") kan sociala död tillskrivas hos Jesus och Josef? Efter en sondering av dödshändelserna väcks problemet med messiansk skam, menar jag. Mot slutet av artikeln kommer därmed en kort appell till svensk exegetik i synnerhet, med ett imperativ att återvända till frågan om bibelteologi som vetenskapligt "problem", både i teori och metod.

SOCIAL DÖD OCH INTERTEXTUELLA RELATIONER

Först ett kort ord om teori och konceptet social död. Den teoribildningen som utgör en avgörande bakgrund för denna studie är hämtad främst från sociologen Orlando Pattersons klassiska opus *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (1982), samt dess avgörande reception i den teoretiska skolbildning som ibland kallas *afropessimism*. I inledningskapitlet av

antologin *Afro-pessimism: An introduction* beskrivs Pattersons bidrag till forskning på följande vis:

The erudite work of Orlando Patterson, is a reoriented understanding of the composition of slavery: instead of being defined as a relation of (forced) labor, it is more accurately thought of as a relation of property. The slave is objectified in such a way that they are legally made an object (a commodity) to be used and exchanged. It is not just their labor-power that is commodified—as with the worker—but their very *being*. As such, they are not recognized as a social subject and are thus precluded from the category of "human"—inclusion in humanity being predicated on social recognition, volition, subjecthood, and the valuation of life.⁴

Även om det strikt talat är korrekt att tala om social död i termer av total exkludering från det sociala fältet, går det även teoretisera begreppet som tillskrivning av en särskild typ av roll i ett samhälles symboliska struktur. Den socialt döde är samtidigt innanför och utanför samhällets yttre gräns. Med hjälp av teoretiker såsom Frank Wilderson III går det framhäva att den socialt döde fungerar som avlastning för kollektiva behov och begär av alienering; en process som i sin tur skapar ett kit inom en social grupp eller sammanhang. Wilderson har exempelvis i *Red, White, and Black* (2010) visat hur en kan förstå social död i en samtida kontext, med hänseende till rasifiering, dess betydelse för "politisk ontologi" och fenomenet "anti-blackness". Social död är med andra ord inte enbart en antik företeelse, utan i högsta grad ett användbart analytiskt verktyg även för mer samtida former av alienation och samhälleliga processer av metamorfos, såsom hos Kafkas författarskap.⁵ Bibelvetenskapliga undersökningar av Jesus död, och dess uttryck i Markusevangeliet som en antik retorisk berättelse från första århundradet v.t. i synnerhet, har hittills inte närmat sig social död som teoretiskt, analytiskt begrepp i större utsträck-

⁴ Redaktionen, *Afro-pessimism: An introduction* (Minneapolis: Racked and Dispatched, 2017), 7–13 (8), kursivering original; jfr Orlando Patterson, *Slavery and Social death: A Comparative Study, With a New Preface* (Boston: Harvard University Press, 2018).

⁵ En avgörande sammanlänkning mellan Wilderson, social död och passionsberättelsen finns i Anthony Paul Smith, "Thinking the Scream: Figures and Forms of Death and the Story of Christianity", *STK* 94/3 (2018), 151–161.

ning.⁶ Detsamma går att säga om begreppet inom forskning om Kafkas *oeuvre* och inte minst *Processen*.

Vidare, ett ytterligare teoretiskt anslag som är värt att poängtera här, och som utgör en väsentlig inramning av föreliggande studie, är relationen mellan Markusevangeliet och *Processen* i termer av intertextualitet och dess gräns till receptionshistoria.⁷ Den relation som föreliggande studie fokuserar på mellan de två litterära verken består främst i hur två protagonister, genom en retorisk iscensättning, etablerar likartade dödsprocesser. Detta sker utan att explicit framhäva litterära samband i termer av generiska eller historiska kopplingar. Julia Kristevas bidrag till intertextualitet som teoribildning kommer särskilt betonas nedan, och utgör en utgångspunkt för diskussionen som följer. Det är min uppfattning av ett intertextuellt blodsband etableras mellan Jesus och Josefs dödsprocesser, och utgör en möjlig öppning för bibelteologins återkomst i en postkristen kontext och akademi. Bandet dem emellan uppstår inte om en anlägger ett tydligt receptionshistorisk perspektiv, eftersom en intertextuell blick når längre än förment historiska kausalitets kedjor. I kölvattnet av Kristeva blir det igen möjligt därmed, menar jag, att ta upp frågan om bibelteologi som metodologi för samtida exegetik. Valet och relevansen av föreliggande teorier utgörs vidare av den potentialitet skapad av ett förnyat intresse i antika korsfästelsepraktiker, retoriska oreda i Nya testamentet och dess innebörd för modern litteratur. Detta exemplifierar tydligast genom den intertextuella relationen mellan Jesus Kristus i passionsberättelsen och Josef K i *Processen*, som etableras nedan.

⁶ För en genomgång av tidigare forskning på denna punkt, se Kuhlin, *Failure*, 244–262. Det metodologiska perspektiv som determinerar föreliggande närmande av Markusevangeliet och *Processen* som litterära verk utgörs av ett retoriskt fokus. Det är således inte verkens historiska funktion i dess omedelbara samtid vid respektive tillblivelseprocesser, eller hur uppläsning/läsning av dem fungerat av deras primära publik som utgör tolkningsramen, utan texternas inneboende framställning och kompositionella strukturer, i termer av antika och moderna litterära tekniker som utgör analysens fokus. Med andra ord är det verkens som retoriska och litterära produkter snarare än mottagandet i en viss, historisk kontext som präglar argumentationen nedan.

⁷ För en översikt och problematisering av receptionshistoria som teori i ljuset av Kristevas syn på intertextualitet, se Priya Venkatesan, "Reception Studies in France: Social Contexts, Reader Interpretation, and the Role of Julia Kristeva", *L'Esprit Créateur* 49/1 (2009), 111–124.

MARKUSEVANGELIET OCH KRISTUS DÖD

I sin helhet är Markusevangeliet det tidigaste försöket att skildra den mesianska profeten Jesus liv och död, i ett längre narrativ.⁸ Vi vet dessvärre mycket lite om författaren och tillkomsthistorien bakom Markusevangeliet. Antagligen cirkulerar en handskrift av verket någon gång under den senare hälften av det första århundradet v.t. Bibelforskare anger ofta ”det judiska kriget” (66–73 v.t.) och ”det andra” templets fall i Jerusalem (v.t. 70) som en trolig utgångspunkt för textens tillblivelse (jfr Mark 13:1–27). Intressant nog beskriver verkets första kommentator, Papias av Hierapolis (död cirka 130 v.t.), texten om Jesus liv och död som *ordnad*, men framhåller dess integritet trots uppenbara brister och ”misstag” (gr. *hamartēma*). Papias påstår att problemet med Markusevangeliet uppkommer genom textens organisation som en samling ”anekdoter” (gr. *chreia*). Hos kyrkofadern Eusebios av Caesarea, och dennes *Kyrkohistoria* (3.39.1–17), återfinns följande fragment från Papias:

Detta sade ”den gamle”: När Markus blev Petrus tolk, skrev han noga ned allt han upptecknat av Kristi ord och gärningar, dock inte i ordning (gr. *ou mentoi taxei*). Ty han hade varken hört eller följt Herren men följde senare Petrus. Denne undervisade i korta berättelser (*pros tas chreias*) men inte för att göra en ordnad framställning (*ouch ... syntaxin*) av Herrens ord. Därför gjorde sig Markus inte skyldig till något fel (*ouden hēmartēn*)

⁸ En rad intressanta argument har nyligen väckt liv i frågan om ”judiskhet” inom ramen för Markusevangeliet teologiska profil och karaktär, inte minst John van Maaren, ”Mark Within Judaism”, i *Within Judaism? Interpretive Trajectories in Judaism, Christianity, and Islam from the First to the Twenty-First Century*, redigerad av Karin Hedner Zetterholm och Anders Runesson (Lexington Books: Lanham, 2023), 111–122. Eftersom en judisk, retorisk narrativitet hos Markusevangeliet för närvarande utgör ett framträdande problem inom samtida evangelieforskning vidhåller även jag för att denna text går identifiera som judisk *samt tidigkristen*. Det är inte klart, för mig, om det går upprätta tydliga gränser mellan de två möjliga positionerna. Van Maaren et. al., som argumenterar för textens ”inom” judiska karaktär har dock rätt i min mening att poängtera att Markusevangeliet inte kan antas vara ”kristen” i någonslags identitet, tydlig mening. Verket är primärt messiansk och tidigkristen måste förstås i relation till judisk messianism framförallt. Den litterära ordning och tematiken kring ”den messianska hemligheten” inte minst exemplifier en aspekt där det första evangeliet problematiseras en stark betoning på en identitär förståelse av ”tidigkristen”, och utgör ett starkt skäl för att vidhålla en medveten glidning mellan ”det kristna” och ”judiska” i förhållande till narrativet om Jesus sociala död.

Markos) när han bara nedtecknade en del allteftersom han mindes. Men en sak var han angelägen om, nämligen att inte utelämna något av det som han hört eller återge det fel.⁹

Man kan alltså, å ena sidan, säga att berättelsens enhet och stilistiska skönhet förminskas i och med misslyckandet att åstadkomma en ”ordnad framställning” av och om Jesus från Nasaret. Samtidigt utgör, å andra sidan, Papiasfragmentet ovan ett försvar av Markusevangeliet mot anklagelser om litterärt och kompositionellt misslyckande. Papias framför argumentet att en etablerad relation mellan Markusevangeliet och aposteln Petrus räddar framställningen av Jesus liv och död från dess uppenbara brister. ”Upptecknade av Kristi ord och gärningar” är inget mer eller mindre än en samling korta, ihågkomna berättelser från en av Jesus främsta lärjungar. Äktheten i minnet av den judiske ”messias” (gr. *christos*) utgör det främsta försvaret för kritik.

Forskare har under 1900-talet gång efter annan framhållit hur sektionen om Jesus död – den så kallade ”passionsberättelsen” (Mark 14:1–16:8) – utgör det stora undantaget från anklagelser om litterär oordning inom Markusevangeliet.¹⁰ Anledningen är enkel. Från och med Mark 14:1–16:8 framträder en mer eller mindre enhetlig skildring av de sista dagarna av Jesus liv, och hans lidande (lat. *passio*) inför döden. Utifrån centrum för passionsberättelsen (Mark 15:1–47) framträder avgörande detaljer kring Jesus död och följande förlopp går att skönja.

Tidigt en vårmorgon (omkring år 30 v.t.) väcks den romerske prokuratorn Pontius Pilatus av upprörda ledare för det judiska folket i Judéen. Det är *Pesach*, och människor från hela den antika världen har samlats i Jerusalem för att tillbe i templet i enlighet med instruktioner från Skriften. Guds närvaro påstås vara särskilt påtaglig här. Jesus från Nasaret, en självutnämnd ”människoson” från Galileen i norra delen av det ockuperade landet, anklagas alltså för uppvigling och uppror mot Rom. Han

⁹ Eusebios av Caesarea, *Kyrkohistoria: Svensk översättning och inledning av Olof Andrén* (Skelleftå: Artos, 1995), 115.

¹⁰ Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchh. Nachf., 1892), 33, fotnot 1.

har tidigare förutspått sin egen brutala bortgång och möter frivilligt sitt öde. Stämningen är påtagligt spänd, och uppror mot Rom är inte ovanliga under denna högtid som symboliserar folkets befrielse från Egypten och faraos tyranni. Pilatus, en auktoritär ställföreträdare för kejsaren känd för sin kompromisslöshet och brutalitet, har skickats från Rom för att upprätthålla ordningen i Judéen, en uppgift han utför med hård hand. Denna morgon fattar Pilatus beslut som kejsarens förlängda arm i regionen.

Prokuratorn Pilatus är till synes vaksam, men har ett rykte om kort tålamod med självutnämnda profeter – med märkliga, gudomliga anspråk – och andra religiösa revolutionärer.¹¹ Atmosfären bland folkets ledare är upprörd, och åsikter skriks åt alla håll, medan Jesus förblir tyst i mötet med Roms representant. Ledarna för folket i Jerusalem undrar vad Pilatus ska göra. Vad tycker folket? Och är Jesus verkligen ute efter att starta en revolution? Frågorna förblir obesvarade. Efter viss tvekan och ett gåtfullt samtal med Jesus, som inte leder någonvart, dömer Pilatus honom till döden genom korsfästelse, troligen av polisiär reflex och rutin. När Jesus möter sin död är det högst oklart om juridisk akribi upprätthålls. En rättsligt osäker dom faller således. Den förmenta brottslingen tas antagligen av alla kläder innan pryglings.¹² Upptill sexhundra soldater för den pryglade Jesus till en större militär lokal där han naken återigen blir slagen ännu mer och utsatt för olika typer av hånfulla handlingar. Jesus ikläs ironisk rekvisita för att framhålla messias omöjlighet att upprätthålla någon som helst suveränitet, himmelsk eller revolutionärpolitisk, i relation till

¹¹ Om Pilatus i andra, samtida judiska källor, se Christian Gers-Uphaus, "The Figure of Pontius Pilate in Josephus Compared with Philo and the Gospel of John", *Religions* 11/2 (2020), 1–25.

¹² David Tombs, *The Crucifixion of Jesus: Torture, Sexual Abuse, and the Scandal of the Cross* (London: Taylor and Francis, 2023), 22, sammanfattar sexuella undertoner relaterat till beskrivningen av soldaterna och Jesus avklädande på följande vis: "Stripping takes away protection, takes away dignity, and takes away humanity. In such cases, even a legally sanctioned stripping of a prisoner is no small matter. It may sometimes be necessary, but the perceived security benefits should be weighed against the impact this has on the prisoner and their sense of self ... To name the nature of this abuse more specifically as 'sexual abuse' is not speculative or irresponsible. It is an appropriate recognition of what is happening, why it is happening, and, very probably, of how it is experienced by the victim."

Rom. I den efterföljande anekdoten skildras hur Jesus sannolikt utsätts för sexuellt våld, vilket understryker det skamliga i relation till den nakna människosonen. Det skrivs inte fram på textens yta, men sammanhanget bjuder en läsare att föreställa sig hur en gudason behandlas mer som djur än människa. En okänd man, Simon från Kyrene, tillkallas för att bära träpålen som kommer utgöra avrättningsredskapet (gr. *stauros*, ”påle”). Även om ordet ”kors” ofta används för att beskriva träpålen i översättning är avrättningsredskapet i sig gåtfullt, även i primärt retorisk bemärkelse vid första århundradet v.t., i kontrast till några av de tidiga avbildningarna av Jesus död (se Bild 1). I relation till de avgörande detaljerna kring dödredskapets exakta utformning finner vi ett av många dunkla moment i passionsberättelsens litterära framställning.¹³



Bild 1: *Magisk sten från 2:a-3:e århundradet v.t.* © The Trustees of the British Museum. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.¹⁴

Jesus kläs nu av en sista gång, och fästs vid pålen. Det sägs inte hur han naglas fast. Två andra brottslingar avrättas samtidigt, sägs det. Tillsam-

¹³ För diskussion om en rent historisk rekonstruktion av ”korsfästelse” som avrättningsmetod och dess relevans för Jesus död, se Gunnar Samuelsson, *Crucifixion in Antiquity: An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion* (WUNT 2, 310; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); samt John Granger Cook, *Crucifixion in the Mediterranean World* (WUNT, 327; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019).

¹⁴ Stenen avbildar en hängande, naken kristusfigur på en hög stolpe med en kort bas. Handederna är bundna till stolpen, fötterna hålls som om de hänger i luften, skäggigt huvud med långt hår i profil till vänster. Bokstäver i det fria fältet, ovanför figurens huvud.

mans med de judiska ledarna hånar alla vid pålen Jesus. Inte kan väl någon sägas vara messias, och det judiska folkets kung, om personen hänger dödsdömd naken och utan heder, på en träpåle, menar de. Knapast är denne Kristus!¹⁵ Människosonen dör kort därefter och skriker ut sin ångest. Han ropar efter sin Gud, medan de som står bredvid och ser på fortsätter håna honom. Rösterna från ovan är tyst, men samtidigt beskrivs hur märkliga händelser sker i samband med Jesus sista andetag. En romersk centurion, antagligen med taktiskt ansvar för de soldaterna som beskrivits tidigare, ser dödsögonblicket och understryker allvaret, men tycks samtidigt ironisera över berättelsens anspråk: ”denna man var verkligen en gudason” (Mark 15:39). Med andra ord, den gudomligt sanktionerade profeten och människosonen som hånades och nu hänger naken framför honom var möjligen himlens son, men är nu död.

PROCESSEN OCH K:S DÖD

1925, ett år efter Franz Kafka avlidit i tuberkulos (1883–1924), publiceras *Der Prozess*.¹⁶ Romanen utgörs av en serie tio mer eller mindre självständiga avsnitt eller anekdotiska episoder. Huvudmaterialet sammanställs av Kafka själv under åren 1914–1915.¹⁷ Lejonparten var aldrig ämnat för publicering och färdigställdes inte. Än i dag märks hur romanen är ett oavslutat arbete. Oavslutade skeenden definierar på olika vis

¹⁵ Helen Bond, ”A Fitting End? Self-Denial and a Slave’s Death in Mark’s Life of Jesus”, *NTS* 65/4 (2019), 425–442 (435–436), summerar det skamliga och hånfulla med Jesus död i passagen på följande vis: ”the negative associations commonly linked to crucifixion: the victim’s passivity, the general sense of mockery, and the final abandonment ... Others assert their power over Jesus’s body: arresting him (14.43–50), beating him (14.65), binding him (15.1), scourging him (15.15), changing his clothes (15.16–20), and finally crucifying him (15.24). His lack of agency is emphasized by the verb *παράδωμι* as he is passed from one authority to another (9.31; 10.33; 14.10–11, 18, 21, 41–42; 15.1, 10, 15). Like a slave, Jesus endures it all, disempowered, humiliated, shamed, violated nothing less manly and dishonorable could be imagined ... Jesus dies in utter desolation, abandoned not only by first erstwhile followers but apparently by God”.

¹⁶ Franz Kafka, *Der Prozess* (Reclam XL: Text und Kontext; Stuttgart: Reclam Verlag, 2022).

¹⁷ Se Michael Löwy, ”Franz Kafka and Antisemitism: The Historical Context of *Der Prozess*”, *Historical Materialism* 32/2 (2024), 60–71, för utmärkt sammanfattning av *Processens* sammanhang.

den besynnerliga processen. Den av vännen Max Brod (1884–1968) utgivna romanen har bestående sår från Kafkas bristande omsorg eller ointresse av att tydligt ordna historien om Josef K. Den utgör därför i sin nuvarande form ett slags redaktionellt pussel snarare än färdig produkt. Processen är sannolikt ett av förra seklets mest kända verk, och har tolkats och omtolkats på en mängd olika och ofta motsägelsefulla sätt.

Den första episoden, "Verhaftung", skildrar hur huvudkaraktären Josef K vaknar på sin trettionde födelsedag och förklaras vara arresterad. Två vakter, Franz och Willem, informerar om att förklaring uteblir, och K förvägras fortsatt detaljer om anklagelsen. K är förvirrad och upprörd, men tillåts att fortsätta med sina dagliga rutiner och gå till sitt arbete på banken. Under dagar, veckor och månader efter försöker Josef K förstå vad som händer och söker svar från olika personer, men ingen kan ge honom en tydlig förklaring. Han får veta att han måste infinna sig i en domstol, men när och var detta skall äga rum är oklart. Första avsnittet sätter tonen för romanens tema av byråkratisk absurditet och maktlöshet i Josef K:s kamp mot ett osynligt och oförklarligt rättssystem under hans mardrömslika resa genom en labyrinth av rättsliga förvecklingar.

Ett år har gått sedan arresteringen. Episoden "Der Ende" inleds med att två män (Franz och Willem?, se Bild 2) klädda i svarta rockar och hattar kommer till Josef Ks bostad på kvällen på hans trettioförsta födelsedag. De informerar honom om att han måste följa med dem. K är medveten om att slutet på den utdragna, juridiska processen tycks nära, men följer detta till trots med utan motstånd. Männen leder honom genom stadens mörka och ödsliga gator till ett stenbrott, utanför stadsgränsen.

Vid stenbrottet tvingar männen Josef K att klä av sig och lägga sig på en stor sten, såsom skildras mästerligt i Orson Welles filmatiersing (se Bild 3). En kniv tas fram, och K inser att han kommer att avrättas. Han gör ett sista försök att tala männen till rätta, men inte ens här, vid avrättningsplatsen, begripliggörs det skeende K genomgått under ett års tid. De osynliga makter som styr hans öde har redan gjort upp om saken. Några sista, vädjande ord om nåd och reson faller för döva öron. I en sista desperat handling sträcker Josef K ut armarna, som om han söker hjälp

från någon osynlig kraft, men ingen hjälp kommer. Männen utför till sist sin uppgift och Josef K dör, med vaktens ord, "Som en hund!". Endast en hund går sitt slut tillmötes på detta vis, och K tvingas lämna jordelivet med en känsla av förnedring och meningslöshet.



Bild 2–3: Orson Welles, *The Trial* 1962, online: <https://www.highdefwat.ch.com/post/welles-makes-it-personal-in-kafka-s-the-trial>. Bilderna omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.

Romanens slut är lika delar tragiskt och förväntat. Hopplösheten och frustrationen över det opersonliga rättssystemet löses aldrig upp. Den märkliga existens Josef K vaknar upp till, exakt ett år innan sin dödsdag, skapar en kontinuitet och röd tråd som präglar alla episoder om K. Gilles Deleuze och Félix Guattari sätter den tydligt episodiska strukturen för *Processen* i relation till K:s död, på följande vis:

Ingenting säger oss att det sista kapitlet skrivits mot slutet av arbetet med *Processen*, det skulle ha kunnat tillkommit i början av projektet ... Det är omogen, påhängt och abrupt slut. Man kan inte avgöra var Kafka skulle ha placerat det, det hade kunnat vara en dröm placerad i mitten av romanen. Exempelvis som den del Kafka publicerade separat som "En dröm", ett annat fragment som var ämnat för *Processen*. Max Brod har alltså mer än rätt när han själv påpekar till vilken grad *Processen* är en roman omöjlig att avsluta, egentligen oändlig.¹⁸

Många har uppmärksammat den metaforiska kampen K utkämpar mot opersonliga företrädare för en till synes oändlig byråkratisk apparatur och noterat *Processens* narrativa dunkelhet.

Om romanen kan sägas ha en eller fler övergripande intriger, kommer en röd tråd oss till mötes enbart i episodiska fragment.¹⁹ Skissen av en helhet framträder ur en rad sammanvävda "kapitel", mer eller mindre självständiga i relation till varandra. Men om summan av alla avsnitt i *Processen* åstadkommer en helhet som är större eller mindre än summan av dess delar förblir oklart. Liknelsen "Vor dem Gesetz" ("före/framför lagen") utgör en avgörande passage i kapitel nio, men publicerades till exempel även tidigare och separat, och avviker stilistiskt från det övriga stoffet i romanens episoder.²⁰ Samtidigt har forskare hänvisat till det passande i denna typ av uppbrott, och vissa hävdar till och med att resten av romanen kan förstås som kommentarer till liknelsen. Berättelsens form liknar ibland en samling kortare noveller om samma tematik och karaktär,

¹⁸ Deleuze och Guattari, *Kafka*, 90.

¹⁹ Heinrich Politzer, *Franz Kafka: Parable and Paradox* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 17, har framhållit hur Kafkas författarskap är präglad av en genomgående, fragmentarisk stil.

²⁰ Jfr Jürgen Born, "Kafka's Parable 'Before the Law': Reflections Towards a Positive Interpretation", *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 3/4 (1970), 153–162.

och skapar tillsammans ett ”seriellt” narrativ, där läsaren bjuds in i otydlig struktur och en stilistiskt nästan aforistisk rymd. Avgörande för verkets potentiella helhet är innehållets oavslutade karaktär och dess spegling av en känsla av byråkratisk nedbrytning av K:s integritet och identitet. *Processens* briljans utgörs inte minst av den symmetri som skapas mellan formens öppenhet och de korta episoder som skildrar självutplånelsen Josef K tvingas genomgå. Både innehåll och form speglar K:s plötsliga upplevelse och uppvaknande till ett liv som socialt död och det är av meningslöst våld i olika former som numera präglar hans identitet, sociala ställning och ytterst sätt kroppsliga tillvaro.

BLIVANDE INTET: SOCIAL DÖD I MARKUSEVANGELIET OCH *PROCESSEN*

Vad är relationen mellan makaber död och litterär framställning i *Processen* och Markusevangeliet? Ett svar finner vi i hur Josef och Jesus utsetts, på olika vis, för dödshändelser som reducerar deras identitet till avyttringsbara personae non grata. Pattersons term social död summerar på ett konceptuellt plan en retorisk, röd tråd som löper genom de judiska berättelserna och intresset för djuplodande dödsprocesser. I *Slavery and Social Death* summerar Patterson begreppet som förlusten av (1) personlig identitet, (2) all form av rättslig, samhällelig säkerhet samt (3) förmågan och tillgång till ett socialt liv i stort. De ”socialt döda” exemplifieras tydligast av förslavade män, kvinnor och barn i antiken som, enligt Patterson, varken ägde rättighet till sin egen kropp, familjekonstellation, eller omedelbara nutid eller framtid. I kontrast till fria eller frigivna personer var de förslavade förpassade till ett slags zombietillvaro i både social och faktisk bemärkelse, där status ständigt går mot noll och kontinuerligt reduceras till ett intet. Öknamn för förslavade individer från den grekisk-romerska antiken – såsom *andrapodon* (”människobent”) och *sôma* (”kropp”) –²¹ speglar hur de socialt döda kom att förknippas med en

²¹ För diskussion om termerna *andrapodon* och *sôma* i relation till antikens diskurs om slaveri,

snarast djurlik tillvaro. Ägaren till ett sådant *andrapodon* eller *sôma* utövade makt och våld över den förslavade i paritet med hur ägaren behandlade sina (andra) kreatur. Att vara socialt död är alltså att upphöra vara och behandlas som människa. De kastas ständigt mot skam och anständighetens rand utav en likgiltig omvärld.

Viktigt att notera för Patterson är att social död även förklarar diverse fenomen eller "ritualer" av avhumanisering och marginalisering som förslavade upplevt i olika samhällen och historiska perioder.²² Termen förklarar exempelvis de grymma processer som i antiken användes för att "förvandla" människor till slavar, samt upprätthålla icke-personernas tillstånd, inte minst genom de skamfulla uppgifter och öden desamma utsattes för. Social död kan sammanfattningsvis sägas tillskriva personer en existens som lägrestående varelser än människor, och de skamfulla liv som icke-personer genomlider.

Sammantaget reflekteras relevansen för social död i *Processen* och Markusevangeliet på två huvudsakliga vis. En framträdande aspekt i verken är alltså symboliskt avgörande, avslutande scener som enfatiskt framhåller skamfyllda existensers upphörande. Den dissonans som den socialt döde genomlever, innan kroppslig död finner litterärt uttryck genom slutet för de episodiska narrativen. Jesus utropas av en himmelsk röst till en frälsargestalt och Josef K behöver inte ge upp sin yrkesroll i väntan på att processen mot honom ska ha sin gång. Intressant nog råder alltså ingen motsättning för den socialt döde att utöva handlingar eller inta samhälleliga roller som förknippas med hög status för avhumaniserade icke-personer. Det är ytterst sett i relation till lagen och lagens roll

och dess representation i Nya testamentet, se Jennifer Glancy, *Slavery in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002), 10; James Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions* (Minneapolis: Fortress, 2006), 35–58.

²² Patterson, *Slavery*, 52: "The ritual of enslavement incorporated one or more of four basic features: first, the symbolic rejection by the slave of his past and his former kinsmen; second, a change of name; third, the imposition of some visible mark of servitude; and last, the assumption of a new status in the household or economic organization of the master". Naturligtvis gör avsaknaden av rättigheter den sociala rollen hos den socialt döde till negationen av alla andra roller inom ett sociala fält, och är därför en position som tydligt visar värdet av att tillhöra det aktuella fältet. Denna tankegång stödjer kopplingen mellan offer och social död.

som dömande instans som den socialt döde tydligt framträder som icke-person. Först och främst får aktualisering av faktisk, kroppslig död en central betydelse i den socialt dödes liv, och summerar således tillvaron för den förslavade. Exegeten Martin Hengel har beskrivit avrättningsformen som Jesus genomled på följande vis:

By the public display of a naked victim at a prominent place—at a cross-roads, in the theater, on high ground, at the place of his crime—crucifixion also represented his uttermost humiliation, which had a numinous dimension to it. With Deuteronomy 21.23 in the background, the Jew in particular was very aware of this. This form of execution, more than any other, had associations with the idea of human sacrifice.²³

Den så kallade ”Alexemenos-graffittin” (se Bild 4–5) utgör en av de allra tidigaste avbildningarna av en kristen som tillber den pålade Jesus. Aspekten av djurblivande och social död som Hengel tangerar framträder här.



Bild 4 (t.v.): ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΚΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ. © *Institutum Romanum Finlandia*. Bild 5 (t.h.): Stenavtryck taget från Bild 4, *Creative Commons*.²⁴ Bilderna omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.

²³ Martin Hengel, *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Minneapolis: Fortress, 1977), 87; Patterson, *Slavery*, 221, 223.

²⁴ Bilderna visar en humanoid figur med djurhuvud, som härnar ”Alexamenos” för att ”tillbe en gud” som hänger från en träpåle.

En andra aspekt av social död synliggörs i hur Jesus Kristus och Josef K strukturellt representeras i texterna. Jag argumenterar i *A Beautiful Failure* för att en retorisk ordning i verken framhäver den sociala dödens övergripande betydelse. Denna form understryker hur huvudkaraktärerna förvägras den narrativa struktur som skildringar av högstatuspersoner kan tänkas tillägnas, med tydlig inledning, handlingsschema och avslut. Med andra ord menar jag att en episodisk framställning och en in medias res-berättarstil är ett utmärkt sätt att representera icke-personers liv.

Processens spretighet och fragmentariska stil erinrar om Markusevangeliet, som består av en samling kortare och längre anekdoter om handlingar och ord av Jesus. Men där *Processen* uppvisar en mer konsekvent hållning gentemot K, och dennes vilja att få klarhet över sin identitet och öde, definieras det kanoniska evangeliet av rörelse från det klara till det ob-skyra. Trots att Markusevangeliet från början till slut präglas av en fragmentarisk uppbyggnad av passager och scener, uppträder en asymmetri mellan verkets tydliga avstamp, där himmelns Herre själv utkorar sig en gudason, och dess suddiga avslut, som låter förkunnaren från Galileen utstå en skoningslöst pinsam avrättning. Från detta perspektiv finns ifrågasätta den forskarkonsensus som framhåller passionsberättelsens enhet, som lätt frammanar tendenser till överdrift i relation till evangeliets övergripande, litterära karaktär. Kyrkofadern har härmed rätt att poängtera textens ordning. Även om passionsberättelsen gör det möjligt att rekonstruera ett grundläggande, historiskt förlopp som skulle kunna motsvara människosonens sista dygn, till exempel, är skildringen av dödsprocessen definierad av en fundamental, litterär oreda. Trots en avslutande episod i evangeliet om en tom grav (Mark 16:1–8), där en anonym, ung man i vita kläder skrämmer Jesus kvinnliga efterföljare, frammanar Markusevangeliet inte ett trovärdigt sätt för den pålade Kristus att återfå den heder som han tillskrivs i verkets inledning. Analogt med berättelsen om Josef K, där sista meningen lyder att "det var som att skammen skulle överleva honom" (ty. "es sollte die Scham ihn überleben"), lämnar den pålade Kristus jordelivet med en bestående brist på heder, "för de var rädda" (v. 8).

Det spekuleras i exegetiska kretsar om det möjligen saknas ett längre avslut än detta. Likt de handskrivna blad och den konstnärliga oreda Kaf-

ka efterlämnat, återfinns i de tidigaste handskrifterna av Markusevangeliet en materiell otydlighet som förenar Josef K och Jesus Kristus som karaktärer. Utan framskriven upprättelse av den status eller heder de tragiska hjältarna förlorat fulländar *Processen* och Markusevangeliet en formmässig och innehållslig undersökning av social död och avhumaniserande processer av intetblivande.

BIBELTEOLOGINS ÅTERKOMST? ICKE-IDENTISK *MIMESIS* GENOM *KENOSIS*

Vilken typ av värde eller effekt skapas då hos en jämförelse mellan Markusevangeliet och *Processen*? Sambandet som uppstår mellan Josef och Jesus rör sig snarare om en slags icke-identisk mimesis än tydlig historisk kausalitet. Linjen mellan verken är alltså transversal snarare än transformerande av en tradition i en annan. Det finns inga övertygande indicier eller tidigare analyser som tyder på att Franz Kafka var särskilt intresserad av de synoptiska evangelierna, eller såg till biblisk litteratur, som inspirationskälla för *Processen* i synnerhet. Kopplingen mellan verken kan alltså inte förläggas till en *Wirkungsgeschichte*, åt ena eller andra hållet, och jämförelsen mellan de två faller därför utanför en historiskt motiverad studie av "reception".

Jämförelsen saknar ändå inte resonans. Tvärtom. Den typ av relation som uppstår mellan Markusevangeliet och *Processen* kan betecknas *inter-textuell*, i linje med teorins yttring hos förgrundsgestalten Julia Kristeva.²⁵ Utifrån Kristevas tanke om text och språk, som grundar sig mot bakgrunden av "en mosaik av citat" – där alla yttringar av textualitet i nuet blir möjlig mot bakgrund av en väv av transformationer hos tidigare, förflutna texter – kan den anonymt publicerade Markusevangeliet samt Kafkas postums utgivna *Processen* förstås som en slags dialogpartners i ett närmast akront, semantiskt nät.²⁶ Men var eller i vilket rum ska vi förlägga samtalet?

²⁵ Se George Aichele, "Toward a Semiotics of Canon", *Australasian Pentecostal Studies* (2000), n.p.; idem, "Jesus' Uncanny Family Scene", *JSNT* 21/74 (1999), 29–48.

²⁶ Se avgörande diskussionen om textualitet i Julia Kristeva, "Word, Dialogue and Novel", i

Efterklangens som skapas när texternas krockar är mer än generell. Dammet som rörs upp av kollisionen, och särskilt i relation till fenomenet social död, handlar om två människosöners livsöden som ställs i förhållande till frågan om gudomlig rättvisa och absolut förlust av heder. I evangeliet förs Jesus inför en gåtfull rättsprocess där anklagelserna aldrig riktigt klargörs och domen (korsfästelsen) sker trots hans oskuld; hos *Processen* iscensätts en liknande, men radikalt sekulariserad, struktur: Josef K grips utan klar orsak och dras genom en absurd, ogenomtränglig domstolsapparat. *Processen* skapar ett genljud från och till passionsberättelse, men vrider temat – från frälsningshistoria till modern alienation och skuld. Ljuden som studsar mellan Josef K och Jesus Kristus är dock inte linjära. Det är således *något* som föregår här som inte fastnar i teorier om historiska orsakslänkar som binder figurerna ihop. Det som upprepas i verken går alltså inte härledas till en diskussion om bruk, utan en slags mimetisk upprepning utan en inneboende identitet. Vad kan en sådan läsning sägas bestå av?

Uti från social död och litterära utforskande av transformationen från högst levande person till levande död social individ hos *Processen* uppstår en ny väg att närma sig det Paulinska temat om *kenosis* hävda jag. Alltså problemet som formuleras i termer av gudasonens och ett messianskt totalt uttömmande av mänsklig värdighet (Fil 2).²⁷ För det första visar en kenotisk läsning hur Pattersons begrepp social död konkretiserar signifikanta beståndsdelar från hymnen Fil 2:5–11: Jesus och Josef K genomgår en frivillig respektive påtvingad tömning av identitet, rättigheter och socialt erkännande. När Kristus antar *doulos*-gestalt och Josef K reduceras till rättslös objektstatus illustreras ett messianskt lidande som en radikal nedstigning till samhällets absoluta botten. Deras kroppar och namn töms på värde och förpassas till civilisationens utkant.

Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art, redigerad av Leon S. Roudiez (övers. Thomas Gora, Alice Jardine och Leon S. Roudiez; New York: Columbia University Press, 1980), 64–91.

²⁷ Dorothea Bertschmann, "Is There a Kenosis in this Text? Rereading Philippians 3:2–11 in the Light of the Christ Hymn", *JBL* 137/1 (2018), 235–254.

För det andra iscensätts en "kenotisk rörelse" formellt i texternas fragmentariska struktur. Markusevangeliet *in-medias-res*-början och abrupta slut (Mark 16:8) samt Kafkas ofullbordade, episodiska berättande vägrar sina protagonister en hedervärd, linjär biografi. Retorisk ordning och narrativ brist blir därmed litterära motsvarigheter till den identitetsförlust som kännetecknar social död: Textformen "tömmar" berättelsen på stabil mening i samma takt som gestalterna töms på status. Slutligen avslöjar korsens och stenbrottets offentliga skamritualer den politisk-etiska kärnan: messiansk *kenosis* identifierar sig med världens icke-personer och blottlägger lagens våldslogik. Genom att låta en gudason och en kontorist dela slavernas öde pekar båda verken mot en teologi om tomheten där upphöjelsen suspenderas; hos evangeliet lämnas läsaren vid en tyst, tom grav, hos *Processen* i bestående skam. *Kenosis* och en slags uttömmande av både mänsklighet och gudomlighet blir således ett teologiskt nyckelfenomen som förenar de två litterära storverken i en gemensam kritik av avhumaniserande ordningar och en stilla uppmaning till solidaritet med de socialt döda av två judiska protagonister.

Även om jag ovan i all korthet skisserar på en högst teologisk koppling mellan *Processen* och Markusevangeliet visar fenomenet social död hos Jesus och Josef i sig att det är hög tid att reflektera kritiskt över receptionshistoriens döda vinklar, och låta ahistoriska vektorer mellan Bibeln och modern litteratur tolkas teologiskt. Problemet med Kristus och Ks sociala död rör ytterst förhållandet mellan människosöner, gudomlighet och död. Med andra ord kan skillnaden mellan de två perspektiven betraktas utifrån biblisk teologi, där mening fungerar *centripetalt* och receptionshistoria som närmar sig text *centrifugalt*. Hos en exegetik som närmar sig litterära texter utifrån biblisk teologi står läsning under centripetal kraft, och söker rekonstruera en syntetisk och synkron bild av jämförelsen. I slutändan är syftet att undersöka hur Bibeln står i relation till en typ av normativ teologi som kan återfås och som den försöker förhandla med mångfald i relation till koherens.²⁸ För receptionshistoria är bibliska tex-

²⁸ Mitt förslag för en framtida bibelteologi är att närma sig frågan om akademisk teologi i kölvattnet av de diskussioner som föregått främst inom *STK* de senaste tre decennierna, med emfas

tens mening centrifugal och varje historisk läsakt genererar nya, lika viktiga betydelser. Texten är multivalent, rör sig diakront genom tiden och är utan en singular, dominant läsart.

Utan att direkt lyfta frågan skapar *Processen* rum för att närma sig ett messianskt lidande, men inte som receptionshistoria utan som biblisk teologi. Jag delar Heikki Räisänens frustration att kritisk exegetik och exegeten själv inte anses vara nog i termer av "teolog",²⁹ och uppmuntrat ett centripetalt återvändande för att störa den sekulära självförståelse som kommit att dominera skandinaviska universitet, och inte minst bibelvetenskap, sedan 1960-talet.³⁰ Denna rörelse går ironiskt nog härleda till Kristen Stendahls uppmärksammade programartikel "Biblical Theology, Contemporary" (1962), som markerade slutet för bibelteologiska ambitioner för nytestamentligt exegetik i Skandinavien.³¹ Innan och efter Sten-

på Mattias Martinson, "Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige", *STK* 80/4 (2004), 146–159, samt svaret av Werner G. Jeanrond, "Teologins villkor i Sverige", *STK* 80/4 (2004), 177–182. Det är av vikt att betona det postkristna tillstånd som råder inom skandinavisk akademisk teologi överlag och därmed erkänna detta som utgångspunkt för framtida bibelteologi, med fokus på Nya testamentet.

²⁹ Heikki Räisänen, "Comparative Religion, Theology, and New Testament Exegesis", *Studia theologica* 52/2 (1998), 116–129 (116), summerar upplevelsen av en konferens organiserat av International Association of the History of Religions i Turku 1997 som "a stimulating event. However, some of us were a little annoyed by casual derogatory remarks on 'the theologians'". Det är värt att tillägga att Räisänen själv var primärt idéhistoriskt intresserad av bibelteologins presumtiva återkomst i sin egen samtid. Därmed finns en tydlig underteoretisering av den akademiska teologins funktion i en postkristen värld i Finland och Skandinavien över lag hos Räisänen, i min mening.

³⁰ För en god redogörelse av en svensk kontext (särskilt efter Hedeniuseran), se Anton Jansson "Postkristet, avkristnat, sekulärt: Uppfattningar om kristendomens slut och teologins roll under 1960-talets religiösa kris", i *Teologi för en postkristen tid: Seminarier för teologi och historia, bok 1*, redigerad av Mårten Björk, Peter Karlsson och Anna Sjöberg (Stockholm: Aska/Inquieta, 2022), 173–191. För en historisk överblick av den samtida akademiska, teologins sekularisering i vidare bemärkelse, se Thomas Girmalm, *Teologi och det moderna universitetet: Perspektiv på polariseringen mellan teologi och religionsvetenskap under svenskt 1900-tal* (Umeå universitet: Avhandling, 2006).

³¹ John J. Collins, *Encounters with Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress, 2005); 2–3; Ben C. Ollenburger, "What Krister Stendahl 'Meant': A Normative Critique of 'Descriptive Biblical Theology'", *HBT* 8/1 (1986), 61–98; Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* (London: SCM, 2000), 74: "Stendahl stressed the importance of a two-stage interpretation of a biblical text. First one has to make out descriptively 'what it meant' when it was written. Only after that has been established one may go on to ask tentatively 'what it means,' what its significance is to us ... Stendahl thus invites biblical theologians to work in strictly inductive terms".

dahl figurerar enbart marginella försök att närma sig Nya testamentet utifrån akademisk bibelteologi av Hugo Odeberg (i *Nytestamentlig teologi: En kursbok*, 1935)³² samt René Kieffer (i *Nytestamentlig teologi*, 1977).³³ Den mimetiska länken mellan *Processen* och Markusevangeliet antyder att en förnyad bibelteologi inte bara är möjlig utan fullständigt nödvändig. Men det rör sig inte om historiska upprepningar av tydliga länkar utan om en icke-identiska repetition. Vissa värden försvinner om bibelteologi avlägsnas från en exegetisk diskussionen. Först när textens centripetala och centrifugala krafter hålls samman kan begrepp som social död och kenosis mobiliseras i en kritisk teologi för vår tid, där mening är mer än enbart historisk efterlämning. Men för att vidareutveckla en tydlig teologi utifrån föreliggande tematik behövs en längre undersökning.

³² Hugo Odeberg, *Nytestamentlig teologi: En kursbok* (Lund: CWK Gleerups, 1935); René Kieffer, *Nytestamentlig teologi* (Stockholm: Verbum, 1977). Kieffers verk kan knappast betraktas som ett seriöst försök att utveckla en teologisk läsning av Bibeln, utan reducerar disciplinen till isagogiska problem, mer eller mindre.

³³ Situationen i Finland är annorlunda, och kräver en egen diskussion. Värt att notera är att Timo Eskola producerat ett av två verk om biblisk teologi i nordisk kontext och i relation till Nya testamentet (utöver Kieffers isagogiska kompendium): *A Narrative Theology of the New Testament: Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration* (WUNT, 350; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015). För central överblick på nordisk exegetik och frågan om biblisk teologi, se Heikki Räisänen, *Beyond*, samt Joel Kuhlin, "Abandoning Theology for Theory: Stephen D. Moore, Gilles Deleuze, and the Secularization of Biblical Studies", *SEd* 90 (2025), 128–150.