



HYBRID SUPPLEMENT



HYBRID Supplement publicerar forumgranskade rapporter samt tematiska volymer där sakkunniggranskade artiklar kombineras med annat, mer populärt skrivet material och är gratis att ladda ner på <http://publicera.kb.se/hyb>, samt kan beställas som print-on-demand på <http://bod.se/bokshop> eller andra nätbokhandlar. Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan.

Ansvarig utgivare: David Davage

Titel: *Bibeln och brokiga berättelser: En Festskrift till Greger Andersson*

Redaktörer: Carl-Magnus Carlstein, David Davage och Moa Marken

Omslagsdesign: David Davage

Design inlaga: David Davage

Akademi för Ledarskap och Teologi (ALT)

Åstadalsvägen 2

Box 1623

70116 Örebro

Förlag (tryckt bok): Books on Demand, bod@bod.se

Östermalmstorg 1, 114 42 Stockholm, Sverige

Tryck: Libri Plureos GmbH,

Friedensallee 273, 22763 Hamburg, Tyskland

<http://publicera.kb.se/hyb>

hybrid@altutbildning.se



© 2025 HYBRID

ISBN (tryckt bok): 978-9180978149

ISSN 2004-5425

E-ISSN 2004-5417

Örebro 2025

INNEHÅLL

Carlstein, Carl-Magnus, David Davage och Moa Marken, Förordvii

BIBELN

<i>Spjuth, Roland, Den partikulära kroppen och den stora berättelsen: Fortsatt dialog med Greger Andersson</i>	1
<i>Forsling, Josef, Berättandets semantik i bibelhebreiska: <i>Sipper</i> i ljuset av narrativ teori</i>	25
<i>Davage, David, Exodusberättelsen i Psalm 114: Om utmaningarna som paratextuell varians innebär för en evangelikal bibelläsning</i>	49
<i>Wasserman, Tommy, Våld på våldsamma texter</i>	74

BROKIGHETEN

<i>Wistrand, Sten, Polyfem som problem: Komposition och tematik i Willy Kyrklunds <i>Polyfem förvandlad</i></i>	95
<i>Tiemeyer, Lena-Sofia, En enahanda snarare än brokig historia: Josefsberättelsen i modern, evangelikal litteratur</i>	126
<i>Ågerup, Karl, Om det pedagogiska värdet av etiskt utmanande litteratur: Ett svar på den schweiziska kritiken av Michel Houellebecq</i>	152
<i>Molin, Åsa, Där verkligheten rymms: Kristen förkunnelse i en brokig värld</i>	170

BERÄTTELSENA

<i>Carlstein, Carl-Magnus</i> , Jesus och svärdshugget (Luk 22:47–53): Om utmaningen att tolka Jesus förebildlighet.....	187
<i>Florin, Arne</i> , 3 x Greger: Några reflektioner om namn och litterära traditioner	221
<i>Tellbe, Mikael</i> , Att leda med en berättelse: Narrativitet och identitet i Första Korinthierbrevet	235
<i>Andersson, Pär-Yngve</i> , Livsfrågornas vidd, hoppets möjlighet: Några nedslag i Lars Anderssons författarskap.....	259
<i>Green, Stefan</i> , ”Han fick se den och glädde sig” (Joh 8:56): Abrahams upplevelse av teofani i Första Mosebokens berättelser och dess receptionshistoria	281



Greger Andersson (fotografi ALT)

FÖRORD

CARL-MAGNUS CARLSTEIN

Linköpings universitet
carl-magnus.carlstein@liu.se

DAVID DAVAGE

Akademi för Ledarskap och Teologi
david.davage@altutbildning.se

MOA MARKEN

Örebro universitet
moa.marken@oru.se

I denna bok hyllar vi Greger Andersson – vår vän, handledare och kollega. Vi vill uttrycka vår tacksamhet över hans gärning som lärare och forskare nu när han närmar sig pensionen. Några av oss är redaktörer som har sett till att det har blivit en festskrift. Andra är författare som har bidragit med spännande artiklar. Ytterligare andra uttrycker tacksamhet genom att stå med på en gratulationslista.

Greger har gjort avtryck i våra liv: som *person* är Greger generös, omtänksam, klok och nyfiken; som *litteraturvetare* har han utmanat oss att förstå berättande på nya sätt; och som *teolog* har han fördjupat vår förståelse av alltifrån gammaltestamentligt berättande till kristna skolor. Många skulle nog också säga att han hjälpt dem att få en hållbar tro.

I det som följer ger vi en introduktion till dessa tre aspekter av Gregers gärning, följt av en översikt över artiklarna i denna volym, en lista över Gregers publikationer, samt en gratulationslista.

PERSONEN

Det är svårt att fånga in en person i några få ord. Det gäller inte minst Greger. Men orden generös och omtänksam samt klok och nyfiken, får ändå stå i centrum för ett försök att beskriva varför vi, som redaktörer och många andra, uppskattar Greger så mycket.

Ett område där Gregers generositet och omtänksamhet lyser igenom på ett tydligt sätt är i sin roll som handledare. Greger är generös med sin tid. Rollen som universitetslärare och forskare kan vara stressig. Men Greger lyckas ändå ta sig tid att lyssna och samtala, att bjuda på skarp återkoppling och moraliskt stöd. Det har aldrig varit svårt att få till handledningsträffar och Greger är noga med sin respons. I vissa perioder kunde avhandlingsavsnitt skickas in på fredag eftermiddag för att sedan komma tillbaka redan på måndag morgon med utförlig återkoppling – en uppoffring långt utöver vad en kan förvänta sig som doktorand.

Generositet kan förstås som en form av omtänksamhet. Men omtänksamhet handlar också om att i bredare bemärkelse genuint bry sig om någon. Detta karaktärsdrag är uppenbart för oss som haft Greger som lärare och kollega. Även om undervisning och handledning är en arbetsuppgift för professorer som Greger, är känslan allt annat att man som student är ett formellt uppdrag. Vi är många som kan vittna om hur Greger genom sin klokskap och engagemang i det han undervisar har väckt nyfikenhet och inspirerat till vidare studier. Detta är inte främst därför att Greger har en sällsynt pedagogisk förmåga att vidga perspektiv, utmana förförståelser och ställa frågor som inbjuder till att tänka tillsammans, utan att han genom sin person bygger förtroende genom engagemang.

Som kollega är han på samma sätt uppmuntrande, kreativ och har en förmåga att bygga en god och positiv kultur runt sig. Förutom intellektuellt spänstiga samtal i korridoren dyker det i mailkorgen titt som tätt upp ett mail som börjar med: ”Jag tänkte på dig och ditt projekt häromdagen ...”, och så följer ett tips på någon spännande artikel eller ny forskning som relaterar till det en själv just nu håller på att studera. Vilken förmån att få ha Greger i sin närhet!

LITTERATURVETAREN

Greger lade fram sin avhandling 2001. Även om han hade studerat litteraturvetenskap och bidragit till fältet innan dess, kan disputationen ses som en startpunkt för hans gärning som litteraturvetare. Till saken hör att detta också var den andra avhandlingen i litteraturvetenskap som lades fram vid Örebro universitet, och den kom att sätta en stark prägel på forskningsmiljön. Tillsammans med sina kollegor skapade Greger den tvärvetenskapliga forskningsgruppen ”Berättande, liv, mening”. Detta har blivit något av en nyckelmening för den humanistiska forskning som bedrivs vid universitet. Mer specifikt har Gregers gärning alltså präglats av ett fokus på berättelser, inte minst hur teorier om berättande (narratologi) används av både bibelvetare och litteraturvetare för att tolka och förklara berättelser. På ett övergripande plan har ett av hans stora bidrag varit att utveckla en alternativ syn på berättande tillsammans med sin handledare och kollega Lars-Åke Skalin.¹

STANDARDTEORIN

Som forskningsämne växte narratologin fram på 1960-talet, en tid starkt präglad av strukturalismen. Detta innebar att studiet av berättelser fokuserade på att blottlägga strukturen bakom olika fenomen. Mer specifikt upptogs mycket av forskningen åt uppgiften att formulera en grammatik som kunde förklara hur *alla* typer av berättande fungerar. Utgångspunkten var att allt berättande följer samma regelsystem, det vill säga att samma typ av byggstenar – till exempel figurer eller intrig – fun-

¹ För sammanfattningar av detta bidrag, se Greger Andersson och Tommy Sandberg, ”Sameness versus Difference in Narratology: Two Approaches to Narrative Fiction”, *Narrative* 26/3 (2018), 241–261; Greger Andersson et al., ”Introduction: Sameness and Difference in Narratology”, *Frontiers of Narrative Studies* 5/1 (2019), 11–16; Greger Andersson och Jimmy Engren, ”Narration, Life, and Meaning in History and Fiction”, *Scandinavian Journal of History* 47/1 (2022), 62–82. Se också Lars-Åke Skalin, *Karaktär och perspektiv: Att tolka litterära gestalter i det mimetiska språkspellet* (AUUHL, 17; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991); Richard Walsh, *The Rhetoric of Fictionality: Narrative Theory and the Idea of Fiction* (Columbus: Ohio State University Press, 2007); Sylvie Patron, *Le narrateur: Introduction à la théorie narrative* (Paris: Armand Colin, 2009).

gerar likadant oavsett vilken sorts berättelse de förekommer i. Att förstå en berättelse handlar då om att summera innebörden av byggstenarna nedifrån och upp. Detta var alltså det synsätt som i stort präglade den narratologiska forskningen. Det kan närmast beskrivas som en slags standard-teori, som genomsyrat mycket av hur bibelvetare och litteraturvetare tolkat berättelser. Det Greger visat är dock att konsekvensen av detta synsätt inte bara är att det genererar problematiska tolkningar, följden är också att det blir svårt att förklara vissa aspekter av berättande.

KARAKTÄRER

Gregers diskussion av *karaktärer* – en vanlig så kallad byggsten – kan tjäna som illustration av hans kritik. Utan karaktärer som agerar och interagerar är det onekligen svårt att skapa berättelser. Berättelser beskriver hur karaktär säger, tänker och gör saker, och värderar detta beteende som gott, ont, eller lite av båda. Men är det verkligen så att karaktärer fungerar likadant i alla typer av berättelser, det vill säga det som nedifrån-och-upp-teorin antar? Nej, menar Greger. Mer specifikt menar han att det finns en tydlig skillnad mellan hur narrativ fiktion och historieskildringar fungerar.

Ett exempel på den förra finns i liknelsen om den barmhärtiga samariern i Luk 10:30–35. I berättelsen framställs samarierns handlande som rätt när han hjälper en halvdöd man, medan prästen och leviten, två andra karaktärer i denna narrativa fiktion, gör fel när de går förbi (Luk 10:30–35). Ett exempel på den senare finns i Markusevangeliets berättelse om Jesus, som gör Guds vilja när han undervisar, botar sjuka, driver ut onda andar och dör för sin övertygelse.² Det Greger menar är alltså att det finns en skillnad mellan *narrativ fiktion* som liknelser och *historieskildringar* som

² Här kan dock noteras att gränserna inte alltid är tydliga i det bibliska berättandet, se Greger Andersson, "A Narratologist's Critical Reflections on Synchronic Studies of the Bible: A Response to Gregory T. K. Wong", *SJOT* 21 (2007), 261–274 (266): "At times, episodes become scenic; in those cases, there is a real deictic shift into the here and now of the narrated situation, a 'dissolving' of the original situation". Det betyder alltså att episoder i evangelierna ibland fungerar nästan som narrativ fiktion.

Markusevangeliet.³ I historiska berättelser refererar karaktärsbeskrivningarna nämligen till verkliga personer. Det innebär att en kan ha kunskap om dessa personer från andra källor än den berättelse som tolkas. Därför kan historieskildringar *ifrågasättas*: Gjorde verkligen Jesus så? Var han god när han sade si? Sådana frågor inbjuder alltså genren i Markusevangeliet tolkaren att ställa. Så är dock inte fallet i narrativ fiktion. Här är karaktärsbeskrivningarna *absoluta*. Det vore till exempel skrattretande om någon reste sig upp och frågade ”Ursäkta, är Pippi verkligen hjälten? Inte klättrade hon väl upp på det där taket?” vid en uppläsning av Astrids Lindgrens barnböcker. ”Spelreglerna” för narrativ fiktion tillåter inte sådana frågor, menar Greger. När Jesus utmanade en laglärdas förståelse av vad det innebär att älska sin nästa genom att berätta en liknelse om en barmhärtig samarier, kunde alltså inte den laglärdade invända mot att samariern i liknelsen är hjälten som gör gott (Luk 10:37).⁴

Det fel som standardteorin bygger på är alltså att man utgår från historieskildring som modell för allt berättande, med följderna att karaktärer i narrativ fiktion också tolkas ”som om” de vore verkliga personer. Även om narratologer är goda läsare och aldrig skulle ställa så ”dumma” frågor om Pippi som de ovan, har Greger visat hur standardteorin likafullt leder till märkliga tolkningar hos bibelvetare och hur litteraturvetare får svårt att förklara olika fenomen i berättande utifrån denna teori.⁵

LUCKFYLLANDE

Ett ytterligare exempel på detta är hur läsare hanterar de luckor som återfinns i allt berättande. Liknelsen om den barmhärtiga samariern börjar

³ Fiktion och icke-fiktion är alltså *genrer* som inbjuder till vissa förväntningar på det som berättas, det handlar inte främst om innehållets *sanningsvärde* (historicitet). Även narrativ fiktion kan vara ”based on a true story”. Ett exempel på detta som Greger återkommit till i sin undervisning på ÖTH (nu ALT) är Jonaboken i Gamla testamentet (se till exempel <https://www.youtube.com/watch?v=cnxvvEIOJck>). På samma sätt är felaktig historia inte fiktion, det är dålig historia.

⁴ Greger Andersson, *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies of the Book of Judges* (Örebro Studies in Literary History and Criticism 1; Örebro: Örebro universitet, 2001), 116–117.

⁵ Se Greger Andersson, *Untamable Texts: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (LHBOTS, 514; London: T&T Clark, 2009), 129–251.

med orden ”En man var på väg från Jerusalem ner till Jeriko” (Luk 10:30). Informationen är knapphändig. Innebär detta att Lukas inbjuder till spekulion om mannen red på en åsna eller gick? Ska vi dra slutsatser om mannen var på väg till Jeriko för att besöka en släkting eller för att göra affärer? Inbjuds vi att lägga oss i ”diket” och känna hur det är att vara ”halvdöd”? Om vi börjar spekulera om mannens transportmedel, mål med sin resa och upplevelse av det som händer, får den inledande scenen snabbt en annan innebörd än den uppenbara – att visa att mannen lämnas halvdöd och att någon ”måste” hjälpa honom. Det är alltså inte svårt att skapa orimliga tolkningar, som den att läsaren ligger i diket med mannen och upplever det hela med honom. Men det Greger menar är att denna liknelse, denna narrativa fiktion, till skillnad från historieskrivning inte refererar till en person som kan ha känt, tänkt och gjort saker som inte nämns i texten. Därför inbjuds tolkaren att inte spekulera om samariern, prästen och leviten i liknelsen, även om berättande förstås kan antyda visst implicit innehåll som att den halvdöde mannen var jude. Den standardteori som Greger kritiserar, den som bygger på att narrativ historia utgör modellen för allt berättande, leder alltså till att narratologer menat att luckor i narrativ fiktion ska fyllas ut ”som om” det vore historieskildring. Men detta leder alltså ofta till märkligt luckfyllande, någonting som Greger gett mängder av exempel på.⁶

STRUKTUR

Gregers diskussion av berättelsers *struktur* kan också kan illustrera hans kritik av standardteorin. I sin avhandling visar han att Domarboken är en större berättelse som utgörs av flera mindre, relativt fristående berättelser.⁷ Här är ”byggstenarna” som diskuteras alltså inte karaktärer utan berättelser. En övergripande berättelse kan rama in delberättelser på olika sätt och vara olika ”stark”. Bibelvetare som är inspirerade av standard-

⁶ Andersson, *Untamable Texts*, 129–198; idem, ”What Fish Swallowed Jonah?”, i *Fact and Fiction in Narrative: An Interdisciplinary Approach*, redigerad av Lars-Åke Skalin (Örebro Studies in Literary History and Criticism, 5; Örebro: Örebro universitet, 2005), 115–139.

⁷ Andersson, *Book*. Se svar på kritik mot avhandlingen i idem, ”Synchronic Studies,” 261–274.

teorin tenderar att tolka Domarboken i linje med andra större berättelser. Mer konkret hänvisar man till den större berättelsen och menar att den ger tolkningsnycklar till hur det provocerande i delberättelserna ska tolkas. Men i Domarboken är delberättelserna inte tydlig inordnade i den övergripande berättelsen. Inramningen är ”svag” och delberättelserna ”starka”. Enligt Greger leder alltså alla-berättelser-fungerar-likadant-teorin till orimliga försök att lägga till rätta det utmanande i Domarboken.⁸

Vad är då Gregers alternativ? I stället för att bygga tolkningen nedifrån och upp gör Greger tvärtom. Han börjar uppifrån, och ställer den centrala frågan: Vilken typ av berättelser är detta? Vilket förhållningssätt inbjuder den läsaren att ta till berättandet? Greger börjar alltså med övergripande syften (eng. ”sense-governing intent”) och jobbar sig sedan nedåt, till detaljerna. En berättelses enskildheter behöver alltså tolkas i ljuset dess syfte – givet att texten fortsätter att bekräfta detta syfte. Detta visar, i sin tur, att samma sorts ”byggstenar” kan fungera på olika sätt beroende vilken typ av berättelse de tillhör.⁹

Sammantaget kan vi konstatera att Gregers bidrag till litteraturvetenskapen inte bara är innovativt och kreativt, utan att det har stor förklaringspotential inte bara för litteraturvetenskapen utan också för hur Bibelns berättelser ska förstås. Detta leder oss in på den tredje aspekten, Greger som teolog.

TEOLOGEN

Innan Greger blev anställd på Örebro universitet, arbetade han som lärare i Gamla testamentet på först Liljeholmens folkhögskola och sedan, i tider

⁸ Det kan här också konstateras att det inte bara är viktigt att skilja mellan narrativ fiktion och historieskildring, utan att också vara uppmärksam på att det finns olika typer av berättelser inom dessa huvudsakliga kategorier. Till exempel är ”tolkningsstyrkan” i den övergripande berättelsen som ramar in delberättelserna större i Markusevangeliet än i Domarboken, och denna skillnad får avgörande konsekvenser för tolkningen (se Andersson, ”Synchronic Studies,” 266).

⁹ Andersson, *Untamable Texts*, 72–128.

parallellt med universitetet, också på Örebro teologiska högskola (ÖTH, nu ALT). På dessa platser har Greger varit en mycket omtyckt bibellärare, både pedagogisk och kunnig. Han har en särskild förmåga att få studenter att tänka till genom att vidga deras horisont och fördjupa deras förståelse av Bibelns texter. Den som har läst en kurs i Gamla testamentet på något svenskt universitet, högskola eller folkhögskola har sannolikt också kommit i kontakt med den kurslitteratur Greger medverkat i.¹⁰

Föga förvånande präglas även Gregers teologiska undervisning och forskning av hans intresse för berättelser. Här handlar det då ofta om de fascinerande och utmanande livsberättelser som återfinns i Gamla testamentet, särskilt i relation till hur de, genom sättet de gestaltar ett liv som är trassligt och svårt kan få utgöra en resurs för alla de som försöker forma och leva en tro på Gud i en komplicerad värld. I sin brokighet utmanar nämligen berättelserna varje försök till teologiska förenklingar,¹¹ utan att för den skull omöjliggöra formulerandet av en större berättelse om Gud och allt annat. Viktigt i relation till det sistnämnda blir då att noga lyssna på de enskilda livsberättelser som inte enkelt inordnar sig i de föreslagna helhetsbeskrivningarna.¹²

Vid sidan av berättelserna, eller kanske snarare i förlängningen av de, återfinns också ett bredare teologiskt intresse – kanske är det så att Greger

¹⁰ Greger Andersson och Claes Bengtsson, *Bibelintrö: En guide till Gamla och Nya testamentet* (Örebro: Libris, 2003); idem et al., *Profeterna: En guide till Gamla testamentets profetiska böcker* (Örebro: Libris, 2003); idem et al., *Poeterna: En guide till Gamla testamentets poetiska böcker* (Örebro: Libris, 2004) samt idem, *Berättarna: En guide till Gamla testamentets historiska böcker* (Örebro: Libris, 2006).

¹¹ Greger Andersson, "Gamla testamentets fascinerande och utmanande berättelser", i *Ordet är dig mycket nära: Tolkningar av Gamla testamentet*, redigerad av James Starr och Birger Olsson (Skellefteå: Artos, 2018), 109–121; idem, "Stories about Humans in a Complicated World: The Narratives of the Hebrew Bible", i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, redigerad av David Willgren [nu Davage] (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2019), 51–71.

¹² Greger Andersson, "Att tala om kristen tro i termer av en berättelse", i *Barnhärtighetens gemenskap: Festschrift för Roland Spjuth*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein et al. (Malmö: Spricka, 2021), 193–209. Samtalet fortsätter i denna volym, se Roland Spjuth, "Den partikulära kroppen och den stora berättelsen: Fortsatt dialog med Greger Andersson", i *Bibeln och brokiga berättelser: Festschrift för Greger Andersson*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein, David Davage och Moa Marken (Örebro: ALT, 2025), 1–24.

ytterst är en teolog med *viss* inriktning mot Gamla testamentet? Tre områden förtjänar att noteras särskilt här.

Det första området kan vi benämna som *predikan och bibeltolkning*. Greger har visat stort intresse för pentekostal bibeltolkning, särskilt hur pingstpredikanter tolkar Bibeln. Genom sin forskning har han visat hur pingstpredikanter praktiserar en nutidsanknyttande tolkning som skiljer sig från både den tolkning som kommer ur bruket av historisk-kritiska bibelvetenskapliga metoder, och från den mer evangeliskt präglade textutläggande förkunnelse som menar att Bibelns tilltal i nutiden behöver gå via det ursprungliga tilltalet i historien.¹³ Den nutidsanknyttande förkunnelsen är i pentekostala sammanhang alltså inte resultatet av någon exegetisk metod. Därmed prövas den inte heller i relation till texters historiska betydelser. I stället visar Greger att en sorts ”trons regel” utgör ramverket för att pröva förkunnelsen.¹⁴ Relaterat till detta har Greger också visat på hur den roll som tidiga pingstpredikanter livsberättelser har haft för bibeltolkningen. Dessa predikanter tolkade inte bara sina erfarenheter utifrån de för pentekostalismen centrala berättelserna om de första kristna i Apostlagärningarna – deras egna livsberättelser blev alltså också viktiga tolkningsnycklar för hur Bibeln skulle förstås.¹⁵

Det andra området är *kristna skolor och ungas tro*. I en studie av grundskolor som startats av pingstförsamlingar visar Greger tillsammans med Fredrik Wenell på intressanta förskjutningar i teologi och praktik. Givet den statliga regleringen av skolor får målet med dessa skolor inte vara att omvända elever till kristen tro. I stället formuleras uppgiften i termer av att skapa en kultur som formar goda människor. Det intressanta blir att de värderingar som den goda kulturen ska gestalta – frihet, tolerans och kärlek – kallas *kristna*, trots att samma ideal också präglar kommunala skolor, någonting som tyder på att man i de kristna skolorna utgår från att

¹³ Greger Andersson, ”Pentekostal hermeneutik: Hur tolkar svenska pingstpredikanter Bibeln?”, *SJLT* 7 (2020), 1–18.

¹⁴ Greger Andersson, ”Att pröva förkunnelsen: Diskussion med utgångspunkt i en rapport om Knutby”, *HYBRID* 1 (2023), 1–20.

¹⁵ Greger Andersson, ”To Live the Biblical Narratives: Pentecostal Autobiographies and the Baptism in the Spirit”, *PentecoStudies* 13/1 (2014), 112–127.

omvändelse inte behövs för att leva ett gott liv.¹⁶ På samma tema har Greger varit med i en studie som visat att unga i karismatiska och evangelikala församlingar tenderar att tala som sin tro i termer av *äktbet* utan att hänvisa särskilt mycket till Bibeln, och att denna tro enligt dessa unga leder till välmående, mening och trygghet.¹⁷

Det tredje och sista området relaterar till *kroppen och lidandet*. Enligt Greger kan kroppen, både i Bibeln och den kristna traditionen, ses som något av en *konfliktzon*.¹⁸ Å ena sidan är kroppen en begränsning: Lidande och frestelse har med kroppen att göra. Å andra sidan är kroppen Guds skapelse: Den utgör en plats för möten med Gud. Hur teologin artikulerar denna konfliktzon blir därför avgörande för tron. I flera texter har han också diskuterat lidande.¹⁹ Tillsammans kan dessa två betoningar – kroppen och lidandet – sägas knyta an till flera av de områden som presenteras ovan. Med fokus på *Bibeln* i allmänhet och Gamla testamentet i synnerhet fokuseras livets *brokighet* i en komplicerad värld, och då särskilt hur denna brokighet uttrycks genom *berättelser*. Det var därför naturligt för oss att dessa tre ord skulle utgöra titeln på denna festskrift: *Bibeln och brokiga berättelser*.

BOKENS UPPLÄGG

Rent konkret samlar volymen sakkunniggranskade artiklar skrivna av bibelforskare och litteraturvetare, vänner till Greger, som alla på något sätt skriver om Bibeln och brokiga berättelser. För att synliggöra huvud-

¹⁶ Greger Andersson och Fredrik Wenell, "Swedish Christian Schools as a Case Study of How New Practices Relate to Theological Issues", *Ecclesial Practices* 9/2 (2022), 206–226.

¹⁷ Greger Andersson et al., "Unga i karismatiska och evangelikala kyrkor resonerar om sin tro", *SJLT* 4 (2017), 1–22.

¹⁸ Greger Andersson och Roland Spjuth, "Kroppen som konfliktzon: Den bibliska traditionen", *Tidskrift för litteraturvetenskap* 51/1–2 (2021), 92–101.

¹⁹ Greger Andersson, "Lidande och sjukdom i Gamla testamentet", i *Sjukdom och belande: Att tro på Guds ingripande utan att förneka lidandet*, redigerad av idem (Örebro: Libris, 2014), xx–zz; idem, "Sjukdom och lidande och den kristna berättelsen: En biblisk och hermeneutisk analys", *SJLT* 1 (2014), 1–17.

sakliga betoningar i artiklarna är volymen indelad i tre delar, som vart och ett knyter an till något av titelns ledord.

I den första delen, *Bibeln*, återfinns fyra artiklar. Roland Spjuth inleder med att föra vidare samtalet om den kreativa spänningen mellan den partikulära kroppen, som relateras till Bibelns mångfald, och individens livstolkning och lidande, och den kristna trons anspråk på helhet. Sedan diskuterar Josef Forsling frågan vad det är att berätta en historia i Gamla testamentet genom att titta på betydelsen av det bibelhebreiska lexemet *sipper* i ljuset av lexikal semantik och tre parametrar i narrativ teori: historia, text och berättelsens situation. Denna artikel följs av David Davages problematiserande diskussion av en grundläggande förutsättning för evangelikal bibeltolkning, nämligen att en texts då-budskap (i singular) behöver utgöra grunden för tillämpning i samtiden. Detta görs genom att analysera hur paratextuell varians påverkar hur exodusberättelsen uppfattas i Ps 114. Sist i denna sektion studerar Tommy Wasserman hur skrivare och översättare i historien hanterat brokighet i Bibelns berättelser, särskilt de som berättar om gudomligt och mänskligt våld.

Den andra delen, *Brokighet*, innehåller fyra artiklar. Sten Wistrand inleder med att diskutera brokighet och mångstämmighet i Willy Kyrklunds *Polyfem förvandlad*. Han utgår från begreppen familjelikhet och kompositroman för att beskriva hur texten är gjord och fungerar och vilka konsekvenserna blir när man försöker tolka den. Mer precist visas hur boken knyter an till Kyrklunds protest mot människans villkor och att det är just i den protesten som det djupast mänskliga alltid finns. Artikeln följs sedan av Lena-Sofia Tiemeyers studie av hur Gamla testamentets brokiga porträttering av Josefs maskulinitet i 1 Mos 39 hanteras i evangelikal uppbyggelselitteratur. I kontrast till judisk receptions historia, som återkommande tar tillvara brokigheten som en resurs för livstolkning tenderar uppbyggelselitteraturen att lägga denna brokighet tillrätta genom att skapa lättsmälta berättelser som bekräftar den egna teologin. I den tredje artikeln i denna del argumenterar sedan Karl Ågerup för att det finns ett viktigt pedagogiskt värde att använda brokig, kanske till och med bråkig, litteratur i undervisning. Mer specifikt granskar han den kritik

som två schweiziska forskare riktat mot den franska författaren Michel Houellebecq och hans romaner *Kartan och landskapet* och *Underkastelse*, och föreslår att det är just brokigheten och ambiguiteten som skapar ett engagerande diskussionsunderlag som främjar utvecklingen av demokratiska färdigheter. Sist i denna del skriver Åsa Molin om vikten av att låta Bibelns berättelsers brokighet synas också i förkunnelse. Med inspiration i Marilynne Robinsons *Reading Genesis* och homiletikerna Thomas G. Long och Brent A. Strawn visar Molin att den predikan som vågar vara ärlig och spegla livets brokighet stärker förmågan att skapa hopp och helande.

Den tredje och sista delen analyserar berättelser på olika sätt. Först ut är Carl-Magnus Carlstein, som diskuterar hur förebildlighet i berättelsen om Jesus och svärdshugget i Luk 22:47–53. Med hjälp av distinktioner från forskning om berättande och kommunikation visar Carlstein inte bara varför bibelforskningens tolkningar ofta är otillräckliga, utan också hur en framkomlig väg kan se ut som tydligt redogör för både förutsättningar och metodiska vägval i tolkningen av berättelsen. Artikeln följs av Arne Florins analys av hur namnet Greger används på tre olika sätt i tre olika berättelser – Ibsens *Vildanden*, Kafkas *Förvandlingen* och Eyvind Johnsons *Romantisk berättelse*, vidare av Mikael Tellbes analys av hur Paulus vill forma de primärt icke-judiska adressaternas identitet och självförståelse i Korinth genom att skriva fram sju grundelement i Israels berättelse: utkorelse, uttåg, ökenvandring, förbund och lag, land och tempel, profetisk tillrättavisning och exil samt en slutlig, eskatologisk upprättelse genom den messianske befriaren. Sedan följer Pär-Yngve Anderssons artikel om hur frågor om livsmening tas upp i fyra romaner av Lars Andersson. Han visar hur de individuella människornas svårigheter bryts mot ett möjligt hopp om mening, med utgångspunkt i en gudomlig nåd. Betydelsen av det medmänskliga tjänandet är också centralt i texterna, medan omöjligheten att göra sig en fast bild av Gud betonas. Sist kommer en artikel av Stefan Green, som fokuserar hur Abrahams upplevelse av teofani i Abrahamsberättelsen förstås och tolkas i Jesaja, den tidiga judiska litteraturen, Nya testamentet och Justinus *Dialog med Tryfon*.

Sammantaget hoppas vi att bidragen i denna volym inte bara ska visa vår uppskattning till Greger som person, utan också belysa de betydande bidrag som han har gett till både akademi och kyrka genom ett liv av kreativ och engagerad undervisning och forskning och dess ständiga relevans för den lidande människans förmåga att navigera i Guds mångfaldiga, komplexa värld.

PUBLIKATIONSLISTA

- Greger Andersson, *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies of the Book of Judges* (Örebro Studies in Literary History and Criticism, 1; Örebro: Örebro universitet, 2001).
- , ”Domarboken och dess berättelser”, i *Libris stora handbok till Bibeln*, redigerad av Pat och David Alexander – svensk redaktör Sune Fahlgren (Örebro: Libris, 2001).
- och Claes Bengtsson, *Bibelintrö: En guide till Gamla och Nya testamentet* (Örebro: Libris, 2003).
- et al., *Profeterna: En guide till Gamla testamentets profetiska böcker* (Örebro: Libris, 2003).
- , ”Vad håller ihop en karaktär?”, i *Ordet och köttet: Om teorin kring litterära karaktärer*, redigerad av Lars-Åke Skalin (Örebro: Universitetsbiblioteket, 2003), 15–31.
- , ”Är Gamla testamentets berättare otillförlitliga?”, i *Berättaren: En gäckande röst i texten*, redigerad av Lars-Åke Skalin (Örebro: Universitetsbiblioteket, 2003), 123–144.
- et al., *Poeterna: En guide till Gamla testamentets poetiska böcker* (Örebro: Libris, 2004).
- , ”What Fish Swallowed Jonah?”, i *Fact and fiction in Narrative: An Interdisciplinary Approach*, redigerad av Lars-Åke Skalin (Örebro Studies in Literary History and Criticism, 5; Örebro: Örebro universitet, 2005), 115–139.
- , ”Metanarrative Remarks in the Fairy Tales of Hans Christian Andersen”, i *When We Get to the End ...: Towards a Narratology of the*

- Fairy Tales of Hans Christian Andersen*, redigerad av Per Krogh Hansen och Marianne Wolff Lundholt (Odense: University Press of Southern Denmark, 2005), 155–202.
- et al., *Berättarna: En guide till Gamla testamentets historiska böcker* (Örebro: Libris, 2006).
- , "A Narratologist's Critical Reflections on Synchronic Studies of the Bible: A Response to Gregory T. K. Wong", *SJOT* 21 (2007), 261–274.
- , *Untamable Texts: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (LHBOTS, 514; London: T&T Clark, 2009).
- , "Theology on the Borderline of Narrative: Two Sermons as Test Cases", i *Borderliners: Searching the Boundaries of Narrativity and Narratology*, redigerad av Per Krogh Hansen (Köpenhamn: Forlaget Medusa, 2009), 197–218.
- , "Is There a Narrative Method of Text Analysis and Interpretation?" i *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, redigerad av Göran Rossholm och Christer Johansson (Bern: Peter Lang Publishing Group, 2012), 279–305.
- , "Postclassical Narratology vs. Poetics: David Herman's 'Hypothetical Focalization' as a Test Case", i *Semiosphere of Narratology: A Dialogue of Languages and Cultures – An International Volume of Scientific Articles*, redigerad av Ludmila Tatare och José Angel García Landa (Balashov: Nikolayev, 2013), 7–24.
- , "The Problem of Narratives in the Bible: Moral Issues and Suggested Reading Strategies", i *Narrative Ethics*, redigerad av Jakob Lothe och Jeremy Hawthorn (Amsterdam: Rodopi, 2013), 59–72.
- , red., *Sjukdom och belande: Att tro på Guds ingripande utan att förneka lidandet* (Örebro: Libris, 2014).
- , "Lidande och sjukdom i Gamla testamentet", i *Sjukdom och belande: Att tro på Guds ingripande utan att förneka lidandet*, redigerad av idem (Örebro: Libris, 2014), xx–zz.
- , "Sjukdom och lidande och den kristna berättelsen: En biblisk och hermeneutisk analys", *SJLT* 1 (2014), 1–17.

- , "To Live the Biblical Narratives: Pentecostal Autobiographies and the Baptism in the Spirit", *PentecoStudies* 13/1 (2014), 112–127.
- et al., red., *Berättande – Liv – Mening: Fakta och fiktion, biografi, narrativ metod* (Örebro: Örebro universitet, 2014).
- , "Att göra konst av historien: Selma Lagerlöf och Jerusalem", i *Berättande – Liv – Mening: Fakta och fiktion, biografi, narrativ metod*, redigerad av idem et al. (Örebro: Örebro universitet, 2014), 159–178.
- , "The Charge Against Classical and Post-Classical Narratologies' 'Epistemic' Approach to Literary Fiction", i *Narrative Theory, Literature, and New Media: Narrative Minds and Virtual Worlds*, redigerad av Mari Hatavara et al. (New York: Routledge, 2016), 50–66.
- , "Homosexualitetsfrågan: En retorisk kris för kyrkan och dess ledare", *SJLT* 3 (2016), 1–21.
- , Tommy Wasserman och David Willgren [nu Davage], red., *Studies in Isaiah: History, Theology, and Reception* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017).
- et al., "Unga i karismatiska och evangelikala kyrkor resonerar om sin tro", *SJLT* 4 (2017), 1–22.
- , "Gamla testamentets fascinerande och utmanande berättelser", i *Ordet är dig mycket nära: Tolkningar av Gamla testamentet*, redigerad av James Starr och Birger Olsson (Skellefteå: Artos, 2018), 109–121.
- , "Om ren och oren föda", *Aiolos* 62–63 (2018), 41–46.
- och Tommy Sandberg, "Sameness versus Difference in Narratology: Two Approaches to Narrative Fiction", *Narrative* 26/3 (2018), 241–261.
- et al., "Introduction: Sameness and Difference in Narratology", *Frontiers of Narrative Studies* 5/1 (2019), 11–16.
- , "Narrating Selves and the Literary in the Bible", *Partial Answers* 17/1 (2019), 87–105.
- och Tommy Sandberg, "A Reply to Mari Hatavara and Matti Hyvärinen", *Narrative* 27/3 (2019), 378–381.
- , "Stories about Humans in a Complicated World: The Narratives of the Hebrew Bible", i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, rediger-

- ad av David Willgren [nu Davage] (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2019), 51–71.
- , ”Pentekostal hermeneutik: Hur tolkar svenska pingstpredikanter Bibeln?”, *SJLT* 7 (2020), 1–18.
- och Roland Spjuth, ”Kroppen som konfliktzon: Den bibliska traditionen”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 51/1–2 (2021), 92–101.
- , ”The Narrator in Biblical Narratives”, i *Optional-Narrator Theory: Principles, Perspectives, Proposals*, redigerad av Sylvie Patron (Lincoln: University of Nebraska Press, 2021), 150–165.
- , ”Att tala om kristen tro i termer av en berättelse”, i *Barmhärtighetens gemenskap: Festskrift för Roland Spjuth*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein et al. (Malmö: Spricka, 2021), 193–209.
- och Jimmy Engren, ”Narration, Life and Meaning in History and Fiction”, *Scandinavian Journal of History* 47/1 (2022), 62–82.
- och Fredrik Wenell, ”Swedish Christian Schools as a Case Study of How New Practices Relate to Theological Issues”, *Ecclesial Practices* 9/2 (2022), 206–226.
- , ”Att pröva förkunnelsen: Diskussion med utgångspunkt i en rapport om Knutby”, *HYBRID* 1 (2023), 1–20.
- , ”Ehud and Eglon: Cunning Behaviour in the Bible”, i *Characters and Characterization in the Book of Judges*, redigerad av Keith Bodner och Benjamin J. M. Johnson (New York: T&T Clark, 2024), 27–41.
- , ”Berättelserna, samtiden och framtiden”, i *Redan nu men ännu inte: Festskrift för Mikael Tellbe*, redigerad av David Davage och Roland Spjuth (Stockholm: Libris, 2025), 63–76.

TABULA GRATULATORIA

ALT (ÖMS/ÖTH)	Henric Bagerius	Maria Brolin
Owe Anbäcken	Josef Bergdahl	Anna Brynhildsen
Pär-Yngve Andersson	Carl Johan Berglund	Carl-Magnus
Susanna Andersson	Anders Björkvall	Carlstein
Charlotte Arenander	Lennart Boström	Björn Cedersjö

David Davage	Maria Karlsson	Göran Sahlberg
Dan Elofsson	James A. Kelhoffer	Tommy Sandberg
Jimmy Engren	Håkan Kenne	Blaženka Scheuer
LarsOlov Eriksson	Per Klingberg	Lina Skoghäll
Linda Eriksson	Åsa Kristensson	Edward Sköllerfalk
Sune Fahlgren	James Lancaster	Roland Spjuth
Arne Florin	Mats Landqvist	Elin Stenberg
Josef Forsling	Maria Ledstam	Ulf Sundkvist
Bruno Frandell	Göran Lennarsson	Karl Inge Tangen
Samuel Furingsten	Anton Lidström	Mikael Tellbe
Mattias Fyhr	Carina Lidström	Lennart Thörn
Stefan Green	Petrus Lilja	Lena-Sofia Tiemeyer
Micael Grenholm	Simon Lindberg	Assimakis Tseronis
Joel Halldorf	Fredrik Lindström	Ellen Vingren
Marie Holmefur	Patrik Lundell	Tommy Wasserman
Niklas Holmefur	Johannes Magnusson	Fredrik Wenell
Sofia Hort	Moa Marken	Gustav Westberg
Chi-Chieh Huang	Pekka Mellergård	Patrik Winton
Klara Härgestam	Åsa Molin	Sten Wistrand
Arne Högberg	Amanda Nordin	Sam Wohlin
Åsa Högberg	Ludvig Nyman	Daniel Woody
Bert Ingelsten	Sören Perder	Hanna Wärlegård
Mattias Jacobsson	Niklas Piensoho	Daroon Yassin
Denny Jansson	Arne Rasmusson	Wenting Zhao
Göran Janzon	Bengt Rasmusson	Linnea Åberg
Lars Johansson	Birgitta Rasmusson	Tobias Åberg
Anton Johnsson	Lars Råmunddal	Karl Ågerup
Ulrik Josefsson	Helge Räihä	

The image features a white background with several overlapping, semi-transparent circles in shades of light beige and cream. A solid, vibrant orange horizontal bar spans the bottom portion of the image. The word "BIBELN" is printed in a bold, orange, sans-serif font, positioned in the upper left quadrant and partially overlapping the white background and the orange bar.

BIBELN

DEN PARTIKULÄRA KROPPEN OCH DEN STORA BERÄTTELSEN: FORTSATT DIALOG MED GREGER ANDERSSON

ROLAND SPJUTH

Akademi för Ledarskap och Teologi
roland.spjuth@altutbildning.se

ABSTRACT ❁ Artikeln utforskar samspelet mellan kroppslighet och den stora berättelsen inom teologisk reflektion och bibeltolkning. Med utgångspunkt i en långvarig dialog med bibelforskaren Greger Andersson diskuteras tre centrala frågor: den hermeneutiska (Bibelns mångfald kontra narrativ enhet), den ontologiska (Guds närvaro i historiens förlopp) och den existentiella (berättelsens betydelse för individens livstolkning och lidande). Artikeln argumenterar för att kroppslighet och berättelse inte bör förstås som motsatta kategorier utan hållas samman i en kreativ spänning. Detta perspektiv fördjupar förståelsen av både människans sårbarhet och den kristna trons anspråk på helhet. ❁

INLEDNING

Under lång tid har jag haft förmånen att föra en dialog med Greger Andersson, även om det tyvärr blivit längre mellan gångerna under senare år när vi arbetat på olika institutioner. En sak som berikat dialogen är att vi arbetar inom olika ämnesområden med olika perspektiv. Greger är bibelforskare och litteraturvetare med blick för enskildheterna i texter och

i människors liv. Jag arbetar med systematisk teologi, vars intresse är att undersöka hur olika delar i en trosuppfattning hänger samman i en större helhet. Samtidigt delar vi flera viktiga utgångspunkter. En sådan är en betoning på människans kroppslighet. En annan är en fascination över berättelser i Bibeln och litteraturen samt deras betydelse för att tolka våra egna liv.

I denna artikel vill jag visa min uppskattning av dialogen med Greger genom att diskutera hur dessa två gemensamma intressen relaterar till varandra. Vi är sannerligen inte de enda som intresserar sig för dessa två aspekter. Vi delar intresset med många inom humaniora och samhällsvetenskap. Men ofta tänks kroppen som den stora berättelsens motpol. Kroppen är partikulär, begränsad och sårbar. Den står för allt som den stora berättelsen tenderar att tappa bort. Det blir därmed nära till hands att med Jean-François Lyotard hävda att tiden är över för de stora berättelserna (metanarrativen).¹ Det finns mycket som stöder Lyotards slutsats. De stora berättelserna och tankeystemen döljer ofta människans sårbarhet, lidande och djupa beroende av andra. Trots detta ska jag argumentera för att inte tänka kroppslighet och den stora berättelsen som uteslutande storheter.

De senare åren har Gregers och min dialog kring dessa frågor rört sig kring mitt försök att presentera en helhetsbild av kristen tro med den något anspråksfulla titeln *Om Gud och allt annat*.² Boken struktureras utifrån en narrativ ram som bygger på det jag ser som ”centrala drag i Bibelns stora berättelse”³ Det betyder inte att jag ser tron som ett stort sammanhängande system som förklarar allt i tillvaron. Livet, tron och Gud är alldeles för stora och komplexa för att rymmas i något sådant. Däremot protesterar jag mot de som reducerat religiös tro till något privat och inre. Tro är ett anspråk att tala om livet i sin helhet. Likt många andra forskare benämner jag ofta sådana ofullständiga försök att se helheter med

¹ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1986).

² Roland Spjuth, *Om Gud och allt annat: Grunddrag i kristen tro* (Malmö: Spricka, 2020).

³ Spjuth, *Om Gud*, 23.

kategorin *berättelse*. Med tanke på Gregers blick för människans kroppslighet och texternas partikularitet är det inte märkligt att han ställer en rad frågor till min beskrivning av den kristna tron som en ”stor berättelse”.⁴

För det första ställer han en fråga kring bibeltolkning (den *hermeneutiska* frågan): Hur ska bibelvetenskapen och, i mitt fall, den systematiska teologin, behandla texternas ofrånkomliga mångfald och motsättningar? När denna mångfald sätts in i en stor berättelse sker en omtolkning av de enskilda texterna som ger dem en delvis ny funktion som delar i en större helhet. Greger har ett speciellt intresse för Gamla testamentet. För honom handlar därför frågan om mångfald i hög grad om huruvida gammaltestamentliga berättelser har en egen integritet. Risken är att Nya testamentets berättelse görs till ett raster som läggs över allt annat. Den centrala hermeneutiska frågan blir om det går att göra rättvisa åt enskilda texter när de är delar i en stor berättelse. Betyder det att texter som inte passar in i den stora berättelsen negligeras och att andra texttyper än de narrativa tonas ned?

Den hermeneutiska frågan öppnar för en mer långtgående frågeställning kring hur vi kan förstå tillvaron (den *ontologiska* frågan): Hur ska vi se på relationen mellan den bibliska och kristna berättelsen och den större historien? Greger nämner denna fråga kort utan att utveckla den i sin diskussion av min bok. Frågan handlar naturligtvis om den klassiska exegetiska frågan om till vilken grad Bibelns berättelse ger en sann beskrivning av det som skett i historien och i vidare mening om den ger rimliga förklaringar till hur verkligheten är beskaffad. Tågade Israels barn verkligen genom Döda havet? Är Bibelns kosmologi och människosyn förlegad? Men det som framför allt intresserar mig i Gregers fråga är mer generellt om Bibeln och den kristna tron är trovärdig i betydelsen att den ger hjälp att förstå Guds handlande och vilja i historiens förlopp. Kan den kristna berättelsen göra anspråk på att klargöra var Gud finns och hur Gud agerar i världen? Eller ska vi nöja oss med att tolka våra personliga liv

⁴ Greger Andersson, ”Att tala om kristen tro i termer av en berättelse”, i *Barnhärtighetens gemenskap: Festskrift för Roland Spjuth*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein et al. (Malmö: Spricka, 2021), 193–209.

med dess med- och motgångar utifrån trons stora berättelse utan att bekymra oss över dess eventuella anspråk att tala sant om tillvaron i stort?

Detta leder över till Gregers tredje, mer personliga fråga (den *existentiella* frågan), vilken kanske också är hans mest angelägna. Greger visar att min användning av berättelser anspelar på att människor tolkar sina liv narrativt. Jag skriver bland annat att teologins uppgift är att förstå ”den enskildes lilla berättelse i ljuset av Bibelns stora berättelse”.⁵ Skapar den stora berättelsen rum för den enskildes livstolkning och kamp med allt det som inte tycks passa in i de stora perspektiven? Inte minst ställer Greger frågorna om tragikens och lidandets plats. I en annan artikel varnar Greger för att berättelser kan bli ”dysnarrationer”.⁶ Man kan bli sjuk av sin berättelse om det inte går att integrera ens smärtsamma erfarenheter i den berättelse som bär upp ens förståelse av livet. Inte minst varnar Greger för att religionernas stora berättelser kan skapa sådana trauman som gör att dess berättelser måste omtolkas för hälsans skull.

Gregers utmaningar betyder inte att han är principiellt mot att tala om berättelser på det sätt som jag gör. Vi inser båda berättelsernas betydelse. Han skriver: ”Jag är sympatisk till detta sätt att tala om texterna och menar att det är i linje med en traditionell kristen tolkning av Bibeln”.⁷ Han kan också avsluta sin diskussion av min bok med att bland annat positivt citera hur jag uttrycker tron på att Gud har skapat världen:

Varje söndag inbjuder kyrkan människor att lägga ned sitt arbete och i stället samlas till gudstjänst. Genom detta placerar människor in sina liv i den stora bibliska berättelsen.⁸

Vår diskussion rör sig i ett gemensamt rum som präglas av att vi i mycket delar en liknande förståelse av kristen tro. Men även om vårt samtal rör sig inom ”trons rum” är min förhoppning att frågorna om hur vi relaterar våra försök att finna meningsfulla mönster i tillvaron till vår partikulära

⁵ Spjuth, *Om Gud*, 275.

⁶ Se Greger Andersson, ”Sjukdom och lidande och den kristna berättelsen: En biblisk och hermeneutisk analys”, *SJLT* 1 (2014), 1–17 (11).

⁷ Andersson, ”Att tala”, 201.

⁸ Spjuth, *Om Gud*, 207.

kroppslighet har relevans även för andra inom teologins och litteraturvetenskapens mångskiftande verksamheter.

Efter att jag i nästa avsnitt skissat några viktiga drag i den samtida betoningen på kroppslighet och berättande, argumenterar jag utifrån Greger's tre utmaningar för att det är fruktbart att bevara en spänning mellan den partikulära kroppen och den stora berättelsen – i alla fall utifrån teologins perspektiv. Min tes är att en sådan spänningsfylld relation fördjupar förståelsen av både vår kroppslighet och den stora berättelsen. Utgångspunkten för mina resonemang är främst min och Greger's gemensamma artikel ”Kroppen som konfliktzon”.⁹ Jag kommer också relatera frågorna till det projekt kring sjukdom och helande som Greger ledde tillsammans med oss lärare som undervisade på det som då hette Örebro teologiska högskola (ÖTH, nu ALT).¹⁰ I artikeln ”Kroppen som konfliktzon” hävdar vi att den kristna tolkningstraditionen inte skapat en stabil och väl definierad syn på människan och hennes kroppslighet. Hennes liv kan snarare beskrivas som en konfliktzon. Vi skriver:

I de bibliska texterna finns en spänning mellan det yttre och det inre, det närvarande och det tillkommande, det materiella och det andliga, det jordiska och det gudomliga. Redan i texterna själva dras kroppen in i detta spänningsfält ... I det kroppsliga – den mänskliga kroppen, texten och kyrkan – finns en öppning mot något som äger rum i, men också går utöver, det materiella.¹¹

Vår tes är att detta inte är en svaghet utan tvärtom en av trons viktiga bidrag till vår kultur. Kroppen som konfliktzon gör motstånd mot alla förenklade och storslagna system och koherenta berättelser. I denna artikel hävdar jag att detta motstånd kan bidra till ett mer klokt och nyansrikt tal om den stora berättelsen. Samtidigt ger den stora berättelsen för-

⁹ Greger Andersson och Roland Spjuth, ”Kroppen som konfliktzon: Den bibliska traditionen”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 51:1–2 (2021), 92–101.

¹⁰ Greger Andersson, red., *Sjukdom och helande: Att tro på Guds ingripande utan att för neka lidandet* (Örebro: Libris, 2014). Greger summerar lärdomar från denna process i Andersson, ”Sjukdom”.

¹¹ Andersson och Spjuth, ”Kroppen,” 92.

djupade perspektiv på vad det innebär att vara kroppslig. Den stora berättelsen får inte fördunkla uppmärksamheten för den individuella kroppen, men det partikulära ska inte heller tysta den stora berättelsen. I stället vill jag visa hur dessa kan hållas samman i en kreativ spänning – eller som min kollega Matthew Nowachek uttrycker det med hjälp av Kierkegaard – i en ”helig spänning”.¹²

EN BAKGRUNDSTECKNING TILL SAMTALET OM KROPP OCH NARRATIVITET

Det var i slutet av 1900-talet som jag och Greger började formulera våra teologiska positioner. Fortfarande levde humaniora och teologi i efterdyningarna av en marxistiskt präglad samhällsanalys som gjorde upp med idealistiska förklaringsmodeller. Även om flera av oss insåg ensidigheterna i detta perspektiv, levde det ändå kvar en stark medvetenhet om hur sociala faktorer påverkar vårt tänkande och hur viktigt det är att se de kroppsliga och materiella villkoren som formar människans tillvaro. Inte minst gav sociologin nya perspektiv för att tolka bibliska texter och den mänskliga existensen. Detta gjorde mig medveten om att Guds närvaro inte enbart handlar om inre erfarenheter och övertygelser utan minst lika mycket om kroppar och sociala praktiker. Denna kroppsliga förståelse av tron knöt samman min baptistiska traditions betoning på gemenskap och lärjungaskap med traditionella kyrkans sakramentstanke som betonat att enskilda tar emot Guds nåd i kyrkans liv och handlingar, såsom i mässans bröd och vin, eller i dopets vatten. Tro handlar självklart om det transcendent, men den troende placeras inte utanför historien. Människan är en kroppslig varelse och även tron på Gud har en påtaglig kroppslighet.¹³

¹² Matthew Nowachek, *Living Within the Sacred Tension: Paradox and Its Significance for Christian Existence in the Thought of Søren Kierkegaard* (Avhandling: Marquette University, 2016).

¹³ Kroppslighet har för mig varit ett viktigt tema ända sedan min avhandling, bland annat i min betoning av vikten av goda sociala praktiker som skapar rum för en sårbar människa, se till exempel ”Detta är min kropp: En teologisk protest mot frälsningens förlorade kroppslighet”, i *På spaning efter framtidens kyrka*, redigerad av Sune Fahlgren (Örebro: Libris, 1998), 73–101.

Samtidigt växte en ökad frustration över försöken att förstå människans tillvaro utifrån rent naturvetenskapliga och marxistiska förklaringsgar. Detta skapade ett nytt intresse för betydelsen av berättelser och kulturella faktorer. Inom bibelvetenskapen uppmärksammade många berättelsernas avgörande betydelse för att förstå Bibeln. Viktiga företrädare för detta var inte minst Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (1981) och Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narratives* (1974).¹⁴ Den narrativa metoden sågs som en väg bort från de historisk-kritiska metodernas reduktion av Bibelns mening. Förhoppningen var att studiet av texterna som litteratur skulle förnya exegetiken och ge perspektiv som också skapade en rikare och mer sammanhållen bild. Den narrativa vändningen utövade även starkt inflytande på den systematiska teologi som påverkade mig. Den engelske teologen David Ford var en viktig impuls. I sin bok *Barth and God's Story* (1985) knöt han samman Bibelns berättande karaktär med Karl Barths sätt att bedriva teologi.¹⁵ I USA blev det centralt inte minst genom den post-liberala teologin som fick sin beteckning av George Lindbecks i boken *The Nature of Doctrine* (1984). När teologin fick ägna sig åt att beskriva tron inifrån dess egna premisser framträdde den som en berättelse som fortsätter att uppehålla och ge innehåll till kyrkans liv och praxis. Tron var lik en stor berättelse som troende lever sig in i och som blir vägledande för hur de förstår och tolkar sin tillvaro.

Teologins intresse för berättelser hämtade stöd från viktiga filosofiska och idéhistoriska strömningar. Ett exempel är den franske tänkaren Paul Ricoeur som betonar att vi tänker, tolkar och minns i narrativa händelseförlopp.¹⁶ Ur livets virrvarr väljer den enskilde ut vilka händelser och personer som varit avgörande och meningsbärande. Ett kaotiskt liv som helt

¹⁴ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981); Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

¹⁵ David F. Ford, *Barth and God's Story: Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics* (Eugene: Wipf & Stock, 1985); George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984).

¹⁶ Eva Backelin, övers., *Homo capax: texter av Paul Ricoeur om etik och filosofisk antropologi i urval av Bengt Kristensson Ugglå* (Göteborg: Daidalos, 2011).

saknar ett meningsfullt mönster blir närmast olidligt. Greger knyter ofta an till Ricoeurs insikt att livet måste berättas och att berättelserna hjälper oss att leva. Dessa individuella berättelser formas självklart inte ur tomma intet, utan de är nära knutna till de föreställningar som bär upp den kultur vi lever i. Vi talade om ett postmodernt skifte som skärpte blicken för skillnader och att vi lever med olika kulturer som formas av olika narrationer.¹⁷

Entusiasmen för en narrativ teologi falnade dock. Likt alla andra förslag gav inte en narrativ läsning alla lösningarna till teologins utmaningar. Jag har inte heller tänkt på berättelsen som en helt dominerande kategori. En betoning på berättelser leder tanken till att idéerna är det som styr och, som jag påtalat, var jag starkt medveten om de sociala faktorerna och praktikernas formativa betydelse. Likväl fick den narrativa teologin bestående betydelse inte minst genom upptäckten av den amerikanske etikern Stanley Hauerwas som min nära vän Arne Rasmussons arbetade med i sitt avhandlingsprojekt.¹⁸ Hauerwas var en tidig representant för uppgörelsen med den mer rationalistiska tolkningstradition som länge präglade modern etik. Med referens till en klassisk tradition från Aristoteles och Aquinas, lyfte Hauerwas tillsammans med många andra fram karaktärens och dygdernas betydelse för att förstå människors etiska handlande.¹⁹ Hauerwas insåg emellertid ganska snart att det inte är meningsfullt att tala om karaktär och dygd i abstrakta termer. Olika kulturer har olika berättelser om vad som är det goda livet och därmed olika sociala handlingsmönster som formar människors karaktär. Detta gjorde att berättelsen fick en central punkt i hans tänkande och det gjorde honom tidigt uppmärksam på konflikten mellan olika livstolkningar. Inte

¹⁷ Ett exempel på detta var John Milbanks mycket inflytelserika och kontroversiella bok *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990) som beskrev den kristna tron som en "counter-history" – eller en realistisk berättelse – som behöver övervinna ("out-narrate") den samtida västerländska liberala kulturens berättelse.

¹⁸ Arne Rasmusson, *Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995).

¹⁹ Hauerwas disputerade 1968 med en avhandling som publicerades först 1975: *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics* (San Antonio: Trinity University Press, 1975).

minst formades hans teologi utifrån den konflikt han såg mellan den kristna berättelsen centrerad runt Jesus Kristus och USA:s liberala och nationalistiska berättelser. Min systematiska teologi är på ett liknande sätt ett försök att tydliggöra samspelet mellan de centrala delarna i en kristen berättelse och de gemensamma kroppsliga praktiker som uppehåller och gör en sådan livshållning rimlig även i en svensk och sekulär kontext.

Mycket mer kunde sägas om tiden när Greger och jag började våra studier. Jag antar också att Greger skulle lyfta fram delvis andra perspektiv på denna formativa tid. Frågan i denna artikel är emellertid vad vi idag drar för slutsatser kring kroppens och narrationernas plats för att förstå kristen tro och människans livsvillkor. Greger har betonat Bibelns enskilda berättelser och hur de förhåller sig till individens försök att förstå sitt liv. Jag har mer fokuserat sambandet mellan Bibelns stora berättelser och den kristna tron och traditionen som en sammanhängande tolkning av tillvaron. I sin diskussion av min teologi ser Greger helt riktigt att jag värjer mot att tala om kristen tro som en statisk lära eller abstrakt idé. Bibeln är varken en dogmatisk lärobok eller en samling etiska regler (även om sådana delar också finns i texterna). Han definierar i stället mitt försök att tala om den kristna trons stora berättelse som en kunskapsform som söker meningsskapande helheter, men utan att göra heltäckande anspråk eller statiska lärosystem. Men det är inte förvånande att Greger sedan väcker frågor kring detta projekt. Det är därför tid att adressera hans tre utmaningar till mitt teologiska projekt.

BIBELNS STORA OCH SMÅ BERÄTTELSE

Greger första utmaning ställer den hermeneutiska frågan om det är rimligt att beskriva Bibelns mångfald av genrer och händelser som en stor berättelse. Bibeln är skriven under en lång period av många författare och innehåller en stor mängd olika genrer och perspektiv. Den nytestamentliga forskaren Richard Hays konstaterar att många företrädare för den narrativa betoningen inom bibelvetenskapen hade förhoppningen att denna

litterära metod skulle återupprätta talet om skriftens enhet.²⁰ En viktig impuls till detta kom från Frei som i sin viktiga bok *The Identity of Jesus Christ* (1975) försökte visa hur evangelisternas berättande resulterade i en sammanhängande presentation av Jesus identitet.²¹ Men Hays konstaterar att Frei inte lyckades visa på en enhet som tog bibeltexternas mångfald och olikheter på allvar: ”Den stora svårigheten är dock att Frei – märkligt nog – ägnar så lite uppmärksamhet åt de *enskilda* evangelieberättelsernas narrativa partikularitet.”²² Med många andra konstaterar Hays att en naratologisk teori i sig inte kan påvisa texternas enhet.

Greger har naturligtvis rätt när han hävdar att även den troende som ser Bibeln som Guds ord inte lättvindigt kan förbise texternas mångfald. Det är svårt att förneka att Bibeln innehåller ibland närmast motsatta röster kring exempelvis synen på våld och fiender och på betydelsen av rituella regler och historiska händelser. När Guds oändliga vishet materialiseras i en helig text, verkar denna materialitet inte lyftas upp bortom detta livs begränsningar i tid och rum. Såsom även den starkt bibeltroende reformatorn Jean Calvin betonade måste Guds ord förmedlas inom de villkor som gäller för den tid texten skrevs (eng. ”accomodation”).²³ Även ”den heliga texten” har en materialitet och kroppslighet som inte döljer att det mänskliga livet är tvetydigt och komplext. Det betyder, vidare, att det inte finns någon självklar stor berättelse som enkelt kan läsas ut ur denna textmassa. Även Hays konstaterar att det krävs hållpunkter som inte omedelbart finns på textens yta för att vägleda sökandet efter det som är centralt och perifert, tidsbundet eller fortsatt giltigt, och så vidare.

Hays har alltid startat i noggranna tolkningar av enskilda texter. Ändå talar han om Bibeln som ”en sammanhängande och dramatisk berättelse”²⁴ som kan struktureras utifrån ett antal teman som håller samman

²⁰ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco: Baylor University Press, 2017).

²¹ Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975).

²² Hays, *Echoes*, 14, min översättning.

²³ Jean Calvin, *Institutes of Christian Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 1.17.13.

²⁴ Richard B. Hays, *Reading with the Grain of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), n.p., min översättning.

berättelsen. Ett sätt att uttrycka detta, menar han, är de klassiska trosbekännelser som bygger på den stora berättelsen från skapelse till fullbordan, med Jesus Kristus i centrum.²⁵ Ett annat förslag är kors, gemenskap och ny skapelse som tre samlande bilder (eng. "focal images") som hjälper till att förklara Nya testamentets etiska undervisning.²⁶ Hays betonar samtidigt att det är en dramatisk berättelse, vilket gör det oproblematiskt att allt inte hänger samman och att berättelsen är fylld av tillvarons komplexitet. Det finns ingen enhetlighet på textens yta. Texten är förmedlad inom kroppens begränsningar:

The scriptural texts do not sing in unison. But precisely because they sing in counterpoint, they produce a richer sound that anticipates the eschatological harmony, which, in the present age, we can only strain our ears to hear.²⁷

Hays resonemang visar att dessa helhetsbilder inte på något enkelt sätt kan läsas ut ur textens ytnivå. De är beroende av två externa hållpunkter. Den första som Hays lyfter är den kristna övertygelsen att det är en och samma Gud som texterna vittnar om. Traditionellt har troende i alla tider därför talat om Skriftens andliga djup som grunden för att söka ett centrum och hållpunkter att orientera sig utifrån. Detta djupperspektiv öppnar för att upptäcka samband mellan olika texter i Bibeln och hur olika delar bidrar till att forma en större helhet. Klassiskt har dessa försök alltid väglets av övertygelsen att Guds självuppenbarelse når sin höjdpunkt i Jesus Kristus vilket gjorde att kristna kunde gå tillbaka till Gamla testamentet och där igenkänna samma Gud. Samtidigt betonar Hays att de första kristna förstod vem Jesus Kristus var genom att tolka honom utifrån det de fann i de heliga skrifterna. Rörelsen och påverkan skedde i ett samspel mellan mellan Nya och Gamla testamentet utifrån trons utgångspunkt att alla texterna vittnar om samma Gud.

²⁵ Se Ellen F. Davis och Richard B. Hays, "Nine Theses on the Interpretation of Scripture", i *The Art of Reading Scripture*, redigerad av idem (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 1–6.

²⁶ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to the New Testament Ethics* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 187–205.

²⁷ Richard B. Hays, "The Future of Scripture", *Wesleyan Theological Journal* 46/1 (2011), 24–38 (38).

Denna externa referenspunkt till Gud står dock inte för sig själv. Kristna kommer alltid tillbaka till frågan hur vi vet vilken andlig tolkning som är den rätta – eller åtminstone vilken som är bättre än en annan. Det finns till exempel ingen självklarhet i hur texttolkaren ska hålla samman Guds befallningar i Josua bok att förinta fienden med Jesus påstående att den som är lik Gud älskar sina fiender. Likväl är detta en högst central fråga i kyrkans liv. Ska kristna delta i rättfärdiga krig eller vägra vapen? Vilken livshållning speglar Guds natur och vilja? Det skulle vara fint att kunna besvara dessa frågor med hänvisning till en ofelbar auktoritet. Men det finns ingen ofelbar tolkning av texten och ingen metod eller auktoritet (påve) som garanterar rätt tolkning. Även de som betonar Bibelns ofelbarhet och som bortser från konflikter i texterna landar ändå i samma splittringar som alla andra kring hur dess innehåll ska förstås. Vi måste erkänna att vi är begränsade och kroppsliga. Allt tolkningsarbete av den heliga texten görs av begränsade människor.

Vi har kommit till den första av de spänningar mellan kroppen och den stora berättelsen som behöver hållas ihop. Å ena sidan utförs allt tolkningsarbete av människor som är kroppsliga och begränsade, å andra sidan motiveras tolkningsarbetet av övertygelsen att texterna också bär på en större berättelse om Gud och Guds vilja. Betoningen på kroppslighet och tolkningens begränsningar ska inte förstås enbart som den självklara insikten att all tolkning påverkas av egenintresse, maktambitioner, fördomar, otålighet och en rad andra brister, aspekter som Paulus ofta benämner som *kött*. Men kroppslighet handlar framför allt om att vi är skapade som begränsade kroppar som ändå försöker förstå det eviga som är större än vad som rymts i textens materialitet. Alla försök att fånga in detta i en stor berättelse kommer att förbli behäftat med begränsningar. Begränsade människor försöker tillsammans förstå det eviga som gör sig tillgängligt i texternas materialitet. Kroppen som konfliktzon mellan det begränsade och det eviga placerar de som läser texterna i en position som kan kännas smärtsam men som framför allt är djupt nådefull. Den partikulära kroppen har en öppning mot det eviga. Ännu skådar vi som i en gåtfull spegelbild, skriver Paulus (1 Kor 13:12). Nu ser vi oklart och dimmigt vad vi en

gång ska skåda ansikte mot ansikte. Men denna gåtfullhet förstärker fascinationen över anspråket att det är möjligt att i tiden tala om det oändliga.

Hays menar att människans begränsningar och brister visar på en andra avgörande extern hållpunkt för tolkningsarbetet. En god tolkning bygger på att läsare övar upp en gemensam vishet i att läsa, samtala, leva och utvärdera texterna som också bevarar en öppenhet för att studiet av texternas mångfald ständigt kan överraska och leda till förändrade hållningar. Detta gäller inte minst de kristna sammanhang som läser Bibeln för att få vägledning för tro och liv. En sådan teologisk texttolkning förutsätter en färdighet som behöver uppövas över tid och präglas av både öppenhet och ödmjukhet.²⁸ Talet om den stora berättelsen måste alltså hanteras med varsamhet när den används för att beskriva Bibelns innehåll. Framför allt behöver tolkaren vara varsam när texterna förstås utifrån ett djupare, andligt helhetsperspektiv, så att texterna fortsatt får utmana det som inte stämmer med förväntningarna.

Vad jag vet har inte Greger ägnat sig åt att utveckla hur den stora berättelsen kan växa fram i och genom ett noggrant exegetiskt tolkningsarbete. Hans bidrag har varit att värna om de enskilda texterna. Inte minst har han ägnat mycket tid åt Domarbokens märkliga berättelser. Boken är en del i det stora deuteronomiska historieverket som i hög grad lägger ett förklarande raster över Israels historia. Gud välsignar folket när de lever efter förbundets villkor och straffar om de bryter mot dess ordningar. Men flera av berättelserna i Domarboken stämmer inte med detta mönster. Här förekommer även tragiska berättelser som de om Debora, Simson och inte minst Jefta, som tvingas offra sin dotter. Greger konstaterar följande om dessa berättelser och dess relation till den stora berättelsen i historieverket: ”Det kan mycket väl hända att de som en gång sammanställde dessa böcker uppfattade att en sådan berättelse behövde finnas

²⁸ För några aktuella böcker som betonar en sådan teologisk användning av Skriften, se Davis och Hays, *Art*; Stephen E. Fowl, *Theological Interpretation of Scripture* (Eugene: Cascade Books, 2009), samt idem och L. Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (London: SPCK, 1991).

med som ett nödvändigt korrektiv till de övriga.²⁹ Lite senare konstaterar han att dessa

utgör fristående avsnitt som den större texten inte fullt ut förmått att tämja. Därför kommer de även i fortsättningen att ständigt utmana läsarens alltför enkla och självsäkra uppfattningar om Gud, hans redskap och hans handlande med världen.³⁰

Greger och jag representerar kanske två röster som båda behöver höras i rummen där texter läses och tolkas. Jag betonar att bibelläsning behöver träna den praktiska visheten som ökar färdigheten att i texternas mångfald se mönster som visar på vem Gud är och som vägleder de som försöker följa Guds vilja. Arbetet med texttolkning får inte reduceras till de ursprungliga författarnas intentioner och historiska begränsningar.³¹ Men den som söker sådana samband och ”andliga” djup i texterna behöver ständigt utmanas av Greger som påminner om texternas motspänstighet. Den som slutar lyssna till texternas motsträvighet sluter sig också för fördjupning och mognad. Texttolkning pågår i en ständig konfliktzon där begränsade människor (kroppar) söker förstå det eviga genom att tolka gamla texter från en annan kultur.

GUDS NÄRVARO OCH HISTORIENS FÖRLOPP

Gregers andra frågeställning handlar om den stora berättelsens ontologiska anspråk och hur den relaterar till det som sker och händer i tillvaron. Som jag tidigare har påpekat beskriver Greger min förståelse av den stora berättelsen som en kunskapsform som söker ett slags meningsskapande helheter. Utifrån de externa hållpunkter Hays talar om – bibeltex-

²⁹ Greger Andersson et al., *Berättarna: En guide till Gamla testamentets historiska böcker* (Örebro: Libris, 2006), 225, 234–235.

³⁰ Andersson et al., *Berättarna*, 234–235.

³¹ Hays, *Echoes*, 359, konstaterar att när vi begränsar tolkningen av Gamla testamentet till dess historiska innebörd, deklarerar vi ”*a priori* that the Gospel writers were wrong and misguided and that their claims to revelatory retrospective reading are false”.

terna vittnar om en och samme Gud, och kyrkans praktiska vishet – försöker jag visa att det ur den bibliska mångfalden framträder en större berättelse som blir grunden för den kristna trons tolkning av tillvaron. Detta sökande efter större mönster som beskriver Gud och allt annat leder till frågan om vilka anspråk sådana tolkningar gör på att förklara tillvaron. Handlar den stora berättelsen enbart om individers och kulturers sätt att tolka en tillvaro som i sig är utan mening eller beskriver de faktiskt hur Gud verkar i historien?

Denna fråga möter två motsatta strömningar i vår egen tid. En första strömning ser tillvaron som ett resultat av en slumpmässig evolution som gör att det inte finns någon mening. I denna värld måste människan själv välja ett liv – en berättelse – som blir meningsfull för henne. Men sådana försök att skapa mening kan inte göra några anspråk på att vila i en tanke om ett större sammanhang som ger mening till den enskildes val. En motsatt strömning är att se historien som en stor berättelse där utvecklingen ständigt går framåt mot högre nivåer. En sådan stor berättelse har i modern tid både setts som liberalismens gradvisa utveckling mot en bättre värld och som en dialektik som drivs av konflikter och spänningar, som i Hegels stora historiefilosofi eller marxismens klasskamp. För vissa blev talet om Bibelns stora berättelse ett sätt att koppla samman tron med historiens utveckling, eftersom det verkade stämma väl med den bibliska berättelsen som sträcker sig från skapelsens morgon till dess eskatologiska slutpunkt. Ger den stora bibliska berättelsen nycklarna till en historiebeskrivning som kan förklara det som sker i tillvaron?

I sin diskussion av min bok ägnar Greger inte någon större uppmärksamhet åt denna fråga. Däremot är det tydligt i det Greger skrivit i olika sammanhang att han förkastar tanken på att gudstron kan användas som en orsaksförklaring till allt som sker. Han protesterar mot att identifiera trons tal om den stora berättelsen med världshistoriens förlopp på ett sätt som gör att Gud blir orsaken till allt som sker. Vi såg det redan i hans utläggning av Domarboken att den innehåller berättelser som inte är meningsfulla i ljuset av den deuteronomistiska historiesynen. Då som nu rymmer historien alltför mycket lidande och tragik som saknar gudomlig

mening.³² Även på denna punkt är vi eniga. Jag har på ett liknande sätt betonat att relationen mellan Guds allmakt och skapelsen inte kan förstås som att Gud dikterar allt som sker. Skapelsen och människan har en relativ självständighet att agera som inte är förutbestämd av Gud. Historien vittnar om allt från Guds närvaro till det som är djävulskt. Och mot de trender som likt processteologi binder samman Gud och historien har jag försvarat en traditionell syn där Guds väsen står fri i relation till historiens förlopp.

Bibelns stora berättelse kan alltså inte på ett enkelt sätt identifieras med historiens förlopp. Katherine Sonderegger varnar även för att berättelser fått en alltför dominerande plats i dagens teologi. Bibeln är enligt henne inte primärt en stor berättelse utan uppenbarelsen av Guds eviga väsen. Berättelserna kan vara fragmentariska och tvetydiga, men mitt i allt detta lyser Guds strålande härlighet fram. Den flammar mellan köttstyckena inför Abrahams åsyn, möter Moses i en brinnande buske, möter Israel på Sinai berg och fyller Jerusalems tempel med sin härlighet. I judisk tro är centrum Torah, genom vilken Israel fortsätter möta den ende Guden och så bli vittnesbärare om Gud inför världen: ”Bibeln kan aldrig förstås som enbart litteratur ... eftersom den levande gudens eld brinner i och genom den.”³³ Oberoende av hur vi ser på Sondereggers position belyser hon en viktig sak i min och Gregers dialog. Berättelserna om historien – och det gäller även frälsningens historia – är sekundära i relation till det som är primärt i tron. Kristna tror inte på en berättelse utan på Gud, som kommer till världen i Jesus Kristus och i Anden.

Sonderegger kanske alltför lätt lämnar textens och tolkningens kroppslighet och materialitet. Vår förståelse av det heliga sker alltid i och genom mänskliga tolkningar.³⁴ Även om Sonderegger med rätta betonar att Guds härlighet är primär för tron så är tron beroende av att Guds uppenbarelse

³² Se Andersson, ”Sjukdom”, 10.

³³ Katherine Sonderegger, *Systematic Theology: Volume 1, The Doctrine of God* (Minneapolis: Fortress, 2015), 512, min översättning.

³⁴ För hennes syn på skriften, se Katherine Sonderegger, ”The Bible as Holy Scripture”, *Pro Ecclesia* 31/2 (2022), 127–141.

skapat ett folk som i sitt vardagliga liv ska bära vittne till den härlighet de inte kan se eller kontrollera. Guds brinnande härlighet är enligt Sonderegger samtidigt en ödmjuk närvaro som ger rum för andra och som formar ett gudsfolk. Deras dramatiska och spretiga livsöde binds samman i en frälsningens historia som knyter dem bakåt till patriarkerna och ytterst till Adam, och framåt till David, profeterna, exilen, Messias ankomst och hoppet om alltings fullbordan. Denna historia blir den primära förmedlingen av vad Gud vill med sin skapelse och ett sammanhang där människor kan träna den moraliska kompassen att igenkänna Guds vilja. Men hur helig denna historia än är – och ofta är den inte speciellt helig – är den alltid behäftad med ett ”ännu inte” i relation till den fulla härlighet som är Guds och som en dag ska fylla jorden. Alla människans försök att förstå historien måste relativiseras i relationen till Guds härlighet.

Vi kommer åter tillbaka till insikten att det är kroppsliga varelser som ska försöka se betydelsen av trons stora berättelse för att förstå historien och Guds vilja med denna. Även om sådana försök att tolka är kroppsliga och begränsade, är de djupt angelägna. Lärjungar kan inte bara resignera inför sin begränsning. De behöver följa Jesus och i hans efterföljd bjuda in till måltider som förenar människor bortom gamla etnicitets-, klass- och könsgränser (Gal 3:28; Kol 3:11). Från ett perspektiv handlar sådana måltider om något vardagligt, samtidigt som det från ett annat föregriper den större eskatologiska skönhet som går bortom vad en gemenskap kan realisera. Kyrkan äter och dricker i spänningsfältet mellan det som redan är och som ännu inte har kommit. Måltidsgemenskapen blir en kompass för hur Gud ser på människors värde och på våra nationalistiska och kulturella murar. Gud är försoningens och fredens Gud, som står i motsats till fiendskap och till höga murar som separerar människor. Måltiden är därmed inte enbart uttryck för en religiös övertygelse. Den vägleder också den troende att igenkänna vad Gud gör i historien och hur troende kan efterlikna Guds vilja.

Tesen i denna artikel är att möjligheten att söka Gud i sitt eget sammanhang förutsätter en kyrka som vågar ta trons stora berättelse på allvar. Det finns en enda mänsklighet skapad och älskad av Gud och mänsk-

ligheten behöver försonas med Gud och varandra: ”En är Herren, en är tron, ett är dopet, en är Gud och allas fader, han som står över allting, verkar genom allt och finns i allt” (Ef 4:5–6).³⁵ Att urskilja Guds handlande i historien förutsätter en uppövad vishet att se hur denna framtid kan föregripas i kyrkans sociala liv och hur steg kan tas till försoning och fred i den värld där kyrkan befinner sig. Det stora måste gestaltas i det kroppsliga med alla dess begränsningar.

Den stora berättelsen om hur Gud skapar och frälsar ställer människan i en skör och instabil situation. Relationen mellan Gud och skapelsen kan inte tolkas som en harmonisk rörelse genom tiden. Den är också fylld av kontrasten mellan den framtid Gud tänkt och allt destruktivt som sker här och nu. Samtidigt är Guds transcendens den nådefulla grund som kastar nytt ljus över människans kroppsliga tillvaro. Hon kan få delta i Guds frälsningshistoria genom tiden. De sociala gemenskaper hon tillhör kan redan här och nu bli rum för Guds härlighet. Men den stora berättelsen befriar inte kroppsliga varelser från deras ofta mycket begränsade perspektiv. Kyrkan lever i skapelsen med alla dess begränsningar – den är kroppslig.

Det är åter tydligt hur den som försöker förstå Guds handlande och vilja i historien ställer sig i en helig spänning. Om vi försöker förstå och handla i en svårbegriplig tillvaro utan trons stora berättelse, blir våra skapade begränsningar inte en kontaktyta mot Gud, utan något som kröker oss in i oss själva och berövar oss Guds hjälp. Samtidigt måste trons tolkningsförsök acceptera att det inte går att komma fram till en helhetsförklaring som löser upp spänningen mellan det som är och det som kommer. Det är viktigt att ta Gregers varningar på allvar och inte låta ett teologiskt perspektiv helt ta över och tysta andra förklaringar. Ibland måste vi leva med åtminstone dubbla perspektiv som vi inte kan förena. Greger nämner som exempel den fascinerande berättelsen om när en fångslad Paulus lider skeppsbrott på vägen till Rom. Å ena sidan kan Paulus mitt i stormen förkunna att båtens resenärer inte ska vara rädda, eftersom Gud

³⁵ Bibelcitatet är från Bibel 2000, om inget annat anges.

har uppenbarat för honom att de ska räddas (Apg 27:21–26). Å andra sidan hotas allas liv när besättningen senare planerar att överge båten. Paulus agerar kraftfullt med hjälp av de soldater som bevakar honom: ”Om inte de där stannar kvar ombord är ni förlorade” (Apg 27:31).³⁶ Berättelsens paradoxala kontraster blir begripliga enbart om de förstås utifrån en större helhetsbild där Guds makt och bestämmelse inte ställs i kontrast till människans frihet och ansvar. Den teologiska vishet som ska igenkänna Guds handlande och vilja i den pågående historien måste lära sig se fler perspektiv på det som sker. All sanning och klok erfarenhet behöver bejakas för att kunna agera vist även när det bänder och bryter med vår önskan att få ihop allt i en stor och sammanhängande berättelse. Ännu lever vi med en gåtfull spegelbild.

DET OBEGRIPLIGA LIDANDET

Jag har först diskuterat betydelsen av Bibeln som berättelse och därefter hur den ger en grund för en större kristen berättelse utifrån vilken troende försöker tolka tillvaron och Guds handlande. Men jag uppfattar att Gregers viktigaste utmaning är en tredje, djupt existentiell fråga kring vad talet om den stora berättelsen betyder för våra personliga livsberättelser. Han har också rätt när han ser att denna fråga är en viktig angelägenhet i min systematiska teologi. Den motiveras i hög grad av svårigheten att i en djupt sekulär kultur förstå och leva utifrån trons perspektiv. Det är till exempel inte enkelt att i en prestationsinriktad kultur upptäcka livet som Guds gåva och att se hur det perspektivet delvis förändrar vår syn på vad som är viktigt i livet. Greger har också rätt att talet om trons stora berättelser inte är riskfritt för den enskilde. De kan leda till ett dysfunktionellt berättande om de inte hjälper individer att förstå och hantera sina liv som också rymmer mycket som inte tycks passa in i en meningsfull berättelse om Guds historia med människan. Speciellt viktigt blir hur vi ser på det lidandet som drabbar oss i olika former och i olika grad.

³⁶ Gregers redogörelse för denna episod finns i Andersson, ”Sjukdom”, 12–13.

Denna fråga stod i centrum för det kollegiala projekt Greger ledde kring en kristen syn på sjukdom och helande. Gregers blick för enskildheter och människans kroppslighet betyder att hans eget intresse flyttas från teologins stora vyer till hur enskilda troende omförhandlar sin tro i dialog mellan erfarenheter, de bibliska texterna och teologi. Enligt Greger kan vi inte bara låta teologin bestämma tolkningen av våra erfarenheter. Det måste finnas ett ömsesidigt samspel mellan dessa faktorer för att tron ska bli hållbar. Och Greger har antagligen rätt när han hävdar att denna utmaning är större idag. Tidigare var det kanske enklare för människor att tolka sina lidanden utifrån en övertygelse att allt som sker har en djupare mening och att lidandet har en plats i detta. Gud styr allt och lidandet fostrar och renar. Den moderna tidens globala perspektiv tillsammans med kampen mot miljöförstöring, fattigdom, sjukdom och död gör det mycket svårare att integrera tillvarons ofantliga lidande med tron på en god försyn som sker i och genom allt. Det blir allt svårare att uppehålla tron på en meningsfull och stor berättelse.

Greger betonar samtidigt att problematiseringen av lidandet har djupa kristna rötter. Redan i Bibeln pågår en dialog som innefattar olika röster. Vissa texter betonar att Gud använder det som sker för sitt goda syfte och att det finns en mening med livets prövningar. Men det finns också texter som sätter Guds godhet och kärlek i motsats till det onda på ett sätt som gör det omöjligt att hävda att det onda i sig själv har en mening.

I en genomgång av lidandet i Gamla testamentet skriver Greger att frågorna om hur vi ska förstå Guds vägar och vara i fas med Guds vilja är ”de mest centrala frågorna i hela Gamla testamentet”.³⁷ Här ser han Bibelns många berättelser som särskilt viktiga för att finna meningsskapande tolkningsmönster. Greger ser dock ingen enkel metod för hur bibeltexternas olika perspektiv ska formas till en helhetsförklaring. Enskildas försök att förstå livet utifrån denna dialog mellan texter i Bibeln – och som fortsätter genom teologins historia – påminner om de konfliktzoner

³⁷ Greger Andersson, ”Lidande och sjukdom i Gamla testamentet”, i *Sjukdom och helande: Att tro på Guds ingripande utan att förneka lidandet*, redigerad av idem (Örebro: Libris, 2014), 15–33 (24).

vi talat om tidigare. Vi är kroppsliga och våra perspektiv är begränsade. Vi kan inte förstå tillvaron ur evighetens perspektiv och ibland står vi i en nästan outhärdlig spänning mellan hoppet om en framtida fullbordan och de begränsningarna som gäller för det skapade livet här och nu.

För Greger och mig blev ytterligare en viktig spänning tydlig i detta projekt. Kristna kallas inte att följa med Jesus upp till himlen och lämna denna tids vedermödor. Jesus lärjungar sänds likt han själv in i världen för att både dela dess lidande och att vittna om Guds eskatologiska framtid. Jesus efterföljare är kallade att lära känna både Jesus Kristus lidande och härlighet; både kors och uppståndelse. Paulus skriver:

Jag vill lära känna Kristus och kraften från hans uppståndelse och dela hans lidanden, genom att bli lik honom i en död som hans – kanske jag då kan nå fram till uppståndelsen från de döda. (Kol 3:10–11)

Paulus har en stark tilltro att Andens närvaro redan nu manifesterar Guds härlighet och vilja till försoning, upprättelse och helande. Men den stora utmaningen är att Jesus efterföljare också behöver följa honom in i lidandet. I Jesus Kristus valde Gud att besegra ondskan och alla dess effekter genom att gå in i världen, dela dess villkor och omsluta allt i sin kärlek. De som följer Jesus dras därmed in i en mycket spänningsfylld existens. När några tycks lyckliga och förmedlar Guds helande krafter kan det kännas outhärdligt att andra lider.

I relation till dessa spänningar blir det helt avgörande att inte enbart förknippa Jesus närvaro med kraften och göra honom främmande inför lidandet. Tvärtom är trons löfte att han går med i dödsskuggans dal samtidigt som den stora berättelsen också intygar att det finns en framtid även för den som plågas och dör. Bara gemenskaper som orkar bära spänningen mellan kraften och lidandet, uppståndelse och kors, kan öppna rum för härlighetens närvaro.

Spänningen mellan kors och uppståndelse innebär inte att den kristne ska möta livets lidande passivt som ett av Gud förutbestämt öde. Guds syfte med världen är inte lidande utan liv. Vandrigen med Jesus inbjuder därför, med Gregers ord, till ”ett trotsigt hopp som inte ger upp ... Den

kristne kan alltså inte kontrollera sitt öde men förtröstar på Gud mitt i ett till synes obegripligt liv”.³⁸

Livets spänningar rymms i trons Kristus. Kanske är en av de stora styrkorna i Bibelns stora berättelse att dess dramatiska historia rymmer både prövningar och räddning. Åtminstone drar Dale Allison denna slutsats när han ska summera sin livslånga forskning kring vad vi vet om den historiske Jesus:

By announcing not only tribulation present and coming but also salvation present and coming and then by living into both, Jesus commends himself to us.³⁹

Och en avgörande precisering:

Although Jesus may be the coincidence of opposites, he does not reconcile or unify them ... Jesus’ dualism is relative, not absolute. There can be no tie, for evil is bound to lose.⁴⁰

Greger betonar helt rätt att ett tal om den stora berättelsen måste nyanteras. Med rätta hävdar han att trons stora berättelse inte kan tolkas som en enhetlig berättelse som ger förklaringar till allt som sker i historien. Däremot hävdar han att den är

ett sätt att förhålla sig till det som händer i ett ofta obegripligt liv. Tron är då ett stöd som till och med kan ge människor kraft att utföra den nödvändiga men ytterst besvärliga handlingen att ta in det hemska och smärtsamma som händer i deras liv på ett konstruktivt sätt.⁴¹

En tro som vilar i en större berättelse kan ge hållpunkter och skapa förtröstan på Guds närvaro och väcka en förundran över att den enskilda människans kontrastfyllda liv kan få plats i Guds frälsningshistoria. Här utgör Bibelns mångfald ett stöd att leva kvar i spänningsfältet mellan det partikulära och det eviga, mellan nuet och framtiden och mellan kors och

³⁸ Andersson, ”Sjukdom”, 13.

³⁹ Dale C. Allison Jr., *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 119.

⁴⁰ Allison Jr., *Historical Christ*, 119.

⁴¹ Andersson, ”Sjukdom”, 13.

uppståndelse. Texterna låter oss inte komma bortom dessa spänningar och forma en stor berättelse som lägger allt till rätta. Men vi inbjuds att gå i dialog med texterna i all sin mångfald och genom det placera våra begränsade kroppar i ett större sammanhang som vi ännu inte slutligt kan förstå.

HÅLLPUNKTER FÖR FORTSATT DIALOG

I denna artikel har jag argumenterat för tre aspekter av anspråket att det kroppsliga behöver stå i en kreativ spänning till den stora berättelsen. Bibeltolkningen måste ta på allvar spänningen mellan Bibelns enskilda texter och att söka ett djupare samband mellan dem. Försök att förstå tillvaron (*ontologin*) behöver acceptera spänningen att i en värld fylld av oförklarliga händelser ändå söka finna Guds vilja och tanke med historien. Vidare behöver den enskilde kunna tala om sin egen smärta inifrån trons större berättelse. Som Greger ständigt påpekar kommer det partikulära och begränsade alltid utmana försöken till enkla helhetsförklaringar. Samtidigt hävdar jag att det kroppsliga livet behöver levas utifrån trons övertygelse att det går att finna en större berättelse i Bibeln som fortsatt ger meningsfull vägledning. Alltför länge har denna ”heliga spänning” tolkats som att bibelvetenskapen arbetar med det partikulära och systematisk teologi med den stora berättelsen. Det skulle innebära en enkel väg framåt för min och Gregers dialog, så att vi kan fortsätta inom respektive ämnesfält utan att behöva stötas mot varandra. Men det skulle på ett olyckligt sätt begränsa vår dialog! Det jag försökt visa i denna artikel är att både bibelvetenskap och systematisk teologi behöver lära sig att arbeta i en spänning mellan det partikulära och de stora perspektiven om de inte ska retirera från den konfliktzon där människan lever sitt liv. Jag tänker att liknande saker kan sägas om Gregers och andras arbete som litteraturvetare.

Min tes i denna text är att dessa spänningar inte är ett problem som ska lösas utan en möjlighet för en begränsad kropp att upptäcka det eviga livet. Blicken på kroppen gör att vi inte kan förtiga det som är smärtsamt.

Det tvingar teologin att göra upp med förenklingar och lögner. Men det är samtidigt mycket vackert att en människa med sina begränsningar kan upptäcka det eviga livet, få nåden att tillsammans med andra vara del av berättelsen om Guds rike och dela både Jesus Kristus lidande och härlighet. Trons stora berättelse fördunklar inte vår kroppslighet, utan kastar ett ljus över den som låter oss ana tillvarons större härlighet. Här finns det mycket att fortsätta dialog kring.

BERÄTTANDETS SEMANTIK I BIBELHEBREISKA: *SIPPER* I LJUSET AV NARRATIV TEORI

JOSEF FORSLING

Enskilda Högskolan Stockholm
josef.forsling@ehs.se

ABSTRACT ♣ I denna artikel undersöks frågan vad det är att berätta en historia i Gamla testamentet genom att titta på betydelsen av ett bibelhebreiskt lexem, *sipper* i ljuset av lexikal semantik och tre parametrar i narrativ teori: historia, text och situation. Förhållandet mellan betydelserna ”räkna” och ”berätta” problematiseras, och det konstateras att förhållandet inte är självklart etymologiskt. I ljuset av narrativ teori förstås sambandet bäst pluralitvt. Det konstateras vidare att *sipper* är en bred term för berättande i både prosa och poesi samt i berättande underhållning. Detta motsäger till viss del Robert Kawashimas tes om att Gamla testamentets prosaform förebådar den episka berättarens död. Sist undersöks *sipper* inom de semantiska fälten ”kommunikation” och ”tala”. *Sipper* står här för människans berättande, och negeras aldrig. I de semantiska fälten verkar *sipper* indikera ett intresse för talakten att berätta som sådan, inte bara innehållet. ♣

INTRODUKTION

Roland Barthes konstaterade 1966 att ”världens berättelser är oräkneliga ... berättelsen [som fenomen] är given, som livet självt.”¹ I det uttalandet

¹ Roland Barthes, ”Introduction à l’analyse structurale des récits”, *Communications* 8 (1966), 1–27 (1), min översättning.

kan vi inkludera berättelserna i Gamla testamentet. Men vad det är att berätta en historia har varit mer omdiskuterat, även när det gäller de vi hittar i Gamla testamentet. Ett grundläggande problem här är att berättelserna är mycket gamla och att vi därför har svårt att veta exakt vilka konventioner för läsning som vi ska använda oss av för att förstå dem.

Forskning på Gamla testamentets berättelser handlar ofta om deras kompositionshistoria (hur de satts samman historiskt), eller om att analysera dem litterärt. I det senare fältet har den så kallade narrativa kritiken analyserat berättelser med inspiration från narratologi.² Ett intressant område gäller också jämförelser med liknande berättelser på andra språk från det antika främre orienten. På senare tid har till exempel Robert Kawashima argumenterat för att bibelberättelsernas prosaform sticker ut i förhållande till de poetiska eposen och därför representerar en ny litteraturform. Kawashima skriver:

First comes the archaic singer or rhapsode of ancient Near Eastern epics, for example, *Gilgamesh*. Next, we find the CBH [Classical Biblical Hebrew] author of biblical prose narrative. As I have argued elsewhere at greater length ... the advent of the prose writer in ancient Israel signals the death of the epic narrator.³

² Två representativa exempel bland en stor mängd studier är Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981) och Yairah Amit, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2001). Här kan också nämnas textlingvistiska studier som har analyserat bibelberättelsernas kohesion och koherens. En första viktig sådan var Robert E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence – A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989). Se även David A. Dawson, *Text-Linguistics and Biblical Hebrew* (JSOTSup, 177; Sheffield: Sheffield Academic, 1994); Mats Eskhult, *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose* (Studia Semitica Upsaliensia, 12; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990) och Alviero Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (Sheffield: JSOT, 1990). Vidare kan Karl W. Hempfer, *Gattungstheorie* (München: Wilhelm Fink, 1973), 16–18, noteras, som argumenterar för att litteraturvetenskapens ”genre” och lingvistikens ”textsort”, som till exempel ”berättelse”, relaterar till samma typ av fenomen. Det är bara analysmetoderna som skiljer sig åt.

³ Robert S. Kawashima, ”Biblical Narrative and the Death of the Narrator”, i *Optional-Narrator Theory: Principles, Perspectives, Proposals*, redigerad av Sylvie Patron (Lincoln: University of Nebraska Press, 2021), 131–149 (146); jfr idem, *Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode* (Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington: Indiana University Press, 2004).

Men termer för berättande, även kallat *lexem*, har inte undersökts i någon större utsträckning i bibelhebreiska i relation till narrativ teori och med syftet att bättre förstå vad det är att berätta en historia i Gamla testamentet.⁴ Detta vill jag bidra med i denna artikel. Framför allt vill jag undersöka betydelsen av ett visst bibelhebreiskt verb för berättande, *sipper*, i ljuset av narrativ teori. Detta görs på flera sätt i artikeln.

Först ges en kort introduktion till narrativ teori och lexikal semantik (forskning om betydelsen hos språkliga uttryck) som en utgångspunkt för undersökningen.

Därefter presenteras några ordboksdefinitioner av *sipper* och i anslutning till det frågan om hur de båda betydelseerna ”räkna” och ”berätta” som finns i *sipper* relaterar till varandra. Detta leder, för det tredje, in i en analys av hur verbet används mer precist i just betydelsen ”berätta” i olika texter i Gamla testamentet.

Till sist kommer vissa kopplingar till andra *lexem* utforskas, som också relaterar till berättande inom det större betydelsefält – eller som forskare kallar det, semantiska fält – som handlar om kommunikation i bibelhebreiska. Detta för att något antyda det vidare språkliga sammanhang där betydelsen ”berätta” uppstår för *sipper*. Främst gäller detta *lexemet* *higgid* (”förkunna”, ”berätta”, ”lovprisa”), men också i viss mån *amar* (”säga”) och *dibber* (”tala”).

Den främsta frågan i det som följer är vad *lexemet sipper* säger oss om vad det betyder att berätta något i bibelhebreiska. Den frågan ställs inte här för första gången, men i tidigare analyser har forskare som regel utgått från sin egen intuitiva förståelse av vad det är att berätta något när de ska beskriva meningen med *sipper*. Det gör det svårare att bedöma deras slutsatser, eftersom vad det är att berätta något förblir outtalat. Genom att ansluta till narrativ teori görs här ett försök att tydliggöra vad vi menar med ”berätta”, så att vi lättare kan diskutera vad verb som *sipper* egentligen betyder.

⁴ Ett undantag är Talia Sutscover, *Sight and Insight in Genesis: A Semantic Study* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2013).

TEORETISK BAKGRUND

Samme Barthes som jag lät inleda den här artikeln skriver vid ett annat tillfälle att teori inom litteraturvetenskap kan liknas vid ett ”minne av läsning”.⁵ Jag tolkar det som att vi, när vi formulerar för oss själva och andra vad litteratur eller en berättelse är, använder oss av minnen av texter vi har läst och systematiserar dem. På ett liknande sätt säger teologen Paul Tillich följande om teori inom teologi (eller metodologi som han skriver):

Every methodological reflection is abstracted from the cognitive work in which one actually engages. Methodological awareness always follows the application of method; it never precedes it.⁶

I den här artikeln använder jag mig av två sådana minnen, eller abstraktioner, som jag tror kan hjälpa oss att bättre förstå lexemet *sipper* och berättande i Gamla testamentet: narrativ teori och lexikal semantik.

NARRATIV TEORI

Låt oss börja med narrativ teori, eller teori om hur berättande fungerar. Här är jag inspirerad av Greger Anderssons arbete. Som vi kommer att se kan narrativ teori inte definiera vad ”berättande” eller ”berättelse” är för alla tider och sammanhang. Däremot kan narrativ teori ringa in ungefär vad som brukar menas med fenomen som ”berättande” och ”berättelse”, och ge oss begrepp att tala om dessa fenomen. Därför är den en intressant dialogpartner när vi analyserar betydelsen ”berätta” hos lexemet *sipper*. I det som följer är den semantiska analysen primär och fokus ligger på lexikala definitioner, etymologi, lexemets användning och dess semantiska fält. Men insikter från narrativ teori tas regelbundet in för att belysa och fördjupa denna analys.

⁵ Roland Barthes, *Le bruissement de la langue: Essais critiques IV* (Paris: Seuil, 1984), 203; jfr Greger Andersson, *Untamable Texts: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (LHBOTS, 514; London: T&T Clark, 2009), 70–71.

⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology: Combined Volume* (Digswell Place Welwyn: James Nisbet & Co, 1968), 39.

Inom narrativ teori kan många definitioner av fenomenet berättelse beskrivas som essentialistiska, det vill säga att det bakom alla berättelser finns en oföränderlig urform. Andersson föreslår däremot i sin avhandling *The Book and Its Narratives* att vi lättare kan förstå berättelser utifrån tre sammankopplade parametrar, eller tre perspektiv på vad en berättelse är: berättelsens *historia*, *text* och *situation*.⁷ Den första parametern, *historia* (eller ”story”) beskrivs av Andersson som

... a particular arrangement of events ... In the typical example, the events are related temporally, causally and thematically in a plot with a beginning, middle, and an end. The plot gives the story a certain significance and genre.⁸

Denna aspekt är troligen vad forskare och människor i allmänhet tänker på när de funderar på vad en berättelse är, inte minst inom kognitionsvetenskap. Om detta vore den enda parametern att ta hänsyn till när berättelser analyseras skulle, som Andersson noterar i detta sammanhang, en mycket stor mängd mänskliga aktiviteter kunna kallas för berättelser.

Men berättelser har också alltid en form, och detta är den andra parametern: *text* (eller diskurs). Denna aspekt motsvarar i fallet med Gamla testamentet de faktiska texter vi läser, och ”... de variabler som en författare har till sitt förfogande när han eller hon konstruerar en berättelse”.⁹ Med andra ord handlar detta om *hur* historien presenteras för läsaren eller lyssnaren, till skillnad från *vad* den berättar om.

I motsats till de två första parametrarna är den tredje parametern, berättelsens *situation*, eller historieberättarens intention, inte diskuterad i samma omfattning i forskning om berättande.¹⁰ Tanken är att historier

⁷ Greger Andersson, *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies on the Book of Judges* (Örebro: Universitetsbiblioteket, 2001), 138–139. För en översikt och kritik av standardnarratologi, se artiklarna i specialnumret av *Frontiers of Narrative Studies* 5/1 (2019), på temat ”Sameness and Difference in Narratology”; Lars-Åke Skalin, ”Vad är en historia?”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 33 (2004), 4–21; och Richard Walsh, *The Rhetoric of Fictionality: Narrative Theory and the Idea of Fiction* (Columbus: Ohio State University Press, 2007).

⁸ Andersson, *Book*, 138.

⁹ Andersson, *Book*, 138, min översättning.

¹⁰ Andersson, *Book*, 138.

berättas i många olika situationer och med många olika syften, och dessa situationer påverkar hur vi som läsare tolkar dem. Vi kan föreställa oss flera olika exempel: rapporten som berättas som ett svar på en uttalad eller indirekt fråga,¹¹ en historiografisk berättelse som syftar till att representera och förklara det förflutna, eller en fiktionshistoria som berättas för att underhålla. Det finns många andra sorters situationer. Men jag lyfter medvetet fram dessa tre exempel, eftersom jag tror att de på ett särskilt sätt kan belysa betydelsen av det bibelhebreiska ordet *sipper*.

LEXIKAL SEMANTIK

Den andra teoribildningen som bildar utgångspunkt för denna artikel är lexikal semantik, vilket något förenklat är forskning om betydelsen hos språkliga uttryck. Mycket av den moderna forskningen i detta ämne har utgått från Ferdinand de Saussures föreläsningar som samlades i boken *Kurs i allmän lingvistik*.¹² För det som görs i denna artikel är de mest relevanta aspekterna att lexem (ord)¹³ är godtyckliga i förhållande till det de (eventuellt) hänvisar till. Detta blir tydligt i språkjämförelser där svenskans *äpple*, engelskans *apple*, franskans *pomme* och bibelhebreiskans *tap-puah* alla (troligen) refererar till ungefär samma sak fastän de stavas och uttalas olika.

Det betyder i sin tur att mening uppstår i ett slags kontrastspel med alla andra lexem i ett språk, så kallade semantiska fält, så att *äpple* får sin mening i relation till lexem som *päron* och *apelsin*, men också *paj*, *plocka*, *färsk* och *kärlek* (se till exempel Höga v 2:5, ”... vederkvick mig med äpplen, jag är sjuk av kärlek”, Bibel 2000). Men mening uppstår också, som

¹¹ Andersson, *Book*, 138.

¹² Ferdinand de Saussure, *Kurs i allmän lingvistik* (Staffanstorps: Bo Cavefors Bokförlag, 1970), franskt original publicerat 1916. I det följande utgår jag från en allmän läroboksförståelse av lexikal semantik, se Susan Anne Groom, *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew* (Carlisle: Paternoster, 2003), 103–130, 161–73; jfr James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961) och John A. L. Lee, *A History of New Testament Lexicography* (Studies in Biblical Greek, 8; New York: Peter Lang, 2003).

¹³ Med lexem menas i denna artikel ungefär det som kan kallas för ”lexikonord”, eller den grundform man hittar av ett ord i ett lexikon, inklusive dess olika böjningar, se Tor G. Hultman, *Svenska akademins språklära* (Stockholm: Svenska Akademien, 2003), 30.

bibelhänvisningen som just gjordes visar, kontextuellt eller syntagmatiskt, det vill säga genom ordets användning i ett visst språkligt sammanhang. Meningen med *äpple* blir till exempel en annan i Ords 25:11 än i Höga v 2:5: ”Som äpplen av guld i silverram, är ord som talas i rätt tid” (min översättning). Även frånvaron av ett förväntat lexem kan skapa mening, som till exempel när moderna läsare upptäcker att Eva och Adam *inte* äter ett äpple från kunskapens träd i syndafallsberättelsen (1 Mos 3).

I korthet kommer vi i det följande att undersöka lexemet *sipper* utifrån det som här sagts om lexikal semantik, alltså framför allt lexemets användning och semantiska fält, men även i ljuset av de insikter från narrativ teori och Anderssons tre parametrar som presenterats. Enkelt uttryckt betyder det att vi börjar med att undersöka hur *sipper* brukar förklaras i lexikon för att sedan undersöka hur ordet används i Gamla testamentet tillsammans med andra ord med liknande mening. När vi gör det, frågar vi oss vilken betydelse en berättelses historia, form och situation har för att bättre beskriva vad *sipper* betyder.

BETYDELSEN AV *SIPPER* I LEXIKON OCH DESS PROBLEM

Vi ska börja analysen med att undersöka hur *sipper* brukar definieras i lexikon och i några viktiga studier, samt med att analysera hur betydelsen ”berätta” uppstår i ljuset av lexemets formlära. Tillsammans bildar detta bakgrund till en mer detaljerad analys av lexemets användning i betydelsen ”berätta” i nästa del.

HEBREISKA VERBFORMER OCH *SIPPER*

För att förstå diskussionen kring *sippers* betydelse som ”berätta” behöver det först sägas att ett särdrag för de semitiska språken – som bibelhebreiska – är att verbens betydelse kan modifieras genom olika så kallade stamformer. Detta kan beskrivas som att ett rotmorfem förändras genom olika böjningar, som vokalväxlingar, fördubblingar av konsonanter och tillägg av prefix. Samtidigt bibehålls ofta ett gemensamt betydelsesammanhang genom de olika böjningarna. Förhållandet mellan de svenska

lexemen dricka – dränka – drunkna kan sägas likna detta fenomen. En ursprunglig ordform (rotmorfem) **drick-*, skulle då ses som förändrat genom framför allt växling av vokaler (i – ä – u), men där den gemensamma betydelsen i de olika lexemen på något sätt har att göra med att få i sig eller andra personer vätska.

Det finns sju huvudsakliga stamformer i bibelhebreiska. Få verb böjs i alla stamformer, och rotmorfemet *spr* finns framför allt i de två stamformerna *qal* (*safar*) och *piel* (*sipper*). *Qal* är den neutrala stamformen och vållar inga större problem, men betydelsen av *piel* har diskuterats mycket, eller som Paul Joüon och Takamitsu Muraoka skriver "... av de hebreiska böjningarna är *piel* den mest svårfångade".¹⁴

Bland de olika förslag som lagts fram för *piels* betydelse är två intressanta att notera för vår diskussion av *sipper*. Ett första förslag gavs i en inflytelserik studie från 1968, där Ernst Jenni argumenterade för att det som förenar de olika användningarna av *piel* är att stamformen betyder att orsaka ett tillstånd.¹⁵ Om verbet i *qal* beskriver ett tillstånd (ett så kallat stativt verb, till exempel '*amas qal* = "vara stark") är *piel* faktitivt, så att ett subjekt så att säga sätter ett undersubjekt i det tillstånd som *qal* beskriver, oaktat hur det gick till, eller (annorlunda uttryckt) oaktat processen som leder fram till tillståndet ('*immes piel* = "stärka"). Om verbet i *qal* däremot är en handling (ett så kallat fientivt verb, till exempel '*sabar qal* = "bryta") blir *piel* resultativt, så att stamformen beskriver hur undersubjektet sätts i ett visst tillstånd som ett resultat av handlingen i *qal*, med andra ord orsakad av processen (handling) i *qal* (*sibber piel* = "göra bruten").

¹⁴ Paul Joüon och Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica, 27; Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2008), 140, min översättning; jfr Stephen A. Kaufman, "Semitics: Directions and Re-directions", i *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference*, redigerad av Jerrold S. Cooper och Glenn M. Schwartz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996), 273–282 (280).

¹⁵ Ernst Jenni, *Das Hebräische Pi'el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament* (Zürich: EVZ-Verlag, 1968), 219. Jenni utgick från Albrecht Goetze, "The So-Called Intensive of the Semitic Languages", *JAOS* 62 (1942), 1–8. Hans arbete lade grunden för det för forskningen tongivande kapitlet om *piel* i Bruce K. Waltke och Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990).

Ett andra förslag är att uppfatta meningen i *piel* som någon typ av pluralitet.¹⁶ Steven Boyd har i motsats till Jenni i en artikel om bibelhebreiskans stamformer argumenterat att *piels* olika funktioner inte går att relatera till en gemensam grundbetydelse (Boyd identifierar tre vanliga, separata funktioner). Vidare argumenterar han för att *piels* funktion att sätta i ett tillstånd enbart gäller tillståndsverb.¹⁷ För handlingsverb uttrycker *piel* i stället en annan funktion, nämligen pluralitet. Det kan innebära att fler subjekt utför handlingen och/eller att handlingen utförs på fler objekt (till exempel ”ormarna bet [*waynaššekû*] folket”, 4 Mos 21:6, min översättning). Själva handlingen i sig kan också påverkas, så att den upprepas (”han gick [*wayhallelk*] omkring/fram och tillbaka”, 1 Kung 21:26, min översättning) eller utförs med kraft eller liknande (”[Mose] krossade [*waysabber*] dem [stentavlorna]”, 2 Mos 32:19, min översättning). Denna förändring i själva handlingens utförande ligger nära den traditionella uppfattningen om *piel* som en ”intensifiering” av verbet.¹⁸

LEXIKALA DEFINITIONER AV *SIPPER*

Återvänder vi då till rotmorfemet *spr* kan vi konstatera att det i *qal* (*safar*) brukar översättas ”räkna” och förekommer 27 gånger i Gamla testamentet, som till exempel i 3 Mos 15:13: ”När personen med flytning renas

¹⁶ Så till exempel Joüon och Muraoka, *Grammar*, 144–145; Bill T. Arnold och John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 52–56. Se även J. Penney, ”A Typological Examination of Pluractionality in the Biblical Hebrew *Piel*” (Masteruppsats: Dallas International University, 2023).

¹⁷ Steven W. Boyd, ”The *Binyamin* (Verbal Stems)”, i ”*Where Shall Wisdom Be Found?*”: *A Grammatical Tribute to Professor Stephen A. Kaufman*, redigerad av Hélène M. Dallaire, Benjamin J. Noonan och Jennifer E. Noonan (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017), 85–125 (100–102). Se även sidorna 89 och 93, som indirekt berör frågan om en handling utförande.

¹⁸ Wilhelm Gesenius och Emil Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1910), 141, är en viktig utgångspunkt för den uppfattningen. För en modern variant som börjar i tanken om *piel* som intensifiering men sedan argumenterar för en grammatikalisering av stamformen, det vill säga en utveckling av andra funktioner, se N. J. C. Kouwenberg, *Gemination in the Akkadian Verb* (Assen: Van Gorcum, 1997); idem, *The Akkadian Verb and Its Semitic Background* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), som följs av Jan Joosten, ”The Functions of the Semitic D-Stem: Biblical Hebrew Materials for a Comparative-Historical Approach”, *Orientalia* 67 (1998), 202–230. Se även diskussionen i J. C. Beckman, ”Toward the Meaning of the Biblical Hebrew *Piel* Stem” (Avhandling: Harvard University, 2015).

från flytningen ska han räkna [*wesafar*] sju dagar åt sig för sin rening” (min översättning). I *piel* förekommer det som *sipper* 67 gånger i Gamla testamentet, och även här brukar det översättas som ”räkna”, vid sidan av ”berätta”, och även ”förkunna”.

Dessa betydelse framgår också av lexikon. Så listar till exempel *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)* fyra betydelse för *sipper*: (1) ”count out”, ”count over again”; (2) ”count up”; (3) ”to make known”, ”announce”; och (4) ”to report”, ”tell”.¹⁹

Ett annat exempel på betydelse i lexikon är *The Semantic Dictionary of Biblical Hebrew (SDBH)*, som utgår från semantiska fält och ger definitioner av lexemen snarare än att lista glosor på målspråket.²⁰ *SDBH* har två definitioner av *sipper*, dels ”en handling med vilken man bestämmer eller uppskattar antalet i en samling av personer eller objekt”, alltså motsvarande ”räkna”, dels ”en handling genom vilken människor kommunicerar verbalt med andra angående en händelse eller situation, med fokus på innehållet snarare än talakten”,²¹ alltså motsvarande ”berätta” och ”förkunna”. Det här spänningsfältet mellan betydelse ”räkna” och ”berätta” är en intressant ingång till att förstå *sipper* och dess betydelse ”berätta” i förhållande till narrativ teori. Vad ligger i den här kopplingen, och säger den något om betydelse ”berätta” hos *sipper*?

SIPPER OCH BERÄTTANDE

Inledningsvis kan vi notera att Jenni i sin studie från 1968 undersökte alla verb som förekom i *piel* i Gamla testamentet och då även *sipper*. För *sipper* argumenterade han dock att de få förekomster som brukar hänföras till

¹⁹ Ludwig Koehler och Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Volume 2* (Leiden: Brill, 1995), 766; jfr D. J. A. Clines, red., *The Dictionary of Classical Hebrew [DCH], Volume 6* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007), 186–89.

²⁰ Reiner de Blois, red., *The Semantic Dictionary of Biblical Hebrew [SDBH]* (Swindon: UBS, 2000–), se online: <https://marble.bible/dictionary>.

²¹ De Blois, *SDBH*, online: <https://marble.bible/dictionary?s=005147000000000&db=Hebrew>. Översättningarna från engelskan är mina egna, om inget annat anges; jfr James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament) [DBLH]* (Oak Harbor: Logos Research Systems, 2001), ad loc.

betydelsen ”räkna” alla är högst osäkra. Jenni påpekade att *sippers* användning i dessa sammanhang inte så mycket handlar om att räkna ett visst antal, utan snarare att det används bildligt för att ”räkna” ben i kroppen, moln, stadgar och domar som uttryck för lidande, förundran och liknande, eller att det används intransitivt. Därför kan det lika gärna översättas med ”förkunna” eller ”berätta” i dessa fall (det gäller följande bibelställen: Jes 43:26; Pss 22:18; 40:6; 50:16; 73:15; 119:13; Job 38:37).²²

Men om spänningen mellan ”räkna” och ”berätta” inte finns i de olika användningarna av *sipper* (*piel*), tycks den i alla fall finnas i relationen mellan verbets betydelse i stamformerna *qal* och *piel*. I *piel* skulle verbets betydelse i *qal*, ”räkna”, då modifieras på något sätt och anta betydelsen ”berätta”. Ett sådant samband kan vara allmänt förekommande i flera språk. Så har ju till exempel engelska lexemen ”count” och ”recount”, tyska har ”zählen” och ”erzählen”, och i svenska går ”räkna” tillbaka på tyskans ”rechnen/lågtyska rekenen”, som också verkar finnas i bakgrunden av ”berichten”, ursprunget till vårt ”berätta”.²³

I ett större uppslagsverk om teologiska termer i Gamla testamentet förklarar J. Conrad förhållandet mellan ”räkna” och ”berätta” i termer av en resultativ mening à la Jenni.²⁴ ”Räkna” är ett handlingsverb och ”berätta” skulle då beteckna det tillstånd som ett undersubjekt sätts i som ett resultat av räknandet. Conrad skriver: ”Verbet *spr*s grundläggande mening är ’att räkna’ och att ’i *piel* och *pual* har *spr* resultativ mening i betydelsen ’räkna upp’, ’bocka av’ en grupp vars totala antal redan är bestämt.”²⁵ Han citerar sedan de osäkra förekomster i *piel* med betydelsen ”räkna” som Jenni avfärdar och skriver:

²² Jenni, *Piel*, 219.

²³ Se *SAOB* online: ”berätta”, <https://www.saob.se/artikel/?seek=ber%C3%A4tta&pz=1>; ”räkna”, <https://www.saob.se/artikel/?seek=r%C3%A4kna&pz=1>; samt I. Pescheck, J. Riecke och C. Wich-Reif, red., *Duden: Das Herkunftswörterbuch, Volume 7* (Berlin: Dudenverlag, 2020), 140, 693–694.

²⁴ J. Conrad, ”ספר”, i *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume X*, redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 308–318.

²⁵ Conrad, ”ספר”, 308, min översättning.

Alla återstående förekomster handlar uteslutande om processen att förtälja eller skildra (successivt och fullständigt) ett visst innehåll, så att *piel* i en vidare mening kan återges med ”förtälja”, ”berätta”.²⁶

Kort uttryckt, att berätta en historia är resultatet av att räkna upp innehåll. Kanske kan vi tänka oss att det undersubjekt som befinner sig i tillståndet av att vara uppräknat är en berättelse.

Conrad bygger sitt resonemang om förhållandet mellan *safar* och *sipper* på Jenni studie från 1968. Jenni är dock mer detaljerad i sin analys av förhållandet mellan *qal* och *piel* på ett sätt som är intressant i relation till narrativ teori. Jenni skriver nämligen att *spr*:

... har i Qal den egentliga betydelsen *räkna*, i Pi'el för det mesta den överförda betydelsen *berätta* (60 gånger). Skillnaden ligger däri att i Qal räknas något igenom fram till ett visst sluttal, vad som in actu har hänt, medan i Pi'el ett redan bestämt antal saker i följd omnämns separat, varigenom de enskilda omnämningarna sammanfattas resultativt. Tertium comparationis är ett ordnat förlopp av enskilda element; de berättade sakerna ”såsom framställda”.²⁷

Enligt Jenni är de saker som återberättas inte något som bara har ”räknats igenom” utan ett ”ordnat förlopp av enskilda element”, det vill säga en egen helhet som ”framställs”. Det här är inte helt olikt hur den första parametern av narrativ teori, historien, kan beskrivas som inte enbart en räkka händelser eller saker som räknas upp sekventiellt, utan att dessa händelser är ”relaterade temporalt, kausalt och tematiskt i en intrig”,²⁸ som vi citerade Andersson ovan. Med andra ord: den helhet som historien utgör är större än summan av dess delar. Conrad missar denna viktiga, om än finstilla, distinktion.

Men i så fall är frågan om en resultativ tolkning av *piel* är den bästa för att förstå *sipper*. Jenni beskrivning av meningen med *sipper* pekar snarare mot en förändrad kvalitét i handlingen själv, det vill säga snarare Boyds och

²⁶ Conrad, ”ספר”, 311, min översättning; jfr Sigurdur Örn Steingrímsson, ”Att räkna upp Herrens under”, *SEÁ* 44 (1979), 68–73.

²⁷ Jenni, *Pi'el*, 219.

²⁸ Andersson, *Book*, 138, alla översättningar ur denna bok är mina egna, om inget annat anges.

andras tolkning av *piel* som någon form av pluralitet i, eller utökning av handlingen.²⁹ Att berätta skulle i så fall kunna förstås som något kvalitativt annat än att räkna upp, eller med andra ord, sättet att handla förändras och övergår från det semantiska fältet mäta till det semantiska fältet kommunicera.

Förenklat uttryckt visar den här diskussionen att lexemet *sipper* inte betyder berätta i meningen att räkna upp händelser efter varandra. Snarare innebär att berätta något att händelser ordnas tillsammans i en större helhet, en sammanvävd historia. Hur det konkret tar sig i uttryck i Gamla testamentet ska vi undersöka i nästa del.

ANVÄNDNINGEN AV *SIPPER* I NÅGRA LITTERÄRA SAMMANHANG

Med den föregående delen som utgångspunkt om hur meningen ”berätta” uppstår hos *sipper* i stamformen *piel*, vill jag nu fördjupa förståelsen av verbet i betydelsen ”berätta” genom att analysera tre allmänna exempel på betydelsen ”berätta” och tre specialiserade betydelser i Gamla testamentet. Några representativa litterära sammanhang kommer att lyftas fram för att visa detta och för att mer exakt förklara betydelsen ”berätta” hos verbet. Det görs i dialog med narrativ teori som den har presenterats ovan.

Inledningsvis kan vi bara kort notera att *sipper* används för att introducera händelser i det förflutna i någon slags ordning,³⁰ det vill säga sådant som vi ofta i vid bemärkelse kan kalla ”berättelser”. Lexemet återfinns ofta i prosa, men inte enbart. Vidare kan vi se att det hänvisar till både längre, mer utvecklade historier (1 Mos 29:13; 40:8–9; 2 Mos 10:2; 18:8; och 2 Kung 8:4–5; jfr Pss 44:2; 78:3–4, 6; 107:22), och kortare, mer fragmentariska historier, som visioner av straff och katastrofer, hänvisningar till synder, lögner med mera (Pss 48:14; 59:13; 64:6; 119:26; Jes 43:26; Hes 12:16; Joel 1:3; Hab 1:5).

²⁹ Jfr Joüon och Muraoka, *Grammar*, 145, som citerar *sipper* som ett exempel på plural betydelse hos *piel*, och kallar användningen för ”frekventativ”.

³⁰ Jfr Clines, *DCH*, 186, betydelse 1.

ALLMÄNNA ANVÄNDNINGAR AV *SIPPER* SOM "BERÄTTA"

Vi ska nu gå vidare i analysen genom att undersöka hur betydelsen "berätta" uppstår i *sipper* i tre allmänna exempel. Det första återfinns i 2 Kung 8:4–5 och här används *sipper* om en eller flera längre berättelser:

⁴ Kungen samtalande vid det tillfället med Gechasi, gudsmannens tjänare. Han bad honom berätta [*sapperab*] om alla de underverk som Elisha hade gjort, ⁵ och just som Gechasi berättade [*mesapper*] för kungen om hur Elisha hade uppväckt en död kom kvinnan vars son Elisha hade väckt till liv och vädjade till kungen om att få tillbaka sitt hus och sin åker. "Herre konung", ropade Gechasi, "där är kvinnan och där är hennes son, som Elisha väckte till liv".

I denna episod återberättas inte Gechasis berättelser om profeten Elisha. Möjligen kan vi tänka oss att det är de som har återberättas tidigare i Kungaböckerna, som utgör det vidare litterära sammanhanget. Men den tredje parametern för berättelser, situationen, skildras tydligt i det stycke som citerats. Förutom att vi här kan förutsätta att *sipper* hänvisar till en eller flera längre, mer eller mindre utvecklade berättelser, är det intressant att notera situationen. Gechasis berättelser kommer nämligen som ett svar på en uppmaning från kungen att berätta, men syftet är inte att få information om Elisha i en rapport eller att fastställa hans historiska bakgrund. Snarare verkar berättandet tjäna kungens uppbyggelse, eller kanske till och med underhållning.

Ett andra exempel på användningen av *sipper* gäller en kortare berättelse som återfinns i Dom 7:13. Sammanhanget handlar om hur den lokale befrielseledaren Gideon en natt spionerar på fienderna Midianiterna inför ett slag, och råkar höra ett samtal mellan två av deras soldater. Här återberättas en kort historia:

När Gideon kom fram höll en man just på att berätta [*mesapper*] en dröm för sin kamrat: "Jag drömde att en kornbröds-kaka kom rullande in i midjaniternas läger och fram till ett tält. Den stötte emot tältet, så att det välte och hamnade upp och ner. Och där blev det liggande." (Bibel 2000)

Den presentation av drömmen som görs här är av allt att döma allt som finns att berätta. I ljuset av den första parametern, historia, är berättelsen

inte mycket utvecklad, det finns en början där kornbrödet rullar och ett slut där tältet faller. Men detta är tillräckligt för att tjäna syftet att rapportera om en oroande dröm för kamraten. Den minimala historien med några få händelserna i kronologisk ordning påverkar också den andra parametern, texten, som blir extremt sammanfattad och fragmentarisk. Detta tjänar dock ändå berättelsens situation, den tredje parametern, att framföra en oroande insikt dagen innan en strid.

Ett tredje exempel på användningen av *sipper* återfinns i Ps 78:3–7 och gäller att verbet vid ett flertal tillfällen används om berättelser i poetiska texter och inte enbart i prosa. Här är det främst den andra parametern, texten, som påverkas:

³ Vad vi har hört och lärt känna,
vad våra fäder berättade [*sapperu*] för oss,
⁴ vill vi inte dölja för våra barn.
Vi skall berätta [*mesapperim*] för kommande släkten
om Herrens ära och makt
och om de under han gjort ...
⁶ ... Och barnen som föddes
skulle berätta [*waysapperu*] det för sina barn.

Efter denna inledning följer en lång berättelse på 61 verser som handlar om det nordliga riket Israels frälsningshistoria och deras synd, men i poetisk form. När det gäller den första parametern, historia, har vi händelser som är kronologiskt ordnade, men de hålls också samman av en lätt antydd intrig som får sin upplösning i en katastrof där Israel går under. Historien kan sammanfattas i temat nationell synd. Den tredje aspekten, den narrativa situationen, signaleras i början av psalmen, där det står ”Lyssna, mitt folk, till min undervisning [*torah*] ...” (v. 1, Bibel 2000), vilket antyder ett sammanhang av visdomsundervisning. Att vi här har en berättelse vars text (diskurs) ges i poetiskt format tycks problematisera Kawashimas argument att den bibelhebreiska prosan innebär den episka berättarens död.

Dessa tre huvudexempel på användningen av *sipper* i den allmänna betydelsen ”berätta” i Gamla testamentet uppvisar alltså en ganska stor bredd när det gäller vad för typ av berättande som det hänvisas till. Vid

sidan av dessa exempel går i det som noterats ovan också att urskilja tre mer specialiserade användningar.

TRE SPECIALANVÄNDNINGAR AV *SIPPER* SOM "BERÄTTA"

Den första specialanvändningen påminner om den i Ps 78 och återfinns i fraser som handlar om att berätta om "Guds underverk [*nifla'ot*]" och liknande, ofta i en situation av gudstjänst och andakt. Den återfinns främst i poetiska texter, men inte enbart (2 Mos 10:2; 18:8; Dom 6:13; Pss 40:6[?]; 66:16; 69:27; 73:28; 118:17; Jer 51:10). Lexemet *sipper* används här för att hänvisa till eller anspela på berättelser om Guds mäktiga handlingar i frälsningshistorien. Skillnaden gentemot Ps 78, där frälsningshistorien utläggs mer i detalj, är att den första parametern, historien, är mycket sammanfattad och enbart antydd fragmentariskt.

Ett exempel är Ps 66:16, där det står: "Jag skall berätta [*wa'asapperah*] vad han har gjort för mig", och i verserna 5–12 anspelas på olika händelser. Dessa är till viss del specifika, som att Gud förde Israel ut ur Egypten (v. 6), men ofta allmänna, som att Gud prövar och räddar sitt folk från svåra omständigheter (vv. 10–12). Berättelsens situation handlar här oftast om lovprisning i gudstjänstssammanhang snarare än undervisning, som i Ps 73.

I en variant av hur frasen "berätta om Guds underverk" används återberättas inga händelser alls, det vill säga den fragmentariska historien är krympt till ingenting. I dessa fall översätts *sipper* oftast som "förkunna", "vitna" och liknande, alltså den andra huvudbetydelsen av *sipper* som brukar listas i hebreiska lexikon (för en sådan användning av *sipper*, se Pss 9:2; 22:31; 26:7; 75:2; 96:3; 1 Krön 16:24).

Vi kan föreställa oss att den som lovprisar skulle kunna utveckla historien om denne blev tillfrågad, bland annat för att objektet till *sipper*, såsom "underverk", "verk", "handlingar" och så vidare oftast står i plural som om lexemet förutsatte ett antal händelser eller liknande. Men det litterära sammanhanget utvecklar inte en sådan berättelse till skillnad från den första varianten av frasen. Snarare är det primära syftet i dessa sammanhang att lovprisa Gud. Därför behövs bara en sammanfattande fras.

Detta syns tydligt i till exempel Ps 96:3 som gör *kavod* ("härlighet") och *nifla'ot* ("underverk") till parallella uttryck för samma sak.

Det kan också noteras att lexikonet *Dictionary of Classical Hebrew* (*DCH*) kallar denna senare variant av användningen av frasen för ett idiom.³¹ Det är naturligtvis inte omöjligt att frasens betydelse utvecklades, så att den till en början alltid hänvisade till en berättelse om Guds underverk som återberättades eller anspelades på i det litterära sammanhanget, varefter denna fras blev en kortform för att hänvisa till en sådan berättelse. I så fall skulle betydelsen "förkunna" för *sipper* även gå att koppla etymologiskt till betydelsen "berätta".

Den andra specialanvändningen av *sipper* återfinner vi i ett sammanhang med avsändare, budbärare och mottagare, alltså där vi allmänt kan översätta verbet som "rapportera" (1 Mos 24:66; Jos 2:23; 1 Sam 11:5; 1 Kung 13:11; Est 6:13). De tolv spionerna som rapporterar till Moses om det utlovade landet är ett exempel, och liknar det vi citerade ovan från Dom 7:13. Den anonyma berättarrösten i texten inleder spionernas rapport på följande sätt: "Och de rapporterade [*waysapperu*] till honom [Mose] och sade: 'Vi kom till det land som du skickade oss till; det flyter verkligen av mjölk och honung, och detta är dess frukt'" (4 Mos 13:27). Efter detta fortsätter rapporten i korthet. När det gäller den första parametern historia, återges ett fåtal händelser, texten är skriven i klassisk hebreisk prosastil och berättelsens situationen utgår från en begäran till spionerna om information om landet. Den sista parametern, situationen, verkar vara den primära aspekten som påverkar det vi får reda på om historien och hur den framställs i texten.

Den tredje specialanvändningen liknar den förra, men handlar om att återberätta – eller kanske rapportera om – drömmar, och den är även nära knuten till tolkningen av drömmarna som återberättas. De viktigaste exemplen har vi i Josefberättelsen, men *sipper* används även i profeten Jeremias kritik av att drömmar presenteras som profetior hos andra profeter (1 Mos 37:9–10; 40:8–9; 41:8–12; Dom 7:13; Jer 23:27–28, 32). I Josefsberättelsen används *sipper* för att återge hur Josef berättar om sin andra

³¹ Clines, *DCH*, 188–189, betydelserna 2a och 2b.

dröm för sin familj, och vi får en kort, sammanfattande redogörelse för hur stjärnor, sol och måne böjer sig för Josef i drömmen (1 Mos 37:9–10). Även senare i berättelsen återges Faraos dröm med *sipper*, men här får vi inte veta något om innehållet i den (1 Mos 40:8–12).

Innan vi undersöker *sipper* i förhållande till *higgid* och andra lexem för berättande ska till sist två syntaktiska aspekter av *sipper* som påverkar dess förhållande till berättande lyftas fram: grammatiskt subjekt och objekt. Dessa aspekter särskiljer även *sipper* till viss del från de andra lexemen.

När det gäller subjekt, tar verbet nästan uteslutande ett mänskligt subjekt i Gamla testamentet och används aldrig om när Gud berättar något. Detta står i kontrast mot de andra verben för berättande som behandlas längre fram. Denna aspekt av verbets betydelse avspeglas i *SDBHs* andra definition av *sipper* som ”en handling genom vilken människor kommunicerar verbalt med andra”.³² Det finns några gränfall och undantag (se Job 12:8 [hebr. *dag* = fisk]; i Pss 48:14 och 75:2 preciseras inte subjektet), och i den senare qumranhebreiskan i Dödahavsrullarna luckras denna precisa användning upp något, så att fler djur och föremål, och vid ett tillfälle även Gud, kan vara subjekt till *sipper* (se till exempel 11Q5 19 1 [hebr. *tola’b* = mask]; 28 7 [*hakmah* = vishet]; 1QH 27 10 [*‘afar* = stoft]; och 1QpHab 2 9 [*‘el* = Gud]).³³ Men det helt dominerande intrycket från den klassiska bibelhebreiskan är att *sipper* används om människors berättande.

Det är frestande att här fundera kring om detta säger något om debatten om huruvida en berättelse nödvändigtvis har en mer eller mindre tillförlitlig berättare som har ett visst perspektiv.³⁴ Men vad jag kan se dras inga slutsatser utifrån verbet *sipper* i denna debatt. Det subjekt som as-

³² De Blois, *SDBH*, online: <https://marble.bible/dictionary?s=00514700000000&db=Hebrew>.

³³ För en karaktärisering av qumranhebreiska, se Bo Isaksson, ”Dödahavsrullarna och det hebreiska språket”, *Svensk exegetisk årsbok* 83 (2018): 66–85; och Jan Joosten, ”The Hebrew of the Dead Sea Scrolls”, in *A Handbook of Biblical Hebrew: Volume 1, Periods, Corpora, and Reading Traditions*, redigerad av W. Randall Garr och Steven Ellis Fassberg (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016).

³⁴ Jfr Andersson, *Untamable*, 199–230; och idem, ”The Narrator in Biblical Narratives”, i *Optional-Narrator Theory: Principles, Perspectives, Proposals*, redigerad av Sylvie Patron (Lincoln: University of Nebraska Press, 2021), 150–165.

socieras med *sipper* är visserligen alltid en karaktär, alltså någon som är inbäddad i en historia. Detta är dock inte så förvånande med tanke på att texterna presenterar situationer där olika personer berättar saker, ger rapporter, sjunger Guds lov, underhåller kungen och så vidare, och detta berättande kan ske på en mängd olika sätt. Detta pekar på en bred användningen av lexemet.

När det gäller objekt till *sipper*, kan lexemet ta flera typer av sådana, vilket till exempel framgår av de exempel som presenterats ovan. Särskilt gäller det *nifla'ot* ("underverk"), *mela'kab* ("verk"), *halom* ("dröm"), *ma'aseh* ("verk") och *davar* ("ord", även ≈ "händelse"). En svårighet här är att det egentliga objektet till *sipper* kan vara en berättelse som vi har sett, men att detta inte kodas med ett lexem. I stället syns det genom det vidare litterära sammanhanget.

SIPPER I DE SEMANTISKA FÄLTEN KOMMUNIKATION OCH BERÄTTANDE

Om det förra avsnittet gav en ingång till betydelsen av *sipper* genom att undersöka dess användning, kommer vi nu att försöka förstå betydelsen i förhållande till liknande lexem i dess semantiska fält. Poängen med det är att, som vi noterade inledningsvis, betydelse hos lexem uppstår i ett kontrastspel med andra lexem, så att vi inte kan förstå vad till exempel lexemet *äpple* betyder genom att bara titta på användningen av det lexemet (som vi gjort ovan). I stället behöver vi sätta det i relation till lexem för andra frukter som *päron*, och liknande. I det som följer kommer vi att sätta *sipper* i relation till tre andra lexem, undersöka deras betydelser och deras likheter och skillnader gentemot *sipper* för att bättre förstå vad just *sipper* betyder.

De två lexikon som kopplar bibelhebreiska lexem till semantiska fält, *SDBH* och James Swansons *Dictionary of Biblical Languages: Hebrew*,³⁵ placerar *sipper* i det stora semantiska fältet "kommunikation", och i det

³⁵ Swanson, *DBLH*, ad loc.

mer begränsade fältet ”tala”.³⁶ Av utrymmesskäl får vi göra en snäv avgränsning och vi kommer framför allt att jämföra *sipper* med lexemet *higgid* (”förkunna”, ”berätta”, ”lovprisa”), som närmast är en synonym till *sipper*, men även i viss mån till *amar* (”säga”) och *dibber* (”tala”). Dessa tre verb är de lexem som är vanligast förekommande tillsammans med *sipper* i de semantiska fälten ”kommunikation” och ”tala”, och ger oss en inblick i fältens bidrag till *sippers* betydelse.

Det lexem som kommer närmast i betydelse till *sipper* av dem vi undersöker här är *higgid*. I *DBLH* sägs det kort och gott att betydelsen är ”att tala information för vilket ändamål som helst”.³⁷ Det innebär, som F. García-López påpekar i sin artikel i *TDOT*, att lexemet antar ”en lång rad nyanser från det semantiska fältet kommunikation”.³⁸ Robert H. O’Connell preciserar det hela något i sin artikel i *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* genom att skriva att ”som regel indikerar det hörbar, verbal kommunikation ... vare sig det handlar om att förmedla orden i ett budskap ... eller att beskriva en situation för någon”.³⁹ I jämförelse med *sipper* är *higgid* mycket vanligare i Gamla testamentet och förekommer 334 gånger jämfört med de 67 förekomsterna av *sipper*.

Vid ett flertal tillfällen används *higgid* tillsammans med *sipper* i betydelsen ”berätta”, och detta ger oss en bra ingång till att förstå likheter och skillnader mellan lexemen. I Josefberättelsen förekommer *sipper* som vi har sett, men här återfinns även *higgid* 14 gånger, vilket får sägas vara mycket i en berättelse på cirka 21 sidor. Det är till exempel det verb som används när Josef återberättar den första drömmen om kärvarna på fältet för sina bröder (Gen 37:5, ”Josef drömde en dröm och berättade [*wayya-*

³⁶ Swanson, *DBLH*, ad loc., och De Blois, *SDBH*, online: <https://marble.bible/dictionary?s=00514700000000&db=Hebrew>.

³⁷ Swanson, *DBLH*, ad loc, min översättning.

³⁸ F. García-López, ”גגד”, i *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume IX*, redigerad av G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren och Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 174–186 (175), min översättning.

³⁹ Robert H. O’Connell, ”גגד”, i *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis, Volume 3*, redigerad av William A. VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 16–18 (16), min översättning.

ged] för sina bröder ...”), medan *sipper* ju användes vid återberättandet av den andra drömmen. Precis som *sipper* har användningen av *higgid* i detta sammanhang om berättande av drömmar en nära koppling till en budbärarsituation, alltså en situation där vi skulle kunna översätta *higgid* som ”rapportera”. Med andra ord finns det en berättelsesituation (den tredje parametern) där det finns en efterfrågan på information av något slag. Det intressanta med *higgid* är att det är denna användning som verkar vara den typiska för lexemet (se till exempel 1 Mos 14:13; 24:28; 26:32; 42:29; 45:26; 46:31; 2 Mos 13:8; 4 Mos 11:27; 5 Mos 32:7; Dom 14:15–17; 16:6–18; 1 Sam 4:13–14; 23:1, 25; 25:36–37; Job 1:15–16, 19).

I ljuset av de tre parametrarna skulle det i så fall vara främst den tredje – berättelsens situation – som skiljer *sipper* och *higgid* åt. Medan *higgid* är vanligast i rapportsituationer, är *sipper* ett lexem med en bredare användning i olika situationer och därmed olika typer av berättelser.

I motsats till både *sipper* och *higgid* är de två verben *‘amar* (”säga”) och *dibber* (”tala”) långt mer allmänna till sin betydelse. Det kan vi se i det att *‘amar* och *dibber* kan stå för allt slags tal och inte enbart berättelser, och att de är mycket mer frekvent förekommande än *sipper* och *higgid*. En intressant skillnad mellan *‘amar* och *dibber* är att *‘amar* nästan aldrig används om talande som sådant, det vill säga utan att följas av direkt tal (”Gud sade [*wayyomer*]: Varde ljus!”, 1 Mos 1:3, Kyrkobibeln 1917), medan *dibber* kan användas självständigt om att någon sagt eller talat något (”Abraham gick, såsom Herren hade talat [*dibber*] till honom”, 1 Mos 12:4, min översättning).⁴⁰ Det är dock ganska vanligt att *dibber* följs av en infinitivform av *‘amar*: *le’mor* (”sägande”), som introducerar direkt tal (”NN talade [*dibber*], sägande [*le’mor*]: ...”). *‘amar* i denna form är överhuvudtaget vanligt förekommande efter verb för kommunikation i bibelhebreiskan,⁴¹ och är ett av skälen till att *‘amar* är så frekvent framträdande i Gamla testamentet.

⁴⁰ G. Gerleman, ”דַּבֵּר”, i *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, redigerad av Ernst Jenni och Claus Westermann (München: Kaiser, 1971), 435–436; jfr Ludwig Koehler och Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I (Leiden: Brill, 1994), 66.

⁴¹ Jfr S. Wagner, ”אָמַר”, i *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume I, redigerad av G. Johannes Botterweck och Helmer Ringgren (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 328–345 (334).

Det direkta talet som följer *'amar* kan vara en berättelse (så till exempel 1 Mos 32:4–6; 45:9; 2 Mos 15:1; 4 Mos 21:14; 5 Mos 1:28; Jos 2:2; Dom 5:1; 11:12–16; 2 Kung 1:6; Jer 4:11; 16:14; Dan 8:26). Dessa berättelser kan vara mer eller mindre utvecklade, mer eller mindre återberättade eller anspelade (parametern historia), de återfinns i både prosa och poesi (parametern text) och berättas i många olika slags situationer (parametern situation). Något liknande kan sägas om *dibber* som dock inte kan sägas introducera berättelser särskilt ofta (för några exempel då berättelser följer *dibber* utan *le'mor*, se 1 Mos 24:15; 41:17; 2 Mos 6:2, 9; 1 Kung 21:5–6). Den stora skillnaden gentemot *sipper* och *higgid* är att *'amar* och *dibber* används så brett och inte specifikt om berättelser, så att de inte säger särskilt mycket om vad som sägs mer än att ange att något kommuniceras.

Som just noterades ovan är det vanligt i bibelhebreiskan att verb för kommunikation följs av en infinitivform av verbet *'amar* (*le'mor*). Detta gäller dock inte *sipper*, där detta bara händer en enda gång (Dom 6:13). *Sipper* följs av *'amar* i formen imperfekt konsekutiv 3 m. s. (*wayyomer*) för att introducera en berättelse i direkt tal, dock bara fyra gånger (1 Mos 37:9; 40:9; 4 Mos 13:27; Dom 7:13). *Sipper* används inte heller självständigt utan *le'mor* för att introducera en berättelse i direkt tal.

I ljuset av berättandets tre parametrar innebär detta att historien, den första parametern, typiskt sett alluderas till, och att man får sluta sig till den från det större litterära sammanhanget. Detta gör att själva akten att berätta kommer i fokus, alltså den berättelsesituation som förutsätts, i vilket sammanhang och för vilket syfte historien berättas.

Detta fenomen fångas till viss del i *SDBHs* definition, som säger att *sipper* återger händelser ”med fokus på innehållet snarare än talakten”.⁴² Historiens innehåll fokuseras genom att den sammanfattas och det viktiga och mest nödvändiga för det omedelbara litterära sammanhanget där historien berättas lyfts fram. Å andra sidan är det också så som vi har sett att syftet med berättandet – information, lovprisning, uppbyggelse – är

⁴²De Blois, *SDBH*, online: <https://marble.bible/dictionary?s=00514700000000&db=Hebrew>.

viktigt och denna observation täcks inte in i *SDBHs* definition. Det finns med andra ord ett intresse i användningen av *sipper* också för den talakt som utförs – lexemet används inte bara rent instrumentalt med fokus på innehållet för att säga att något kommuniceras (som med *'amar* och *dibber*).

Denna observation stärks eventuellt av en sista, kort och mer allmänt hållen observation: verbet *sipper* negeras aldrig till skillnad från de andra verben vi har tittat på här.⁴³ *Sipper* verkar alltså normalt sett handla om den positiva, aktiva handlingen att berätta något, att förmedla information, återberätta händelser, karaktärer och situationer, inte att dölja dem eller att avstå från att berätta.

SLUTSATSER

Syftet med den här artikeln har varit att undersöka vad det bibelhebreiska lexemet *sipper* säger oss om vad det betyder att berätta en historia i Gamla testamentet. Som vi sett motiveras detta av vissa olösta problem i förståelsen av *sipper* och av att tidigare undersökningar saknat en medveten reflektion kring vad ”berättande” och ”berättelse” är för något. Undersökningen har alltså gjorts i ljuset av lexikal semantik och tre parametrar i narrativ teori som lyfts fram av Greger Andersson: historia, text och situation. Det går att dra tre slutsatser.

En första slutsats gäller förhållandet mellan stamformerna *qal safar* (”räkna”) och *piel sipper* (”berätta”) för rotmorfemet *spr*. Det har ofta antagits att *sipper piel* förhåller sig resultativt till den neutrala *qal* och uttrycker att handlingen ”berätta” är ett resultat av ett uppräknande av händelser. Ernst Jennis observation att det som berättas utgör ett samordnat helt kan dock i samband med den första parametern för berättande tydas som relationer ordnade i form av tid, kausalitet och tematik. Detta pekar alltså snarare på en pluraliv förståelse av *piel* i förhållande till *qal* än en

⁴³ Det finns möjligen två undantag, men båda handlar om det som är ouppnåeligt eller oväntat (Ps 40:6 och Jes 52:15, och här används den passiva formen *pual, suppar*, inte den aktiva *piel, sipper*).

resultativ. Med andra ord, att gå från ”räkna” till ”berätta” innebär en utökning av handlingen själv som gör aktiviteten kvalitativt annorlunda. Sättet att handla kan sägas förflyttas från det semantiska fältet ”mäta” till ”kommunicera” i och med att *spr* sätts i stamformen *piel* i stället för *qal*.

En andra slutsats i ljuset av lexemets användning är att *sipper* är en bred term för berättande och inkluderar berättelser av många olika typer i både prosa och poesi och i många olika sammanhang, även sådant som kan förstås som underhållning. Tre typiska användningar av *sipper* gäller berättelser som lovprisar Guds handlande i historien, rapporter och återberättandet av drömmar. Men som den här genomförda dialogen med de tre parametrarna visar, är mångfalden av berättande stort.

En sista slutsats är att *sipper* i det bredare semantiska fältet ”kommunikation” och det smalare fältet ”tala” skiljer sig från övriga lexem framför allt genom att det är en term för människans (och inte Guds eller andra varelsers) berättande, och att det aldrig negeras och alltså står för ett aktivt handlande. Det finns här ett intresse för situationen där handlingen att berätta utförs, vilket delvis motsäger *Semantic Dictionary of Biblical Hebrews* definition, där *sipper* sägs fokusera på berättelsens innehåll snarare än dess talakt. I förhållande till synonymen *higgid* står *sipper* för ett bredare berättande, medan *higgid* typiskt sett handlar om rapportering som svar på frågor.

Avslutningsvis visar *sipper* i sin användning på det mångfacetterade, mänskliga berättandet i Gamla testamentet som ett uttryck för livet i Guds värld. Barthes skriver i det citat som inledde artikeln att berättelsen är given ”som livet självt”. Det *sipper* i Gamla testamentet förutsätter är att Gud skapat detta liv och att Gud ofta även ger människan anledning att berätta om drömmar, mysterier, svårigheter och hjälp.

EXODUSBERÄTTELSEN I PSALM 114: OM UTMANINGARNA SOM PARATEXTUELL VARIANS INNEBÄR FÖR EN EVANGELIKAL BIBELLÄSNING

DAVID DAVAGE

Akademi för Ledarskap och Teologi och
University of the Free State, Bloemfontein, Sydafrika
david.davage@altutbildning.se

ABSTRACT ❁ Artikeln problematiserar den evangelikala bibeltolkningens sätt att relatera en texts då-budskap till dess nu-budskap genom att analysera paratextuell varians i TR Ps 114. Mer specifikt analyseras olika segmenteringar av TR Pss 113–115 utifrån narratologiska teorier om poesins segmentivitet, materiell filologi och receptionshistoriska perspektiv. Genom att psalmen i olika manuskript ges olika början, mitt och slut framträder en dynamisk variation av exodusberättelsens teologiska innebörd. Studien visar att segmentering inte enbart är ett tekniskt layoutval, utan en tolkningsstyrande aktivitet som både tämjer och återaktualiserar texten i nya sammanhang. Resultaten utmanar därmed föreställningen om en stabil urtext och den evangelikala betoningen på en enda ursprunglig betydelse som grund för samtida tolkning. I stället föreslås en hermeneutik som erkänner textens rörlighet och ser paratextuell varians som konstitutiv för dess mening. ❁

OTÄMJBARA URTEXTER

I evangelikal bibeltolkning har grunden för resonemang om tillämpning och samtidsrelevans historiskt tenderat vara bibeltexters betydelse i sina

ursprungliga sammanhang.¹ I sin bok *Att läsa och förstå Bibeln* skriver Gordon Fee och Douglas Stuart till exempel att en text aldrig kan betyda vad den aldrig betytt, det vill säga någonting som inte är i linje med det ”Gud *ursprungligen* menade”.² I samma anda menar George Eldon Ladd att Bibeln bäst ska ses som ”Guds ord genom människors ord i historien”,³ vilket innebär att för att förstå vad Bibeln vill säga till samtiden (dess ”nu-budskap”) behöver bibeltexterna först förstås i relation till ”historien” (deras ”då-budskap”). Samma idé ligger bakom Lausanne-deklarationen, som är central för den internationella evangelikala rörelsen, där Bibeln beskrivs ”såsom Guds enda skrivna ord, [är] utan fel i allt som det påstår”.⁴

¹ Att notera är att begreppet ”evangelikal” här ska förstås i sin breda bemärkelse, snarare än som beteckning på till exempel politiserade rörelser i USA (för en populärt skriven jämförelse av svensk och amerikansk politisk evangelikalism, se Joel Halldorf, ”A Tale of Two Evangelicalisms”, *Breaking Ground* [2020; online: <https://breakingground.us/a-tale-of-two-evangelicalisms>]), och har de fyra särdrag som kommit att kallas ”Bebbington quadrilateral” efter David W. Bebbingtons studie *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1989): (1) *konversionism* (en betoning på omvändelsens nödvändighet); (2) *aktivism* (en betoning på vikten av att uttrycka tron i handling); (3) *biblicism* (en tro på Bibeln som auktoritativ skrift); samt (4) *krucicentrism* (en betoning på Jesus korsdöd). I relation till den tredje punkten har George Eldon Ladds formulering av synen på Bibeln som ”Guds ord genom människors ord i historien” på ett inflytelserikt sätt konkretiserat idén om att undersökningen av vad texterna betydde då (”då-budskapet”) behöver vara ett första steg i lyssnandet till texterna som auktoritativ skrift. För en beskrivning av denna förståelse av det svenska begreppet evangelikal, se Mikael Tellbe och Lennart Boström, ”Bibelsyn i förändring: Exegetiken på Örebro Missionsskola under senare delen av 1900-talet och fram till i dag”, i *Uppdraget: Örebro Missionsskola 1908–2008*, redigerad av Pekka Mellergård m.fl. (Örebro: Libris, 2008), 110–121.

² Gordon Fee och Douglas Stuart, *Att läsa och förstå Bibeln* (Örebro: Libris, 2002), 28, min kursivering.

³ George Eldon Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 12.

⁴ En svensk översättning av den sistnämnda finns online på <https://lausanne.org/sv/lausanne-deklarationen/>; jfr Per-Axel Sverker, *Frälsningens ord till frälsningens värld: Bibel och evangelium i John Stotts teologi* (Örebro: Libris, 2021). Detta utvecklas vidare i *Kapstadsöverenskommelsen*, där man bland annat skriver att ”Vi bekräftar att Bibeln är Guds skrivna, slutgiltiga ord som inte kan upphävas av någon senare uppenbarelse” (Mats Wall, övers., *Cape Town Commitment: Kapstadsöverenskommelsen* [Stockholm: SEA, 2011], 16–17), samt i det nyligen komponerade *Seoul Statement*, där man explicit relaterar till tolkningsmetoder: ”Affirmations of a high view of Scripture therefore require a way of reading the Bible that is attentive to its historical, literary, and canonical contexts, illuminated by the Holy Spirit, and guided by the interpretive tradition of the church” (dokumentet finns ännu inte översatt till svenska, men kan läsas i sin helhet online, på Lausanne-rörelsens hemsida: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>).

Betoningen på ursprungliga betydelse och sammanhang är dock inte unik för en evangelikal bibelläsning. I etablerade och internationellt erkända kommentarserier som Anchor Bible, Hermeneia, Word Biblical Commentary eller Old Testament Library utgörs första delen av varje nytt avsnitt ofta av en översättning med textkritisk apparat, och denna följs sedan av en diskussion kring textens struktur och form samt en vers-tolkning. Först fastställs alltså textens *lydelse* i dialog med olika textvittnen. Sedan uttolkas denna fastställda text genom olika närläsningmetoder (med fokus på struktur, genre, motiv och begrepp, och så vidare). Den grundläggande idén skulle kunna formuleras så här: Vid någon tidpunkt kom de bibliska texterna att stabiliseras, och efter denna tidpunkt är det inte längre tal om tillkomst (*komposition* eller *redaktion*), utan om tolkning (*reception*). Tillkomst och tolkning skiljs därmed principiellt från varandra. En sådan hållning bygger dock på specifika föreställningar om en urtext som har kommit att utmanas från flera håll.⁵

För det första har *den historisk-kritiska forskningen* ända sedan dess födelse visat hur Gamla testamentets texter som regel har formats genom längre kompositions-, redaktions- och traderingsprocesser.⁶ Kort sagt: tillkomstprocesser är komplicerade och sker över lång tid. Att tänka sig en urtext i singularis är därför sällan hjälpsamt.⁷ Ändå har idén levt kvar i den historiska forskningen, dock med en förskjutning till att i stället betona den som en *slutpunkt* för dessa processer, en *initial text* (ty. *Ausgangstext*).

⁵ Se till exempel översikten i Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3:e utg.; Minneapolis: Fortress, 2012), 155–190, där han bland annat på sida 161 först skriver att "critical scholars believe that the various textual witnesses of the Hebrew Bible go back to an original text" och sedan fortsätter "but this suggestion is not accepted by all, nor it is clear what is meant by an original text". För en diskussion av dessa begrepp, se också Amy S. Anderson, "In Defense of the Urtext", i *Ancient Texts, Papyri, and Manuscripts: Studies in Honor of James R. Royse*, redigerad av Alan Taylor Farnes, Scott D. Mackie och David Runia (New Testament Tools, Studies, and Documents, 64; Leiden: Brill, 2021), 25–46.

⁶ Se till exempel Konrad Schmid och Jens Schröter, *The Making of the Bible: From the First Fragments to Sacred Scripture* (Cambridge: The Belknap Press, 2021) eller den tidigare David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction* (Oxford: Oxford University Press 2011).

⁷ Se också bidragen i Karin Finsterbusch et al., *The Comparative Textual Criticism of Religious Scriptures* (Supplements to the Textual History of the Bible, 8; Leiden: Brill, 2024).

För det andra har forskning på hur bibeltexter tolkats i olika sammanhang – så kallad *receptionshistorisk forskning* – det senaste decenniet visat att själva uppdelningen mellan tillkomst och reception är problematisk.⁸ Brennan Breed har till exempel tydliggjort att det för de flesta av Gamla testamentets texter sällan går att identifiera någon given tidpunkt då texter var ”färdiga” i betydelsen att allt efter detta skulle vara reception, och allt innan tillkomst.⁹ Att tolka en text i relation till sitt ursprungliga sammanhang för att sedan fundera över hur en sådan betydelse (i singular) kan överföras, eller tillämpas, i en ny tid, är alltså inte bara ett alltför generaliserat företag – det är i själva verket baserat på falska premisser. Texter har inte bara ett historiskt sammanhang – bara ett ”då-budskap”, för att alludera till den evangelikala betoningen ovan – de är snarare i ständig rörelse, något som får konkreta konsekvenser för tolkningsarbetet.

För det tredje har riktigheten i den sistnämnda slutsatsen förstärkts av de insikter som den *materiella filologin* bidragit med. I stället för en läsning av (re)konstruerade texter i abstraherad form fokuserar detta forskningsfält på hur texter alltid traderas i olika konkreta former, på manuskript, i olika tider och sammanhang.¹⁰ Man studerar här allt ifrån layoutval och marginalanteckningar till vilka texter som bredvidställts på samma manuskript och de sammanhang i vilka de specifika manuskripten producerats. Fältet är fortfarande ungt, men redan har betydande slutsatser kunnat dras om väsentlig *paratextuell varians* i antika och medeltida manuskript.

Vad menas då med paratextuell varians? Den materiella filologin använder begreppet *varians* som en markering mot begreppet ”varianter”,

⁸ Se till exempel bidragen i Emma England och William John Lyons, *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice* (LHBOTS, 615; London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).

⁹ Brennan Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception History* (Indianapolis: Indiana University Press, 2014).

¹⁰ För en introduktion och översikt, se David Davage och Liv Ingeborg Lied, ”Book History, New/Material Philology, and Paratextual Criticism”, i *The Oxford Handbook of the Textual Criticism of the Bible*, redigerad av Sidnie White Crawford och Tommy Wasserman (Oxford: Oxford University Press, 2026), 108–127. För konkret vägledning kring studiet av manuskript, se Liv Ingeborg Lied och Brent Nongbri, *Working with Manuscripts: A Guide for Textual Scholars* (New Have: Yale University Press, 2025).

som är centralt i den klassiska filologin (textkritiken). I sin banbrytande bok *Éloge de la variante* menar Bernard Cerquiglini att medeltida manuskripttradering inte kännetecknas av varianter i betydelsen *avvikelser* från urtext.¹¹ I stället är varians en *naturlig del* av den manuskriptkulturen.

Vidare syftar termen *paratext* på element som omger en text och presenterar den för läsarna. Det rör sig alltså om text kring, intill och bredvid huvudtexten, såsom överskrifter, författarangivelser, fotnoter, och så vidare, men också layoutval (är texten uppställd i kolumner? Har man på olika sätt markerat hur poesin ska läsas i en psalm?), illustrationer, och så vidare:

[A text] is rarely presented in an unadorned state, unreinforced and unaccompanied by a certain number of verbal or other productions, such as an author's name, a title, a preface, illustrations. And although we do not always know whether these productions are to be regarded as belonging to the text, in any case they surround it and extend it, precisely in order to present it, in the usual sense of this verb but also in the strongest sense: to make present ... It is a threshold, ... an "undefined zone" between the inside and the outside, ... "a fringe of the printed text which in reality controls one's whole reading of the text".¹²

Trots att paratexter sällan varit i fokus, utan snarare marginaliserats vid analyser av Bibelns texter har studier visat att det är i just marginalerna som avgörande pusselbitar till texters tolkningar kan hittas.¹³ Hur texter presenteras, segmenteras och rubriceras formar nämligen läsarens (eller åhörarens) förförståelse och förväntan och styr därmed tolkningen i hög grad. Mer specifikt skulle paratexters funktioner kunna förstås i ljuset av ett dubbelt "tämjande" av texter. För det första har paratexter lagts till för

¹¹ Bernard Cerquiglini, *Éloge de la Variante: Histoire Critique de la Philologie* (Paris: Seuil, 1989), senare översatt som idem, *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999).

¹² Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), som citerar Philippe Lejeune i den sista meningen.

¹³ Jfr formuleringen i det ambitiösa projektet ParaTexBib (online: <http://paratexbib.eu/>): "The process of transmission is considered here from a totally new perspective. While biblical manuscripts have so far been largely analysed as witnesses to an original text ('Urtext'), this project approaches each manuscript as a single witness to an act of reading and re-interpreting the text".

att föreslå specifika läsningar av texter. De är ämnade att begränsa tolkningsalternativen – på så sätt tämjer paratexter texter. För det andra har paratexter tolkats olika av läsare i olika tider, något som ger upphov till nya tolkningar också av texten – på så sätt tämjs även paratexter.¹⁴ Ytterst visar detta att samma tolkningsprocesser som traditionellt ansetts tillhöra receptionshistoria också kan observeras i texters tillkomstshistoria, och att processer lika de som återfinns i tillkomstshistoria förtlöper in i receptionshistoria.¹⁵

I ljuset av denna inledning är syftet med denna artikel att ställa den evangelikala betoningen på *ursprungliga betydelse* i dialog med en *segmenteringsvarians* som kan observeras i hur psalmer presenteras i medeltida manuskript. Mer specifikt kommer jag att undersöka hur segmentering, det vill säga den paratextuella aktivitet som visuellt avgränsar olika textavsnitt från varandra, påverkar tolkningen av det för Gamla testamentet centrala exodusberättelsen i en av Psaltarens psalmer, Ps 114.

SEGMENTERING OCH TOLKNING

Även om berättelser i vår tid ofta förknippas med prosa, återfinns litteraturhistoriens allra tidigaste berättelser i poesins form. I antikens Grekland innefattade den episka poesin klassiker som Illiaden och Odyssén, och i det antika Israels identitetsformande trädning av sina teologiska traditioner återfinns i de äldre skikten av Gamla testamentet också sånger. Så är till exempel poesin i Dom 5 äldre än prosan i Dom 4 och Mirjams sång i 2 Mos 15 äldre än den omkringliggande berättelsen.¹⁶ Den sistnämnda

¹⁴ Begreppet, och hela artikelns första styckes rubrik ("otämjbara urtexter") är tänkt att alludera till Greger Anderssons *Untamable Texts: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (LHBOTS, 304; London: T&T Clark, 2010), och understryker att denna artikel är tänkt som en hyllning till hans gärning som lärare och forskare. Hans förmåga att klarsynt och med litteraturvetenskapens verktyg diskutera de bibliska berättelserna har länge utgjort en viktig inspirationskälla också i mitt eget skrivande.

¹⁵ Om detta, se också vidare David Davage, "En bibel som fortfarande skrivs: Paratextuell kritik i skärningspunkten mellan tillkomst och reception", *STK* (kommande 2026).

¹⁶ Se till exempel resonemangen i James W. Watts, *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTSup, 139; Sheffield: JSOT, 1992), kapitel 3 och 5.

sången knyter an till uttåget ur Egypten. Denna berättelse används inte bara som paradigmatisks ursprungsberättelse för att kasta ljus över senare erfarenheter av exil,¹⁷ som när profeten i Jes 51:9–11 uppmanar JHWH att på nytt förlösa sitt folk. Den utgör också en grund för både profetkritik – som när profeten i Am 9:7 chockerar sina åhörare genom att påstå att JHWH inte bara fört Israel ut ur Egypten, utan också filisteerna från Kaftor och arameerna från Kir – och lovprisning. Ett exempel på det sistnämnda återfinns alltså i Ps 114, en psalm som i hymnens form skildrar det som traditionellt tolkats som uttågshändelserna.

Det sätt på vilket meningsskapande påverkas av den generiska skillnaden mellan prosa och poesi är dock inte helt klarlagt. Enligt litteraturvetare som Brian McHale kan poesi närmast beskrivas som litteraturvetenskapens ”blinda fläck”.¹⁸ I ett försök att adressera detta utvecklar han ett teoretiskt ramverk med utgångspunkt i Rachel Blau DuPlessis betoning av just *segmentivitet* som ett av poesins mest centrala, definierande karaktärsdrag.¹⁹

[Poetry] is the kind of writing that is articulated in sequenced, gapped lines and whose meanings are created by occurring in bounded units ... operating in relation to ... pause or silence ... Poetry ... involves ”the creation of meaningful sequence by the negotiation of gap (line break, stanza break, page space)”; conversely, then, *segmentivity*, ”the ability to articulate and make meaning by selecting, deploying, and combining segments”, is ”the underlying characteristic of poetry as a genre”.²⁰

Enligt McHale kan alltså poesi ses som avgränsade enheter (”bounded units”) som både omges och struktureras internt av pauser av olika storlek och längd, så att själva poesin delas in i verser, stanzan, och så vidare, som

¹⁷ För ett intressant utbyte gällande exodusteologi i Gamla testamentet, se Jon D. Levenson, ”Exodus and Liberation”, *Horizons of Biblical Theology* 13/1 (1991), 134–174; John J. Collins, ”The Exodus and Biblical Theology”, *BTB* 25/4 (1995), 152–160; och Jon D. Levenson, ”The Exodus and Biblical Theology: A Rejoinder to John J. Collins”, *BTB* 26/1 (1996), 4–10.

¹⁸ Brian McHale, ”Beginning to Think about Narrative in Poetry”, *Narrative* 17 (2009), 11–27 (11).

¹⁹ Se Rachel Blau DuPlessis, ”Manifests”, *Diacritics* 26 (1996), 31–53.

²⁰ McHale, ”Beginning”, 14, citaten är från DuPlessis, ”Manifests”, 51.

inte alltid överlappar med det semantiska innehållet. I stället framträder andra typer av strukturer där tomrummen blir en plats för meningsskapande.²¹ Typiskt för den berättande poesin är då att mening skapas av läsarens/åhörarens behov av att överbrygga de avbrott i den berättande kontinuiteten som den poetiska segmentiviteten innebär.²²

I ljuset av detta resonemang intresserar jag mig i denna artikel för hur tolkningen av den poetiska berättelsen i Ps 114 påverkas det jag kallar *segmenteringsvarians*. Detta begrepp ska då förstås (1) i relation till segmenteringens betydelse för tolkningen av poesi, men applicerat mer generellt på större kompositionsenheter, (2) den materiella filologins betoning på varians, samt (3) Genettes definition av segmentering som en paratextuell aktivitet. För att parafrasera Aristoteles välkända filosofiska resonemang om poetik – att en helhetlig intrig, i sin allra mest grundläggande form, behöver ha en *början*, en *mitt* och ett *slut* –²³ blir huvudfrågan följande: Hur påverkas tolkningen av exodusberättelsen i Ps 114 av att olika manuskript segmenterar denna och omgivande psalmer på olika sätt och därmed ger den olika början, mitt och slut?

Artikeln är strukturerad som följer. Efter dessa inledande kommentarer introduceras först det forskningsfält som under de senaste två decen-

²¹ McHale, "Beginning", 16.

²² McHale har kritiserats för att ha haft ett för stort fokus på *nedskrivnen* poesi. Se särskilt Bruce Heiden, "Narrative in Poetry: A Problem of Narrative Theory", *Narrative* 22/2 (2014), 269–283, som i stället föreslår en distinktion mellan dokumentära berättelser och narrativ fiktion som delvis överlappar med det Greger Andersson beskrivit som "the difference approach" – ett igenkännande av att fiktion inte ska ses som en underkategori eller sekundär version av icke-fiktion, det vill säga att den ska läsas som vore den dokumentär. Se till exempel Greger Andersson och Tommy Sandberg, "Sameness versus Difference in Narratology: Two Approaches to Narrative Fiction", *Narrative* 26/3 (2018), 241–261; jfr Greger Andersson, "Stories about People in a Complicated World" i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, redigerad av David Davage (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019), 51–71.

²³ Aristoteles, *Poetik*, 1450b, 25–32: "A whole is that which has a beginning, middle, and end. A beginning is that which does not itself follow necessarily from something else, but after which a further event or process naturally occurs. An end, by contrast, is that which itself naturally occurs, whether necessarily or usually, after a preceding event, but need not be followed by anything else. A middle is that which both follows a preceding event and has further consequences. Well-constructed plots, therefore, should neither begin nor end at an arbitrary point, but should make use of the patterns stated."

nierna kommit att fokusera på segmentering av Psaltarens psalmer. Sedan analyseras segmenteringsvariens i TR Pss 113–115. Här diskuteras först exodusberättelsen i TR Ps 114, följt av analyser av hur denna berättelse förändras i relation till olika segmentering.²⁴ Bruket av TR (*textus receptus*) i stället för MT (den masoretiska texten) går tillbaka på William Yarchin.²⁵ Eftersom den masoretiska texten uppvisar stor segmenteringsvariens blir numreringen av psalmerna olika i olika masoretiska manuskript. TR används därför för att förenkla diskussionen, och syftar på den numrering som i hög grad fixerades i och med att den andra rabbiniska bibeln trycktes, den numrering som också återfinns i våra svenska biblar.

SEGMENTERINGSVARIANS I PSALMFORSKNINGEN

Som jag nämnt ovan har ett antal viktiga observationer gjorts de senaste två decennierna som inneburit att frågan om paratextuell varians blivit alltmer aktuell också för studiet av enskilda psalmer. Gällande specifikt

²⁴ Jag kommer i det som följer inte diskutera psalmens eventuella funktion inom ramen för längre sekvenser av psalmer, som till exempel den Egyptiska hallel (TR Pss 113–118), ”bok 5” (TR Pss 107–150) eller Psaltaren som helhet (TR Pss 1–150). Sekundärlitteraturen för dessa två forskningsfält är omfattande. För tongivande bidrag, se till exempel Judith Gärtner, ”Exodus Psalm 114: The Hermeneutical Centre of the So-Called Egyptian Hallel?”, i *Exodus: Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur* redigerad av eadem och Barbara Schmitz (Boston: de Gruyter, 2016), 71–88; eadem, *Das ägyptische Hallel: Eine Untersuchung zu Theologie und Komposition der Psalms 113–118* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023); Josiah D. Hall, ”Let the Nations Sing Hallelujah: The Influence of the Egyptian Hallel on the Citation of Psalm 117 OG in Mark 12:10–11”, *JBL* 141/1 (2022), 137–156; Elizabeth Hayes, ”The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–18”, *BBR* 9/1 (1999), 145–156; Egbert Ballhorn, *Zum Telos des Psalters: Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (Bonner Biblische Beiträge; Berlin: Philo, 2004); Martin Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter: Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Zurich: TVZ, 2004); Michael K. Snearly, *The Return of the King: Messianic Expectations in Book V of the Psalter* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016); eller Erich Zenger, ”The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145”, *JSOT* 80 (1998), 77–102.

²⁵ Se till exempel William Yarchin, ”Is there an Authoritative Shape for the Hebrew Book of Psalms? Profiling the Manuscripts of the Hebrew Psalter”, *HB* 122 (2016), 355–370, samt mer nedan.

TR Ps 114 har forskare länge igenkänt att det som kallats den masoretiska texten (MT) har TR Ps 114 som en psalm, medan Septuaginta (LXX, den antika grekiska översättningen) slagit samman TR Pss 114+TR Ps 115. I kommentarer diskuteras ofta (men inte alltid)²⁶ detta fenomen i ljuset av en *urtext* – det vill säga utifrån frågan om vilken av dessa två ”varianter” som är ”ursprungligast”. Även om ingen konsensus har nåtts, har merparten ofta landat i en slutsats att sammanslagningen är sekundär – Hermann Gunkel och Hans-Joachim Kraus har till och med kallat den för ”omöjlig”.²⁷

En ner nyanserad diskussionen återfinns dock i Frank-Lothar Hossfeld och Erik Zengers kommentar, där de noterar tre varianter: TR Ps 114, som de bedömer är en babylonisk segmentering, TR Pss 114+115, som de bedömer vara en tiberisk segmentering, och TR Pss 114+115:1–

²⁶ Relationen till TR Ps 115 nämns till exempel inte alls i Arthur Weiser, *The Psalms: A Commentary* (London: SCM, 1962); Mitchell Dahood, *Psalms III: 101–150* (Garden City: Doubleday, 1970); Konrad Schaefer, *Psalms* (Collegeville: Liturgical, 2001); James L. Mays, *Psalms* (Louisville: Westminster John Knox, 2011). John Goldingay, *Psalms 90–150* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 321, nämner i förbifarten att LXX kombinerar psalmerna, men diskuterar det inte vidare.

²⁷ Hermann Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926); Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60–150* (Minneapolis: Augsburg, 1989), 377. Forskare som argumenterat för liknande slutsatser inkluderar Gerald H. Wilson, ”The Use of ‘Untitled’ Psalms in the Hebrew Psalter”, *ZAW* 97 (1983), 411–412; W. S. Prinsloo, ”Psalm 114: It is Yahweh who Transforms the Rock into a Fountain”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 8 (1992), 163–178; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150* (WBC, 21; Nashville: Nelson, 2002); Mark Zvi Brettler, ”A Jewish Historical-Critical Commentary on Psalms: Psalm 114 as an Example”, *HeBAI* 5 (2016), 401–434; jfr Erhard S. Gerstenberger, *Psalms: Part 2 and Lamentations* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). Motsatta slutsatser har också argumenterats av bland andra Hans Lubczyk, ”Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps. 114/115 (113)”, *BZ* 11 (1967), 161–173; Norbert Lohfink, ”Ps 114/115 (M und G) und die deuteronomische Sprachwelt”, i *Freude und der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen; Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Gross*, redigerad av E. Haag och Frank-Lothar Hossfeld (SBB, 13; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986), 199–205. För en översikt över forskningen, se Paul J. Sander, *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters: A Theological Analysis* (FAT II, 117; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020). Ett viktigt undantag är Clemens Leonhard, ”The Introduction of the Hallel into the Passover Seder and the Split of the Chapters 114 and 115 in the Book of Psalms”, i *On Wings of Prayer: Sources of Jewish Worship; Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*, redigerad av Nuria Caldich-Benages, Michael W. Duggan och Dalia Marx (Boston: de Gruyter, 2019), 233–250, som i stället argumenterar för att uppdelningen är sekundär, och bygger på liturgiskt bruk.

3, som de hittar stöd för hos Origenes, Augustinus, och en koptisk psaltare från Egypten.²⁸ Här kan också Markus Witte nämnas, som argumenterat för att ”urpsalmen” bör ha varit TR Pss 113+114+115:1. Detta bygger han på att TR Ps 114 enligt honom saknar både rimlig början och slut, samt att TR Ps 115:1 inte fungerar som början på en ny psalm.²⁹

De senaste två decennierna har dock forskare utmanat detta binära sätt att förstå förhållandet mellan MT och LXX (Hossfeld, Zenger och Witte undantagna). Här kan särskilt nämnas Jean-Marie Auwers, William Yarchin, Paul J. Sander och Eric J. Harvey.

Auwers öppnade upp forskningsfältet genom en analys av de hebreiska psalmmanuskript som finns bevarade i det franska nationalbiblioteket i Paris (Bibliothèque Nationale de France).³⁰ Gällande TR Pss 113–118 noterar han att endast åtta av de 36 studerade manuskripten segmenterar som TR. Totalt identifieras tolv olika sätt att konfigurera dessa psalmer. Dessa fynd innebar att det omfattande arbete som Benjamin Kennicott och Giovanni Bernardo de Rossi genomfört på varsina håll i slutet på 1700-talet behövde korrigeras på en mängd punkter.³¹ Något som också är tydligt i Auwers undersökning är att segmentering och numrering inte alltid överlappar – i många manuskript är segmenteringen

²⁸ Frank-Lothar Hossfeld och Erich Zenger, *Psalms 3* (Minneapolis: Fortress, 2011), 188.

²⁹ Markus Witte, ”Psalm 114: Überlegungen zu seiner Komposition im Kontext der Psalmen 113 und 115”, i *Einem Altar von Erde mach emir ...? Festschrift für Diethelm Conrad zum 70. Geburtstag*, redigerad av Johannes F. Diehl et al. (Waltrop: Spenner, 2003), 293–311.

³⁰ Jean-Marie Auwers, ”La Numérotation des Psaumes dans la tradition hébraïque: Une Enquête dans le Fonds hébreu de la Bibliothèque Nationale”, *RB* 109 (2002); 343–370; jfr Michèle Dukan, ”Le livre des Psaumes dans la tradition juive”, *Revue des études juives* 163 (2004), 87–109. Segmentering diskuteras också i Matthias Millard, *Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), samt i till exempel Isak Yievin, ”The Division into Sections in the Book of Psalms”, *Textus* 7 (1969), 76–10, och Gert T. M. Prinsloo, ”Psalms 114 and 115: One or Two Poems”, *OTE* 16 (2003), 66–90; jfr idem, ”Unit Delimitation in the Egyptian Hallel (Psalms 113–118): An Evaluation of Different Traditions”, i *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature*, redigerad av Marjo C. A. Korpel och Josef M. Oesch (Assen: Koninklijke van Gorcum, 2003), 232–263.

³¹ Benjamin Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum: Cum Variis Lectionibus* 2 (Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1780); Giovanni Bernardo de Rossi, *Psalmi, Proverbia, Job, Daniel, Ezras, Nehemias, Chronica, Seu Paralip., Appendix* (Variæ Lectiones Veteris Testamenti 4; Parmae: Regio Typographeo, 1788).

i konflikt med en senare tillagd numrering, med konsekvensen att flera segmenteringar bevarats på samma manuskript.

Nästa viktiga steg togs av William Yarchin, som på ett metodiskt och systematiserat sätt analyserat segmentering i över fyra hundra hebreiska medeltida manuskript.³² Genom att ignorera skrivarnotiser och endast utgå från den faktiska segmenteringen visar han hur den medeltida Psaltaren inte kan sägas ha bestått av 150 psalmer, utan uppvisar snarare en stor varians med segmenteringar som resulterar i allt mellan 144 och 156 psalmer. Yarchins studie visar dessutom att endast 21 % av manuskripten innehåller en segmentering som helt överlappar med TR Ps 150. Skälen till denna segmenteringsvarians kan vara många. Ett av dem som Yarchin diskuterar är liturgiskt bruk:

From the end of the twelfth century at least, we can observe the freedom that Jewish scribes exercised in shaping the textual layout to signal the psalms' delimitations and to identify discrete textual units for ritual reading purposes. Although the content of *šēper tšhillim* was fixed, apparently by the end of the first century CE, the configuration of that content varied depending—at least in some cases—on ritual uses for which a given Psalter manuscript was produced.³³

Yarchins studier har banat vägen för två doktorsavhandlingar: *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters* av Paul Sander och "Sing to the LORD a New(-ish) Song" av Eric J. Harvey. I den förstnämnda studerar Sander TR Pss 9–10, 114–115, 116 samt 147 och diskuterar vad skillnader i segmentering kan få för teologisk betydelse.³⁴ I den sistnämnda studerar Eric J. Harvey segmenteringen av TR Pss 113–118 i Yarchins medeltida manuskript, 15 manuskript från Kairos geniza, sex dödahavsruklar, samt flertalet grekiska, koptiska och sahidiska manuskript.³⁵ Resultatet är en stor påvisad varians. I de medeltida manuskripten identifieras

³² William Yarchin, "Were the Psalms Collections at Qumran True Psalters?" *JBL* 134 (2015), 775–789; idem, "Authoritative Shape".

³³ Yarchin, "True Psalters", 784.

³⁴ Sander, *Alternate Delimitations*.

³⁵ Eric J. Harvey, "Sing to the LORD a New(-ish) Song: The Psalms of the Egyptian Hallel Across Two Thousand Years" (Avhandling: Brandeis University, 2020).

59 (!) olika segmenteringar för dessa psalmer, medan det i dödahavsmaterialet inte ens finns fog för att dra slutsatsen att dessa psalmer skulle ha setts som en stabil sekvens. Intressant nog är LXX mer stabil, sannolikt beroende på att man tidigt kommit att numrera psalmerna,³⁶ men även här finns undantag. Ett viktigt sådant är det äldsta manuskript i vilket dessa psalmer finns bevarade: Papyrus (P) Bodmer 24. Här kombineras nämligen TR Ps 114 med TR Ps 115:1–3 (den segmentering som Hossfeld och Zenger noterat ovan).

PSALM	MANUSKRIFT
TR Pss 113:1–114:8	Ett manuskript i Yarchins databas (JTS ms 391, Lutzki 5), samt judisk liturgisk tradition (se mer nedan)
TR Ps 114	253 manuskript i Yarchins databas, två Genizamanuskript samt de flesta tryckta biblarna sedan den andra rabbiniska bibeln (inklusive den för bibelvetenskap viktiga tryckta utgåvan <i>BHS</i>)
TR Pss 114:1–115:3	P Bodmer 24, samt kyrkofäder som Origenes och Augustinus
TR Pss 114:1–115:11	14 manuskript i Yarchins databas
TR Pss 114:1–115:18	134 manuskript i Yarchins databas, inklusive Kodex Aleppo (M ^A), Kodex St. Petersburg (Leningrad, M ^L), Kodex Sassoon 1053 (M ^{S1}), två Genizamanuskript, ³⁷ möjligtvis 4Q96, ³⁸ samt en mängd LXX manuskript, inklusive Kodex Sinaiticus (G ^S), Vaticanus (G ^B) och Alexandrinus (G ^A) samt kyrkofäder som Origenes. ³⁹

Tabell 1: *Segmenteringar av TR Pss 113–115 i bevarade manuskript*

³⁶ För detta, se till exempel Yarchin, "True Psalters", och Harvey, "New(-ish) Song".

³⁷ Notera också Israel Yievin's, "Division", observation att psalmerna också kombineras i ett tidigt Genizahmanuskript som innehåller en översikt över psalmsegmentering i listform.

³⁸ Se särskilt Harvey, "New(-ish) Song", 188–189.

³⁹ Ofta nämns också *Midrash Tebillim*. Det kan vara så att man här läst ihop TR Pss 114+115, men det går inte att säga säkert. Det enda som kan konstateras är att *Midrash Tebillim* inte kommenterar TR Ps 115, bara TR Ps 114.

Dessa studier visar alltså, för det första, att TR Ps 114 är en traderingshistoriskt vanlig segmentering (det vill säga att TR Ps 114:1–8 skiljs från TR Ps 113 å ena sidan och TR Ps 115 å andra sidan). Samtidigt är denna segmentering, för det andra, inte den enda – i vissa sammanhang inte heller den vanligaste (se Tabell 1 ovan).

SEGMENTERING AV TR PSALM 113–115

De olika segmenteringarna som framkommer i Tabell 1 kommer i det som följer diskuteras var för sig i ljuset av den övergripande frågan om hur exodusberättelsens funktion i psalme(r)n(a) som helhet påverkas av de meningsskapande avbrott som segmenteringen innebär. För att anspela på Aristoteles tanke om att berättande har början, mitt och slut skulle man kunna konstatera att ”psalmen” har olika början och olika slut i olika manuskript, med följd av att den också har olika mitt.⁴⁰ Jag börjar med exodustraditionen i TR Ps 114.

EXODUSTRADITIONEN I TR PSALM 114

- ¹ När Israel drog ut ur Egypten,
 Jakobs släkt från främlingars land,
² då blev Juda hans⁴¹ heliga egendom,
 Israel hans välde.
³ Havet såg det och flydde,
 Jordans vatten vek undan,
⁴ bergen hoppade som baggar
 och höjderna som lamm.
⁵ Hav, vad fick dig att fly?
 Jordan, varför vek du undan?
⁶ Berg, varför hoppar ni som baggar,

⁴⁰ Denna typ av analyser lyser hittills med sin frånvaro i sekundärlitteraturen. Ett viktigt undantag är Sander, *Alternate Delimitation*, 120–133, som diskuterar vilka konsekvenser kombinationen av TR Pss 114+115 kan få för de olika tematiker han menar finns i de två psalmerna.

⁴¹ Bibel 2000 används om inget annat anges. Här har vers 2 modifierats för att synliggöra den spänning som kommer att diskuteras nedan (Bibel 2000 översätter ”Guds”).

och ni höjder som lamm?
⁷ Bäva för Härskaren, du jord,
 bäva för Jakobs Gud,
⁸ han som gör klippan till sjö
 och flintan till källsprång.

De bilder som framträder i TR Ps 114 tolkas i regel som att de traderar vidare den mångbottnade exodustradition som återfinns i stora delar av Gamla testamentet. Samtidigt finns avgörande skillnader i relation till andra versioner av berättelsen, och psalmen i sig har några intressanta egenheter.

Angående skillnader i relation till andra versioner är omnämmandet av Jordan i v. 3 oväntat. Som regel brukar Sävhavet vara det som flyr (2 Mos 15:4), och även om Jordan också så småningom beskrivs ha delat på sig (Jos 3:14–17) är den händelsen inte explicit relaterad till uttåget ur Egypten, utan till intåget i landet. Vidare är hänvisningen till berg som hoppar som baggar (vv. 4, 6) utan parallell i andra exodusberättelser (jfr dock 2 Mos 19:18), och medan klippan som blir till en sjö (v. 8) skulle kunna tänkas överlappa med vattnet som kommer ur klippan (2 Mos 17:6; 4 Mos 20:11) är bilderna inte helt identiska. Till sist kan beskrivningen av Israel som "hans helgedom" (*leqodsho*) tyckas underlig, givet att Jerusalems tempel inte byggs förrän långt senare. Här kan också tilläggas att motiv som ofta förekommer i samband med exodusberättelsen *inte* återfinns: Israel som går torrskodda genom havet, Egyptens härars förintande, och så vidare.

Som nämnts ovan finns också några intressanta egenheter. För det första har den som hänvisas till genom 3 m. s. suffixen i v. 2 ("*hans* heliga egendom" samt "*hans* välde") inte introducerats tidigare i psalmen. Läsaren får själv dra slutsatsen att det sannolikt syftar på "härskaren", "Jakobs Gud" (v. 7),⁴² den gud vars närvaro enligt psalmen fått vattnet att

⁴² Om det inte är så att psalmen läses i ljuset av det *halleluja* som nu återfinns i Ps 113:9 (jfr Erich Zenger, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern: Einführung in das Psalmenbuch* [Freiburg: Herder, 1993]; Mays, *Psalms*, 364). En annan lösning föreslås av Goldingay, *Psalms*, 322, nämligen att suffixen skulle syfta tillbaka på Jakobs släkt i v. 1.

fly och bergen att hoppa, den gud vars handlingar verkar vara psalmens primära fokus.⁴³ För det andra tycks det som att ”Israel” har två betydelser i psalmen: Det är ett folk i v. 1, men en plats i v. 2. För det tredje kan konstateras att alla naturfenomen som nämns (havet, Jordan, höjder och berg) är en del av *Israels* geografi (snarare än Egyptens eller ökenvandringens).

I ett försök att förklara dessa skillnader och egenheter har David Frankel föreslagit att hänvisningarna till Israel och Egypten är senare tillägg som gjorts i samband med en omarbetning av en mer ursprunglig teofanipsalm⁴⁴ där *JHWH*, snarare än Israel, varit subjektet i v. 1: ”När *JHWH* drog ut, Jakobs *Gud* ...”⁴⁵ Utan referenserna till Israel eller Egypten i v. 1 framträder nämligen tydliga paralleller mellan psalmen och texter som Dom 5:4–5,

⁴ JHWH, när du drar ut från Seir,
går fram från Edoms nejder,
då skälver jorden,
det strömmar från himlen,
ja, vatten strömmar ur molnen!

⁵ Bergen bävar inför JHWH, Sinais herre,
inför JHWH, Israels Gud,

⁴³ Detta textproblem har också tolkats som att v. 2 bör ses som ett senare tillägg. Enligt Klaus Seybold syftar tillägget till att understryka att nordriket Israel och sydriket Juda var en och samma vid tiden för exodus, medan Lothar Ruppert ser versen som ett tecken på att psalmen har haft ett ursprung i nordriket med omtolkats i Josias Juda (se översikten i Hossfeld och Zenger, *Psalms* 3, 189–190; jfr Gerstenberger, *Psalms*, 281–282). Hossfeld och Zenger, *Psalms* 3, 193–194, läser dock den oklara referensen som medveten: ”The indefinite, open way of speaking about God in v. 2 is necessary because only in the course of the psalm will the narrative show *whose* sanctuary and dominion Israel became by the exodus.”

⁴⁴ Med teofani avses här en gudsuppenbarelse.

⁴⁵ David Frankel, ”When YHWH Went Forth: A New Reading of Psalm 114”, *TheTorah.com* (online, 2021): ”In short, the psalm states that the sea flees but the Israelites don’t cross; the mountains skip but the Israelites are not there awaiting a revelation; a rock is turned into water, but the Israelites don’t drink. If the Israelites are the main theme of the psalm, as indicated by the opening verse, it is strange that nothing else is said about them again, but only about these divine miracles”. Liknande förslag har formulerats av till exempel Oswald Loretz, *Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen: Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe (Ps 24,7–10; 29; 47; 93; 95–100 sowie Ps 77,17–20: 114)* (Münster: Ugarit-Verlag, 1988), 384–410.

eller 5 Mos 33:2 (jfr Pss 77:17; 104:7, se även, Pss 29:6;⁴⁶ 76:2–3; Job 14:18), det vill säga texter som beskriver JHWH:s makt som en seger över kaoset, med tempelbyggnad som en integrerad del av berättelsen:⁴⁷

In sum, Psalm 114, in its original form, speaks of the initial establishment of the territory of Judah as YHWH's sanctuary and the territory of Israel as his kingdom. While the psalm clearly *echoes* the battle with chaos at creation, it is set in historical time. There is no mention of the primordial waters or of the mythic figures of Sea and River. Instead, we find the (Mediterranean) Sea, the Jordan River, and the mountains in between, all closely associated with the territory of Judah and Israel.⁴⁸

Idén är intressant, men då Frankel inte genomför rekonstruktionen av v. 1 fullt ut blir den inte helt övertygande. Hänvisningen till en liknande historisering av kaoskamp i targumen till Ps 74:13–15 är dock belysande. Här blir nämligen frasen ”du klöv drakarnas huvuden på vattnet” omarbetad till ”du klöv drakarnas huvuden och *dränkte Egypterna* i havet”.⁴⁹ På ett liknande sätt blir ”du krossade Leviatans huvuden” tolkat som ”du krossade *Faraos mäktiga mäns* huvuden”. Observationen att det finns överlappningar mellan kaoskamp, tempelbygge och uttåget får också stöd i 2 Mos 15, där liknande motiv används.

Oavsett om själva exodusreferensen är senare tillagd kan konstateras att dessa motiv inte primärt har en historiskt beskrivande funktion i psalmen. Snarare fyller de ett aktualiserande syfte,⁵⁰ på vilken funktion exodusberättelsen har för samtiden.⁵¹ Den poetiska berättelsens klimax är alltså uppmaningen i v. 7: ”Bäva för härskaren!”.

⁴⁶ Relationerna mellan TR Ps 114 och TR Ps 29 har ofta lyfts fram som betydande i kommentarlitteraturen. Se till exempel Hossfeld och Zenger, *Psalms* 3, 192–193; jfr Pierre Auffret, ”Notes conjointes sur la structure littéraire des Psaumes 114 et 29”, *EstBib* 37 (1978), 103–113.

⁴⁷ Se till exempel Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (New Jersey: Princeton University Press, 1994).

⁴⁸ Frankel, ”New Reading”, n.p.

⁴⁹ Se David M. Stec (red.), *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible; London: T&T Clark, 2004).

⁵⁰ Många kommentatorer noterar att exodusmotivet läses genom kaoskampmotivet utan att nödvändigtvis särskilja dessa i en redaktionell utveckling (se till exempel Mays, *Psalms*, 362; Schaefer, *Psalms*, 282; Gerstenberger, *Psalms*, 282; Goldingay, *Psalms*, 323).

⁵¹ Hossfeld och Zenger, *Psalms* 3, 191, min översättning; jfr Schaefer, *Psalms*, 283.

TR PSALM 113–114

Ett konkret exempel på den aktualisering som föreslagits ovan är att TR Ps 114 sjungs tillsammans med TR Ps 113 under den judiska sedermåltiden.⁵² Mer specifikt reciteras dessa psalmer i samband med välsignandet av den första bägaren vin som avslutar ett längre återberättande av Israels uttåg ur Egypten.⁵³ Här är alltså sammanhanget uttryckligen uttåget, och psalmernas funktion i liturgin skulle kunna förklara den segmentering som nu är i fokus, nämligen den ovanliga segmentering som noterats ovan i manuskriptet JTS ms 391 (även om till exempel Harvey ser denna variant som ett ”misstag” – ett skrivarfel).⁵⁴

Vad skulle då denna kombination kunna innebära för förståelsen av den poetiska berättelsen? Ett exempel på hur användningen i sedermåltiden kan se ut lyder som följer:⁵⁵

Generation by generation, each person must see himself as if he himself had come out of Egypt, as it is said: "And you shall tell your child on that day, 'Because of this the LORD acted for me when I came out of Egypt.'" It was not only our ancestors whom the Holy One redeemed; He redeemed us too along with them, as it is said: "He took us out of there, to bring us to the land He promised our ancestors and to give it to us".

The matzot are covered and the cup is raised.

⁵² Att notera är dock att det finns variation även här: Mishnah (m. Pesah. 10:6) noterar att Hillel och Shammai förespråkade olika långa läsningar: "Until where does one recite *hallel*? Beit Shammai say: Until 'Who makes the barren woman dwell in her house as a joyful mother of children, *halleluya*' (Psalms 113:9). And Beit Hillel say: Until 'Who turned the rock into a pool of water, the flint into a fountain of waters' (Psalms 114:8)" (citerat från sefaria.org). Diskussioner som dessa ligger till grund för Yarchins slutsats ovan att segmenteringsvarians har med olika liturgiska bruk att göra (se också Sander, *Alternate Delimitations*, 98–99).

⁵³ Betydelsen av uppdelningen av psalmerna i två delar med TR Pss 113–114 före måltiden och TR Pss 115–118 efter har diskuterats av bland andra Isaac Abravanel, *Abaranel haggadah: The Passover Haggadah with the Commentary of Don Isaac Abaranel* (redigerad av Shlomo Fox-Ashrei; översatt av Yisrael Isser Zvi Herczeg; Brooklyn: Mesorah Publications, 1990), 102–103, som menar att de två första handlar om uttåget medan de övriga handlar om framtiden (uppståndelsen och Messias ankomst).

⁵⁴ Denna liturgi ligger också till grund för Leonhards, "Introduction", argumentation att uppdelningen mellan TR Ps 114 och TR Ps 115 är sekundär.

⁵⁵ Liturgin, som finns i många former, citeras här från sefaria.org i en version som härrör från Spanien någon gång mellan 280–360 e.Kr.

Therefore it is our duty to thank, praise, laud, glorify, exalt, honor, bless, raise high, and acclaim the One who has performed all these miracles for our ancestors and for us; who has brought us out from slavery to freedom, from sorrow to joy, from grief to celebration; from darkness to great light and from enslavement to redemption; and so we shall sing a new song before Him. Hallelujah!

The cup is put down.

[TR Ps 113 och 114 reciteras i följd]

The cup is raised.

Blessed are You, LORD our God, King of the Universe, who has redeemed us and redeemed our ancestors from Egypt, and brought us to this night to eat matza and bitter herbs. So may the LORD our God bring us in peace to other seasons and festivals that are coming to us, happy in the building of Your city and rejoicing in Your service; and there we shall eat of sacrifices and Pesah offerings of which the blood will reach the side of Your altar to be accepted. And we shall thank You in a new song for our redemption and for our lives' salvation. Blessed are You, LORD, Redeemer of Israel. Blessed are You, LORD our God, King of the Universe, who creates the fruit of the vine.

Drink while reclining to the left.

Som noterats ovan är alltså ett aktualiserande av exodusberättelsen i fokus, och kombinationen av TR Pss 113 och 114 kastar nytt ljus över båda psalmerna. Läst som en psalm börjar och slutar den med en uppmaning till lovprisning och bävan (TR Pss 113:1–3; 114:8). Vidare har TR Ps 113 fokus på JHWH:s upphöjdhed och makt, konkretiserat som:

⁷ Den hjälplöse reser han ur gruset,
den fattige lyfter han ur dyn.

⁸ Han ger dem rum bland furstar,
bland furstarna i sitt folk.

⁹ Han ger den ofruktsamma ett hem
som lycklig mor till söner.

Formuleringarna är dock vaga, och som individuell komposition anspelar TR Ps 113 inte på exodustraditionerna. När psalmen kombineras med TR Ps 114 kan dock vv. 7–9 ses som ett explicit exempel. Den hjälplöse

och fattige är nu Israel i Egypten (det är hon som nu får ett hem)⁵⁶ samtidigt som uttåget förstås som en konkretisering av JHWH's "gudomliga politik".⁵⁷ Den liturgiska inramningen löser den saknade referensen i v. 2 ("hans"),⁵⁸ förstärker aktualiseringen samt betoningen av exodus som ett gudomligt handlande som fungerar som grund för lovprisning av JHWH.⁵⁹

TR PSALM 114+115:1–3

Nästa segmentering är att TR Ps 114 kombineras med de tre första verserna i TR Ps 115. Denna kombination var också ovanlig, men hur påverkar den berättelsen? TR Ps 115:1–3 lyder:

¹ Inte oss, Herre, inte oss
utan ditt namn skall du ge ära,
du som är god och trofast!

² Varför skall folken få säga:
"Var är deras Gud?"

³ Vår Gud är i himlen,
allt vad han vill, det gör han.

Jag har tidigare noterat att Witte argumenterat för att den första versen inte passar som en introduktion till en ny psalm, och i denna segmentering får han rätt. I stället för en introduktion är TR Ps 115:1–3 del i en kontrasterande avslutning på en exodusorienterad teofani. Nästan som

⁵⁶ Jfr Harvey, "New(-ish) Song", 158; Mays, *Psalms*, 362; Allen, *Psalms*, 137. En liknande konkretisering görs också i targumen till Psaltaren, där v. 9 lyder: "He gives a home to the Assembly of Israel, which may be compared to a barren woman who sits looking anxiously at the men of her house, full of troops, like a mother who rejoices over her children" (citerad ur Stec, *Targum*, jfr Jes 54:1; 66:8).

⁵⁷ Så Hossfeld och Zenger, *Psalms* 3, 199: "Israel's exodus from Egypt is portrayed and identified within the horizon of Psalm 113 as a political paradigm of YHWH, the world's king, who bends down to the poor, the oppressed, and the despised ...".

⁵⁸ Se också Nancy deClaissé-Walford, Rolf A. Jacobson och Beth LaNeel Tanner, *The Book of Psalms* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 851.

⁵⁹ Jfr deClaissé-Walford, Jacobson och Tanner, *Psalms*, 850: "We may be permitted to read the *balelû-yâb* of Psalm 113 as the invitation to worshippers to recite and celebrate the story of Psalm 114."

ett föregripande av Frankels argumentation ovan betonas att JHWH, inte Israel, är fokus i psalmen. Mer specifikt är det inte Israels agerande, utan JHWH:s, som står i centrum, och karaktärsdragen *hesed* (ovan översatt med ”god”) och *’emet* (”trofast”) förekommer också i den i Gamla testamentet så centrala formuleringen som bland annat citeras i 2 Mos 34:6. Intrigen stannar alltså inte vid en uppmaning till naturen att bäva (TR Ps 114:8). I stället får exodusmotivet en ny funktion som aktualiserat minne i en samtid där folket hånas för att JHWH agerar frånvarande eller tycks för passiv. Givet att JHWH befriat folket från Egypten uppmanas psalmisterna att hålla fast vid bekännelsen att ”allt vad han vill, det gör han” – även i tider då JHWH:s närvaro inte är lika tydlig. Den kombinerade psalmen innehåller nu en rörelse från JHWH:s verk på jorden till att ”Gud är i himlen”.⁶⁰

TR PSALM 114+115:1–11

Nästa segmentering kombinerar TR Ps 114 med ytterligare verser ur TR Ps 115. Mer specifikt handlar det om ett avsnitt som kontrasterar JHWH med avgudar och ställer frågan vem som går att lita på:

⁴ Deras gudar är silver och guld,
verk av människohänder.

⁵ Mun har de men kan inte tala,
ögon men kan inte se.

⁶ Öron har de men kan inte höra,
näsa men känner ingen lukt.

⁷ De har händer men kan inte gripa
och fötter men kan inte gå.

Ur deras strupe kommer inga ljud.

⁸ De som gjort dem skall bli som de,
ja, alla som sätter sin lit till dem.

⁹ Israel, förlita dig på Herren,
han är er hjälp och er sköld.

⁶⁰ Jfr också Sander, *Alternate Delimitation*, 121–122. Det sistnämnda tolkas av Mays, *Psalms*, 367, som ett maktanspråk (”the sphere of absolute sovereignty”) snarare än som en platsangivelse (jfr Weiser, *Psalms*, 716; Goldingay, *Psalms*, 329).

¹⁰ Arons släkt, förlita dig på Herren,
han är er hjälp och er sköld.

¹¹ Ni gudfruktiga, förlita er på Herren,
han är er hjälp och er sköld.

Lästa tillsammans med TR Ps 114 kan avgudarna relateras till exodusberättelsens skarpa polemik mot Egyptens gudar. TR Ps 115:4–9 förankras på så sätt i en konkret berättelse som förser med nya tolkningsperspektiv.⁶¹ Den mytologiserade segern över kaoset antar ny form och hänvisningen ”skall bli som de” (v. 8) kan förstås som en allusion till händelserna vid Sävhavet, där Egyptens gudar ytterst visade sig oförmögna att rädda Faraos här.⁶² Givet poesins aktualiserande funktion i vv. 9–11 skapas samtidigt här en tidlös uppmaning där folket uppmanas att stå emot frestelsen att vända sig till andra gudar och i ljuset av minnet av Guds mäktiga gärningar sätta sin lit till att JHWH också i framtiden kommer att vara Israels ”hjälp och sköld”.⁶³

TR PSALM 114+115:1–18

Det sista exemplet på segmenteringsvarians är den kombination som de flesta kommentatorer nämnt, nämligen den sammanslagning av TR Pss 114+115 som återfinns i Qumran (fragmentariskt rekonstruerat), samt många medeltida hebreiska manuskript. I jämförelse med det förra exemplet finns här en avslutande betoning på välsignelse:

¹² Herren har tänkt på oss och välsignar,
han välsignar Israels släkt,
han välsignar Arons släkt.

¹³ Han välsignar dem som fruktar honom,

⁶¹ Erich Zenger, ”Götter- und Götterbildpolemik in Ps 112–113 LXX = Ps 113–115 MT”, i *Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte*, redigerad av idem (Freiburg: Herder, 2001), 229–255 (245, 248), menar att dessa verser till och med kan ses som en kommentar till TR Ps 114.

⁶² Här får också formuleringen ”vår Gud är i himlen” ny relevans som betoning på att Israels Gud inte är en produkt av mänsklig hantverkskonst, i kontrast till avgudarna (så deClaisse-Walford, Jacobson och Tanner, *Psalms*, 855).

⁶³ Jfr också Hossfeld och Zenger, *Psalms* 3, 211: ”the ‘barbarity’ from which YHWH led Israel out, and from which he wishes to liberate all the nations, is the worship of idols”.

både mäktiga och ringa.

¹⁴ Må Herren göra er talrika,
er och era barn.

¹⁵ Må ni välsignas av Herren,
han som har gjort himmel och jord.

¹⁶ Himlen är Herrens,
men jorden gav han åt människorna.

¹⁷ De döda prisar inte Herren,
de som farit ner i tystnaden.

¹⁸ Men vi skall lova Herren
nu och för evigt.

Genom dessa verser konkretiseras uppmaningarna i TR Pss 115:9–11 ytterligare genom att psalmisterna tydligt inkluderar sig själva som det av JHWH utvalda släkte som fått erfara välsignelser inte bara i svunna tider utan också i samtiden.⁶⁴ Givet skapelsefokuset i den första delen av psalmen (TR Ps 114:3–8) ska välsignelse, vidare, inte förstås alltför antropocentriskt. Det inkluderar inte bara fruktbarhet (v. 13), utan ytterst hela jorden (v. 16). Läst i ljuset av exodusmotiven blir också referensen till ”de döda” möjlig att återigen relatera till Faros här, som nu representerar en historiserad kontrasterande verklighet som psalmisterna (folket) uppmanas att lämna. Slutorden ”nu och för evigt” understryker sedan att den nya verklighet som JHWH initierat i och med exodus är någonting som varje ny generation behöver aktualisera och konkretisera.⁶⁵

VAD TEXTEN EGENTLIGEN SÄGER

I denna artikel har jag diskuterat frågan om hur en poetisk berättelse påverkas paratextuell varians. Vad händer när en psalm delas in på sätt som innebär att den får en ny början eller ett nytt slut, och därmed också

⁶⁴ Jfr Sander, *Alternate Delimitation*, 132.

⁶⁵ Se också Sander, *Alternate Delimitation*, 133; jfr Lubczyk, ”Einheit”, som betonar att psalmerna tillsammans kan ses som en förbundsliturgi. En sådan läsning är möjlig, men inte nödvändig (se också Weiser, *Psalms*, 709).

en ny mitt? Som teoretisk ram har jag använt (1) en narratologisk tes om segmenteringens betydelse för tolkningen av poesi, (2) den materiella filologins betoning på varians, samt (3) Genettes definition av segmentering som en paratextuell aktivitet. Mer specifikt har jag resonerat kring vad segmentering gör för skillnad för förståelsen hur exodusmotiv förstås inom ramen för TR Pss 113–115.

Jag började med att konstatera att det för TR Pss 113–115 finns betydande segmenteringsvarians. Endast denna observation innebär att frågan om vad som utgör en psalm kan behöva diskuteras, men framför allt indikerade detta att frågan om hur psalmen *lyder* måste ses i nytt ljus, eftersom frågan om vilken text som är den ursprungliga inte enkelt kan besvaras – är det en möjlig tidigare teofaniversion utan något exodusmotiv (så Frankel)? Är det segmenteringen i det äldsta manuskriptet från Qumran, som endast bevarar TR Pss 114:7, 115:1–2, 4, men där TR Ps 115 sannolikt började utan något mellanrum till TR Ps 114? Är det den liturgiska kombinationen av TR Pss 113+114 som endast har lite stöd i de kartlagda hebreiska medeltida manuskripten? Är det den äldsta bevarade grekiska versionen av psalmen (TR Pss 114+115:1–3)? Är den version som har stöd av flera bevarade grekiska och hebreiska manuskript (TR Pss 114+115)? Eller är det den segmentering som fixerats efter tryckpressens inflytelserika påverkan på bibeltexternas tradering (TR Ps 114)?

Ytterst har artikeln visat att om föreställningen om en *urtext* som förutsättning för texttolkning bibehålls, innebär det att det är omöjligt (och kanske inte heller önskvärt) att försöka fastställa endast *ett* ”ursprungligt” sammanhang och *en* ”ursprunglig” betydelse för Psaltarens psalmer. En naturlig konsekvens av detta vore därför att denna ofta förekommande premiss behöver överges i studiet av Bibelns texter.⁶⁶ Ätminstone ger det förutsättningar att på nytt diskutera dess betydelse för evangelikal bibeltolkning.

⁶⁶ Jfr William Yarchin, ”Why the Future of Canonical Hebrew Psalter Exegesis Includes Abandoning Its Own Premise”, i *The Formation of the Hebrew Psalter: The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis*, redigerad av Gianni Barbiero, Marco Pavan och Johannes Schnocks (FAT, 151; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 119–138.

För att återvända till Breed kan det konstateras att hans förslag att texter, i stället för att ses som statiska, bör ses som dynamiska processer, får stöd av segmenteringsvariansen i denna artikel.⁶⁷ I stället för att då fixera texter i specifika ursprungliga historiska sammanhang kan denna fortsatt pågående⁶⁸ paratextuella varians utmana till ett för en evangelikal texttolkare *kompletterande* fokus. Med detta menar jag att ett snävt fokus på vad texter ”egentligen sade” eller vad ”Gud *ursprungligen* menade” som grund för samtida tolkningar (det vill säga texternas då-budskap i relation till ett enda specifikt historiskt sammanhang, så Fee och Stuart ovan) blir otillräckligt, och potentiellt missvisande. Otillräckligt för att ett sådant fokus reducerar texternas tillkomst- och receptionshistoria till en enda frusen ögonblicksbild och därmed döljer den fortgående paratextuella variansen i båda dessa processer. Missvisande för att detta fokus förutsätter en entydig urtext och en stabil, överförbar grundbetydelse, trots att segmentering, liturgiskt bruk och den materiella traderingen fortlöpande omformar texternas teologiska innebörd. Mer precist behöver alltså *förändrade betydelser över tid* inkluderas, så att andra tolkningar än de eventuellt ”ursprungliga” igenkänns som relevanta för det teologiska arbetet med att klargöra texternas ”nu-budskap” (pl.). Annorlunda uttryckt bör Bibelns texter i högre grad ses som levande traditioner där samtalet om dess betydelse för kristet liv idag inte kan reduceras till ett blottläggande och tillämpande av statiska ”då-budskap”.

Utan att helt skriva under på Breeds betoning på vad texter ”kan göra” (deras orealiserade tolkningspotential) kan ett sådant förhållningssätt innebära att ”det ursprungliga sammanhangets” funktion decentraliseras genom att *multiplieras* i samtalet om vad som utgör en god grund för resonemang om tillämpning och samtidsrelevans.

⁶⁷ Breed, *Nomadic Text*.

⁶⁸ Jfr William Yarchin, ”(Para)textual Composition on Both Sides of the Canonical Divide”, i *Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, redigerad av Shelley L. Birdsong och Serge Frolov (Claremont: Claremont, 2017), 311–320.

VÅLD PÅ VÅLDSAMMA TEXTER

TOMMY WASSERMAN

Ansgar høyskole

wasserman@ansgarskolen.no

ABSTRACT ❁ Detta kapitel behandlar ett antal ställen i Gamla testamentet och Septuaginta som redaktörer, skrivare, översättare och tolkare genom historien har uppfattat som svåra och stötande, vilket återspeglas i olika försök att mildra texten och dess tolkningar. De ställen som diskuteras, Dom 11:39–40, 2 Sam 6:7 och Jes 53:4, 10, relaterar alla till gudomligt eller mänskligt våld. Resultatet av analysen diskuteras i förhållande till det klassiska textkritiska kriteriet *lectio difficilior potior* ("föredra den svårare läsarten") och ett möjligt underkriterium, *lectio vehementior potior* ("föredra den mer våldsamma texten"). Ur hermeneutisk synvinkel är det givande att reflektera över de tolkningsstrategier som kommer till uttryck hos antika skrivare och översättare som gjorde motstånd mot våldsamma bibliska texter. Kan deras tolkningar eller omtolkningar peka på nya sätt att hantera teologiska och etiska dilemman? Var de överkänsliga på vissa sätt? Vi som moderna läsare bör vara medvetna om att de säkert har uppfattat svårigheter som vi inte ser idag. För att förstå textens utveckling över tid i textvarianter och översättning behöver vi alltså försöka förstå hur antika läsare kan ha uppfattat svårigheter i sin tid. ❁

TEXTER SOM TYSTATS

År 1865 skrev Lina Sandell den välkända psalmen *Blott en dag* (Sv Ps 249). Den ursprungliga versionen hade en stavelse mindre i varje rad, och en av textraderna löd "Han, som har mer än modershjärta". När Oscar Ahnfelt tolv år senare tonsatte psalmen för utgivning i *Andeliga sånger*

löd textraden i stället ”Han, som bär för mig en faders hjärta”. Lina Sandell använde många modersbilder i sina dikter och sånger och just formuleringen ”mer än modershjärta” återkommer vid fem tillfällen, men de flesta av dessa och liknande fraser ändrades i samband med utgivning i psalm- och sångböcker. Den troliga anledningen är att de helt enkelt väckte anstöt i samtiden och därmed ändrades av redaktörer.¹ Jag tror dock att Lina Sandells ursprungliga formuleringar hade och har potential att berika inte bara kyrkans gudstjänstliv utan också dess teologi. Samtidigt kan vår reflektion över hur och varför texter som dessa förändras över tid lära oss något viktigt om kyrkans historia och teologi i en given historisk kontext.

Syftet med den här artikeln är att diskutera några bibeltexter som väckt anstöt hos antika läsare av annat skäl än Sandells modersbilder, nämligen för att de på olika sätt förknippar Gud med våld. Som vi ska se kommer svårigheterna med de ursprungliga formuleringarna till uttryck i textvarianter och översättningar som tonar ned eller undviker våldet. I en debattartikel i tidningen *Dagen* skisserar Greger Andersson på en rad olika förhållningssätt till bibeltexterna i all sin mångfald. Han landar själv i

att se Bibeln som en samling av röster som står i en pågående dialog med varandra om vem Gud är, hur Gud agerar i världen, hur man ska tjäna denna Gud och vad det innebär att vara människa och en del av Guds folk.²

¹ Per Harling, *Ett ögonblick i sänder: Lina Sandell och hennes sånger* (Örebro: Libris, 2003), 108–112. Harling påpekar att i några fall gjordes ändringarna av Sandell, själv men oftast gjordes de av andra (112). Vi kan dock ha anledning att misstänka att även Sandells egna ändringar kan vara resultatet av påtryckning. Catharina Nyström Höög, ”Det förbjudna modershjärtat: Ett fall av ’rebellious speech’ i det svenska 1800-talet”, i *Språk och kön i nutida och historiskt perspektiv: Studier presenterade vid Den sjätte nordiska konferensen om språk och kön, Uppsala 6–7 oktober 2006*, redigerad av Britt-Louise Gunnarsson och Sonja Entzenberg (Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, 2007), 154–163, ser Lina Sandells modersbild som ”rebelliskt tal” – ett språkbruk som avviker från det rådande och riktar uppmärksamheten mot det som tas för givet, i detta fall att Gud omtalas som fader. Hon menar vidare att just modersmotivet var ett signum för Sandell. Jag vill tacka Greger Andersson som uppmärksammat mig på Nyström Höögs textkritiska arbete med Lina Sandells psalmer.

² Greger Andersson, ”När gudsbilden i Bibeln krockar med hur man predikar om Gud blir det problem”, *Dagen*, 13 januari 2023, online: <https://www.dagen.se/debatt/nar-gudsbilden-i-bibeln-krockar-med-hur-man-predikar-om-gud-blir-det-problem/3351110>.

Andersson hävdar att vissa röster i denna pågående dialog tystnar efter hand, medan andra får bärlighet.

Min artikel vill bredda Anderssons perspektiv genom att visa hur dialogen inte bara omfattar olika författare eller personer som kommer till tals i olika bibelböcker eller större delar av Bibeln. Som vi ska se märks den pågående dialogen också i avskrifter och tidiga översättningar, vilket medfört att nya textvarianter har uppstått och fått bärlighet, medan andra har tystnat, eller till och med tystats. Den bibelvetenskapliga metod som kallas textkritik kan hjälpa oss att bättre urskilja dialogen över tid och höra både svaga och starka röster.

BIBELNS TEXTHISTORIA

Liksom de flesta antika verk har Gamla testamentets böcker överförts via handskrifter där relationen ofta är komplex mellan författares verk och senare ingrepp i texten av redaktörer, översättare och skrivare genom århundraden.³ Detsamma gäller översättningar av Gamla testamentet, såsom Septuaginta (LXX), Vulgata och andra versioner som har sina egna respektive texttraditioner. Den dominerande metoden inom textkritiken tillämpar en kombination av extern och intern bevisning för att rekonstruera textens historia.⁴ Extern bevisning syftar på fysiska textvittnen, primärt handskrifter, som värderas olika beroende på datering och framför allt deras relation till andra textvittnen, medan intern bevisning syftar

³ När det gäller Gamla testamentet är det mer komplicerat att dra en skarp gräns mellan kompositionshistoria och textöverföring, och därmed mellan litterärkritikens respektive textkritikens domäner. Se David Davage, "Exodusberättelsen i Psalm 114: Om utmaningarna som paratextuell varians innebär för en evangelikal bibelläsning", i *Bibeln och brokiga berättelser: En festskrift till Greger Andersson*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein, David Davage och Moa Marken (HYBRID Supplement, 3; Örebro: ALT, 2025), 49–73, som diskuterar denna komplexitet i förhållande till TR Ps 114. För en problematisering av begreppet författare i förhållande till Gamla testamentet, se David Davage, "Gudar och människor bland texter och paratexter: Om varför Gamla testamentet inte har några författare", *STK* 97 (2021), 133–154.

⁴ För en översikt, se Tommy Wasserman, "En introduktion till nytestamentlig textkritik", *SEA* 85 (2020), 92–124.

dels på överväganden om vad författare troligen skrev, dels på överväganden om hur redaktörer och skrivare därefter kan ha förändrat texten.⁵

Det klassiska målet inom textkritiken var länge att rekonstruera en ”originaltext”, men i och med ett nyvaknat intresse för materiella kulturer,⁶ antika medier,⁷ ny filologi⁸ och digital humaniora, har många forskare distanserat sig från det traditionella målet att rekonstruera en hypotetisk abstrakt ”originaltext” och i stället fokuserat intresset på handskrifterna i sin egen rätt, dess texter såväl som ”paratexter”.⁹ Sekundära textvarianter blir då inte sekundära i den mening att de kan elimineras som ett steg på vägen, utan i stället erbjuder de värdefulla inblickar i textens tolkningshistoria. Denna breddning av textkritiken är välkommen samtidigt som det är onödigt att spela ut det ena målet mot det andra – faktum är att olika aspekter kan befrukta varandra. För att förstå en texts förändring och reception måste man samtidigt kartlägga dess historia, ursprung och fysiska medium över tid.

KRITERIER FÖR INRE OCH YTTRE KRITIK

Värderingen av olika textvarianter i specifika texter baseras på vissa mer eller mindre etablerade kriterier som relaterar till respektive typ av bevis; kriterier som går tillbaka till antiken men som formulerades mer systematiskt i modern tid.¹⁰ Gerhard von Mastrich publicerade 1711 den första

⁵ Se Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 298–302 (externa kriterier), 302–311 (interna kriterier).

⁶ Materiella kulturer betecknar studiet av fysiska föremål, byggnader, verktyg och konstverk för att förstå människors levnadssätt, värderingar och samhällen genom historien.

⁷ Antika medier syftar på kommunikationsformer och informationsbärare i forntida samhällen såsom lertavlor, handskrifter, inskriptioner och muntlig tradition.

⁸ Ny filologi betecknar här ett synsätt som betonar varje handskrifts unika karaktär och avvikelser där fokus ligger på textens materiella och historiska kontext.

⁹ Denna utveckling har också gynnats av digitaliseringen av handskrifter som formligen exploderat de senaste årtiondena.

¹⁰ Lärda personer som Zenodotos, Aristofanes från Byzantion och Aristarchos från Samothrake redigerade och kommenterade klassiska grekiska verk – framför allt av Homeros – som samlats i biblioteket i Alexandria från och med 300-talet f.Kr. De började jämföra olika handskrifter och

formella listan på kriterier, ”*canonum criticorum*” i sin utgåva av NT.¹¹ Mastricht’s kriterium Canon XXIV innebar att för det mesta kan en variant elimineras om dess ursprung i en annan variant kan påvisas. Detta kriterium är fortfarande fundamentalt för att utvärdera textvarianter i allmänhet och kan därför benämnas som en princip. Alla andra kriterier, yttre eller inre, som appliceras i en genealogi av läsarter, är underordnade denna princip.

År 1871 publicerade Julius Wellhausen sin textkritiska monografi, *Der Text der Bücher Samuelis, Untersucht*, som kom att lägga grunden för modern textkritik på Gamla testamentet.¹² Wellhausen betonade att kritikern inte bara bör försöka lösa enstaka problem med texten, ungefär som när en doktor ställer diagnos alltför snabbt, utan måste utvärdera texten i sin helhet:

Jag anser att Gamla testamentets textkritik görs alltför sporadiskt idag. Man nöjer sig med individuella emendationer utan att försöka göra en koherent utvärdering av de överförda texternas natur – man startar behandlingen omedelbart i stället för att först skaffa sig ett helhetsintryck av patienten.¹³

Wellhausens betoning på hela texten antyder sambandet mellan yttre och inre kritik – en handskrifts relativa värde bygger på en helhetsbedömning av alla dess textvarianter. Hort myntade i samma anda principen ”känne-

försökte fastställa den mest sannolika ursprungliga versionen med hjälp av yttre och inre kriterier. Deras arbete betraktas ofta som den första systematiska textkritiken i västvärlden. För en detaljerad studie av Aristarchos textkritiska metod, se Francesca Schironi, *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018).

¹¹ Gerhard von Mastricht, *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ – Novum Testamentum Graece* (Amsterdam: H. Wetstein, 1711), 11–16, 48–68. För fördjupad diskussion av kriterier i förhållande till Gamla testamentet och LXX, se Emanuel Tov, ”Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules”, *HTR* 75 (1982), 429–448, samt Ronald S. Hendel, ”The Epistemology of Textual Criticism”, i *Reading the Bible in Ancient Traditions and Modern Editions: Studies in Memory of Peter W. Flint*, redigerad av Andrew B. Perrin, Kyung S. Baek och Daniel K. Falk (Atlanta: SBL, 2017), 245–267.

¹² Julius Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis, Untersucht* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1871).

¹³ Wellhausen, *Der Text*, iii (min översättning).

dom om dokumenten bör föregå bedömningar av läsarter”.¹⁴ Ur detta följer att kritikern rent metodiskt börjar med de textproblem som är enklast att avgöra för att se hur en viss handskrift står sig och försiktigt avancerar mot svårare textproblem. De handskrifter som oftare visar sig ha en mer ursprunglig text måste väga relativt tyngre (yttre kritik) då svårare textproblemen behandlas.

LECTIO DIFFICILIOR POTIOR

Förutom den fundamentala principen att föredra den textvariant som bäst förklarar uppkomsten av de andra formulerade Erasmus redan 1516 ett av de mest kända och användbara kriterierna inom textkritiken, *lectio difficilior potior* ("den svårare läsarten är starkare [mer sannolikt ursprunglig]"), om än med andra ord.¹⁵

I praktiken hade kriteriet tillämpats sedan antiken vilket exemplifieras väl i Augustinus diskussion av Matt 27:9.¹⁶ Evangelisten verkar felaktigt tillskriva "profeten Jeremia" det citat som följer om de trettio silvermynten som gavs i betalning för Krukmakaråkern, vilken snarare alluderar till Sak 11:12–13. Augustinus förklarar att alla handskrifter inte nämner "Jeremia" utan några endast "profeten". Augustinus är dock inte nöjd med denna enkla förklaring eftersom Jeremia nämns i både de äldsta och de flesta handskrifterna. Han finner heller inget gott skäl till att Jeremia

¹⁴ B. F. Westcott och F. J. A. Hort, red., *The New Testament in the Original Greek* (2 vol.; London: Macmillan, 1881–1882), 2: 31, min översättning.

¹⁵ Eldon J. Epp, "Traditional 'Canons' of New Testament Textual Criticism: Their Value, Validity, and Viability—or Lack Thereof", i *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research*, redigerad av Klaus Wachtel och Michael W. Holmes (Atlanta: SBL, 2011), 79–128 (105), tillskriver J. A. Bengel (1725) kriteriet. Emanuel Tov, *Textual Criticism*, 302, n. 28, som också spårar kriteriet till Bengel, påpekar att det är oklart när det introducerades inom forskning på Gamla testamentet.

¹⁶ Bruce M. Metzger och Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (4:e uppl.; New York: Oxford University Press, 2005), 202; Amy Donaldson, "Explicit References to New Testament Variant Readings Among Greek and Latin Church Fathers" (Doktorsavhandling: University of Notre Dame, 2009), 177–178.

skulle ha lagts till den kortare läsarten och på det sättet orsakat denna svårighet, utan finner det mest troligt att namnet avlägsnats av någon skrivare.

Sebastian Timpanaro refererar till denna process, när skrivare (eller muntliga tradenter) förändrar texten för att göra den mindre komplicerad, som ”banalisering”, vilket även kan påverka ordens former så att arkaiska och ovanliga uttryck byts ut mot sådana som är mer bekanta för skrivaren eller tradenten.¹⁷ Textkritiker som har att ta ställning till två eller flera varianter föredrar alltså oftast den svårare läsarten. I praktiken har dock detta och andra kriterier sina speciella svårigheter och undantag.¹⁸

För det första gäller det att identifiera vad som skulle uppfattas som en svårighet för skrivare vid en viss tidpunkt i textens historia; som Hort påminner om: ”We have to do with readings only as they are likely to have appeared to transcribers, not as they appear to us.”¹⁹ För att anknyta till vårt exempel i inledningen finner jag det inte troligt att man idag skulle ändra på modersbilderna i Lina Sandells psalmer, eftersom de inte är lika kontroversiella som i mitten av 1800-talet. För det andra kan det vara svårt att avgöra skillnaden mellan en svår läsart och en som är resultatet av ett rent skrivfel.²⁰ Kriteriet går inte att tillämpa i fall där mer specifika faktorer kopplade till kopiering bättre förklarar uppkomsten av den svåra läsarten. Till sist är det inte heller ovanligt att åtminstone två alternativa läsarter gör anspråk på att vara *lectio difficilior*.²¹

¹⁷ Sebastian Timpanaro, *The Freudian Slip: Psychoanalysis and Textual Criticism* (London: NLB, 1976), 30.

¹⁸ Ett annat välkänt kriterium, ”föredra den kortare läsarten”, eller *lectio brevior potior*, har visat sig ha så många undantag att det är otillämpbart utan vidare kvalifikationer. Se Epp, ”Traditional ”Canons”, 106–116.

¹⁹ Westcott och Hort, *New Testament*, 1:27.

²⁰ Tov, *Textual Criticism*, 303, gör samma poäng: ”by definition, often a scribal error creates a *lectio difficilior*”; jfr Edward Hobbs, ”An Introduction to Methods of Textual Criticism”, i *The Critical Study of Sacred Text*, redigerad av W. Doniger O’Flaherty (Berkeley: Berkeley Religious Studies Series, 1979), 1–27 (19): ”If you follow the harder readings [consistently], you will end up with an unintelligible text.”

²¹ See Tov, *Textual Criticism*, 303–304, och J. M. Ross, ”The ’Harder Reading’ in Textual Criticism”, *BT* 33 (1982), 138–139.

I slutändan måste varje textställe där det finns varianter analyseras utifrån sin specifika kontext, för att se vilket eller vilka kriterier som är tillämpbara och hur stor vikt som ska fästas vid dem – inte sällan kommer kriterier peka i olika riktning så att beslut måste fattas utifrån en noggrann avvägning. I sin klassiska uppsats ”The Application of Thought to Textual Criticism” konstaterar Alfred E. Housman passande: ”varje problem som möter textkritikern bör betraktas som potentiellt unikt”.²² Detta sunda perspektiv på textkritik exkluderar varje försök att mekaniskt applicera ett visst kriterium för att lösa ett textproblem.²³

LECTIO VEHEMENTIOR POTIOR

Det finns många orsaker till varför textvarianter kunde uppfattas som svåra av redaktörer, skrivare och översättare. Förutom fonologi, vokabulär, ortografi, syntax och stil finns det, särskilt när det gäller ideologiskt laddade texter, speciella svårigheter kopplade till ideologi, religion och etik. Johann Jakob Wettstein formulerade således följande kriterium: ”Av två varianter ska inte den till synes mer ortodoxa direkt föredras.”²⁴ I modern tid har flera textkritiker diskuterat detta ämne.²⁵ Bart Ehrmans mono-

²² Alfred E. Housman, ”The Application of Thought to Textual Criticism”, i *Proceedings of the Classical Association* 18 (1921), 67–84 (69), min översättning. Hendel, ”Epistemology”, 245–249, kritiserar Emanuel Tov för att gå för långt i att betona textkritikens subjektiva sida; jfr Emanuel Tov, ”The Relevance of Textual Theories for the Praxis of Textual Criticism”, i *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, redigerad av Eric F. Mason et al. (JSJSup, 153; 2 vol.; Leiden: Brill, 2012), 1: 23–35.

²³ Jfr Bertil Albrektson, ”Difficilior Lectio Probabilior’—A Rule of Textual Criticism and Its Use in Old Testament Studies”, i *Remembering All the Way*, redigerad av Bertil Albrektson (OtSt, 21; Leiden: Brill, 1981), 5–18; Kurt Aland och Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (övers. E. F. Rhodes; 2:a uppl.; Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 280–281; Giorgio Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (2:a uppl.; Florens, 1952), 122.

²⁴ Johann Jakob Wettstein, red., *Novum Testamentum Graecum* (2 vols.; Amsterdam: Dommerian, 1751–1752), 2: 864: *Inter duas variantes lectiones ea, quae magis orthodoxa videtur, non est protinus alteri praeferenda*. Kriteriet formulerades redan 1730 i hans *Prolegomena ad Novi Testamenti graeci editionem accuratissimam*, som återpublicerades i textutgåvan.

²⁵ Kenneth W. Clark, ”Textual Criticism and Doctrine”, i *Studia Paulina: In Honorem Johannis*

grafi, *The Orthodox Corruption of Scripture*, som ger talrika exempel på det Ehrman kallar ”ortodox korruption” av skrivare har fått särskilt stort inflytande.²⁶ De flesta forskare är idag överens om att vissa teologiska och etiska problem fick skrivare att ibland förändra bibeltexten.²⁷ Åsikterna går däremot i sär när det gäller fenomenets utbredning.²⁸

I det följande ska jag fokusera specifikt på svåra texter i Gamla testamentet som relaterar till våld, specifikt gudomligt våld, som uppenbarligen orsakat anstöt hos skrivare, översättare och redaktörer. I vart och ett av dessa fall måste vi föredra den våldsammare texten som mer ursprunglig – *lectio vehementior potior* – då det är mer eller mindre uppenbart att senare tolkare försökt undanröja svårigheten, oftast genom något klargörande eller annan ändring som mjukar upp den hebreiska texten. Jag börjar med ett exempel i Dom 11:39–40, som också Andersson uppmärksammat, där domaren Jefta till synes offerar sin egen dotter för att hålla sin ed inför Gud. Därefter går jag vidare med 2 Sam 6:6–7 där det verkar som att Gud straffar Ussa för att han vidrört Guds ark av misstag. Till sist diskuterar jag Jes 53:4, 10, som gör Gud ansvarig för det fysiska våld som drabbar den lidande tjänaren.

de Zwaan, redigerad av J. N. Sevenster och W. C. van Unnik (Haarlem: De Erven F. Bohn, 1953), 52–65; idem, ”The Theological Relevance of Textual Variation in Current Criticism of the Greek New Testament”, *JBL* 85 (1966), 1–16; Eldon J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (SNT-SMS, 3; Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Howard Eshbaugh, ”Textual Variants and Theology: A Study of the Galatian Text of Papyrus 46”, *JSNT* 3 (1979), 60–72; Mikeal C. Parsons, ”A Christological Tendency in P75”, *JBL* 105 (1986), 463–479; Peter M. Head, ”Christology and Textual Transmission: Reverential Alterations in the Synoptic Gospels”, *NovT* 35 (1993), 105–129.

²⁶ Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (2:a uppl.; Oxford: Oxford University Press, 2011).

²⁷ Kriteriet märks till exempel i redaktionsarbetet för United Bible Societies *Greek New Testament*. Se kommentarer till Luk 2:38; 11:4; 16:12; 24:51, 53; Apg 2:41; 5:32; 9:22; Rom 9:4 och 1 Pet 1:22 i Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2:a uppl.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).

²⁸ Tommy Wasserman, ”Misquoting Manuscripts? The Orthodox Corruption of Scripture Revisited”, i *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions: Essays in Honor of Bengt Holmberg*, redigerad av Magnus Zetterholm and Samuel Byrskog (ConBNT, 47; Winona Lake, Eisenbrauns, 2012), 325–350.

DOMARBOKEN 11:39–40

Efter två månader kom hon [Jeftas dotter] tillbaka till sin far, och *han gjorde då med henne i enlighet med sitt löfte*. Hon hade inte haft någon man. Det blev sed i Israel att kvinnorna varje år går ut för att under fyra dagar besjunga gileaditen Jeftas dotter.²⁹

Detta textställe avslutar en episod i berättelsen om Jefta där han svär en ed som leder till en dödlig utgång – han har bundit sig vid ed att offra sin dotter. Den masoretiska texten konstaterar kort att Jefta ”gjorde *med henne* enligt sin ed” (min övers.). Uttalandet är i linje med den övergripande berättelsens knapphändiga stil. Texten lämnar knappast utrymme för tvivel att berättelsens Jefta höll sin ed och genomförde det drastiska offret, vilket i så fall skulle vara det enda mänskliga offret i Gamla testamentet som utförs av en israelit.

Greger Andersson har pekat på flera problem som denna text gett upphov till, för antika såväl som moderna läsare, inklusive det faktum att den står i konflikt med andra skriftställen som förbjuder människooffer (3 Mos 20:1–5; 5 Mos 12:31; 18:10; Ps 106:37; Jer 7:31; Hes 16:20–22) och att Guds befallning till Abraham att offra sin son (1 Mos 22), enligt berättaren bara var ett test och att ett djur i slutändan tog Isaks plats.³⁰ Andersson påpekar att Jeftas offer, som troligen är underordnat huvudtemat om edens oåterkallelighet, uppenbarligen orsakat stora svårigheter för de läsare som söker efter berättelsens ideologi och moral:

Furthermore, they [pre-critical scholars] seem to assume that the texts have an ideological message, and therefore struggle with the purpose and application of this narrative. In their interpretations, the tendency is to harmonize the text with the rest of the OT and to moderate its offensive content.³¹

²⁹ Min kursivering. Alla bibelcitater är från Bibel 2000, om inget annat anges.

³⁰ Andersson, *Book*, 92; jfr J. Cheryl Exum, *Tragedy and Biblical Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 60: ”But in Judges 11, God neither requires nor rejects human sacrifice. Silent transcendence, if not a form of hostile transcendence, clearly raises questions about divine benevolence”.

³¹ Andersson, *Book*, 93.

Vad gäller antika tolkare tar Andersson som exempel tillägget i den arameiska Targum Jonathan, efter ”det blev sed i Israel” i v. 39 – ett tillägg som ger berättelsen en ny innebörd i och med att Jefthas gärning fördöms och blir till varning för läsaren:

(And it became a decree in Israel) that no one may offer up his son or his daughter for a burnt offering, as Jephthah the Gileadite did, who did not ask Phinehas the priest. For if he had asked Phinehas the priest, he would have rescued her with a monetary consecration.³² (jfr 3 Mos 27:1–8)

Ett annat sätt att lösa eller tona ned svårigheten är att göra texten mer tvetydig i fråga om utgången. En del av LXX-traditionen, B-texten representerad av Codex Vaticanus, speglar den knapphändiga masoretiska texten: ”Han gjorde med henne enligt den ed han svurit” (gr. *epoiēsen en autē tēn euchēn autou hēn ēuxato*).³³ A-texten, representerad av Codex Alexandrinus, är däremot mindre explicit: ”Jefta höll den ed han svurit” (gr. *epetelesen Iepthae tēn euchēn autou hēn ēuxato*). Denna eufemistiska version lämnar en liten öppning att Jefta kanske i slutändan fann något annat sätt att hålla sin ed. Medeltida rabbinska tolkare som bröderna Moses och David Kimhi ansåg till exempel att Jefta höll eden genom att dottern förbjöds giftermål och förblev jungfru och tjänarinna åt Herren i tabernaklet resten av livet.³⁴

Bland antika kristna författare ställer Theodoretos av Kyrrhos (c. 393–466 e.Kr.) frågor till Domarboken som han sedan besvarar. Den tjugonde lyder: ”Varför tillät Herren Jefthas offer av sin dotter?”. Theodorotos fördömer Jefta som dåraktig och refererar till skriftställen som för-

³² Hebreisk textutgåva med engelsk översättning i W. Smelik, *The Targum of Judges* (Leiden: Brill, 1995), 554–555. Denna tradition som pekar på möjligheten att Jefthas ed kunde lösas speglas även i en randglossa till Dom 12:7 i Codex Reuchlinianus 3 (Targum Jonathan), som Smelik, *Targum*, 557, antar kan vara samtida med den syn som uttrycks i 11:39. För andra rabbinska traditioner som speglar olika lösningar på problemet med Jefthas ed, se Smelik, *Targum*, 556–557.

³³ Alfred Rahlfs identifierade och tryckte två texttraditioner av LXX i Domarboken som han tänkte sig gick tillbaka på två recensioner: En A-text som i huvudsak representeras av Codex Alexandrinus, och en B-text representerad av Codex Vaticanus.

³⁴ C. F. Keil och F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: Joshua, Judges, Ruth* (övers. J. Martin; Grand Rapids: Eerdmans 1963), 388.

dömer människooffer (Ps 106:37; Jer 7:31; 39:35 [LXX]; Hes 16:20–22) och hävdar att Jeftas exempel skulle lära andra att vara försiktiga med sina eder.³⁵

För att summera måste vi föredra den masoretiska texten, som också speglas i LXXs B-text, som *lectio difficilior*, medan textvittnen som Codex Alexandrinus såväl som Targum Jonathan speglar olika strategier för att komma till rätta med en svår text som verkar ge gudomlig sanktion åt mänskligt våld.

ANDRA SAMUELSBOKEN 6:6–7

När de kom fram till Nakons tröskplats snavade oxarna, och Ussa sträckte ut handen och grep tag i Guds ark. *Då blev Herren vred på Ussa: Gud slog honom, och han föll död ner bredvid Guds ark.*

David hade i sammanhanget beslutat att hämta arken upp till Jerusalem på en nygjord vagn (2 Sam 6:3; 1 Krön 13:7) i stället för att låta leviterna bära den i bärstänger på sina axlar enligt Guds befallning. Leviterna fick dock inte vidröra det heliga föremålet; om de så gjorde skulle de dö (4 Mos 4:14–15; 1 Krön 15:11–15).³⁶ När nu de två bröderna Ussa och Achjo körde vagnen, eller gick bredvid den, verkar något oförutsett ha hänt så att oxarna snavade och Ussa verkar ha handlat reflexartat utan en tanke på att begå helgerån och fattade så tag i arken men slogs död ner av Gud.

Den masoretiska texten anger orsaken med hebreiskans *‘al-bashal*, en fras som möjligen är avledd från en arameisk term som betyder att ”begå fel”, eller från babyloniskans *shullu*, att ”behandla med förakt” (jfr NIV, som har ”because of his irreverent act”).³⁷ Den masoretiska textens svårig-

³⁵ Theodoret of Cyrus, *The Questions on the Octateuch* (red. John F. Petruccione [grekisk text] och Robert C. Hill [engelsk övers.]; 2 vol.; LEC; Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 2: 343–347.

³⁶ Alexander Rofé, ”Midrashic Traits in 4Q51”, i *Archaeology of the Books of Samuel*, redigerad av P. Hugo och A. Schenker (Leiden: Brill, 2010), 75–88 (86), ser berättelsen i 1 Krön 15 som ”a midrashic interpretation [of the original account in 2 Sam 6] inspired by the Torah”.

³⁷ A. A. Anderson, *2 Samuel* (WBC, 11; Waco: Word Books, 1989), 103.

het speglas i en rad försök att tolka den eller att utesluta den helt (som i Bibel 2000).³⁸

Den talmudiska traktaten Soṭah 35 berättar om en dispyt mellan Rabbi Johanan och Rabbi Eleazar om den svåra frasen. Den förre förstod den som ”på grund av den felaktiga handlingen”, medan den senare drog slutsatsen att Ussa hade gått undan för att utträtta sina behov genom kopplingen till roten *shal*, ”försvinna undan”.³⁹ Fastän Rabbi Johanan ansåg att Ussa straffades till döden påpekade han samtidigt att Ussa skulle få del i den kommande världen, eftersom texten säger att han dog där ”med” arken, och eftersom arken varar för evigt skulle även Ussa få ingå i den kommande världen.

I Codex Alexandrinus och andra vittnen till LXX lyder texten i svensk översättning ”för sin oförsiktighet” (gr. *epi tē propeteia*; jfr NEB: ”for his rash act”).⁴⁰ Denna tolkning speglar Lukianos recension av texten, medan Aquilas recension lyder ”på grund av oförstånd” (gr. *epi tē eknoia*). Codex Vaticanus och andra textvittnen till LXX utelämnar frasen helt (jfr Bibel 2000).⁴¹

Den rekonstruerade dödahavstexten 4Q51 (4QSam^a) följer intressant nog den masoretiska texten i parallellen i 1 Krön 13:10: ”för att han hade sträckt ut handen mot arken” (hebr. *’asher-shalah yado ‘al-ba’aron*).⁴² P. Kyle McCarter tror, liksom de flesta kommentatorer,⁴³ att *‘al-hashal* i

³⁸ För en utförlig behandling av detta textproblem, se Robert Rezetko, *Source and Revision in the Narratives of David’s Transfer of the Ark: Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15–16* (LHBOTS, 470; New York: T&T Clark, 2007), 126–141.

³⁹ BDB, s.v. 1 שָׁלַח.

⁴⁰ Följande handskrifter till LXX lyder *epi tē propeteia*: 19/b’, 52/e, 56/i, 82/o, 92/m, 93/e₂, 108/b, 127/c₂ (märkt med obelus), 158/g, 243/j^{ms} (märkt med obelus), 247/x, 314/w, 376/c, 489/f.

⁴¹ Följande handskrifter till LXX utelämnar frasen: Vaticanus (B), Coislinianus (M), Venetus (N), 29/b₂, 55/h, 106/p, 107/d, 119/n, 120/q, 121/y, 130/s, 134/t, 243/j^{ms}, 245/v, 370/l, 372/u, 509/a₂, 554/z, 707/a (Sinaiticus har en textlucka). Koptiska och etiopiska översättningar utelämnar också frasen.

⁴² F. M. Cross, et al., *Qumran Cave 4.XII: 1–2 Samuel* (DJD, XVII; Oxford: Clarendon, 2005), 127.

⁴³ P. Kyle McCarter Jr., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB, 9; Garden City: Doubleday, 1984), 165; jfr Robert P. Gordon, *I & II Samuel: A Commentary* (Exeter: Paternoster, 1986), 232. Förklaringen kan härledas till S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text*

2 Sam 6:7 är det som återstår av det längre tillägget i 1 Krön 13:10 och 4Q51. Faktum är att NRSV här valt detta konjektur: ”because he reached out his hand to the ark”.⁴⁴ Det är dock svårt att förstå hur den ovanliga frasen *‘al-hashal* i den masoretiska texten i 2 Sam 6:7 skulle kunna uppstå ur den längre varianten i 1 Krön 13:10/4Q51. Som Robert Rezetko påpekar är det ”omöjligt att den kortare läsarten enbart är resultatet av parablepsis, eftersom skillnaden mellan de bevarade versionerna går utöver än en enkel subtraktion”.⁴⁵ Vidare är 4Q51 inte ett primärvittne till Samuelsböckerna utan mer att likna vid en *midrash* med inflytande från Krönikeböckerna.⁴⁶

Det finns ytterligare ett tillägg till 2 Sam 6:7 i Peshitta som kan översättas ”för att han sträckte ut sin hand” – ett tillägg som troligen inte är en förkortning av det längre tillägget utan ett oberoende försök att tolka den masoretiska texten utifrån det som sägs tidigare i versen, att Ussa sträckte ut handen.⁴⁷ När Josefus återger händelsen i 2 Sam 6:6–7/1 Krön 13:10 klagör han orsaken ytterligare, ”eftersom han [Ussa] rörde den utan att vara präst, lät Gud honom dö” (gr. *hoti me on hierous hepsato tautes, apothanein epoiese, Ant. 7.81*).⁴⁸

Sammanfattningsvis har den ursprungliga texten i 2 Sam 6:6–7 troligen helt saknat förklaring till Ussas våldsamma död, så som i Bibel 2000 – det är den svåraste läsarten, representerad av en del av LXX-traditionen.⁴⁹ Den masoretiska texten med tillägget *‘al-hashal* (”because of his irreverent

and the Topography of the Books of Samuel (Oxford: Clarendon, 1912), 268: “[I]t will hardly be deemed too venturesome to regard it as a mutilated fragment of the words cited from Chr ...”

⁴⁴ Detta tillägg har sedermera avlägsnats i NRSV^{nc} (”updated edition”, 2021).

⁴⁵ Rezetko, *Source and Revision*, 132, min översättning.

⁴⁶ Rofé, ”Midrashic Traits”, 75–88 (särskilt 86–87). Rezetkos, *Source and Revision*, 130–131, tabell över vittnen till Samuels- och Krönikeböckerna är av denna anledning vilseledande.

⁴⁷ Så Craig Morrison, ”The Relationship of the Peshitta Text of Second Samuel with the Peshitta Text of First Chronicles”, *ArSt* 3/1 (2005), 66–67. Morrison, ”Relationship”, 81, drar slutsatsen att 2 Sam respektive 1 Krön i Peshitta speglar en hög grad av självständighet och influerade inte varandra i översättningsprocessen.

⁴⁸ Christopher T. Begg, ”David’s Transfer of the Ark”, *BBR* 7 (1997), 18–19.

⁴⁹ Det är svårt att generellt utvärdera LXX-texten i Samuelsböckerna. Enligt Tov, *Textual Criticism*, 137, speglar delar av korpusen tidigare redaktionella stadier. Tillägget *enōpion tou theou* i slutet av 2 Sam 6:7 (LXX) verkar överflödigt.

act” enligt NIV) verkar vara det tidigaste försöket att förklara händelsen medan de flesta andra textvarianter i de två parallella traditionerna i 2 Sam och 1 Krön kan vara försök att tolka den masoretiska texten.⁵⁰

JESAJA 53:4B, 10A

^{4b} ... våra smärtor tog han på sig,
medan vi såg honom som hemsökt,
slagen av Gud och pinad.

^{10a} Det var Herrens vilja
att slå honom och låta honom lida.⁵¹

Dessa verser i vårt sista exempel är en del av ett längre avsnitt om Herrens tjänare (Jes 52:13–53:12) och här ska vi se hur översättaren till LXX ändrat texten på ett unikt sätt.⁵² Oavsett den övergripande debatten om huruvida LXX-Jesaja är ett försök av att aktualisera äldre profetior genom att applicera dem i samtiden råder inga tvivel om att översättaren, på det hela taget, tagit sig stora friheter med texten.⁵³ Vissa delar av översättningen är väldigt litterala (och några gånger obegripliga) medan andra delar speglar stor kreativitet i fråga om stil och teologi. David Baer ser översättningen som exempel på antik judisk bibeltolkning:

Mistakes and a not quite victorious struggle with the book’s difficult Hebrew appear to lie at the root of many of the LXX deviations. These coexist, however, with theological concerns and exegetical practice that pro-

⁵⁰ Rezetko, *Source and Revision*, 141, konkluderar: ”Ancient editors permitted the Uzzah episode to remain part of the Bible’s portrayal of Israel’s God, but not without their intervention. Modern scholars struggle to make sense of this narrative, as did medieval scholars and the ancients before them, but between us and them is the Bible’s canonical text, which we can no longer change, but which early transmitters of the traditions adjusted freely when it proved advantageous to do so.”

⁵¹ Här citerar jag Svenska Folkbibeln 2018 eftersom Bibel 2000 undviker vissa svårigheter i 53:10.

⁵² Jag refererar till översättaren i singular även om det kan röra sig om en grupp översättare.

⁵³ Ronald L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (JSJSup, 124; Leiden: Brill, 2008); David A. Baer, *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56–66* (JSOTSup, 318; Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 15–16, påpekar att den frihet översättaren tar sig innebär inte att han åsidosätter sin *Vorlage*; ”On the contrary, his much-observed paraphrastic and even midrashic tendencies have almost entirely concealed from scholarly view a pronounced conservatism that binds him, first, to the immediate text of his own *Vorlage* ... and then to other biblical texts in Isaiah and elsewhere”.

duce a work that can only be fully appreciated when allowed *bona fide* status as ancient Jewish biblical interpretation.⁵⁴

De två verserna 53:4b och 10a speglar översättarens teologi då den i hög grad avviker från den masoretiska källtexten så att den undviker att göra Gud ansvarig för tjänarens lidanden.⁵⁵ I vers 4b säger den masoretiska texten att tjänaren sågs som ”hemsökt, slagen av Gud och pinad” (hebr. *hashabnuku nagua‘ mukkeh ’elohim ume’unnah*). LXX säger däremot bara att tjänaren sågs vara ”i trångmål, slagen och förtryckt” (gr. *en ponō kai en plēgē kai en kakōsei*). Här är Gud inte agenten i förhållande till tjänarens lidande utan förhåller sig snarare passiv.

Kontrasten blir ännu större i v. 10a där den masoretiska texten lyder *wayhwh hāfets dakke’o hebeli*, ”Det var Herrens vilja att slå honom och låta honom lida”, medan LXX säger *kai kyrios bouletai katharissai auton tēs plēgēs*, ”Och Herren önskar rena honom från hans plåga”.⁵⁶ Några kommentatorer har föreslagit att översättaren antingen blandat ihop *daleth* (ד) i *dakke’o* med *zayin* (ז) eftersom *zakah* betyder ”att rena” eller att han influerats av den arameiska termen för ren, oskyldig *daka*.⁵⁷ Jeremy Schipper pekar på att en sammanblandning är osannolik eftersom översättaren uppenbarligen kände igen *pual*-formen av samma verb i v. 5, *meduka*, men där valde översättaren *memalakistai*, ”blev försvagad” snarare än ”blev (blå)slagen”.⁵⁸

⁵⁴ Baer, *Go Home*, 17; jfr Karen Jobes och Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000), 227, som karakteriserar översättningen som ”a remarkable combination of creativity and confusion”.

⁵⁵ Jfr Baer, *Go Home*, 18, som talar om följande tendens: ”to ameliorate the source text’s least circumspect statements about God”.

⁵⁶ E. R. Ekblad, *Isaiah’s Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study* (Leuven: Peeters, 1999), 242, påpekar att det fanns litterala grekiska motsvarigheter till det masoretiska verbet *daka* vilket speglas i Aquilas översättning som lyder ”och Herren ville att sjukdomen skulle krossa honom” (gr. *kai kyrios eboulēthē epitripsai autou to arrōstēma*) och Symmachus har ”Herren ville slå honom med sår” (Ekblad: ”the Lord desired to beat him in the beating”, gr. *kyrios ēthelēsen alōsai auton en tō traumatismō*).

⁵⁷ R. R. Ottley, *The Book of Isaiah According to the Septuagint* (2 vol.; Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 2: 348; Isac L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT, 40; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 50; Jobes och Silva, *Invitation*, 226.

⁵⁸ Jeremy Schipper, *Disability and Isaiah’s Suffering Servant* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 69.

Vi har alltså sett hur LXX tydligt speglar ett annat teologiskt perspektiv än den förlaga som använts i ett par verser (Jes 53:4b, 10a) genom att översättaren medvetet undvikit tanken att Gud är ansvarig för det fysiska våld som drabbar tjänaren och betonar snarare att hans hjälp och helande i lidandet.⁵⁹ Det finns flera exempel på denna tendens i sammanhanget.⁶⁰

SLUTSATS

Vi har nu sett flera exempel ur Gamla testamentet och LXX som antyder att skrivare och översättare ställts inför och försökt lösa teologiska och etiska dilemman med våldsamma texter. Textvarianter och översättningar visar på så sätt hur den ursprungliga texten väckt frågor och initierat den pågående dialog som Greger Andersson menar utmärker bibeltexterna i dess mångfald.

Kan Jefta ha funnit ett annat sätt att fullfölja sin ed utan att döda sin dotter? Varför skulle det vara nödvändigt att hålla en sådan ed? Om han nu ändå offrade sin dotter skulle man med targumisten kunna se det som ett varnande exempel på en individ som gravt missförstått Guds vilja. Vad hände Ussa och varför slog Gud honom så att han föll död till marken? Skrivare, översättare och andra tolkare har här gjort en rad olika tillägg som antyder att orsaken var någon form av moraliskt tillkortakommande. Översättaren av Jes 53 till LXX verkar ha följt en annan strategi för att "tämja" texten i den hebreiska förlagan. I stället för att göra tillägg har han förändrat texten helt på sina ställen så att Gud inte längre är inblandad i

⁵⁹ Schipper, *Disability*, 68, betonar att bildspråket är kopplat till oförmåga (eng. "disability") här och på andra ställen i Jes 53 (LXX): "Rather than taking the servant's condition as a metaphor for sin, the LXX suggests that the servant undergoes a divine removal of disease when the Lord determines to cleanse him in v. 10".

⁶⁰ Jobs och Silva, *Invitation*, 223–224, pekar på flera möjliga exempel på denna tendens i det aktuella kapitlet. I v. 6 har den masoretiska texten *hipgi* – *bifill*formen av *paga*, att "orsaka fall", "låta (samman)drabba" (jfr NET: "the Lord caused the sin of all of us to attack him"), medan LXX har *paredöken*, "överlämnade (honom åt våra synder)". Slutligen ersätter översättaren frasen *nega' lamo*, "ett slag åt honom" (det vill säga "han blev slagen") med *ēchbē eis thanaton*, "han fördes till döden", i v. 8.

något fysiskt våld mot tjänaren men snarare kommer till hans undsättning.

Dessa exempel visar hur läsare och tolkare genom historien har brottats med texten och ibland bjudit starkt motstånd. Vi som moderna läsare måste dock vara medvetna om att antika läsare ibland kan ha uppfattat svårigheter som vi har svårt att uppfatta idag och tvärtom. För att förstå textens utveckling över tid i textvarianter och översättning behöver vi alltså försöka förstå hur antika läsare kan ha uppfattat svårigheter i sin tid.

Detta för oss tillbaka till Lina Sandells psalm, som inledde denna studie. I Sandells samtid väckte ”modershjärta” som bild för Guds kärlek anstöt på många håll. När Carola Häggkvist i modern tid tolkade psalmen på sitt album ”Blott en dag” (1998) valde hon däremot att ta tillbaka den ursprungliga formuleringen ”modershjärta”, som troligen uppfattas som övervägande positiv i dagens samhälle.

Jag vill till sist understryka Housmans poäng att varje textproblem måste betraktas som potentiellt unikt. Det kriterium jag diskuterat, att föredra den våldsammare läsarten som ursprunglig, kan inte appliceras på ett mekaniskt sätt. Det kan finnas andra specifika faktorer som bättre förklarar en textvariant i ett visst ställe i texten.

The image features a white background with several overlapping, semi-transparent circles in shades of light beige and cream. A solid, vibrant orange horizontal bar spans the bottom portion of the image. The word "BROKIGHET" is printed in a bold, orange, sans-serif font, centered horizontally and positioned just above the orange bar.

BROKIGHET

POLYFEM SOM PROBLEM: KOMPOSITION OCH TEMATIK I WILLY KYRKLUNDS *POLYFEM FÖRVANDLAD*

STEN WISTRAND
Örebro universitet
stencarl@hotmail.com

ABSTRACT ❁ När Willy Kyrklunds *Polyfem förvandlad* kom ut 1964 förbrylades recensenterna över underrubriken ”roman”, som utmanade deras förväntningar på en text av det slaget. Genreangivelsen har sedan diskuterats av alla som skrivit utförligare om boken. Det rör sig onekligen om en brokig och mångstämmig textsamling, femton fristående avsnitt som varken hålls ihop av ett genomgående narrativ eller av en gemensam värld. Däremot är det lätt att notera en rad olika mer eller mindre frekvent återkommande motiv som går in i varandra och bildar skiftande mönster. Artikeln utgår från begreppen familjelikhet och kompositroman, för att beskriva hur texten är gjord och fungerar och vilka konsekvenserna blir när man försöker tolka den. Slutsatsen blir att *Polyfem förvandlad* ansluter till Kyrklunds fortlöpande, passionerade men dåraktiga och fåfånga, protest mot människans villkor och att det är just i den protesten som det djupast mänskliga alltid finns. ❁

INTRODUKTION

Du ska inte fästa för stort avseende vid åsikter. Skriften är oföränderlig, och åsikterna är ofta bara ett uttryck för förtvivlan över detta.¹

¹ Franz Kafka, *Processen* (övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren; Lund: Bakhåll, 2001), 252.

Willy Kyrklunds *Polyfem förvandlad* (1964) är en oupphörligt fascinerande och ofta svindlande vacker text.² Boken är också hans mest komplicerade, den mest splittrade och samtidigt tätast sammanvävda. Den saknar en genomgående handling, om än aldrig så fragmentarisk, men arbetar med återkommande motiv. Man kan likna framställningen vid en spegelsal eller ekokammare, och den ställer oss inför en rad intressanta teori- och metodfrågor. Hur fungerar en ”brokig”, rent av ”bråkig”, text av det här slaget? Jag kommer alltså att undersöka hur boken är komponerad och på vilket sätt, om något, den skulle kunna beskrivas som sammanhängande och förtjäna beteckningen roman. Avslutningsvis behandlar jag den existentiella tematik som framställningens olika motiv genererar och hur den förhåller sig till verkets komposition. Jag kommer även att förlöpande uppmärksamma hur vissa motiv och teman i *Polyfem förvandlad* är återkommande i Kyrklunds produktion och knyter hans olika verk till varandra.

Den samtida kritiken var både imponerad och förbryllad. Sven-Erik Liedman tyckte sig ha mött ”ett svåröverblickbart kaos” där det ”fragmentariska, trasiga och sönderstyckade har nått själva ytan eller formen”, och Karl Erik Lagerlöf fann att texten alltför mycket liknade en ordlek och talade om ”en öppen bok, där fönstren står och slår”.³ Originalutgåvan deklarerade redan på omslaget att det var en ”roman” som köparen höll i sin hand. Men man behövde inte läsa länge förrän den varudeklarationen framstod som allt annat än självklar – vilket de flesta som skrivit om boken uppmärksammat. Göran Schildt hävdade i sin recension att beteckningen roman ”antagligen [är] den bästa, så länge det inte finns någon specialterm för den form av ordbygge som Kyrklund ägnar sig åt”.⁴ Men han fann att *Polyfem förvandlad* även kunde kallas ”poesibok, eftersom

² Willy Kyrklund, *Polyfem förvandlad: Roman* (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1964). Det är till denna originalutgåva som jag förlöpande refererar med sidangivelse i löptexten.

³ Citerat efter Gunnar Arrias, *Jaget, friheten och tystnaden hos Willy Kyrklund* (Göteborg: Göteborgs universitet, 1981), 49, och Olle Widhe, *Vandringar: Willy Kyrklunds trolösa estetik* (Göteborg: Göteborgs universitet, 2002), 37.

⁴ Göran Schildt, ”Den heroiska loppän”, *Svenska Dagbladet* 2/11 (1964), 7.

den bygger på poetiska bilder, rytmer, kontraster, kontrapunkt och inbyggda ekon” och kunde jämföras med en ”sinnrikt konstruerad datamaskin, full av inbyggda exakta detaljer som griper in i varandra och silar fram någonting så komplicerat som en modern livsåskådning färgad av illusionslös klarsyn”.⁵ Folke Isaksson beskrev boken som ”ett underfundigt montage” av ”en samling brottstycken, korta samtal, inre monologer” och ansåg att den lika gärna eller hellre kunde ha benämnts ”bilder”, ”monologer” eller ”metamorfoser”.⁶ Madeleine Gustafsson påminde om att ”roman” från början helt enkelt betecknade en berättelse på folkspråk, men hon noterade också att *Polyfem förvandlad* inte är ”en berättelse utan en ström av berättelser, bilder, myter”.⁷ Boken liknade inte någon annan ”roman” hon läst utan framstod som ”en enda lång essä eller meditation” eller som ”en komposition över ett tema som upprepas, varieras och återkommer i ständigt nya former, en svidande skön klagosång över livets tillfällighet och flyktighet och den unika uppenbarelsens förgänglighet”.⁸ Per Wästbergs lovtal till Kyrklund i samband med att han 1990 tilldelades Pilotpriset ekar av Gustafssons formuleringar när han säger att *Polyfem förvandlad* ”kallas roman men är ett flöde av bilder och myter” och ”en klagosång över livets korthet”.⁹

Förlaget insåg naturligtvis att det inte var fråga om en traditionell roman och förklarade på omslagsfliken att Kyrklund ”skapat sig en egen form av prosadiktning bortom de traditionella genrerna” genom att med ”suverän frihet” bygga upp sin text av ”brottstycken, minnen, fragment” och genom att blanda sagor och myter med ironiska folkhemsinteriörer. Men här hävdas även att fragmenten inte bara motsäger utan också ”stöder varandra tills det sinnrika mönstret bakom dem blir tydligt”. Bakom

⁵ Schildt, ”Loppan”, 7. Till saken hör att Kyrklund under 1950-talet arbetade med programmering av Sveriges första datamaskin, BESK.

⁶ Folke Isaksson, ”Människans bilder”, *Dagens Nyheter* 2/11 (1964), 5.

⁷ Madeleine Gustafsson, *Med andras ögon: Om böcker mest* (Stockholm: Liber förlag, 1978), 15; recension ursprungligen publicerad i *ST* 11/2 1965.

⁸ Gustafsson, *Med andras ögon*, 15.

⁹ Per Wästberg, *Lovtal* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1996), 118.

den splittrade ytan ska det alltså finnas en tydlig struktur som läsaren förväntas upptäcka. Men vad avses i detta fall med ett sinnrikt mönster? Och är det så självklart att det existerar?

”Willy Kyrklunds diktning går inte att beskriva”, har Per Wästberg konstaterat,¹⁰ och Horace Engdahl sekonderar med att Kyrklund ”upp-löser tid, rum och identitet i *Polyfem förvandlad* så att narratologin med en suck måste erkänna att den aldrig kommer att hinna ikapp honom”.¹¹

Att söka svar på de frågor som ovan väckts vore alltså ett dåraktigt projekt dömt att misslyckas – men därmed också helt i Kyrklunds anda.

GENREFRÅGAN I HANDBÖCKER OCH FORSKNING

I *Fem decennier av nittonhundratalet* (1966) konstaterar Erik Hjalmar Linder att *Polyfem förvandlad* visserligen kallas roman men att dess enhet ”uteslutande [är] en enhet i motiv och stämning”.¹² Den verklighet som skildras är flyktig, och med tanke på att boken ”handlar om förvandlingar, alltings förvandling” hade den enligt Linder lika gärna kunnat heta Metamorfoser.¹³ Ulf Olsson beskriver boken i *Den svenska litteraturen* (1999) som ”på samma gång” mäktig och uppbruten, där ”löst sammanfogade stycken formar sig till ... en kamp mot gränserna för det mänskliga, och därför till en kamp mot och för språket”.¹⁴ Undertiteln ”roman” finner han provocerande och anser att den ”får snarast betydelse av ett språkligt prisma, där olika språkliga hållningar bryts och tar nya riktningar”.¹⁵ I sitt förord till en utgåva från 2002, anser Magnus Florin att benämningen

¹⁰Wästberg, *Lovtal*, 128.

¹¹Horace Engdahl, ”Tal inför överlämnandet av Svenska Akademiens nordiska pris 2001”, *Svenska Akademiens handlingar från år 1986: Trettionde delen 2001* (Stockholm: Svenska Akademien, 2002), 67–75 (74).

¹²Erik Hjalmar Linder, *Fem decennier av nittonhundratalet: Band 2* (Stockholm: Natur och kultur, 1966), 993.

¹³Linder, *Fem decennier*, 993–994.

¹⁴Ulf Olsson, ”Världen efter världskriget: 1950-talets prosaförfattare”, i *Den svenska litteraturen 3: Fån modernism till massmedial marknad: 1920–1995*, redigerad av Lars Lönnroth, Sven Delblanc och Sverker Göransson (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1999), 319–341 (331).

¹⁵Olsson, ”Världen”, 331.

roman är överraskande med tanke på Kyrklunds ”återkommande syrligheter mot gängse romanskrivande” och beskriver själv *Polyfem förvandlad* som en ”öppen bok om skilda ting” där allt mellan inledning och avslutning ”utspelar sig en värld av växlingar och kast”.¹⁶

Gunnar Arrias påpekar i *Jaget, friheten och tystnaden hos Willy Kyrklund* (1981) att boken visserligen är ”originell och egensinnig” men samtidigt ”en typisk sextiotalsroman som väl fogar in sig i det tidiga sextioalets neoavantgardism”.¹⁷ Det hindrar inte att genrebeteckningen utmanar ”läsarens förväntningar om en någotsånär realistisk och sammanhängande berättelse”.¹⁸ Här finns visserligen en ”utvecklingskurva” från inledningens stridslustne Polyphemos till slutet, där flykten dominerar, men väsentligen möter en ”strävan till systematiskt genomförd mångtydighet”,¹⁹ där texten kan ”framstå som ett montage, som en samling anekdoter med ett vagt tematiskt samband, ofta presenterade som kinesiska askar”.²⁰

I uppsatsen ”Myt, saga och kärlek i Willy Kyrklunds Polyfem förvandlad” (1983) konstaterar Peter Hansen att beteckningen ”är tveksamt passande” för denna ”säregna och svårgripbara komposition” och ifrågasätter om det finns ett ”ett underliggande plan” som löper genom boken.²¹

Arne Florin beskriver i *Om Willy Kyrklunds genrer och genreblandningar* (1992) romanen som ”den mest komplexa och förtätade av Kyrklunds texter” och konstaterar att ”montaget av en mängd olikartade avsnitt aktualiserar ... grundläggande frågor kring det litterära verkets enhetlighet och identitet”.²² Han noterar att vi på försättsbladet visserligen möter genreangivelsen ”roman” men att

¹⁶ Magnus Florin, ”Förord”, i *Polyfem förvandlad: Roman*, Willy Kyrklund (Stockholm: Modernista, 2002), V–VIII.

¹⁷ Arrias, *Jaget*, 49.

¹⁸ Arrias, *Jaget*, 49.

¹⁹ Arrias, *Jaget*, 119.

²⁰ Arrias, *Jaget*, 50.

²¹ Peter Hansen, ”Myt, saga och kärlek i Willy Kyrklunds Polyfem förvandlad” (Stockholms universitet: C-uppsats, opublicerad, 1983), 11, 19.

²² Arne Florin, ”Om Willy Kyrklunds genrer och genreblandningar” (Stockholms universitet: Licentiatuppsats, opublicerad, 1992), 74.

det som sen följer är femton avsnitt som med avseende på handling, karaktärer, tid och rum är helt skilda från varandra. Inte ens i sig själva är avsnitten särskilt homogena och de förväntningar om ett sammanhängande förlopp med någorlunda stabila karaktärer som genreangivelsen väcker kommer alltså helt på skam.²³

Men han betonar också att textens splittring inte får överdrivas, då det finns enhetsskapande faktorer i form av en antydd cirkelkomposition och "en serie element som knyter avsnitten till varandra" genom "återkommande fraser eller formuleringar".²⁴

Paul Norlén konstaterar i "*Textens villkor*": *A Study of Willy Kyrklund's Prose Fiction* (1998) att *Polyfem förvandlad* visserligen benämns "roman" på titelsidan men att texten på omslagsfliken "låter förstå att förlaget insåg att detta knappast är en roman".²⁵ Han beskriver boken som "ett 'collage' av femton onummerade (och på annat sätt ommarkerade) avsnitt"²⁶ utan genomgående berättelse. Liksom Florin noterar han att de olika texterna binds samman av "ofta överraskande allusioner eller genom att fraser eller bilder som läsaren redan har stött på upprepas".²⁷ Men han anser inte att detta skapar någon tydlig struktur för boken som helhet utan prövar att beskriva den med begrepp som *game* och *play* där det mytologiska materialet och vissa intertexter antyder återkommande "mönster" och "en djupstruktur".²⁸ Kyrklund sägs erbjuda läsaren skärvor av mening, men vad vi gör av dessa skärvor "är en helt annan fråga".²⁹

I artikeln "Jaget och texten" (2000) finner Olle Widhe beteckningen roman paradoxal för denna "fragmentartade" bok. Men då dess "spatiala berättarteknik" vävs samman med "ett tematiskt gestaltande" tvingas läsaren "att syntetisera romanens alla bilder och fragment i sitt eget med-

²³ Florin, "Om Willy", 75.

²⁴ Florin, "Om Willy", 78–79.

²⁵ Paul Norlén, "*Textens villkor*": *A Study of Willy Kyrklund's Prose Fiction* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1998), 209–215 (209). Översättningarna från engelska till svenska är i denna artikel mina egna, om inget annat anges.

²⁶ Norlén, "*Textens villkor*", 209.

²⁷ Norlén, "*Textens villkor*", 210.

²⁸ Norlén, "*Textens villkor*", 214.

²⁹ Norlén, "*Textens villkor*", 215.

vetande – liksom betraktaren av färgprickarna på impressionisternas tavlor – för att på så sätt skapa dess betydelse”.³⁰ När Widhe två år senare i *Vandringar: Willy Kyrklunds trolösa estetik* (2002) återkommer till romanen liknar han texten vid såväl ett collage och en mosaik som en (konstnärlig) mobil och ett prisma.³¹ Han konstaterar att boken inte är någon ”vanlig, sammanhängande roman”³² men anser det inte ”riktigt rättvisande att beskriva de enskilda styckena som fristående”, eftersom de binds samman av upprepade motiv och en återkommande tematik.³³ I *Främlingskap: Etik och form i Willy Kyrklunds tidiga prosa* (2005) nämner han att verkets ”övergripande kompositionsmetod vid en första anblick ter sig som en flyktig anhopning av onummerade och lösligt sammanhållna avsnitt”, men att ”ett betydande antal ledmotiv” binds samman ”i en väv av tematiska trådar”.³⁴ Strukturen beskrivs senare som ”ett genomkomponerat montage av självständiga avsnitt, molekyler med olika uppbyggnad som ingår i en väl definierad geometrisk konfiguration”³⁵ och som ”ett vävarbete med ett intrikat och precist utformat mönster”.³⁶

När Thomas Sjösvärd nämner i *En himmel av sten: Willy Kyrklund och det grekiska* (2018) kommer in på *Polyfem förvandlad* nämner han ”svårigheten att hantera dess karaktär av verk” och att redan kategoriseringen roman utgör en komplikation vid en analys.³⁷

Kort sagt tycks alla vara överens om att *Polyfem förvandlad* inte uppfyller våra förväntningar på hur en roman ska vara konstruerad, förväntningar som hänger ihop med föreställningen om en intrigbaserad berättelse.

³⁰ Olle Widhe, ”Jaget och texten: Om minne, samtidighet och glömska i Willy Kyrklunds prosa”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 2 (2000), 83–108 (83–84, 87, 90, 94–95). Samma analogi används om Proust av Joseph Frank i *The Idea of Spatial Form* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991), 27.

³¹ Widhe, *Vandringar*.

³² Widhe, *Vandringar*, 4.

³³ Widhe, *Vandringar*, 43–44.

³⁴ Olle Widhe, *Främlingskap: Etik och form i Willy Kyrklunds tidiga prosa* (Lund: Ellerströms, 2005), 161.

³⁵ Widhe, *Främlingskap*, 176.

³⁶ Widhe, *Främlingskap*, 178.

³⁷ Thomas Sjösvärd, *En himmel av sten: Willy Kyrklund och det grekiska* (Uppsala: Uppsala University, 2018), 118.

telse med början, mitt och slut och med mimetiska ambitioner. Man kan annars påminna sig, vilket Widhe också gör, att Michail Bachtin såg romanen som en genre i ständig förvandling och utan klara regler.³⁸ Den som läser dagens kultursidor har säkert också noterat att begreppet numera används helt utan intentionsdjup och om i stort sett vilken framställningsform som helst.

POLYFEM FÖRVANDLAD – ROMAN ELLER INTE?

Kyrklunds avsikt med beteckningen ”roman” tycks lika omöjlig att reda ut som den gordiska knuten. Men vi kan faktiskt upplösa problemet med ett alexanderhugg. Han hade nämligen ingen intention över huvud taget utan hävdade att det var förlaget som satte underrubriken för att locka fler köpare.³⁹ Ska vi tro Kyrklund var alltså angivelsen ”roman” inte ett estetiskt val utan en kommersiell förhoppning. Det hindrar inte att han själv beskrivit boken som ”helsikes sammanhållen”, även om han förstår att andra kanske inte tycker så.⁴⁰

Att etikettera texter har inget egenvärde. Men som Alastair Fowler och Jonathan Culler påpekat kan vår genreförväntan vara av betydelse för hur vi tillägnar oss ett verk.⁴¹ ”Roman” fungerar som en läsanvisning, och som vi sett förutsatte förlaget att läsaren skulle finna ett mönster i framställningen om hen bara ansträngde sig lite. Och alla som skrivit om boken har verkligen ansträngt sig. De flesta tycks också ha uppfattat *Polyfem förvandlad* som en, på ett eller annat sätt, intrikat komponerad fiktions-

³⁸ Michail Bachtin, *Det dialogiska ordet* (övers. Johan Öberg; Gräbo: Anthropos, 1988), 196. Widhe nämner Bachtins syn på romanen i *Främlingskap*, 159–160.

³⁹ Det gäller även beteckningarna ”roman” för *Tvåsam* (1949) och ”prosa” för *8 variationer* (1982). Uttalande av Kyrklund vid det seminarium om hans författarskap som hölls på Nordens Biskops Arnö den 17–19 juni 1996 (mina anteckningar).

⁴⁰ Arne Florin och Claes Wahlin, ”Vem som än yttrar sig någonsin om någonting har sagt någonting annat: Intervju med Willy Kyrklund”, *Tidskriften 90-tal* 1 (1990), 10–14 (12). Genreangivelsen togs bort i den senare stora tvåbandsutgåvan av hans verk (1995–1996).

⁴¹ Alastair Fowler, *Kinds of literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (Oxford: Clarendon, 1982); Jonathan Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).

text, trots att den till skillnad från Kyrklunds övriga romaner – *Tvåsam* (1949), *Solange* (1951) och *Mästaren Ma* (1952) – helt saknar en genomgående intrig.⁴² Som vi sett är det vanligt att ta till analogier och metaforer för att beskriva texten. Men dessa blir lätt mer förbryllande än klargörande. Innebörden av ”molekyler med olika uppbyggnad som ingår i en väl definierad geometrisk konfiguration” är inte lika självklar i ett textligt som i ett kemiskt sammanhang, och en impressionistmålning fungerar trots allt annorlunda än en text. Frågan är om det går att hitta en beteckning som verkligen fångar bokens karaktär.

Joseph Frank lanserade 1945 begreppet *spatial form* för att beskriva hur icke-temporala, rumsliga relationer skapar en samtidighetskänsla och kan strukturera en icke-narrativ framställning, och Olle Widhe tänker sig att *Polyfem förvandlad* utifrån ett sådant synsätt möjligen ”inte längre framstår som lika söndertrasad”.⁴³ Den spatiala formen förutsätter enligt Frank att vi har kunskap om helheten för att förstå delarna; läsaren av Joyces *Ulysses* (1922) ”måste fortlöpande foga samman fragment och ha allusioner i åtanke, tills han genom reflektivt återblickande kan länka dem till deras komplement”,⁴⁴ och Djuna Barnes *Nightwood* (1936) beskrivs som ”ett mönster som uppstår genom att bilder och fraser vävs samman spatialt”.⁴⁵ Det gäller även *Polyfem förvandlad*. Men det är trots allt inte den spatiala formen i sig som i dessa fall åstadkommer en enhet utan en sammanhängande fiktionsvärld som rekonstrueras (*Ulysses*) eller en specifik situation som ses ”ur olika synvinklar” (*Nightwood*).⁴⁶ Därmed skiljer sig båda dessa romaner radikalt från *Polyfem förvandlad*, som saknar såväl ett gemensamt rum som ett konsistent persongalleri.⁴⁷

⁴² Angående storyn i *Mästaren Ma*, se Sten Wistrand, ”(Non)fiction – Function – (Non)narration: How to Deal with Works Like Willy Kyrklund’s *Mästaren Ma*?”, i *Narrativity, Fictionality, and Literariness: The Narrative Turn and the Study of Literary Fiction*, redigerad av Lars-Åke Skalin (Örebro: Örebro University, 2008), 177–200.

⁴³ Widhe, ”Jaget”, 83.

⁴⁴ Frank, *Idea*, 19–20.

⁴⁵ Frank, *Idea*, 52.

⁴⁶ Frank, *Idea*, 20–21, 34.

⁴⁷ Frank, *Idea*, 14, 52, 62, 78, exemplifierar även med Eliots *The Waste Land*. Dess tvåra kast i tid och rum påminner om Kyrklunds text, men till skillnad från *Polyfem förvandlad* hålls dikten (precis som *Ulysses*) strukturellt samman av vad Eliot kallade den mytiska metoden.

När J. Arthur Honeywell skissar romanens utveckling är tanken att vi i under 1900-talet i stället för ett händelseförlopp ofta presenteras en ”värld”, eller en vision av verkligheten, där de strukturella relationerna växer fram efter hand.⁴⁸ Men han utgår från att läsaren även i dessa fall, åtminstone i sitt huvud, lyckas konstruera någon form av genomgående intrig. Det må gälla romaner som Virginia Woolfs *To the Lighthouse* (1927) och William Faulkners *The Sound and the Fury* (1929), men inte *Polyfem förvandlad*.

Wolfgang Iser ser det som ett faktum att graden av ”det obestämbara i ett litterärt verk” gradvis ökat sedan 1700-talet med den konsekvensen att läsaren ”förväntas att själv bemöda sig för att reda ut en understundom påfallande dunkel kompositions mysterier”.⁴⁹ Genom att själva fylla i textens ”tomrum” tänks vi skapa sammanhang och mening. Isers teori är i sig problematisk, och ställd inför *Polyfem förvandlad* misstänker jag att något liknande total förvirring skulle uppstå angående vad som är ”tomrum” och hur dessa egentligen ska fyllas i.⁵⁰

När Marie-Laure Ryan karaktäriserar tolv olika former av mer eller mindre narrativ framställning tar hon både ”narrativa och icke-narrativa element i beaktande”.⁵¹ Det låter lovande när det gäller en text som *Polyfem förvandlad*. Men kategorier som multipel, komplex och utspädd narrativitet visar sig trots allt inte fungera, då de alla förutsätter någon

⁴⁸ J. Arthur Honeywell, ”Plot in the Modern Novel”, i *Essentials of the Theory of Fiction*, redigerad av Michael J. Hoffman och Patrick D. Murphy (2 uppl.; London: Leicester University Press, 1996), 147–157.

⁴⁹ Wolfgang Iser, ”Indeterminacy and the Reader’s Response in Prose Fiction”, i *Aspects of Narrative: Selected Papers from the English Institute*, redigerad av J. Hillis Miller (New York, 1971), 1–45 (23, 26), mina översättningar. Iser utvecklar sina tankar i böcker som *The Implied Reader* (1973), *The Act of Reading* (1978) och *The Fictive and the Imaginary* (1993).

⁵⁰ För en mer principiell kritik av föreställningen om tomrum i texten och vad som kommit att kallas *the principle of minimal departure*, se mina artiklar ”Time for Departure? The Principle of Minimal Departure—A Critical Examination” i *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, redigerad av Göran Rossholm och Christer Johansson (Bern: Peter Lang, 2012), 15–44, och ”Löste verkligen Sherlock Holmes fallet med det spräckliga bandet? Olika sätt att nalkas fiktion”, i *Berättande – Liv – Mening: Fakta och fiktion, biografi, narrativ metod*, redigerad av Greger Andersson m.fl. (Örebro: Örebro universitet, 2014), 141–157.

⁵¹ Marie-Laure Ryan, ”The Modes of Narrativity and Their Visual Metaphors”, *Style* 26/3 (1992), 368–387 (369).

form av genomgående intrig. Återstår att sätta sitt hopp till kategorin *antinarrativity* vars underkategori *the crazy quilt* tycks fånga något i sammanhanget väsentligt. Till skillnad från collage är delarna här, precis som i *Polyfem förvandlad*, ”skrivna direkt för verket och inte hämtade från andra texter”. Men Ryan förutsätter att ”lapparna”, som i ett lapptäcke, hålls samman av en gemensam ram.⁵² En sådan saknas hos Kyrklund.

Men varför inte tala om boken som en novellcykel eller en tematisk novellsamling? Den senare beteckningen fungerar ju på den tio år senare utgivna *Den rätta känslan* (1974). Att beskriva texterna i *Polyfem förvandlad* som noveller vore emellertid missvisande och att slå fast ett grundläggande och för alla bidrag gemensamt tema är inte så lätt – som i *Den rätta känslan* där temat presenteras redan i titeln. De återkommande motiven i *Polyfem förvandlad* förekommer inte heller i bokens samtliga avsnitt som ett utslag av samma tematik. Snarare kan man använda Ludwig Wittgensteins begrepp ”familjelikheter” för att beskriva hur de förhåller sig till varandra och hur de trots allt kan skapa en sammanhållen text. I *Vandringar* skriver Olle Widhe att man lite ”provisoriskt” kan ”framkasta tanken att romanens olika textstycken inte hålls samman av en essentiell tematik, eller ett centralt perspektiv” utan att sammanhanget skapas ”till följd av familjelikheter”.⁵³ Han släpper tråden, men den är värd att följa.

Ludwig Wittgenstein förklarar begreppet genom att exemplifiera med olika former av spel och fråga sig vad alla dessa har gemensamt. Svaret är att det inte finns ”något som är gemensamt för dem *alla*”;⁵⁴ det vi kan iaktta är i stället ”ett komplicerat nät av likheter som griper in i och korsar varandra”.⁵⁵ Det är som i en familj där olika medlemmar delar olika drag som ”växt, anletsdrag, ögonfärg, sätt att gå, temperament, etc.” utan att alla för den skull kan uppvisa samtliga drag.⁵⁶ Härifrån är steget inte långt till vad som kommit att kallas *composite novel*. I brist på vedertagen svensk

⁵² Ryan, ”Modes”, 380.

⁵³ Widhe, *Vandringar*, 45–46.

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar* (övers. Anders Wedberg; Stockholm: MånPocket, 1998), paragraf 66.

⁵⁵ Wittgenstein, *Undersökningar*, paragraf 66.

⁵⁶ Wittgenstein, *Undersökningar*, paragraf 67.

terminologi väljer jag att fortsättningsvis tala om kompositroman för detta slags ”brokiga” men ändå sammanhållna text.

POLYFEM FÖRVANDLAD SOM KOMPOSITROMAN

Redan 1932 talade Joseph Warren Beach om en ”composite view” hos författare som ”sammanföra ett antal historier till en större helhet där de, genom något kompositionellt grepp, ges ett sken av att utgöra en organisk enhet”.⁵⁷ I *The Composite Novel* (1995) föreslår Maggie Dunn och Ann Morris följande definition av företeelsen:

The composite novel is a literary work composed of shorter texts that – though individually complete and autonomous – are interrelated in a coherent whole according to one or more organizing principles.⁵⁸

De påpekar att romanen som genre ofta struktureras av en intrig men att den ”kan struktureras på andra sätt, eller genom sammankoppling – det vill säga genom att ställa händelser, teman, och/eller karaktärer bredvid varandra i något slags sammanhängande mönster”.⁵⁹ Att de i sin definition valt att skriva ”*litterärt verk* och *text* snarare än *fiktio* och *prosa*” beror på att de flesta kompositromaner tenderar att inkludera olika framställningsformer och öppna för genreblandningar, så att olika partier har olika karaktär.⁶⁰ De anknyter också till Roman Jakobsons distinktion mellan metaforisk och metonymisk framställning. Den förra ser han som typisk för poesin då den knyter ihop olika företeelser genom likhet (eng. ”similarity”), medan den senare, som utgår från närhet (eng. ”contiguity”) i tid och rum, är karaktäristisk för prosan. Kompositromanen skulle i detta avseende stå närmare poesins sätt att fungera än prosans.⁶¹

⁵⁷ Joseph Warren Beach, *The Twentieth Century Novel Studies In Technique* (New York: Appleton Century Crofts, 1932), 475.

⁵⁸ Maggie Dunn och Ann Morris, *The Composite Novel: The Short Story Cycle in Transition* (New York: Twayne Publisher 1995), 2.

⁵⁹ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 5.

⁶⁰ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 5–6.

⁶¹ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 74–75; jfr David Lodge, *The Modes of Modern Writing: Metaphor, Metonymy, and the Typology of Modern Literature* (London: Arnold, 2000), 73–81.

Enligt Dunn och Morris måste de enskilda textdelarna i en kompositroman vara betitlade för att uppnå ”den autonomi som är nödvändig för att de ska fungera dynamiskt inom texten som helhet”.⁶² Det är ett märkligt krav som mycket riktigt lite senare degraderas till en regel som kan ha undantag. Poängen är ju att de olika delarna inte fungerar som kapitel i en fortlöpande framställning utan som självständiga avsnitt, och en ny textenhet kan ju lätt, som i *Polyfem förvandlad*, markeras med sidbyte och större sidhuvud.

Kompositromanen delar må vara autonoma, men tillsammans måste de bilda ett organiserat helt, en konfiguration av olika element ”där helheten är större än summan av delarna”.⁶³ Det får inte ske genom en sammanhållande ram (som i Ryans *the crazy quilt*), utan helheten skapas genom

repeated images or image clusters; possibly some recurring character, shared incidents, and/or generally common setting; probably one or more common thematic concerns; perhaps a sustained and sustaining narrative voice.⁶⁴

Men det räcker inte med en återkommande bild, ”som bäst skapar ett svagt eko”,⁶⁵ att avsnitten delar en antydd miljö eller har ett vagt tematiskt fokus som till exempel ’kärlek’. Det måste finnas starkare band mellan delarna – även om det naturligtvis inte går att ge ett exakt kvantitativt svar på frågan hur ofta en viss företeelse måste återkomma. Kompositromansens estetik, sammanfattar Dunn och Morris, ”is one that insists on a coherently developed text” bestående av ”individually autonomous pieces. Thus a dynamic tension exists between the whole and its parts”.⁶⁶

Polyfem förvandlad tycks mig vara ett fullgott exempel på genren – och skulle därmed också kunna räddas som just roman. Dess olika textavsnitt är tydligt avgränsade, i hög grad autonoma och dessutom genre-

⁶² Dunn och Morris, *Composite Novel*, 10, mina översättningar.

⁶³ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 12.

⁶⁴ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 13.

⁶⁵ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 13.

⁶⁶ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 19.

varierade. Här finns såväl korta berättelser som betraktelser och lyriska inslag. Enheten i det här fallet skapas inte genom återkommande karaktärer, en konsistent berättarröst eller genom att allt utspelas på samma plats men i högsta grad av vad Dunn och Morris kallar "repeated images or image clusters" och "common thematic concerns",⁶⁷ organiserade mer i enlighet med en metaforisk än en metonymisk struktur. Låt oss i nästa avsnitt se närmare på Kyrklunds roman fungerar i dessa avseenden.

HUR POLYFEM FÖRVANDLAD ÄR GJORD

I artikelns inledning använde jag metaforen spegelsal för hur olika motiv fungerar i *Polyfem förvandlad*. Men en del "speglar" är snarare "fönster" som öppnas mot myter och sagor med *Odysseen*, Ovidius *Metamorfoser* och *Tusen och en natt* som intertexter. Romanen "har karaktären av en ekokammare för berättelser och fragment från särskilt antikens mytologi och österländsk mystik",⁶⁸ skriver Arne Florin och nämner motiv som gåvan, förvandlingen, muren, vågorna och flykten. Gunnar Arrias exemplifierar med vattnet, spegeln och muren. Och nämner hur romanens tidsspann går "från en mytisk urtid till svenskt folkhem".⁶⁹ Det vimlar av olika röster och personer, men de saknar intresse som psykologiska individer. *Vem* som säger något är av mindre vikt; det viktiga är *vad* som sägs.

Det vore meningslöst att i detalj gå igenom bokens samtliga motiv; det räcker med ett antal exempel för att belysa hur Kyrklund hanterar dem. Det hör till sakens natur att man kan börja nysta var som helst i texten för att sedan se hur de förgrenar sig och tvinnas om varandra.

Som redan framgått består romanen av ett antal orubricerade avsnitt, närmare bestämt femton, som jag för enkelhets skull anger med romerska siffor. Här följer ett antal motiv (man kan tänka sig fler) och var de förekommer:

⁶⁷ Dunn och Morris, *Composite Novel*, 13.

⁶⁸ Florin, "Om Willy", 76.

⁶⁹ Arrias, *Jaget*, 50.

- (1) Blommor: I, IV, VII, VIII, X, XI, XIV, XV
- (2) Murar: IV, VI, VII, IX, X, XIV
- (3) Svek/trofasthet: IV, VI, VII, XIV, XV
- (4) Minne/glömska: V, VII, XII, XV
- (5) Skärvor/krossade speglar: VI, XIII
- (6) Skärp/midja (frånvaro): VI, VII, XI, XIII
- (7) Hand/hålla fast: V, VI, VII, VII, XIII, XIV, XV
- (8) Vågor: I, VI, VII, VIII, XV
- (9) Gåvor: VIII, IX, X, XI
- (10) Flyende steg: VI, VII, VIII, XIV, XV
- (11) Finna sin väg/treva/söka: V, VI, VII, VIII, XI, XIII, XV
- (12) Metamorfoser: I, IV, V, XIII, XIV, XV
- (13) Skråmor/sprickor: VII, XV
- (14) Nät/snärjas: V, XV
- (15) Konventioner: V, VI, X, XI, XIII, XIV
- (16) Teknik: (III), VIII, IX, X
- (17) Tårar: IV, XIV
- (18) Det obeskrivbara/overifierbara: I, II, IV, V, VII, IX, XI, XIII, XIV
- (19) Identitet/sammanhang/alienation: I, II, (III), IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XIII, XIV, XV

En del motiv är tätt sammanvävda. Det gäller till exempel nummer 7 (hålla fast), 10 (flyende steg), 11 (finna sin väg/trevas), 14 (snärjas) och 19 (identitet/sammanhang/alienation). Jag återkommer längre fram till den tematik som växer fram ur motiven. Gränsen mellan motiv och tema är inte alltid självklar, men jag tänker mig att temat till skillnad från motivet kräver ett förhållningssätt från författarens sida. Monroe Beardsley förklarar tema som ”något som man kan begrunda eller dröja vid”,⁷⁰ medan Atle Kittang och Asbjørn Aarseth talar om ”en kvalitet av generell gyldighet”, ett ”betydningscentrum” som ”dikteren bevisst eller ubevisst søker å kommunisere” och som framträder ”ved tolkning av motivet eller motivene og den strukturen dette er bygget in i”.⁷¹ Inte oväntat kommer

⁷⁰ Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (2 uppl.; Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981), 404.

⁷¹ Atle Kittang och Asbjørn Aarseth, *Lyriske strukturer: Innføring i diktanalyse* (2 uppl.; Bergen: Universitetsforlaget, 1980), 47, 274.

motivkomplexet identitet/sammanhang/alienation ovan att efter hand bilda ett tema i den meningen. Man kan också notera att bokens splittrade framställningsform är kongenial med just den tematiken.

I avdelning VI återges en vers av den persiske poeten Kamāl Ismāil (1172–1327, mer känd som Kamal al-Din Isfahani) som dödades av mongoliska soldater genom att kastas i en brunn:

Såsom mörkret i dina ögon är mitt sinne / och böjd som din hårlock är
min rygg. / Men min själ i hopp och vända / kretsar såsom ditt skärp
omkring en frånvaro. (48)⁷²

Det rör sig om två sammanvävda bilder. Den ena är en hyperbol som framhäver kvinnans smala midja och därmed, får man förmoda, hennes skönhet. Den andra talar om att skalden på ett eller annat sätt förlorat henne, men att han inte kan släppa tanken på henne. I VII minns en man sin älskade och hur hon bar röda tulpaner i sitt skärp, eller om hon kanske hade ett skärp med broderade tulpaner; hans minne visar sig inte vara helt tillförlitligt. Lite senare kommer han plötsligt att tänka på en kärlekshistoria han läst en gång, där en äldre man uppvaktade en ung kvinna som hade röda tulpaner i skärpet. Genom skärpet upprättas ett samband mellan mannen och Kamāl Ismāil. Bådas tankar kretsar kring en kvinna som är förlorad för dem. Men Ismails metafor om skärpet som omsluter en frånvaro kan i det senare fallet också få innebörden att kvinnan faktiskt aldrig existerat utan bara är en läsefrukt som mannen misstar för ett minne. Hur som helst är hon den frånvaro kring vilken mannens minnen cirklar. När han så säger att hans bästa vän, som tog kvinnan från honom, ”stal ifrån mig midjan av mitt liv” (58) kan midjan uppfattas som en synekdoke för kvinnan. Men formuleringen ”midjan av mitt liv” visar också att han därigenom berövats något för honom helt centralt.

Det är svårt att säga hur långt man bör driva en tolkning i ett fall som detta. Men om kriteriet för en godtagbar tolkning är att den måste få en i

⁷² I *Till Tabbas* (Stockholm: Bonniers, 1959), beskriver Kyrklund en eivan där damsellerna som kredensar vinet är så slanka att han drar sig till minnes vad en skald en gång diktat: ”Hennes skärp är såsom ett hårstrå knutet kring ett tomrum” (50).

sammanhanget rimlig innebörd så torde den här anförda vara skälig. Dessutom ligger de två textavsnitten tillräckligt nära varandra för att läsarens eget minne av det första spontant aktiveras vid läsningen av det andra. Exemplet säger hur som helst något om hur motiv ekar och samband antyds och suggereras i romanen.

Ett annat och mer utarbetat motiv gäller de återkommande murarna, som också kan knytas till motiven sprickor och skråmor och metamorfoser. Muren är också ett bra exempel på hur Kyrklund tar upp och varierar ett motiv från ett tidigare verk. Soltegelmuren som sinnebild för tillvarons bräcklighet introduceras i reseboken *Till Tabbas* (1959):

Solteglet är lätt att framställa, det är billigt, det är lätthanterligt. En soltegelmur trotsar murbräckor och eld, den tål allt. Utom regn. Sålunda kommer det sig att Babyloniens städer i dag äro lerkullar utströdda på Mesopotamiens platta öken.⁷³

Här beskrivs även muren runt den persiska trädgården som ett skydd människan skapar sig mot ”landskapet utanför, det öde landet”.⁷⁴ Men, konstaterar Kyrklund, ”hur bräckligt är icke detta skydd av soltorkade tegel, av lera och halm”; plötsligt är allt bortsopat, ”väggarna hopsjunkna till jordhögar”.⁷⁵ Han återkommer till bilden när han i slutet av boken nått fram till soltegelcitadellet i Tabbas:

Det regnar icke ofta i Tabbas, men det regnar någon gång. Det lilla regnet gör ett litet hål i takfogen ... Och det lilla hålet blir ett större hål och en rännil av khakifärgad lera väller ned över väggens vita kalk, över stuckornament och arabesker, och av rännen blir en flod som underminerar muren, fräter bort trappan, genomstinger grunden tills borgen står med sina metertjocka jordtunga murar bräcklig som en stråhydda.

Hastigt sjunker borgar och människor i jorden.⁷⁶

Den ödesdigra sprickan i muren kommer tillbaka på olika sätt i *Polyfem förvandlad*, där vinterregnen beskrivs som ”sanningens minut ... då tom-

⁷³ Kyrklund, *Till Tabbas*, 46–47.

⁷⁴ Kyrklund, *Till Tabbas*, 28.

⁷⁵ Kyrklund, *Till Tabbas*, 28.

⁷⁶ Kyrklund, *Till Tabbas*, 97–98.

heten redovisas” (41). Analogier till det nästan omärkliga hålet som obevekligt leder till murens fall finner vi i beskrivningen av hur en händelse i barndomen senare kan göra oss oförmögna att leva (V, 48–49) och hur ett enda feldrag i schack obönhörligen kommer att leda till förlust (V, 59–60). Sprickan i muren utgör också en tydlig parallell till hur en till synes obetydlig skråma kan medföra döden: ”hans hustru fick ett litet sår på tummen och dog” (VI, 50–51).

I VII talar mannen om hur hans vän, som bedrog honom, visserligen sårade honom, men viftar bort det hela med orden: ”Lappri, en skråma bara, som du råkade ge mig, ej så djup som en brunn, ej så vid som en kyrkport, det gör detsamma” (59). Här aktualiseras alltså åter poeten Kamāl Ismāil, han som kastades i sin egen brunn att dö. Det skulle kunna uppfattas som att den bedragne mannen inte råkat lika illa ut som Ismāil. Men vid det här laget vet vi från VI att minsta lilla sår kan leda till döden och att en spricka är nog för att på sikt få en hel mur att vittra. Att mannen i själva verket inte heller uppfattar det hela som en bagatell visas av att han måste ta stöd mot en mur efter sveket – vilket aktualiserar frågan om murars pålitlighet. Det tycks ändå stå klart att vännens svek varit droppen som fått mannens liv att vittra och lämna honom med tomheten.

Första gången en mur nämns i *Polyfem förvandlad*, i III, sker det mer i förbifarten och i samband med två andra motiv, blommor och metamorfoser: ”Den vita liljan, du minns, vid trädgårdsmuren, har plötsligt, över en natt, ändrat färg och blivit blodröd” (22). Meningen aktualiserar I, där röd vallmo blommor ur den klippliknande cyklopens sida (9) – en bild som nu retroaktivt är lätt att förknippa med hur den blodröda liljan tycks stå för ett förborgat lidande som bryter fram.

Att bilden har med lidande att göra blir än tydligare i XIV, där ett modernt ”sovcenter” beskrivs som perfekt planerat: ”Därför brister icke plötsligt muren, den vita muren, brister icke ut i röda liljor utsprungna ur ett högt tryck” (91).⁷⁷ Några stycken längre ner visar sig inte heller idyllen

⁷⁷ Motivet med ångesten som oväntat slår till i den välplanerade förorten möter vi redan i titelnovellen i debutboken *Ångvälden* (1948), och i pjäsen *Medea från Mbongo* (1965) återkommer den vitkalkade muren som sinnebild för hur tillvarons mörker och vända förträngs och döljs bakom en oklanderlig vit fasad.

vara så självklar: ”Det inträffade en gång i denna förort, att alla som råkade befinna sig där, plötsligt överväldigades av en djup förtvivlan” (92). De finner allt meningslöst och brister i gråt.

I avdelning VI utvecklas muren som motiv. Den första meningen ger ett anslag: ”Ständigt störtande mot murar vacklande under rusets tyngd” (41). Därefter följer en presentation av solteglets egenskaper, som direkt ansluter till det ovan citerade avsnitt i *Till Tabbas*. Det talas om ”dessa murar som motstå varje bön, varje eld, varje vädjan, även den skyggaste” – fram till dess att vinterregnen kommer:

Leran dryper längs väggarna som kallsvett; muren mjuknar; den lilla rännilen gräver allt djupare sår, bygger sitt delta, siktar sin vinning. Långsamt vissnar muren, öppnar sig hjälplöst, framvisar sina slarviga tegelfogar under rappningen, inbakade stenar och halm, redovisar undergivet sitt skellett, om den har något, en ung poppelstam som offrats, spretande lister.

Muren viker, det svartsjukt bevakade blottas. Tomheten blottas, de krossade speglarna, de tomma nischerna, det demolerade primusköket, de flydda stegen, de tystnade rösterna. (41)

Man kan notera det antropomorfiserande draget som, liksom i *Till Tabbas*, öppnar för motivets metaforiska användning så att, som Arrias skriver, ”passagen också handlar om människan”.⁷⁸ Här kan man även observera en korrespondens med IX, där guden NN, en väldig staty som det går att klättra uppför, precis som muren tycks resistent mot varje mänsklig bön och vädjan. Ska vi i förlängningen även dra slutsatsen att guden, liksom muren, är skapad av människan och inte beständig, att minsta spricka kan leda till att guden förvandlas till stoft? Att svara entydigt ja eller nej på den frågan går knappast, men den är ändå relevant i sammanhanget och ett jakande svar vore i alla fall inte orimligt.

Murmotivet kommer ständigt tillbaka och varierar på en rad olika sätt. I VI berättas historien om ynglingen som bultar på sin älskades port och vill bli insläppt. Hon frågar vem det är och han svarar att det är hennes älskare som ”trevat i gränder irrande störtat mot murar vacklande under

⁷⁸ Arrias, *Jaget*, 55.

förtvivlans tyngd” men som nu funnit henne. Hon svarar: ”Gå din väg!” Han gör en pilgrimsvandring, återvänder, bultar på porten, och på frågan vem det är svarar han: ”Jag”. Åter motas han bort, för att efter en ny vandring åter bulta på porten och få den vanliga frågan. Nu svarar han: ”Du”. Då hörs en röst inifrån: ”Älskade. Vad bråkar du för? Älskade. Här finns ingen dörr” (44–45). Det är samma historia som Edward Lehmann i *Mystik i bedendom och kristendom* (1915) kallar för ”mystikens saga”.⁷⁹ Men det finns en avgörande skillnad. I Lehmanns version framgår att ynglingen blir insläppt när han på frågan vem det är inte längre svarar ”Det är jag” utan ”Det är du”.⁸⁰ Hos Kyrklund kan däremot kvinnans svar uppfattas på två helt olika sätt: (1) om ingen dörr finns är det bara att gå in, eller (2) om ingen dörr finns är det omöjligt att komma in, och de är ohjälpligt åtskilda av en mur. Det första alternativet uttrycker mystikens insikt att jag och du är illusioner och att vi alla är delar av samma världssjäl; det andra alternativet innebär att det tvärt om är mystikens påstådda ”insikt” som är en illusion. I Upanishaderna uttrycks tanken att den individuella själen, Atman, är en del av världssjälen, Brahman, med orden *tat twam asi*, ”detta är du” – precis som i Lehmanns version av ”sagan”. Men det är det andra alternativet, den omöjliga sammansmältningen, som bäst överensstämmer med andra avsnitt i *Polyfem förvandlad*, där den mystiska erfarenheten vänds i sin motsats.⁸¹ Det tydligaste exemplet är XIII, av Arrias kallat ”romanens stora visionsstycke”.⁸² Ett par färdas i en vagn under regntiden, vattnet stiger, det är varken dag eller natt, ”hjulet vänder sig” (83), vagnen rör sig och de två söker sig till varandra.⁸³ Den erotiska laddningen ökar och återkommande upprepas ”detta är du”. Efter hand bryts ordens naturliga gränser upp, de gå in i varandra och texten avslutas:

⁷⁹ Edvard Lehmann, *Mystik i bedendom och kristendom* (Stockholm: Geber, 1915).

⁸⁰ Lehmann, *Mystik*, 286–287.

⁸¹ Att Kyrklund var skeptisk till Upanishaderna framgår av att han på en fråga om Schopenhauers eventuella betydelse för honom helt kort svarade: ”Jag delar icke S:s höga uppskattning av upanishaderna” (brev från Kyrklund; i artikelförfattarens ägo).

⁸² Arrias, *Jaget*, 76.

⁸³ Hjulet här syftar uppenbart på det livets hjul som inom hinduismen och buddhismen representerar den jordiska existensen som en cykel av död och återfödelse.

när maremigänminhudkännerdumigickevadbegärduhurmycketfordra
rdusträckersigvöldinböntillhimlenregnetfall erständigtspegelnkrossas
närmaredigändinhudkännerdumigickedettaårдутattvamasi (85)

Slutorden är alltså *tat tvam asi*, och typografiskt tycks ju alla gränser ha upphört. Men hos Kyrklund tycks orden få en annan innebörd än mystikens, nämligen att vi omöjligt kan bli ett, att vi är fångar i våra jag och kroppar. Huden är muren som förkunnar att detta är du och att detta är jag och att en sammansmältning är omöjlig.⁸⁴ Kroppen som ett oöverstigligt hinder för att förenas får ett drastiskt exempel i V, där pythian berättar om det olyckliga kärleksparet åsnan och näktergalen och deras omöjliga längtan efter erotisk fullbordan.⁸⁵

Ännu en viktig föreställning knyts till muren i VI, nämligen den om den fallna muren som återuppstår:

Över skärvor, över krossade speglar och sjunkna murar, reser sig muren på nytt, på samma ställe, eller något flyttad, eller vinkelrätt mot sin gamla riktning, lika hård, lika ogenomtränglig, med ny fördelning av gråt och böner. (44)

I *Till Tabbas* beskrivs hur kupoler och valv störtar samman, men förr eller senare ”kommer man förstås och bygger ett nytt hus av samma lera”.⁸⁶ En

⁸⁴ Arrias, *Jaget*, 77–79, påpekar att här finns ”flera drag som är karakteristiska för en mystisk upplevelse”, som ”upplösningen av tid och rum”, ”upplevelsen av ljus och eld” och av ”att stiga uppåt”; men han betonar också att hos Kyrklund sker ingen befrielse från den eviga återkomsten, och den ”erotiska föreningens gränsutsuddande karaktär” visar samtidigt ”fångenskapen i det egna jaget”. Ett annat exempel på Kyrklunds sätt att vända en traditionellt mystisk erfarenhet till sin motsats finns i *Till Tabbas* där en man ensam träder ut i öknen, bara för att uppleva ”med fullständig visshet att Gud icke finns” (81). Motivet att närma sig det åtråvärda utan att kunna nå fram varierar i avdelning VII (51–54) i *Den rätta känslan* (1974), där en kalkyl utvecklar sina premisser genom att närma sig heltalet 1, men endast asymptotiskt: ”Närmare, närmare, men ständigt hitom.” Texten avslutas lakoniskt: ”Människan längtar efter vad hon icke kan uppnå.”

⁸⁵ ”Själens åtrå” i *8 variationer* (1982) utgör ett slags parallell, där det omöjliga kärleksparet består av den psykiatriska datorn Eliza och patienten Cajus – ett slags inverterad variation på Hjalmar Söderbergs bekanta devis ”Jag tror på köttets lust och själens obotliga ensamhet” i pjäsen *Gertrud* (1906). I andra sammanhang, som i *Mästaren Ma*, lyfts hudens genomsläpplighet fram som en bild för hur osäkra våra jag är. I *Polyfem förvandlad* får vågmotivet en liknande betydelse för att ifrågasätta vår fasta identitet.

⁸⁶ Kyrklund, *Till Tabbas*, 42.

längre exposé över solteglets historia slutar med hur en ny byggnad reses av ruinerna efter den gamla. Några män anländer med en spann vatten och en enkel form:

Den gamla ruinen skottas i baljan och rörs ut. Mannen med formen, som är en liten fyrkantig träram, placerar den på marken, fyller den och klappar ut smeten med handen, han lyfter upp ramen och – där ligger teglet på gatan och torkar. Allt fler och fler tegel blir det, som ligger och mognar i gatans sol. Kameler och cyklar får ta en omväg. Efterhand som teglen är färdiga bygger man huset.⁸⁷

Kyrklund liknar i *Till Tabbas* förfarandet vid den persiska lergodspoesin: ”Krukmakar Tid slår sönder sina egna oförlikneliga käril och min faders stoft virvlar på pottdrejarens skiva; poetiska bilder för en mystisk pan-teism”.⁸⁸ Det nya består alltså av det gamlas beståndsdelar sammansatta på ett nytt sätt. Att den nya krukans är drejad av den krossade men ändå sin egen väcker frågor om identitet och kontinuitet – frågor som återkommer och blir nog så viktiga i *Polyfem förvandlad*.⁸⁹

I XIV bekymrar sig en man över vad som händer om hans fågel brinner upp. Om han samlar askan i en igenkorkad flaska så har han ändå, tänker han, kvar något av sin fågel, ”nämligen atomerna, fastän i annan ordning” (86) – det vill säga precis som den nya muren består av sina gamla beståndsdelar (och den nya krukans av äldre krossade). Men om man råkar tappa atomerna i en atomkross blir de helt omvandlade, och en elementarpartikel går inte att skilja från en annan. Dessutom är kontinuitet inte något självklart. Mannens interlokutör, herr Lundström, som tycks insatt i kvantfysiken, konstaterar:

Ni kan iaktta en partikel här och nu och där och nyss, i vilken mån den har existerat däremellan kan icke vetas, men alltefter omständigheterna kan det vara praktiskt att kalla den för samma partikel. (88)

⁸⁷ Kyrklund, *Till Tabbas*, 48.

⁸⁸ Kyrklund, *Till Tabbas*, 42.

⁸⁹ De återkommer i *8 variationer* (1982), där ”En privilegierads äventyr” och ”Fuga” framhåller minnet som avgörande för den jag-kontinuitet som gör oss till individer.

Därefter an knyter han till ett tidigare poetiskt inskott om en flicka vid en brusande älv i den vita natten. ”Se nu på denna unga dam, som gråter så rörande vid forsens rand”, säger herr Lundström och fortsätter:

Ni finner det fördelaktigt att tänka er att hennes näsa består av atomer, som under ständiga vandringar har tillhört andra delar av universum. Genom en underbar slump, som följaktligen måste tilltala er, har det nu inträffat, att just dessa atomer har sammanträffat ånyo på så vis, att vad som idag är hennes näsa var en bit av profeten Muhammeds kamel år 622. (88–89)

Det leder till en mer generell utsaga:

Bilderna vandrar igenom oss som vågor genom vatten, fogar sig samman och löser upp sig, formar oss och glider bort ur oss, samma delar i nya mönster, samma mönster dolt i nya bilder, ständigt vandrande vidare. (89)

Vi känner igen tanken från VIII:

Ser du, bilderna vandrar över oss och igenom oss som vågor genom ett vatten och formar vår kropp och våra handlingar efter olika mönster och löser upp mönstren och bildar nya mönster med delar och skärvor av det gamla och du kan inte lyfta din hand utan att den är en annans och dess gest är redan utförd av en hjort, av ett moln. Men de flesta människor glider utan svårighet ur den ensa formen och in i den andra, när bilderna vandrar igenom dem, utan att fästa mycket avseende vid detta, utan att märka det och utan att känna ångest. (66)

När mannen i närmast föregående avsnitt VII kort noterade att tiden ”går som Vltavas vågor” (57) tänkte vi kanske inte så mycket på just den formuleringen. Men nu blir det plötsligt frestande att associera flodens vågor till den identitetsproblematik som genomsyrar hela avsnittet.⁹⁰

Så här kan man fortsätta att kartlägga hur olika motiv kontrapunktiskt återkommer och varierar, förvandlas och interagerar, utan att för den

⁹⁰ Motivet kommer senare igen i *8 variationer* (1982), 47: ”Bilderna vandrar igenom oss som vågor genom vatten, envar våg med sin egen struktur. En sammansatt våg formar vid något tillfälle en föränderlig bild som är mitt jag. Vid denna bild måste jag klamra mig fast som en drunknande; den är ju jag.”

skulle ingå i en narrativ enhet, breda ut en gemensam värld eller relatera till en underliggande myt. Flyende steg (VI, VII, VIII, XIV, XV) hör ihop med att finna sin väg, treva och söka (V, VI, VII, VIII, XI, XIII, XV) men även med svek (IV, VI, XIV, XV) som i sin tur länkas till att hålla fast och att snärjas (V, VI, VII, XIII, XIV, XV) och motsatsen att ge en gåva (VIII, IX, X, XI). Man skulle grafiskt kunna illustrera det med streck mellan motivens noder, men resultatet skulle antagligen bara bli ett svåröverskådligt gytter. Men förhoppningsvis har mina exempel visat hur en brokig text som *Polyfem förvandlad* är gjord, pekat på dess snarare metaforiska än metonymiska framställningsform och visat att begrepp som familjelikhet och kompositroman väl motsvarar dess komposition. Kanske min korta genomgång också antyder den mångtydighet som, med Arne Florins ord, ”får varje tolkning att framstå som en förenkling”.⁹¹

TEMATIK

Man kan fråga sig om de motiviska samband som upprättas är tematiskt betydelsebärande eller endast formellt länkar samman olika avsnitt för att ge en illusion av ett intrikat mönster eller suggerera ”en djupstruktur”. Som läsare har vi en vilja att få en text att ”gå ihop”. Om den är motsträvigt tenderar uttolkare, som Greger Andersson visat i samband med bibliska texter, att försöka ”tämja” den.⁹² Men vad betyder (underliggande) mönster och djupstruktur? Tänker vi oss att en entydig bild ska framträda och visa vad det hela ytterst ”gick ut på”? Eller talar vi om en arabesk att avnjuta utan veta, eller ens bry oss om, huruvida den ”betyder” något eller inte? I samband med *Polyfem förvandlad* framstår ”mönster” som en vag och vanmäktig metafor för en text som i själva verket gäcker oss och inte alls bildar ett mönster av det slag som metaforen ger

⁹¹ Florin, ”Om Willy”, 83.

⁹² Se Greger Andersson, *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies on the Book of Judges* (Örebro: Universitetsbiblioteket, 2001), och *Untamable Texts: Literary Studies and Narrative Theory in the Books of Samuel* (LHBOTS, 514; London: T&T Clark, 2009).

sken av. I vissa fall kan vi se hur ett återkommande motiv ger olika avsnitt en viss betydelse – eller tillför en dimension som gör tolkningen osäker. I andra fall noterar vi en likhet utan att riktigt veta vad vi ska göra av den, om något alls. Kanske måste vi ödmjukt erkänna att vi kommer till korta i våra försök att få allt att falla på plats och bli kognitivt betydelsebärande och att just det kan vara poängen. Meningsskapandet kan i stället ske på ett liknande sätt som Michael Riffaterre vill komma åt med sin lyriska matrismodell med dess betoning av metaforisk upprepning och variation.⁹³

Även om ingen entydig, samlad bild framträder tycks de som skrivit om *Polyfem förvandlad* dela uppfattningen att romanen ger uttryck för en vision av världen eller en livsuppfattning. I den meningen tycks motiv- en kunna knytas till vissa teman. Kyrklund har själv hävdad att han alltid eftersträvar en tematisk enhet i sina verk, även i *Polyfem förvandlad*.⁹⁴ Men det är talande att olika skribenter lyfter fram olika saker, låt vara att det finns beröringspunkter. För Göran Schildt handlar det om hur livets ”onåbara sfär”, det som inte låter sig beskrivas, bestämmer vårt liv och gör det ”så förnedrande, absurt, orimligt”.⁹⁵ Erik Hjalmar Linder talar om ”poesi i förgänglighetens tecken” och finner att det som blir kvar är ”bara kärleken själv”, ”barnets oskuld” och kanske ”sökandet efter sanning”.⁹⁶ Madeleine Gustafsson uppfattade romanen som en ”klagosång över livets tillfällighet och flyktighet och den unika uppenbarelsens förgänglighet”⁹⁷ och pekade ut Kyrklunds ”grundupplevelse”⁹⁸ som dubbel: ”å ena sidan livets ständiga återkomst” och å den andra ”det korta och tillfälliga livet, det personliga, unika och dödsdömda hos allt, som får gestalt inom tiden”.⁹⁹ Magnus Florin lyfter fram ”avståndet mellan människans villkor och individens förhoppningar”.¹⁰⁰ Gunnar Arrias koncentrerar sig på

⁹³ Michael Riffaterre, *The Semiotics of Poetry* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

⁹⁴ Arne Florin och Claes Wahlin, ”Intervju”, 12.

⁹⁵ Schildt, ”Loppan”, 7.

⁹⁶ Linder, *Fem decennier*, 993–994.

⁹⁷ Gustafsson, *Med andras ögon*, 15.

⁹⁸ Gustafsson, *Med andras ögon*, 15.

⁹⁹ Gustafsson, *Med andras ögon*, 15–16.

¹⁰⁰ Florin, ”Förord”, XII.

Kyrklunds förhållande till positivismen och determinismen, uppmärksammar ”spelet mellan förändring och konstans”¹⁰¹ och romanens karaktär av metatext: ”Lika undflyende och svärfångad som romanen, lika undflyende och svärfångat är människans jag”.¹⁰² Inte minst poängterar han den kritik av positivismens verifierbarhetskrav som kommer till uttryck genom att romanen hela tiden kretsar kring det som enligt detta krav inte finns, en kritik som också blir etisk om en positivistisk uppfattning leder till att man blundar för lidandet:

Polyfem förvandlad är så till brädden fylld av just lidande, att romanen som helhet framstår som en demonstration av absurditeten i åtminstone den ontologiska varianten av verifierbarhetstesen.¹⁰³

Arne Florin tar upp liknande ämnen och konstaterar att de positivistiska ståndpunkterna ”framställs i ett prosaiskt, förnumstigt tonfall som bryter sig mot särskilt textens mer lyriska, känslomättade partier”.¹⁰⁴ Han relaterar lidandet till erotiken och kärleken, där de senare ”står i ett dubbelt förhållande till lidandet”¹⁰⁵ genom att de framställs som lidandets både motpol och orsak. Till kärleken knyter han också många av de förvandlingar som sker i romanen, liksom dess kommunikationsproblematik, och konstaterar att ”[m]otsättningen mellan kommunicerbart och utsägligt är förmodligen den spänning som har den mest genomgripande effekten på texten”.¹⁰⁶ Norlén nämner teman sin berör lidande, erotik och svårigheten att kommunicera,¹⁰⁷ men han går inte närmare in på deras innebörd.

I ”Jaget och texten” lyfter Olle Widhe fram romanens behandling av minnet och glömskan, det ”totalt variabla jaget”¹⁰⁸ och spänningen mel-

¹⁰¹ Arrias, *Jaget*, 50.

¹⁰² Arrias, *Jaget*, 50.

¹⁰³ Arrias, *Jaget*, 73. Samma problematik återkommer i avdelning V i *Den rätta känslan* (1974).

¹⁰⁴ Florin, ”Om Willy”, 81.

¹⁰⁵ Florin, ”Om Willy”, 80.

¹⁰⁶ Florin, ”Om Willy”, 79.

¹⁰⁷ Norlén, ”Textens villkor”, 211.

¹⁰⁸ Widhe, ”Jaget”, 85.

lan ”kosmos (upprepning) och subjekt (unikhet och glömska)”.¹⁰⁹ Senare, i *Vandringar*, driver han tesen att Kyrklund representerar en trolöshetens estetik i den meningen att han försöker hitta ett framställningssätt som undandrar sig entydighet utan att ”predika” trolöshet.¹¹⁰ Lösningen sägs vara en dialogisk utformning där ”olika röster eller hållningar kan konfronteras med varandra, samtidigt som ingen högre syntes behöver erbjudas”.¹¹¹ Textens metafiktiva och självreflekterande drag framhävs starkt, och lite drastiskt skulle man kunna säga att Widhe anser att det enda Kyrklund har att säga är att han inget har att säga, utan att läsaren får tänka själv. Samma grundsyn präglar hans avhandling *Främlingskap*, där Kyrklund genom diverse litterära grepp sägs undergräva författarauctoriteten och öppna för läsaren att gå i dialog med texten. ”Författaren tar”, med Widhes formulering, ”sitt ansvar genom att inte ta ansvaret från läsaren”.¹¹² Poängen skulle alltså vara att Kyrklunds framställning tvingar oss att reflektera över vår tolkning av den, och de personliga bevekelsegrunder som styrt denna, och därigenom också att rannsaka våra egna liv.¹¹³

Som framgått råder ingen konsensus när det gäller vad som konstituerar tematiken i *Polyfem förvandlad* utan man prövar sig fram – vilket också säger något om bokens karaktär. Ett tema jag själv vill framhäva är det som kan förknippas med motivkomplexet ”identitet/sammanhang/alienation”. På ett eller annat sätt återfinns dessa motiv i bokens samtliga avsnitt med undantag för III (även om det går att argumentera för att det kan identifieras även där). Det är uppenbart att det är centralt

¹⁰⁹ Widhe, ”Jaget”, 87.

¹¹⁰ Widhe, *Vandringar*, 22.

¹¹¹ Widhe, *Vandringar*, 18.

¹¹² Widhe, *Främlingskap*, 92.

¹¹³ Mot det kan invändas att det inte finns något som säger att vissa litterära grepp per automatik skulle leda till läsarens självreflektion. Frågan är också om Kyrklund i praktiken är så dialogisk som det kanske kan tyckas. Jag skulle snarare hävda att den eventuella majeutiken hos honom vanligen fungerar som hos Sokrates, så att den retoriska presentationen förutsätter att vi faktiskt kommer fram till just det som Kyrklund/Sokrates vill att vi ska komma fram till. För en utförligare diskussion av Widhes tes, se Sten Wistrand, recension av Olle Widhe, *Främlingskap, Samlaren: Tidskrift för svensk litteraturvetenskaplig forskning* 127 (2006), 499–507.

för framställningen. Flera av de andra motiven är också lätta att knyta till detta så att det efter hand får en laddning av tematisk art. Det blir, för att åter anknyta till Beardsley och Kittang och Aarseth, till något att fundera över och dröja vid, ett betydelsecentrum som författaren medvetet eller omedvetet försöker att kommunicera och som framstår som ”en kvalitet av generell gyldighet”.¹¹⁴ Till denna tematik knyts även mystiken. Vår obändiga längtan efter att ingå i en helhet och vara del av något bestående framstår hos Kyrklund som djupt mänsklig och rimlig men också som omöjlig och dåraktig. Mot det varaktiga, säkra och enhetliga står det flyktiga, undflyende och splittrade, bilderna som vandrar genom oss, aningen som visar sig bedräglig. I VIII gestaltas motsättningen genom att sjamanens gamla värld, där människa och djur och natur är ett, ställs mot lilla Annusjkas nya och vetenskapligt präglade samhälle med läroböcker som, med Kyrklunds ironiska formulering, ”bibringar barnet riktiga, sunda åsikter, som det kommer fram till efter självständigt tänkande” (64). Motsättningen frammanas även språkligt genom att sjamanavsnittens lyriska framställning på taktfasta trokéer, ett slags runometer, står i skarp kontrast mot en i övrigt nykter prosa. Det finns något lockande i sjamanens förtrollade värld, men den är dömd till undergång i avförtrollningens tid – något som understryks av sjamanens förvandling från magiker till illusionist i underhållningsbranschen, där allt ”bara är en fråga om teknik” (63).¹¹⁵

Arrias har uppenbart rätt i att verifierbarhetskravet i *Polyfem förvandlad* framställs som att det i sig är orimligt och dessutom får orimliga konsekvenser. Det kan tyckas märkligt med tanke på att Kyrklund kunskapssteoretiskt bekände sig till den logiska empirismen.¹¹⁶ Men det är en skenbar paradox. ”Vad man icke kan tala om, därom måste man tiga”, ly-

¹¹⁴ Kittang och Aaseth, *Lyriska strukturer*, 47.

¹¹⁵ Jämför IX, där konsten att beveka en gud också är en ”fråga om teknik” (69, 70), precis som den kärlek horan erbjuder ynglingen.

¹¹⁶ Willy Kyrklund, ”Att välja filosofi”, i *Berättelser; Dramatik; Anföranden; Artiklar*, redigerad av idem (Stockholm: Bonnier Alba, 1996), 643–645. Se även Johan Sahlén, *Om kyrklundbeten: Värde, kunskap och skrivande i Willy Kyrklunds Om godheten* (Lund: Ellerströms, 2008), 15–21.

der de kända slutorden i Ludwig Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*.¹¹⁷ Enligt Wittgensteins vän och diskussionspartner Paul Engelmann har de delvis missförstått, och den uppfattning han tillskriver *Tractatus* författare finner jag identisk med den som kommer till uttryck i *Polyfem förvandlad*:

A whole generation of disciples was able to take Wittgenstein as a positivist, because he has something of enormous importance in common with the positivists: he draws the line between what we can speak about and what we must be silent about just as they do. The difference is only that they have nothing to be silent about. Positivism holds – and this is its essence – that what we can speak about is all that matters in life. *Whereas Wittgenstein passionately believes that all that really matters in human life is precisely what, in his view, we must be silent about.*¹¹⁸

Polyfem förvandlad kan alltså – precis som *Solange* och *Mästaren Ma* – sägas vara en bok om människans längtan efter det som inte kan uppnås – eller som drottning Pasiphae utropar till Daidalos i *Den rätta känslan*: ”Att sträcka sig efter det ouppnåeliga är det sant mänskliga. Att sträcka sig ... förtvivlat ... längre ... förbi varje hänsyn ... ”.¹¹⁹ Denna längtan är meningslös men ändå berättigad, eftersom människans villkor är så uppenbart eländiga och ur ett mänskligt moraliskt perspektiv orättvisa. Cajus i *8 variationer* (1982) konstaterar att han inte kan ändra på världsordningen men i alla fall uttrycka sitt ”ogillande av sagda ordning”, och när Eliza kallar detta en ”heroism i det lilla formatet” ska vi nog passa oss för att uppfatta det som ironiskt.¹²⁰

¹¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (översatt av Anders Wedberg; Lund: Doxa, 1982), 122.

¹¹⁸ Citerat efter Alan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973), 220; kursiv i original. Man kan också påminna sig denna sats i *Tractatus*: ”Det ousägliga finns visserligen. Detta visar sig, det är det mystiska” (Wittgenstein, *Tractatus*, 122).

¹¹⁹ Willy Kyrklund, *Den rätta känslan* (Stockholm: Bonniers, 1974), 59. Solange i romanen som bär hennes namn och som inte nöjer sig med att blott överleva förvandlas slutligen till en tuva starrgräs ”för all [sin] längtans skull”, och mästaren Ma konstaterar i *Mästaren Ma* att han ”står på så utan att räckas” och aldrig kunde bära sin ”måttlighet”.

¹²⁰ Kyrklund, *8 variationer*, 104.

Jag har i ett annat sammanhang talat om Kyrklund som en sårad romantiker just därför att han så uppenbart själv hyste denna starka längtan efter något annat och större, samtidigt som hans förnuft sa honom att den var dåraktig.¹²¹ Han har i intervjuer formulerat det som att han sökte en bok som kunde ge svar på alla våra frågor. De kristna och muslimerna har ju en sådan, konstaterar han men tillägger: ”Det är ingen mening att ens försöka hitta den där boken.”¹²² Han återkommer också vid olika tillfällen till vår ogrundade föreställning om, och fåfånga längtan efter, en god gud som ingriper och ställer saker tillrätta.¹²³ I *Polyfem förvandlad* möter vi denna döva och likgiltiga gud i IX, där en kvinna klättrar uppför en jättestatyr av ”guden NN” för att förtvivlat beveka honom och få hjälp. Men allt guden gör är att mekaniskt upprepa frasen ”Värker ditt hjärta?” (68–69). Tjugofyra år senare kom Kyrklund tillbaka till Guds likgiltighet i *Om godheten*:

Felet är att Gud inte bryr sig om. Någon enda gång åtminstone kunde han bry sig om. Någon enda gång när brinnande böner riktas ur djupet kunde han bry sig om. Någon enda gång kunde han hjälpa den nödställda, kväsa förtryckaren. Men inte en enda gång.¹²⁴

Och när tv-programmet *babel* 2005, alltså ytterligare sjutton år senare, lät olika författare välja och kommentera några ”rader man aldrig glömmer” citerade Kyrklund ur Euripides tragedi *Trojanskorna*: ”O gudar, gudar! / Eländiga hjälpare! / ... men när olyckan / drabbar en, / ropar jag ändå.” Han förklarade sitt val så här:

¹²¹ Sten Wistrand, ”Den överskattade berättaren: Hur ska vi förstå normen i en berättelse som Willy Kyrklunds *Solange?*”, i *Berättaren: En gäckande röst i texten*, redigerad av Lars-Åke Skalin (Örebro: Universitetsbiblioteket 2003), 277–311 (300). Se även en rad belysande citat ur intervjuer med Kyrklund i min artikel ”Naturen som existentiell utmaning”, *Aiolos: Tidskrift för litteratur, teori och estetik* 76–77 (2024), 145–163.

¹²² Intervjuer med Kyrklund i *Kanalen P1*, Sveriges Radio P1 1983-04-11 och 1983-11-10.

¹²³ Intervjuad i *Tornet och tomrummet*, Sveriges Radio P1 1995-10-04 påpekar Kyrklund att vi med vårt begränsade förstånd naturligtvis inte kan veta huruvida Gud finns eller inte, men: ”En sak kan vi veta, och det är att det finns i skapelsen inte ett spår av barmhärtighet. Så jag vill ingalunda förneka Gud ..., men då kan jag konstatera att vi ser inget spår av att Gud skulle ha några etiska föreställningar såsom vi har, skilja på gott och ont på det sätt som vi [gör]. Det finns inget spår i skapelsen av detta. Och därmed så blir ju Gud lite likgiltig ... Men ledsamt är det.”

¹²⁴ Willy Kyrklund, *Om godheten* (Stockholm: Alba, 1988), 16.

Ja, det här stycket ur Euripides valde jag för att det visar människans situation. Hos Euripides så handlar den här versen om drottningen av Troja framför den brinnande staden. Sedan hon då i förtvivlan anropar Gud så har det gått 2500 år. Jag har tagit lärdom av detta så att jag ropar inte själv.¹²⁵

Den tematik i *Polyfem förvandlad* som berör vår omöjliga längtan efter sammanhang och samhörighet får sitt genomslag även i själva romankompositionen. Den väcker, som tidigare nämnts, lätt föreställningen att det måste finnas ett grundläggande mönster bakom det brokiga, en uttydbar mening som får allt att falla plats, ett sammanhang att upptäcka bara jag anstränger mig. Men texten gäckar mig. Precis när jag tycker mig se och ska fånga och gripa denna anade och åtrådda mening förflyktigas den – precis som för kopparslagaren i VI som gång på gång tycker sig ”se skymten av en flyende i gathörnet” och då flämtande springer efter, ”upp-bjudande en yttersta ansträngning men alltid en sekund för sent”, för att så hjälplöst treva ”längs blinda murar” och skrapa ”med hand och naglar mot teglet” (50). Lika lite som kopparslagaren vill jag som läsare ge upp; texten eggjar mig att fortsätta mitt sökande, ständigt störtande mot ”dessa murar som motstå varje bön, varje eld, varje vädjan, även den skyggaste” (41). Litteraturen hos Kyrklund, konstaterar Magnus Florin, är ”ett sätt att röra vid avståndet mellan människans villkor och individens förhoppningar”.¹²⁶

Så blir *Polyfem förvandlad* en del av Kyrklunds fortlöpande beskrivning av våra förtvivlade och hjälplösa försök att navigera i en undflyende och obarmhärtig värld. Därmed blir den också en del av hans passionerade revolt mot människans villkor, mot livets omöjlighet, mot tingens omoraliska ordning, mot spelets regler och mot den frånvarande guden som aldrig ingriper. Han vet att protesten är dåraktig och fåfång. Men det är i den revolten som det djupast mänskliga finns.

¹²⁵ *babel*, SVT, 8 mars 2005 (översättningen ur *Trojanskorna* är Kyrklunds egen).

¹²⁶ Florin, ”Förord”, XII.

EN ENAHANDA SNARARE ÄN BROKIG HISTORIA: JOSEFSBERÄTTELSEN I MODERN, EVANGELIKAL LITTERATUR

LENA-SOFIA TIEMEYER

Akademi för Ledarskap och Teologi
lena-sofia.tiemeyer@altutbildning.se

ABSTRACT ❁ Artikeln analyserar framställningar av Josefs maskulinitet med fokus på 1 Mos 39, i dialog med modern exegetik och klassisk rabbinisk litteratur, och granskar fem nordamerikanska evangelikala romaner (1979–2023). Studien visar att Bibelns ambivalens – inklusive queera drag och möjliga läsningar av Josef som utsatt för sexuellt våld – utvecklas och problematiseras i judiska traditioner men i stor utsträckning neutraliseras i evangelikal fiktion. Romanerna prioriterar budskapsorienterad bibeltrogenhet, heteronormativ och binär maskulinitet samt idealiserad, nästan otraumatiserad helighet, med marginella diakrona förändringar. Slutsatsen ifrågasätter genrens formativa effekter och efterlyser läsningar som återger Josefs ”regnbågsskimrande” komplexitet. Så stärks också bibeltextens mångtydighet och kritiska potential. ❁

INTRODUKTION

Josefsberättelsen har en mångskiftande och färgsprakande receptionshistoria som går långt tillbaka i tiden. Den började broderas ut redan i antika texter som *Tolv patriarkernas testamenten*, *Jubileerboken*, novellen *Josef och Asenat*, samt i Josefus och Filons skrifter. De senare rabbinerna och kyrkofäderna fortsatte denna process, och en liknande utveckling skedde

även i Koranen och senare muslimska traditioner.¹ I modern tid är denna tendens bäst exemplifierad av Andrew Lloyd Webbers kända musikal *Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat* och Thomas Manns klassiska verk *Joseph und seine Brüder*.

Denna artikel har två mål. Den söker först att analysera de bibliska framställningarna av Josefs maskulinitet, med fokus på materialet i 1 Mos 39. Detta sker i dialog med modern bibelforskning samt, kanske lite oväntat, klassisk rabbinisk litteratur. Orsaken till det senare valet är att rabbinerna, till skillnad mot flertalet traditionella kristna tolkare, faktiskt diskuterar Josefs maskulinitet. Medan Josef i de flesta kristna kommentarer ses som en förebild för Kristus och blickfånget vilar på hans lidande och upprättelse samt hans förmåga till förlåtelse, är rabbiniska kommentarer överlag mer kritiska mot Josef. De lyfter fram hans mindre positiva sidor och söker ofta problematisera hans agerande. Dessutom är de judiska kommentarerna baserade på en närläsning av den hebreiska grundtexten i all dess komplexitet, medan kristna kommentarer ägnar mer tid åt textens övergripande teologiska budskap.

Mot denna bakgrund vill artikeln vidare undersöka hur Josef porträtteras i det som på engelska kallas ”inspirational fiction” (här översatt som ”evangelikal litteratur”). Föremålet för studiet är begränsat: fem romaner,² alla skrivna under de senaste 50 åren av nordamerikanska författare som identifierar sig som evangelikala kvinnor. Alla fem romaner ligger nära bibeltexten och följer dess handling i stora drag:

- Joyce Landorf, *Joseph* (Pickering, 1979)
- Ellen Gunderson Traylor, *Joseph: Dreamer of Dreams* (Harvest House, 1989)
- Angela Hunt, *Dreamers* (Bethany House, 1995), *Brothers* (Bethany House, 1997)
- Jill Eileen Smith, *The Prince and the Prodigal* (Revell, 2022)

¹ För tidig judisk och muslimsk reception av 1 Mos 39, se Thalia Gur-Klein, ”Potiphar’s Wife and the Cultural Template of Sacred Sexuality”, *Lectio difficilior* 1 (2001), n.p.; David J. Zucker, ”Unrequited Lust: Potiphar’s Wife and Joseph—Examining Jewish and Christian Views”, *Journal of Ecumenical Studies* 59 (2024), 85–105.

² Både Hunt och Andrews romaner utgörs av två sammanhängande volymer.

- Mesu Andrews, *Potiphar's Wife: A Novel* (WaterBrook, 2022), *In Feast or Famine* (WaterBrook, 2023).

Tyngdpunkten i analysen ligger på de bibliska framställningarna av Josefs maskulinitet i 1 Mos 39. Hur tolkar dessa romaner den ofta ambivalenta bibeltexten? Vilka aspekter lyfts fram och vilka ignoreras? Vidare, går det att observera några diakrona tolkningstrender, där en utveckling skett mellan romanerna på nittonhundratalet och de som är skrivna under de senaste decennierna?

EVANGELIKAL LITTERATUR

Valet av evangelikal litteratur som studieobjekt kan ifrågasättas. Många böcker i denna genre har en relativt enkel handling och ofta stereotypa karaktärer, och de karaktäriseras sällan av nyskapande och nytänkande.³ Mitt val av denna typ av återberättelser har dock ingenting med dess eventuella (avsaknad av) litterära värde att göra, utan med dess inflytande och teologiska agenda.⁴ Dessa böcker *läses* av och påverkar ett relativt stort antal människor i vårt avlånga land.⁵ Detta syns inte minst i tidsskrifters bokrecensioner. EFS missionstidning *Budbäraren* 2 (2024) innehåller till exempel en bokrecension av Francine Rivers *Profeten* som just utkommit på svenska. Recensenten Monica Lundström ger boken ett högt betyg: "Läs och inspireras!" är hennes summerande slutord. I vissa fall ersätter dessa böcker till och med Bibeln själv, då vissa kyrkobesökare föredrar att nalkas bibelberättelserna romanvägen.⁶

³ Se Frank E. Gaebelein, "The Aesthetic Problem: Some Evangelical Answers", *Christianity Today* (1966), 26 februari, som beklagar avsaknaden av nutida, högkvalitativ kristen litteratur. Online: <https://www.christianitytoday.com/1965/02/aesthetic-problem-some-evangelical-answers/>.

⁴ Jfr Mikael Larsson, "Model of Modesty? Sexual Politics and/in/after the Book of Ruth", *Biblical Reception* 3 (2015), 175–219 (180).

⁵ För att citera Lynn S. Neal, *Romancing God: Evangelical Women and Inspirational Fiction* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006), "Romance novels are big business" (5) och "In the world of evangelical popular culture, women wield the almighty dollar" (32).

⁶ Neal, *Romancing God*, 153–155.

Som genre är evangelikal litteratur ofta budskapsorienterad. Dess *raison d'être* är, precis som Monica Lundström hävdar, just att *inspirera* till tro och överlåtelse till Gud (jfr det engelska namnet ”Inspirational literature”). Karaktärerna, som utstrålar kärlek till Gud och agerar i linje med kristen etik, fungerar sålunda som exempel som uppmuntrar till personliga förändringar i läsarnas egna liv.⁷ Fiktion blir då uppbyggelselitteraturens hjälpreda, där budskapet är viktigare än formen, och målet är omvändelse och helgelse, snarare än litterär kvalitet.⁸ Samtidigt finns likheter mellan evangelikal litteratur och mainstreamlitteratur i fråga om innehåll och handling. Det som skiljer dem åt är varken handling eller litterär kvalitet utan snarare deras underliggande värderingar. Läsare av evangelikal litteratur ges tillgång till en fiktiv värld där kristna värderingar råder och där romanser är heterosexuella, kyska och monogama.⁹

Karaktärerna i evangelikal litteratur är, vidare, ofta stereotyper utifrån ett genusperspektiv. Hjälten och hjältinnan förkroppsligar de manliga och kvinnliga ideal som författaren vill framhäva som eftersträvansvärda. Samtidigt som de bekräftar och främjar traditionella genusideal, heterosexuella förhållanden och till viss del även en vithetsnorm, speglar de dock även (en viss) feminism såtillvida att de låter kvinnor komma till tals i en annars mansdominerad kontext: Genren är skriven av kvinnor för kvinnor.¹⁰ Dock bör även här påpekas att trots att böckerna andas en viss feminism är de samtidigt formade av den patriarkala evangelikala kultur som hjälpt till att producera dem.¹¹

⁷ Se, till exempel, Zondervans marknadsföring av evangelikal ”Romance literature”, citerad i Neal, *Romancing God*, 30.

⁸ Neal, *Romancing God*, 17–19.

⁹ John Mort, *Christian Fiction: A Guide to the Genre* (Greenwood: Libraries Unltd, 2002), 3–4.

¹⁰ Neal, *Romancing God*, 39–41. Det finns ytterst få afroamerikanska representanter bland såväl författare som läsare av evangelikal litteratur, då genrens inbyggda betoning på succé och triumf försvårar för icke-vita kvinnor att relatera till de litterära karaktärerna. Ett fåtal böcker är skrivna av manliga författare och av dessa är ett ännu mindre antal skrivna för manliga läsare. Ett exempel på evangelikal litteratur skriven ”av män för män” är Cliff Grahams *Lion of War* serie om kung Davids stridsmän (Zondervan).

¹¹ Ceri Deosun, ”The Bible in Inspirational Fiction: The Case of Bathsheba”, i *The Hebrew Bible in Contemporary Fiction and Poetry*, redigerad av Lena-Sofia Tiemeyer (London: Routledge, 2025), 348–363 (354).

När det gäller återberättelser av bibeltexter är det slutligen viktigt att skilja mellan en bibeltrogenhet som prioriterar en nära skildring av enskilda bibeltextern, och en bibeltrogenhet där Bibelns övergripande budskap (GT och NT) har ett högre värde och där karaktärerna förväntas genomsyras av (i det här fallet evangelikala kristna) moraliska och etiska värderingar.¹² När det gäller evangelikal litteratur ligger ofta tyngdpunkten på den senare typen av bibeltrogenhet, där målet är att teckna en bibelkaraktär som fungerar som efterföljansvärda rollfigurer.¹³ För att alludera till Sara Koenigs kommentar riskerar läsaren av (alltför mycket) evangelikal litteratur och (alltför lite) Bibel att missa den ofta mer tvetydiga och mindre patriarkalt stereotypiska bibeltextern.¹⁴

JOSEFS MASKULINITET

Flera berättelser i Bibeln leker med, och även dekonstruerar det patriarkala samhällets könsnormer. Detta syns tydligt särskilt i Josefberättelsen, men även i beskrivningarna av Isak och Rebecka (1 Mos 26–27), Debora, Barak, Sisera och Jael (Dom 4–5) och Simson och Delila (Dom 13–16). Detta visar att Bibelns författare var medvetna om idén (men naturligtvis inte formulerad med nutidens terminologi) att genus är en social konstruktion, vilket i sin tur tillåter läsaren att få inblick i alternativa värderingar och genusdynamik.¹⁵

¹² Se vidare Lena-Sofia Tiemeyer, "Missing Jonathan: The Curious Case of the Neglected Crown Prince in Modern Dramatizations of the David Narrative", i *Historical Settings, Intertextuality, and Biblical Theology: Essays in Honor of Marvin A. Sweeney*, redigerad av Hyun Chul Paul Kim, Tyler D. Mayfield och Hye-Kyung Park (FAT, 160; Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 145–160 (146–148).

¹³ Jfr Kevin M. McGeough, "The Problem with David: Masculinity and Morality in Biblical Cinema", *Journal of Religion and Film* 22 (2018), Article 33, 1.

¹⁴ Sara M. Koenig, "Bathsheba in Contemporary Romance Novels", i *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, redigerad av Susanne Scholz (Oxford: Oxford University Press, 2020), 207–423 (422). Se även David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, "Att läsa som det står? En studie av hur svenska barnbiblar hanterar narrativa inkonsekvenser i 1 Sam 16–17", i *Evangelikal idag? Lausannedeclarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 56–90 (86–89).

¹⁵ Amy Kalmanofsky, *Gender-Play in the Hebrew Bible: The Ways the Bible Challenges Its Gender*

Frågan om Josefs maskulinitet framkommer tydligast i de judiska tolkningstraditionerna. Där finns en allmän trend att lyfta fram Bibelns implicita kritik av Josef och omskapa honom till en komplex och realistisk karaktär med både fel och brister. Josef är en arrogant skvallerbytta som saknar förståelse för sina bröders avundsjuka och känslor av att vara förbisedda. Josef är, vidare, fåfång gällande sitt utseende, samt skrytsam gällande sina drömmar. Dessutom skaver hans totala assimilation in i Egypten och hans beslut att låta hämta sin familj till Egypten, snarare än att återvända till Kanaan. Hans hämndlystnad är heller inte något att sträva efter.¹⁶

En mer specifik trend inom judisk tolkning är att understryka Josefs queerness och/eller femininitet.¹⁷ Josefs sexualitet både förvirrar och irriterar rabbinerna.¹⁸ Han blir en "drama queen" som är lite för bra för att vara sann.¹⁹ Samtidigt är det viktigt att påpeka att vissa karaktärsdrag, såsom Josefs skönhet och kyskhed, alltid framställs som positiva i Bibeln. På så sätt skiljer sig bibelberättelsen från senare rabbinska traditioner, som ser samma karaktärsdrag som uttryck för Josefs queerness.

Josefs upplevda queerness eller komprometterade maskulinitet är baserad på existerande detaljer i bibeltexten (1 Mos 30:21; 37:2, 3; 39:1, 6 och 7–20). Resultatet blir en androgyn karaktär som vägrar att rätta in sig i de binära leden. Han blir en bild för den underlägsne och förtryckte per-

Norms (Abingdon: Routledge, 2017), 15; Robert A. Harris, "Sexual Orientation in the Presentation of Joseph's Character in Biblical and Rabbinic Literature", *AJS Review* 43/1 (2019), 67–104 (71–72).

¹⁶ Lori Lefkowitz, "Not a Man: Joseph and the Character of Masculinity in Judaism and Islam", i *Gender in Judaism and Islam: Common Lives, Uncommon Heritage* *Gender in Judaism and Islam*, redigerad av Firoozeh Kashani-Sabet och Beth S. Wenger (New York: New York University Press, 2014), 155–180 (157, 163, 166).

¹⁷ Queer betyder inte enbart "homosexuell", utan någon/t som är icke-binärt, destabiliserande och gränsöverskridande. Se Wendy Zierler, "Joseph(ine), the Singer: The Queer Joseph and Modern Jewish Writers", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* (2013), 97–119 (98).

¹⁸ Lori Lefkowitz, "Coats and Tales: Joseph Stories and Myths of Jewish Masculinity", i *A Mensch Among Men: Explorations in Jewish Masculinity*, redigerad av Harry Brod (Freedom: Crossing Press, 1988), 85–98 (89).

¹⁹ Lori Lefkowitz, "Coats", 85–86.

sonen som trots allt utmanar (den patriarkala) makten; juden (eller den kristne) som törs vidhålla att Gud står på de svagas sida.²⁰ Samtidigt framstår Josef, i en modern tappning, som en stereotypisk Woody Allen-karakter. I Lori Lefkovitzs ordalag är Josef ”den moderna drömspinnaren på terapeutens soffa”, det vill säga den smarta, neurotiska och kreativa judiske mannen.²¹ Josef blir även diasporamannen som till synes är assimilerad i det samhälle i vilket han lever, men ändå lyckas bibehålla sin särart. Josefs möte med Potifars hustru kan då läsas som en diasporajudes möte med den kringliggande kulturen, där Josefs oskuld symboliserar hans kulturella alteritet. Potifars hustru, å sin sida, blir arketyper för det ”främmande kvinnan”, det vill säga det omgivande icke-judiska samhället i all sin frestelse och farlighet, gentemot vilken Josef är immun.²²

EN POJKE MED SINA BRÖDER (1 MOS 37:2)

Den första antydning till Josefs queerness finns i 1 Mos 37:2, där det konstateras att Josef är ”en pojke (*na'ar*) med (*et*) sönerna till Bilha och Silpa, sin fars hustrur”. Versen väcker många frågor, inte minst angående urvalet av Jakobs söner: Vad gör Josef, Rakels äldste son och sålunda på samma sociala nivå som Leas söner, tillsammans med tjänstekvinnornas Bilhas och Silpas söner?²³

Uttrycket *na'ar* är svåröversatt. Det som ofta utmärker en *na'ar* är hans ungdom, avsaknad av vishet och makt, samt i vissa fall även hans skönhet.²⁴ Enligt Zierler förs tanken lätt till en yngre pojke som fortfarande leker (eller studerar) snarare än arbetar.²⁵ Josef har inte det ansvar

²⁰ Harris, ”Sexual Orientation”, 99–103.

²¹ Se Lefkovitz, ”Not a Man”, 164, jfr 157–158, där hon analyserar hur Josef förkroppsligar judendomens ofta komplexa och kontrasterande manlighetsideal.

²² Joshua Levinson, ”An-Other Woman: Joseph and Potiphar’s Wife: Staging the Body Politic”, *The Jewish Quarterly Review* 87 (1997), 269–301 (275–276, 292).

²³ Zierler, ”Joseph(ine)”, 100.

²⁴ Stephen Wilson, *Making Men: The Male Coming-of-Age Theme in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press), 48–56. Det finns ett fåtal exempel på en äldre man som beskrivs som en *na'ar* (Siva i 2 Sam 16:1), men detta gäller uteslutande för män i tjänarpositioner.

²⁵ Zierler, ”Joseph(ine)”, 101–102.

och den mognad som medföljer vuxenheten. Medan bröderna redan är herdar, verkar Josef, trots att han är 17 år, vara hemma i lägret och ägna sig åt drömmier (1 Mos 37:12–13). Sett ur det perspektivet får uttrycket i 37:2 en viss nyans av flickaktighet. Wendy Zierler jämför Josef med J. M. Barries Peter Pan, en karaktär som symboliserar det gränsöverskridande. Josef blir ”the pretty boy” som saknar manlig styrka, men som samtidigt retar upp hegemoniska män med sina tvärsäkra drömmar om makt och auktoritet. Ordet *na’ar* upprepas senare, i munkänkens tal i 41:12, där det återigen ger uttryck för både Josefs låga status som tjänare och hans oskuldsfullhet. Josef blir till det privilegierade barnet som ännu inte har vuxit upp. Bröderna bemöter å sin sida Josefs troskyldighet med stöddig maskulinitet. De feminiserar honom när de, i sin våldsfyllda attack, tar av honom hans kläder (jfr Hes 23:26).²⁶

Det är vidare oklart hur prepositionen *et* bör tolkas. Vad gör Josef egentligen med sina äldre halvbröder? Enligt den medeltida *Midrash ha-Gadol* befinner sig denna text i ett sexuellt gränsland.²⁷ Detta väcker frågan huruvida 1 Mos 37:2 bör ses som ett uttryck för homoerotik eller, kanske mer troligt, sexuellt ofredande. Beskrivs Josef redan här som ett offer för (sexuellt) våld, där hans äldre halvbröder förgriper sig på honom? I så fall förbeådar vers 2 hur samma halvbröder, jämte Potifars hustru, även i framtiden kommer att utsätta honom för övergrepp.

EN REGNBÅGSFÄRGAD KLÄDNAD (1 MOS 37:3)

En andra antydning till Josefs queerness återfinns i nästföljande vers, 1 Mos 37:3, där Jakob ger Josef en rock (hebr. *ketonet pasim*). Den enda andra bäraren av ett sådant plagg är Tamar, kung Davids dotter (2 Sam 13:19). Denna unika likhet resulterar i att dessa karaktärer jämförs med varandra.²⁸ Josef och Tamar är båda offer för våld och i båda fallen förstörs

²⁶ Zierler, ”Joseph(ine)”, 100–101.

²⁷ Harris, ”Sexual Orientation”, 73–76.

²⁸ Detta har noterats av flera forskare. Se till exempel Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 73; Yair Zakovitch, ”Through the Looking Glass: Reflection/Inversions of Genesis Stories in the Bible”, *BibInt* 1 (1993), 139–152 (149–151).

klädesplagget: I 1 Mos 37:31–32 doppar bröderna det i blod efter att ha sålt Josef som slav; i 2 Sam 13:19 river Tamar sönder det efter att hennes halvbror Amnon våldtagit henne. Denna likhet understryks av att Potifars hustru och Amnon använder samma uttryck: ”Kom, ligg med mig!” (1 Mos 39:7; 2 Sam 13:11).²⁹ Även andra intertextuella ekon bidrar till att Josef jämförs med kvinnor. Meg Warner visar på likheterna mellan 1 Mos 41:51–52 och Ps 45. I Josefberättelsen är det Josef som glömmar sin fars hus (tydliggjort genom namnet på Josefs förstfödde son Manasse) och i Ps 45:11 är det en ung kvinna som glömmar sin fars hus och sitt folk. Josef liknas således vid en prinsessa utstyrd i en sprakande klädnad (Ps 45:14, jfr 1 Mos 37:3).³⁰

EN MYCKET FLICKAKTIG POJKE (1 MOS 30:21; 39:6)

Josefs skönhet är ett vedertaget begrepp. Samtidigt är manlig skönhet ett ämne som inger osäkerhet och till och med obehag. Det kan leda till både fåfänga och fara.³¹ Det kan ses som ett tecken på Guds nåd—sex appeal blir till en gloria—eller ett tecken på bärarens vanrykte—”akta er, här kommer en gigolo!”³²

Josef beskrivs som en karbonkopia av sin mor Rakel i både skepnad och utseende (1 Mos 29:17b; 39:6b). Denna likhet kan tolkats inte bara som ett tecken på Josefs femininitet utan även hans sårbarhet.³³ Både mor och son är offer för avundsjuka, då skönhet inte alltid leder till goda erfarenheter. Flera sentida, främst judiska, läsare har tolkat likheten mellan Josef och Rakel som ett tecken på Josefs genderfluiditet, det vill säga en

²⁹ Se även Heath Dewrell, ”How Tamar’s Veil Became Joseph’s Coat: The Meaning of *עִוְדָוּי* (*ä)önéi*”, *Biblica* 97 (2016), 161–174 (167), som ser uttrycket som en glossa ämnad att sammanföra Josefberättelsen med den tidigare berättelsen om Tamar och Amnon, och Warner, *Joseph*, 35–38, som lyfter fram det trauma som sexuellt våld leder till.

³⁰ Meg Warner, *Joseph: A Story of Resilience* (London: SPCK, 2020), 66–67. Ett fåtal forskare, bland annat Dewrell, ”How Tamar’s Veil”, 172, hävdar dock att den resulterande ickebinära beskrivningen av Josef är en tillfällighet.

³¹ Stuart Macwilliam, ”Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible”, *BibInt* 17 (2009), 265–287 (273–274).

³² Macwilliam, ”Ideologies”, 285.

³³ Macwilliam, ”Ideologies”, 274–275.

person vars könsidentitet varierar över tid, eller genderqueer eller icke-binär, det vill säga en person vars identitet hamnar mellan eller bortom könskategorierna kvinna och man.³⁴ Flera moderna israeliska poeter har broderat ut denna nyans: I Nurit Zarchis dikt ”Hon är Josef” (1983) framställs Josef som en flicka,³⁵ och Esther Ettingers feminine Josel (en jiddisch, diminutiv form av Josef) i dikten ”Kabelstegen” för tanken till en ung och ickebinär Josef.³⁶

Likaledes har Josefs klara intresse för kläder,³⁷ antingen som han själv har på sig (1 Mos 37:3; 41:14, 42; jfr 37:31–34; 39:12–18) eller ger till andra (1 Mos 45:22), kombinerat med Egyptens slätrakade mode och förkärlek för smink, lett till att flera judiska texter, bland annat Gen. Rab. 84:7; 87:3, hävdar att Josef är lite *för* mån om sitt yttre. På samma sätt som kvinnor pysslar med sitt utseende för att verka tilldragande, ägnar sig Josef åt att fixa håret och sminka sig för att göra sig vacker samt ”vipa på fötterna”.³⁸

”DAMNED IF HE DOES; DAMNED IF HE DOESN’T” (1 MOS 39:1, 7–20)

Även Josefs tid som slav i Potifars hus väcker funderingar kring Josefs maskulinitet och sexualitet. Först finns det slumrande aspekter i texten som pekar mot en samkönad attraktion mellan Potifar och Josef i 1 Mos 39:1–6, vilket flera rabbiner har noterat.³⁹ Grunden till spekulatjonen ligger, kanske lite oväntat, i referensen i v. 1 där Potifar beskrivs som en eunuck, vilket är en möjlig förståelse av det hebreiska ordet *saris*. Frågan blir

³⁴ Se definitionen online: <https://www.rfsl.se/hbtqi-fakta/begreppsordlista>.

³⁵ Nurit Zarchi, ”She is Joseph”, i engelsk översättning av Jeff Friedman och Nati Zohar, *Two Gardens: Modern Hebrew Poems of the Bible* (Singing Bone Press, 2016), 57.

³⁶ Esther Ettinger, ”Shulam shel tayil”, publicerad i *Yarok ha’efshari* (Tel Aviv: M. Neuman, 1981), 22. Citerad och kommenterad i Zierler, ”Joseph(ine)”, 111–115.

³⁷ Kläder spelar en viktig roll i Josefberättelsen och används ofta för att markera att Josef går in i en ny roll eller ett nytt skede i sitt liv. Se Victor M. Matthews, ”The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative”, *JSOT* 65 (1995), 25–36; Emmanuel O. Nwaoru, ”Change of Garment: A Symbolic Rite of Passage in Joseph Narrative (Gen 37; 29, 41)”, *BN NF* 143 (2009), 5–20.

³⁸ Se Lefkovitz, ”Not a Man”, 155–180; eadem, ”Coats”, 85–98; Harris, ”Sexual Orientation”, 68, 73 (citat av Rashi).

³⁹ Elkan, ”Joseph and Potiphar’s Wife”, 36.

dock *när*, det vill säga vid vilket tillfälle, Potifar blir en eunuck. Baserat på en ordlek med roten *pe, resh, ayin*, vilket betyder ”att stympa”, vidhåller B. Soṭah 13b och Gen. Rab. 86.3 att Potifar (ett namn som slutar med bokstäverna *pe* och *resh*, v. 1) får namnet Poti Fera (ett namn som slutar med bokstäverna *pe, resh* och *ayin*, v. 1) när han blir en eunuck. Detta sker i sin tur som straff för att han finner Josef tilldragande.⁴⁰

Det är inte bara Potifar, utan även hans hustru som tjasas av Josef.⁴¹ Denna attraktion försätter dock Josef i en ohållbar situation. Om han går henne till mötes och Potifar får reda på deras sexuella förhållande kommer Josef troligtvis att straffas med döden, i enlighet med dåtidens rättssystem (jfr 3 Mos 20:10). Dessutom kan man undra vilka möjligheter som Josef, som slav, egentligen har att säga nej. Han tillhör Potifars hushåll, och det är inte omöjligt, om man tar fasta på tolkningen att Potifar är en eunuck, att Josef till och med kan ha införskaffats för att ge dem en arvinge, på samma sätt som Hagar, en annan slav i samma bibelbok, förväntas ha sex med Abraham för att skänka honom en son.⁴² Om han däremot inte går henne till mötes kommer hon troligtvis att hämnas. För att citera Meg Warner, ”Joseph is damned if he does; damned if he doesn’t”!⁴³

Även om 1 Mos 39:9–12 beskriver hur Josef avvisar Potifars hustru, förmedlar texten inte Josefs egna känslor. Denna tystnad har emellertid inte hindrat flertalet läsare att spekulera kring huruvida Josef vill ha sex med Potifars hustru eller inte. Utgör Potifars hustru verkligen en frestelse, eller upplever Josef situationen snarare som ytterst obehaglig? Är Josef en hjälte, ett offer, eller kanske till och med en förförare? Vi ska här, som ovan, fokusera på de främst judiska tolkningar som framhäver Josefs sårbarhet och queerness.

⁴⁰ Citerad i Harris, ”Sexual Orientation”, 76, fotnot 45. Se även Zucher, ”Unrequited Lust”, 92.

⁴¹ Det finns inga samtida egyptiska texter som hävdar att eunucker kunde gifta sig. Detta är dock irrelevant i sammanhanget eftersom det är tveksamt att berättelsen om Josef i Egypten ämnar beskriva ett historiskt skeende.

⁴² Warner, *Joseph*, 37.

⁴³ Warner, *Joseph*, 29.

#METOO, ELLER MAKT OCH SEXUELL EXPLOATERING

Potifars hustrus agerande mot Josef i 1 Mos 39 väcker, likt halvbrödernas agerande i 37:2, frågan om sexuellt våld. Handlar inte kapitel 39 alls om kärlek eller erotik utan snarare om makt, ångest och fara, där Josef inte flyr från en frestelse utan för sitt liv?⁴⁴ En sådan läsning går, åtminstone delvis, mot strömmen. Chris Greenough har visat att den bibliske berättaren såväl som flera kommentatorer inte är öppna för möjligheten att en man kan bli sexuellt utnyttjad.⁴⁵ På ett liknande sätt hävdar Mathias Winkler att våld mot män ofta göms undan i bibeltexterna.⁴⁶

Gör tillfället förbrytaren eller har Potifars hustru arrangerat situationen?⁴⁷ Mycket pekar åt det senare hållet. 1 Mos 39:10 beskriver hur Potifars hustru ägnar sig åt sina övertalningsförsök eller sexuella trakasserier dag ut och dag in, men att Josef inte lyssnar på henne och varken vill ligga med henne eller vara med henne. Detta är sålunda en fortgående situation, snarare än ett ögonblicks infall. För att citera Caralie Focht, sexuella övergrepp börjar sällan med ett direkt angrepp utan snarare tar sig uttryck i form av ”grooming”. Hela processen är emellertid en form av övergrepp.⁴⁸ I vers 11 kommer Josef till vad han tror är ett tomt hus. Den trygghet han känner visar sig vara blott en chimär.⁴⁹ Det till synes tomma huset utgör en fara, men Josef, den utländske slaven, kan inte vägra att utföra sitt jobb.⁵⁰

⁴⁴ Nora Schmidt, *Josef: Wandlung der Bilder Bilder der Wandlung* (Biblich-theologische Studien, 189; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 54–55.

⁴⁵ Chris Greenough, *The Bible and Sexual Violence Against Men* (Rape Culture, Religion, and the Bible; Milton: Routledge, 2021), 41.

⁴⁶ Mathias Winkler, ”Maskuline Verschleierungstaktiken: Sexuelle Gewalt gegen Männer im Alten Testament”, *Biblische Zeitschrift* 66 (2022), 184–202 (201–202).

⁴⁷ Peter Bekins, ”Tamar and Joseph in Genesis 38 and 39”, *JSOT* 40 (2016), 375–397 (394), antar till exempel att Potifars hustru är ansvarig för Josefs närvaro och de andra slavarnas frånvaro.

⁴⁸ Caralie Focht, ”The Joseph Story: A Trauma-Informed Biblical Hermeneutic for Pastoral Care Providers”, *Pastoral Psychology* 69 (2020), 209–223 (220–221).

⁴⁹ Maren Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (AGAJU, 16; Leiden: Brill, 1992), 35.

⁵⁰ Mieke Bal, *Loving Yusuf: Conceptual Travels from Present to Past* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 50. Se även Caralie Cooke, *Discovering the Religious Dimension of Trauma: Trauma Literature and the Joseph Story* (BINS, 202; Leiden: Brill, 2022), 63, som beskriver Josefs utsatthet ur ett traumaperspektiv.

Potifars försmådda hustru tar ut sin hämnd i vers 14. Potifars hustru ropar ut till ”männen i huset”,⁵¹ samtidigt som hon anklagar någon, förmodligen sin man Potifar,⁵² för att ha ”tagit hit en hebreisk man” så att han kan ”leka med / håna oss” (hebr. *leşabek banu*).⁵³ Detta antisemitiska förtal, för att avsiktligt använda ett anakronistiskt uttryck, är medvetet: Josef beskrivs som en våldsbenägen och opålitlig utlänning som kvinnor inte borde behöva umgås med. Det sexuella våldet visar sig vara förenat med sociala och etiska maktstrukturer. Josef är underlägsen i allt: Han är den utländske, yngre (37:2) och förslavade offret utan rättigheter, medan Potifars hustru är den äldre, socialt högstående, inhemska förövaren.⁵⁴

Denna tolkning stärks när Josefberättelsen läses i sitt kanoniska sammanhang tillsammans med berättelsen om hur Amnon våldtar Tamar i 2 Sam 13:18–19 (jfr ovan). Potifars hustrus ord uttrycker liksom Amnons ord makt, snarare än en flört.⁵⁵ Det går även att se paralleller mellan berättelserna om Josef (kapitel 37) och Dina (kapitel 34). Båda använder sig av liknande ”typscener” för att beskriva liknande situationer och liknande komplott.⁵⁶ Både Josef och Dina attraherar likväl lust som sexuellt våld hos mäktiga icke-israeliter (Shechem, Potiphars hustru).⁵⁷ Dessutom är båda outsiders. Dina, ensam dotter bland tolv söner, söker sig bortom hemmets väggar bara för att sedan utsättas för sexuellt våld av Shechem, den främmande mannen. Josef, ensam bland sina halvbröder, blir såld till

⁵¹ Vilka dessa män är, är dock oklart, med tanke på att ingen av tjänarna är där (v. 11). Bal, *Loving Yusuf*, 35, argumenterar övertygande att dessa män inte är tjänare utan snarare män med makt. Ordet ”hus” här används i betydelsen ”dynasti”, det vill säga män associerade med Potifars ätt.

⁵² Bal, *Loving Yusuf*, 41.

⁵³ Se samma semantiska ambivalens i 1 Mos 21:9 angående Isak och Ismael, samt de sexuella nyanserna i 1 Mos 26:8 och 38:16.

⁵⁴ Bal, *Loving Yusuf*, 29; Winkler, ”Maskuline Verschleierungstaktiken”, 198; Greenough, *Sexual Violence*, 42.

⁵⁵ Warner, *Joseph*, 30.

⁵⁶ Se Graham Auld, ”Tamar between David, Judah, and Joseph”, *SEA* 65 (2000), 93–106 (98, 104); Paul Noble, ”Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions”, *VT* 52 (2002), 219–252 (233), i linje med Alter, *Art of Biblical Narrative*, 47–62. Se även Robert E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989).

⁵⁷ Lefkowitz, ”Coats”, 86.

ett främmande land där han utsett för sexuellt våld av den främmande kvinnan.⁵⁸ Sammantaget understryker dessa parallelltexter Josefs utsatthet och det våld som begås mot honom.⁵⁹

DEN OMANLIGE / ICKE-BINÄRE JOSEF

Det går även att vända på frågeställningen. I antagandet att 1 Mos 39 handlar om sexuellt våld ligger ett vidare antagande, nämligen att Potifars hustrus uppmärksamhet är oönskad. Även om det troligtvis hade varit säkrare för honom att ge efter för Potifars hustrus invit – risken att bli påkommen av Potifar uppväger inte risken att utsättas för den försmådda hustruns hämnd – väljer han trots detta att fly och således förarga sin ägarinna. Är det för att Josef är så otroligt oförvitlig (se nedan) eller saknar han helt enkelt intresse?

Denna fråga har lett till att Josef, i vissa rabbinska traditioner såsom Gen. Rab. 87:6–7 och b. Sotah 36b, förlorar potensen i dubbel bemärkelse. Rabbimerna verkar ha känt att något inte stämmer med Josefs kyskhet, vilket i sin tur har lett till att de beskriver Josef som onaturlig och effeminerad.⁶⁰ Denna idé härstammar från de hebreiska orden *'ein 'is* ("och där fanns ingen man") som följer omedelbart efter uttrycket "att utföra sitt arbete" (v. 11). Med andra ord, Josef ämnade utföra "sitt arbete" (det vill säga ligga med Potifars hustru) men fann att där fanns "ingen man" (det vill säga ingen med tillräcklig potens att göra det).⁶¹ Denna läsning underminerar Josefs maskulinitet då den förklarar Josefs förmåga att stå emot Potifars hustrus invit som avsaknad av sexlust snarare än moralisk ståndaktighet: Om han vore en "riktig" man skulle han inte kunna stå emot frestelsen, men eftersom han dock klarar av att stå emot frestelsen kan han inte vara en "riktig" man!⁶² För att återknyta till Josefs o-

⁵⁸ Jfr Lefkovitz, "Coats", 95–96.

⁵⁹ Focht, "The Joseph Story", 211–212.

⁶⁰ Lefkovitz, "Coats", 91; Harris, "Sexual Orientation", 80.

⁶¹ Citerad i Lefkovitz, "Not a Man", 156–157; Harris, "Sexual Orientation", 79, och Zucher, "Unrequited Lust", 94.

⁶² Lefkovitz, "Coats", 91; Harris, "Sexual Orientation", 80.

skuldsfullhet (ovan), kan det vara så att Josef faktiskt inte förstår Potifars hustru invit? Den smått naiva, privilegierade och bortskämda 17-åringen, som samtidigt också är utlänning, kanske missar den egyptiska vuxen-världens sociala och sexuella signaler?⁶³

Josef kan också förstås som en antites till Simson, den maskuline mannen som inte klarar av att stå emot frestelsen. När Simson faller för Delila blir resultatet att han blir av med sin manlighet, symboliserad av hans styrka och hans syn. Simsons hår klipps och hans ögon sticks ut (Dom 16:21) och han tvingas utstå fångenskap tills han återfår sin styrka. Josef, å sin sida, förtvinar även han i fångelse, men hans rehabilitering kommer inte från rå styrka utan från pliktskyldighet, intelligens och effektivitet.⁶⁴ Likaså blir Josef en antites till sin äldre bror Juda, som väljer att besöka det han tror är en prostituerad kvinna in 1 Mos 38:12–18.⁶⁵

FÖRFÖRAREN

Det är naturligtvis även möjligt att vidhålla att Potifars hustru faktiskt talar sanning i 1 Mos 39:14b. För att citera romanförfattaren Mark Twain, ”båda gav sina versioner av affären, men medan damens var trovärdig, var Josefs högst vacklande”.⁶⁶ Det finns ett antal, både rabbiniska men även muslimska traditioner som vidhåller att Josef är mer än lovligt intresserad av Potifars hustru. En av orsakerna till denna tolkning kan vara önskan att införliva materialet i 1 Mos 39 med den i Bibeln vanliga teologin om korrelationen mellan synd och straff: Eftersom Josef hamnar i fångelse *måste* han ha syndat, annars hade straffet inte varit rättvist.⁶⁷ *TY Horaiot* 82:46 och Gen. Rab. 86:7 beskriver till exempel en Josef som är lika passionerad

⁶³ Zierler, ”Joseph(ine)”, 102.

⁶⁴ Jfr Lefkowitz, ”Coats”, 97–98.

⁶⁵ John R. Huddleston, ”Divestiture, Deception and Demolition: The Garment Motif in Genesis 37–39”, *JSTOT* 98 (2002), 47–62 (61). Detta besök endast sker dock efter det att Judas hustru dött.

⁶⁶ Mark Twain, *The Innocent Abroad* (Penguin Classics; New York: Penguin Books, 2002), 222, min översättning.

⁶⁷ Se James L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of a Biblical Text* (Cambridge: Harvard University Press; 1994), 79–80.

som Potifars hustru.⁶⁸ Likaså hävdar Rashi i sin kommentar till 1 Mos 39:11, säkert påverkad av dessa rabbiniska traditioner, att Josef och Potifars hustru ämnade att ha sex.⁶⁹ De masoretiska accenterna pekar måhända åt samma håll. Theodore Weinberger hävdar bland annat att den mycket ovanliga accenten *shalshelet*, placerad över ordet ”och han vägrade” i 1 Mos 39:8 (וַיִּוְדַע), gör så att läsaren reagerar och inbjuds att förstå ordet som antingen ironiskt eller ambivalent. Med andra ord kan en noggrann läsare eller snarare lyssnare av texten börja misstänka att Josefs slutgiltiga avvisning kan ha föregåtts av rätt mycket flörtande.⁷⁰ Denna tolkning finns även hos moderna exegeter. Jeffrey Pulse kastar till exempel all skuld på Josef. Så som varande ansvarig för hela Potifars hus, borde Josef ha vetat i vilken svår sits hans agerande skulle landa honom i. Josef är således delaktig i det som sedan sker. Han kan till och med ha gått in i huset för att göra sig tillgänglig för Potifars hustru.⁷¹

Samtidigt finns varianter på denna tolkning som framställer Josef mer som ett offer än som den skrupulöse förföraren. Judith Elkan framhåller möjligheten att Josef inte riktigt är i kontakt med sina sanna känslor. Han befinner sig i huset, trots att han inte borde vara där, vilket pekar mot en inre konflikt mellan sexuell attraktion och rädsla för densamma.⁷² Focht, åtföljd av Warner, lutar åt att Josefs uppförande bör tolkas utifrån ett traumaperspektiv: För att finna helande i sin relation med sina bröder

⁶⁸ Se Gur-Klein, ”Potiphar’s Wife.” Hon diskuterar även de senare medeltida skildringarna i *Midrash Tanbuma*, *Sefer ha-Yashar*, *Yalkut Shomoni*, och *Midrash ha-Gadol*, med fokus på hur Potifars hustru dagligen under en lång tid frestar Josef och hur Josef med Guds hjälp lyckats motstå henne genom att ömsom hota honom och ömsom visa Josef bilder av sin far, Jakob, vilken verkar ha haft en avkylande effekt.

⁶⁹ Se vidare Kugel, *In Potiphar’s House*, 97; Harris, ”Sexual Orientation”, 76; Isaac Kalimi, ”Joseph in Mirash Psalms in the Light of Earlier Sources”, i *Joseph, Bibel und Literatur: Symposium Helsinki, Lathi, 1999*, redigerad av F. W. Golka (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien, 6; Oldenburg, 2000), 93–124 (112), och Zucher, ”Unrequited Lust”, 94.

⁷⁰ Theodore Weinberger, ”And Joseph Slept with Potiphar’s Wife’: A Re-Reading”, *Literature and Theology* 11 (1997), 145–151.

⁷¹ Jeffrey Pulse, *Figuring Resurrection: Joseph as a Death-and-Resurrection Figure in the Old Testament and Second Temple Judaism* (Studies in Scripture and Biblical Theology; Bellingham: Lexham, 2021), 56.

⁷² Judith Elkan, ”Joseph and Potiphar’s Wife: Psycho-Analytic Reflections”, *European Judaism: A Journal for the New Europe* 16 (1982), 32–37 (35–36).

låter sig Josef placeras i liknande situationer där han återigen kan bli utnyttjad. Josef oförmåga att skydda sig själv är ett tecken på att han omedvetet söker återskapa och återuppleva sitt tidigare trauma (eng. "trauma reenactment"). Han låter sig exploateras genom att själv försätta sig i en situation som skadar honom.⁷³

SAMMANFATTNING

Bibeltexterna om Josef i 1 Mos 37 och 39 är ambivalenta och mångtydiga. Därför går det inte att fastställa en enhetlig syn på Josefs maskulinitet. Trots detta vidhåller jag, i linje med flera rabbiniska tolkningar, att det finns queera drag i Bibelns framställning av Josef. Vidare ser jag tolkningen av Josef som ett offer för sexuellt våld, främst i 1 Mos 39 men även i 1 Mos 37, som den mest koherenta i sammanhanget: Josefberättelsen tecknar i sin helhet en utsatt person som genomgående utsätts för våld av sina närmaste. Detta leder till frågan huruvida min föreslagna läsning även reflekterar författarens eller redaktörens avsikt. Om så vore fallet kan berättelsen å ena sidan läsas som en kritik mot ett viss sorts hegemoniskt manlighetsideal som genomsyrar mycket av den antika mellanöstern. Den kan å andra sidan även stabilisera och propagera detsamma, då den visar att offret, genom att tillåta sig att bli ett offer, inte är en "riktig" man utan en demaskuliniserad sådan.⁷⁴

JOSEF I EVANGELIKAL LITTERATUR

Med bibeltextens inneboende mångtydighet i åtanke blir min nästa fråga hur Josef gestaltas i nutida, evangelikal litteratur, med de ovan nämnda fem romanerna om Josef i blickfånget. Mer specifikt, vilken slags bibeltrogenhet uppvisar dessa fem romaner? Kommer de att återberätta de enskilda bibeltexterna på detaljnivå och således låta Bibelns ambivalens gällande Josefs maskulinitet komma till tals, eller kommer de snarare att skapa en

⁷³Focht, "The Joseph Story", 212–213; Warner, *Joseph*, 41.

⁷⁴Winkler, "Maskuline Verschleierungstaktiken", 201–202.

Josef vars huvudsyfte är att – utifrån en evangelikal etik – fungera som ett förebildligt och eftersträvansvärt exempel? För att återkoppla till Sara Koenigs ovan nämnda varning, kommer läsarna av dessa fem romaner att få en berikad förståelse av Bibeln, eller riskerar de snarare att gå miste om Bibeln komplexitet?

DEN TVÅDIMENSIONELLE IDEALMANNEN

Berättelsen om Josef i 1 Mos 37–50 kan med fördel läsas som en utvecklingsnovell där karaktären Josef går från att vara en egotrippad och okänslig tonårig till en vis och inkännande medmänniska.⁷⁵ Josef utgör även en typ för resiliens: Josef personifierar ett traumaoffer som lyckas återhämta sig, anpassa sig till den nya posttraumatiska situationen, och vidareutvecklas.⁷⁶ Trots dessa möjligheter gör de flesta evangelikala återberättelser Josef till en relativt platt karaktär. Josefs negativa karaktärsdrag kommer sällan fram; i stället framställs han som en tvådimensionell karaktär som är lite för perfekt för att vara trovärdig. Undantaget är Josefs (o)förmåga att förlåta sina bröder, vilket är ett genomgående tema i mycket kristen litteratur, helt i linje med kristendomens fokus på förlåtelse. Berättelsen om Josef omvandlas således ofta till en didaktisk moralberättelse som förmedlar värdet av gudsfruktan och förlåtelse.

Det är anmärkningsvärt att ingen utav de fem romanerna tillåter Josef att vara traumatiserad, speciellt med tanke på vikten av själsligt helande inom evangelikal kristendom.⁷⁷ I stället målar alla fem böckerna, oavsett publiceringsår, upp en bild av Josef som gränsar till det otroliga. Landorfs Josef är en modell av förtröstan på Gud, som till och med lyckas förlåta Potifars hustru för hennes agerande mot honom (250–253). På ett liknande sätt saknar Traylor's Josef vare tillstymmelse till trauma. Hennes

⁷⁵ Magnus Rabel, "Developing Joseph's Character: Narratological Reflections on the Dynamic Character of the Biblical Joseph", *Biblische Zeitschrift* 68 (2024), 1–26.

⁷⁶ Warner, *Joseph*; Schmidt, *Josef*, 16–17, 55–56.

⁷⁷ Det finns även en störtstjöv av böcker skrivna om ämnet. Se till exempel <https://www.christianbook.com/page/christian-living/emotional-healing?srsltid=AfmBOoSTEtN19s9dC87XZ1fx52XquGnUeNVyX9t8IUqtAhUisTtj2Nu>.

Josef vandrar ut ur fångelset lika trosviss som han gick in i det (202). Hunt tillåter Josef att förtvivla i fångelset i två sidor (164–165) men han inser redan på nästa sida (166) att han syndat genom sin egen stolthet och snart får han ett tilltal av Gud som hjälper honom att återfå sin tillförsikt. Detsamma gäller Smiths Josef, som får ge uttryck åt sin förtvivlan på exakt en sida (187) för att sedan, när berättelsen om honom tar vid igen (198), uttrycka sitt förvissa hopp att Gud har en plan även i denna mörkrets plats. Slutligen spiller Andrews nästan inget bläck alls på Josefs tid i fångelset, förutom att låta Josef förmedla sin övertygelse att fångelset inte är hans slutstation (380). Det finns således ingen plats för någon traumatiserad Josef i dessa romaner. I stället försakas hans mänsklighet, med följden att Josef blir ett ouppnåeligt och därför även oattraktivt ideal.

DEN HETEROSEXUELLE MANNEN

I evangelikal litteratur blir Josef, i likhet med mycken traditionell kristen och muslimsk tolkning,⁷⁸ en heterosexuell drömman snarare än en drömmare. Hans skönhet är till för kvinnor, och när han väl träffar den han vill ha är det fritt fram att plocka fram sin passion. Vidare, igen i linje med kristna och muslimska traditioner,⁷⁹ passar den evangelikale Josef in i en kulturellt accepterad och binär maskulinitet,⁸⁰ till skillnad mot Josef i rabbinisk tradition, där han framställs med en bredare genusreportoar. I mycken judisk tolkning är Josef diasporamannen som når framgång men där hans manlighet hela tiden är kompromissad. Han är både den framgångsrike hjälten som lever nära maktens tinnar, och det hjälplösa offret som blir slagen, misshandlad, förslavad och felaktigt anklagad.⁸¹

För att befästa Josefs binära manlighet är det ett återkommande tema i evangelikala återberättelser att ge Josef ett kärleksintresse under sin tid i

⁷⁸ Jfr Lefkovitz, "Not a Man", 164.

⁷⁹ För en studie av Josefs maskulinitet i muslimska traditioner, se till exempel Claudia Yaghoobi, "Yusuf's 'Queer' Beauty in Persian Cultural Productions", *The Comparatist* 40 (2016), 245–266 (253–264).

⁸⁰ Jfr Neal, *Romancing God*, 149–150, som vidhåller att hjältarna i evangelikal litteratur lämnar inget tvivel om deras maskulinitet, samtidigt som de tar ansvar för och är involverade i sin familj.

⁸¹ Jfr Lefkovitz, "Not a Man", 175–177.

Potifars hus. Två huvudteman existerar. Det vanligaste är att låta Josef bli kär i (Andrews [Ahira], Hunt [Tuya]) eller åtminstone vara milt attraherad av (Smith [Heba]) en annan slav i Potifars hus. Ibland är denna slavinna dessutom en person från Kanaan vilket möjliggör att hon och Josef delar samma tro. Denna tendens syns tydligast i Andrews roman, där kvinnan, Ahira, verkar vara en avlägsen släkting. Undantaget är Landorf som låter Josef vara helt och hållet intresserad av Potifars hustru bara för att i sista ögonblicket avvisa henne (se nedan).

Alternativet är att låta Josefs senare fru Asenat vara identisk med Potifars dotter (Traylor). Denna litterära manöver härstammar troligtvis från likheten mellan namnet Potifar och namnet Potifera, vilket redan tidigt inspirerade rabbinerna att identifiera de två männen med varandra (se ovan). Denna manöver resulterar i att Potifars hustru blir åtminstone 35 år, det vill säga en generation äldre än Josef. Detta reducerar i sin tur hennes attraktion, åtminstone sett utifrån den 17-årige Josefs perspektiv.⁸² Med andra ord, eftersom Trayers förförerska är dubbelt så gammal som Josef, kan hon följaktligen antas utgöra en smärre frestelse för den unge Josef än de jämgamla versionerna i Andrews och Hunts tappning.

Denna eisegetiska manöver har flera konsekvenser. Först och främst ökas Josefs maskulinitet, då två kvinnor kämpar om hans gunst.⁸³ Vidare lägger detta ickebibliska kärleksintresse grunden till en läsning som avslutar att Josef skulle vara intresserad av Potifars hustru. Josef kan som mest känna en mild sexuell frestelse, men allt ansvar för att inleda och uppmuntra förhållandet läggs på Potifars hustru. Hon ensam är den som försöker förföra Josef. Josef blir således den ståndaktige mannen som lyckas motstå frestelsen. Samtidigt klargör detta kärleksintresse Josefs heterosexuella manlighet, till skillnad mot de ovan nämnda moderna bibelforskare och tidiga rabbiner, som ser Josef som en queer karaktär. Josef blir den manlige mannen som finner kvinnor attraktiva, men bara om de är unga och oskuldsfulla.

⁸² Jfr Larsson, "Model of Modesty", 193, som belyser det sexuella idealet i evangelikal litteratur inkluderar att båda partner är från samma generation.

⁸³ Jfr Lefkovitz, "Not a Man", 170.

Det är i detta sammanhang berättigt att ifrågasätta huruvida man överhuvudtaget bör förvänta sig av de tidigare romanerna (Landorf, Traylor, Hunt) att de adresserar frågor om genustillhörighet och maskulinitet. Samtidigt kan observeras att det inte finns någon framträdande skillnad mellan dessa böcker och de skrivna under de senaste fem åren (Smith, Andrews). De har alla gemensamt att de antingen inte uppmärksammat eller valt att ignorera de tecken i bibeltexten som problematiserar Josefs ståndaktiga och stabila manlighet.⁸⁴

DEN (NÄSTAN) OFÖRVITLIGE MANNEN

Idén om den försmådda kvinnan som anklagar hjälten för att ha våldfört sig på henne snarare än förvägrat att ge henne det hon vill ha, är ett universellt motiv där den manlige hjälten glänser på grund av sin ståndaktighet. Denna tolkning, främst baserad på 1 Mos 39:8–9, ligger helt i linje med tidiga judiska samt även traditionella kristna tolkningar. I 4 Mack 2:1–4 skildras Josef till exempel som en hjälte som stoiskt motstår ”en förespeglad njutning”. Trots att han är ung och i blomman av sin sexuella aptit klarar han av att ”upphäva passionernas frenesi”. Josef beskrivs som en man i full kontroll av sina känslor, som i enlighet med då rådande grekisk-romerska manlighetsideal lyckas stå emot all sköns sexuell påverkan.⁸⁵ Samma idéer är gängse förekommande i kristen tolkning, allt ifrån kyrkofäderna, via Martin Luther och Jean Calvin, till John Wesley och Billy Graham. Josef porträtteras genomgående som den kyske hjälten som trofast håller fast vid sin herre Potifar och som trots sin position som slav aldrig förlorar kontrollen över sin kropp och själ.⁸⁶ På detta sätt framhävs Josefs agens trots den prekära situationen. Josef styr skeendet, om än bara genom att fly. Samtidigt framställs Potifars hustru ofta som djävulen in-

⁸⁴ Samtidigt bör nämnas att det redan på nittonhundratalet fanns ett flertal romanförfattare som porträtterade bibelpersoner som queer. Gladys Schmitts bestseller *David the King* från 1946 (New York: Dial Press) beskriver till exempel genomgående David som queer.

⁸⁵ Tom de Bruin, ”Joseph the Good and Delicate Man: Masculinity in The Testaments of the Twelve Patriarchs”, *Lectio Difficilior* 1 (2020), n.p.

⁸⁶ För en summering av kristna tolkningar, se Zucher, ”Unrequited Lust”, 97–101.

karnerad som emellertid misslyckas med att fresta Josef. Johannes Chrysostomos beskriver till exempel hur hon ”flammande av satanisk lust försökte anfalla den unge mannen”.⁸⁷

Alla fem romaner väljer denna traditionella tolkning. De skildrar en Josef som är frestad men som klarar av att inte falla för frestelsen. Traylor Josef gör allt för att undvika Potifars hustru (kallad Natira). Han ignorerar hennes skönhet och hennes förföringsförsök och när det inte längre fungerar sliter han sig fri med ett rop till Gud (173–176). Josef beskrivs följaktligen som mannen som ståndaktigt motstår frestelsen. Han känner sig aldrig utnyttjad utan behåller hela tiden agensen och handlingskraften.

Hunts Josef är likaledes inte ett offer utan en man med enorm integritet. Hunt är den författare som mest lyfter fram Josefs manliga skönhet. Potifars hustru (kallad Sagira) använder sig av tårar för att få Josefs sympati och vädjar, omedvetet, till hans tidigare drömmar om makt och storhet (154–157). Josef blir förvirrad, ser plågad ut, får svårt att andas, men lyckas ändå slita sig lös från Sagira. Han är absolut frestad, både av Sagiras kropp och löftet om makt, men inser att det inte är rätt.

Andrews går ett steg längre och låter Josef känna medlidande med Potifars hustru (kallad Zuleika) som lever i ett komplicerat förhållande till Potifar fyllt av missförstånd och kulturella krockar. Josef inser hennes ensamhet och utsatthet när Potifar är bortrest, men kan samtidigt inte riktigt motstå hennes skönhet. Han ber regelbundet till Gud att ge honom styrka att inte ge vika för Zuleikas böner om närhet och sex (308–309, 340–341, 354). Igen har Josef all agens såtillvida att han är den som agerar och aktivt flyr faran.

Allra längst går Landorf, som nästintill beskriver Josef som en förförare. Det är svårt att tolka Josefs uppförande som något annat än en ren flört med Potifars hustru (kallad Khnumet) som lever i ofrivilligt celibat då Potifar blivit kastrerad i fångenskap. Landorfs Josef är omedelbart att-

⁸⁷ Chrysostomos, ”Homilies on Genesis 62.16, 17, 19”, i *Homilies on Genesis 46–47* (övers. Robert C. Hill; Washington: Catholic University of America Press, 1992), 198–211 (207).

raherad av den unga Khnumet (206–207) och han blir hennes nära vän under flera år. Han tilltalar henne som en jämlike och behandlar henne med både respekt och uppskattning. Han erkänner till och med för henne att han finner henne vacker och attraktiv (232). Inte undra på att Khnumet ser hans uppförande som en invit. Josef, å sin sida, fortsätter vänskapen trots att han inser att Khnumet vill ha avsevärt mer, (240–244, jfr 284), bara för att sedan göra en helomvändning. Trots sina tidigare vackra ord kallar han henne, rakt upp i ansiktet, för personifierad ondska (245, jfr Chrysostomos). Stackars Khnumet som, fylld av skuld och ånger, väljer att begå självmord (254). Jag är osäker huruvida det är Landorf stråvan, men åtminstone jag upplever Josef som en träbock och, senare, ett självbelåtet helgon (252–253).

MEN ALDRIG ETT OFFER

På samma sätt som ovan, där ingen av de utvalda romanerna valde att porträttera en traumatiserad Josef, väljer ingen här att beskriva honom som ett offer för sexuellt våld. Den som kommer närmast är Smith, som skildrar hur Josef känner sig otrygg, men det verkar ha mer att göra med att Josef fruktar att falla för hennes övertalningsförsök och således bryta mot Guds förbud (150–152, 162) än att utsättas för påtvingat sex. Detta intryck stärks av kontrasten mellan, å ena sidan, Josef och Potifars hustru, där Josef lyckas fly från henne, och, å andra sidan, förhållandet mellan slavinnan Heba, som Josef finner attraktiv, och Potifar. Josef tvingas maktlös att inse att han inte kan rädda Heba från att bli sexuellt utnyttjad av Potifar. När Josef själv sedan hamnar i en liknande situation lyckas han däremot undkomma faran obefläckad. Denna jämförelse stärker Josefs agens: Falskt anklagad för att vara en våldtäktsman är Josef trots allt en man som agerar för att inte bli ett offer.

Denna tolkning är i linje med mycken evangelikal bibelforskning.⁸⁸ Det finns, som noterat ovan, tydliga paralleller mellan Bibelns porträtt av

⁸⁸ Jag identifierar evangelical bibelforskning i enlighet med the Institute for Biblical Research: "biblical exegesis that honors God and strengthens the church".

Josef och Tamar. Trots detta väljer den evangelikala exegeten Seth Postell att inte belysa likheterna mellan Tamars och Josefs situation utan snarare framhäva kontrasten mellan de båda *männens* uppförande: Amnon gör vad Josef inte gör.⁸⁹ I Postells läsning blir Josef, lik Uria in 2 Sam 11–12, återigen den oförvitlige mannen som oskyldigt straffas,⁹⁰ snarare än offret som utsätts för våld (Tamar).

Samtidigt är det viktigt att betona att sexuellt våld har en given plats i evangelikal litteratur.⁹¹ In Andrews roman, till exempel, utsätts både Potiphars hustru och Josefs kärleksintresse, Ahira, för sexuellt våld och Andrews beskriver tydligt och klarsynt hur deras påtvingade upplevelser påverkar dem. Å ena sidan kan detta ses som en positiv tendens. I sin diskussion om Batseba lyfter Ceri Deosun fram hur återberättelser kan bana väg för möjligheter att tala öppet om våldtäkt och våld inom äkten-skapet.⁹² Å andra sidan förnekar desamma återberättelserna att även män kan vara utsatta för sexuellt våld. Josef, som man, tillåts inte att vara ett offer. Josefs bröder utsätter honom för våld, men i sitt förhållande till kvinnor behåller Josef både agens och rätten till sin egen kropp.

DEN TRADITIONELLE (MEN OMTÄNKSAMME) MANNEN

Sist men inte minst vidmakthåller alla fem romanerna traditionella könsroller, även om idealet ofta är en gudfruktig man i kontakt med sina känslor som prioriterar sin familj.⁹³ Detta kommer tydligast fram i Josefs förhållande till sin fru Asenat. I både Hunts bok *Brothers* och i Andrews bok *Feast and Famine* är Josef den uppmärksamme och hänsynsfulle mannen som tar hand om Asenat och visar henne ömhet trots hennes o-

⁸⁹ Seth D. Postell, "Potiphar's Wife in David's Looking Glass: Reading 2 Samuel 11–12 as a Reflection Story of Genesis 39", *TynBul* 71 (2020), 95–113 (104–107).

⁹⁰ Postell, "Potiphar's Wife", 108–109.

⁹¹ Jfr Larsson, "Model of Modesty", 210, även om hans specifika exempel, Eva Etzioni-Halevy's *Garden of Ruth* (New York: Plume, 2007) är en judisk, snarare än en kristen "Romance book".

⁹² Deosun, "Bible in Inspirational Fiction", 353–354.

⁹³ Rebecca Barrett-Fox, "Christian Romance Novels; Inspiring Convention and Challenge", i *Romance Fiction and American Culture: Love as the Practice of Freedom?*, redigerad av William A. Gleason och Eric Murphy Selinger (Farnham, Surrey: Ashgate, 2016), 347–368.

säkerhet. Samtidigt är det bortom varje tvivel att Egyptens vizier också är hemmets herre.

Upprätthållandet av traditionella maktstrukturer i äktenskapet, där kvinnan förväntas vara mannen underdånig, underlättas av genren själv, där handlingen utspelar sig i en patriarkal miljö för 3000 år sedan. Det är svårt att kritisera Josefs aktiva karaktär gentemot Asenats avsevärt mer passiva roll med tanke på den antagna berättarvärlden. Uttryckt med andra ord löper en mer aktiv Asenat risken att bli anakronistisk då berättelsen utspelar sig i en patriarkal miljö. Även detta bidrar till det genderstereotypa porträttet av Josef som mannen som agerar. Samtidigt är det lika viktigt att påpeka att denna homogenitet inte är helt i linje med bibeltexten själv. För att återkomma till den inledande diskussionen om bibeltrogenhet följer dessa fem romaner den andra definitionen: Snarare än att återge Josefberättelsen så exakt som möjligt i all dess ambiguitet, väljer romanerna att anpassa den så att den hamnar i linje med traditionella kristna värderingar. Dessa romaner är alltså inte menlösa alster, utan snarare didaktiska och formativa inspirationsskrifter med en tydlig teologisk och social agenda. De inte bara beskriver utan även bekräftar och främjar patriarkala och binära genusideal.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Den bibliska berättelsen om Josef är en brokig historia. Denna brokighet kommer fram främst i judiska, traditionella tolkningar. Parallellt väljer alla av de fem studerade romanerna, skrivna ur ett evangelikalt perspektiv, att tämja denna brokighet. Resultatet blir en snävare och mindre ”färggrann” tolkning än vad den mångfacetterade bibeltexten erbjuder. Vi ser detta tydligast när det gäller beskrivningarna av Josefs manlighet. Snarare än att plocka upp och utöka Bibelns ambivalenta porträtt väljer samtliga romaner att oavsett publiceringsdatum och i linje med många nutida kristna läsares förväntningar främja binära genusperspektiv och manlighetsideal. Detta resultat visar tyvärr att den evangelikala kyrkan ibland väljer en linje som är onödigt snäv – om idealet är att följa det som Bibeln

själv förespråkar.⁹⁴ Mitt hopp är att fler ska välja att läsa vad som faktiskt står i Bibeln och låta Josefs hela brokighet komma till tals. Med andra ord, låt Josef få tillbaka sin regnbågsskimrande dräkt.

⁹⁴ Jag kan tyvärr bara instämma i Mikael Larssons, "Model of Modesty", 212, förvåning när han frågar sig om fem decennier av feminism inte har haft något som helst inflytande.

OM DET PEDAGOGISKA VÄRDET AV ETISKT UTMANANDE LITTERATUR: ETT SVAR PÅ DEN SCHWEIZISKA KRITIKEN AV MICHEL HOUELLEBECQ

KARL ÅGERUP

Södertörns högskola

karl.agerup@sh.se

ABSTRACT ❁ I artikeln diskuteras och besvaras kritik som två schweiziska forskare, Raphaël Baroni och Jérôme Meizoz, riktat mot den franska författaren Michel Houellebecq och hans romaner *Kartan och landskapet* och *Underkastelse*. Båda kritikerna fäster vikt vid uttalanden som författaren gjort utanför verken och tillämpar i så måtto en biografisk metod. Med denna kritik som utgångspunkt förs i artikeln fram de estetiska och pedagogiska värden som bor i Houellebecqs provocerande obestämlighet. I stället för att betrakta författarskapets brokighet och ambiguitet som belastande föreslås att dessa egenskaper skapar ett engagerande diskussionsunderlag som främjar utvecklingen av demokratiska färdigheter. ❁

INTRODUKTION

Didaktisk och pedagogisk forskning visar att skönlitteratur kan användas för att vidga elevers och studenters etiska perspektiv och träna dem i etiska resonemang och ställningstaganden.¹ Skönlitteraturen låter oss till-

¹ Mark B. Tappan, "Moral Functioning as Mediated Action", *Journal of Moral Education* 35/1

fälligt dela andra livsöden samt reflektera och diskutera utan att nödvändigtvis blottlägga vår egen position och riskera angrepp i sociala sammanhang. Genom den fikcionalisering av självet som litteraturläsning medger kan vi pröva attityder och livsåskådningar som vi ännu inte omfamnat i vardagen. Det gör det lättare för oss att förstå oss själva och andra människor, även vid kulturell olikhet.²

Redan i mellanstadieåldern kan skönlitteratur fungera som bränsle för etisk reflektion,³ och möjligheterna att introducera mer komplex och utmanande litteratur ökar genom skolgången och den högre utbildningen.⁴ Det är inte bara lärar- och kulturveterprogram som använder etiskt problematiserande skönlitteratur utan även utbildningar inom teologi, medicin och ekonomi använder romaner, essäer och dikter för att vidga perspektiven.⁵

Vilka författare och verk som är didaktiskt lämpliga är en fråga som är svår att besvara generellt. Vi behöver diskutera varje författarskap för sig, och beakta såväl pedagogiska och estetiska som praktiska perspektiv. I den

(2006), 1–18; Lena Käreland, *Barnboken i sambället* (Lund: Studentlitteratur, 2013); Anna Lyngfelt och Anna Nissen, ”Skönlitteraturbaserad etikundervisning och fikcionalitet”, *Utbildning och demokrati* 27/3 (2018), 119–137; Olof Franck och Annika Lilja, red., *Etik, berättelser och samtal: Att använda skönlitteratur i etikundervisning* (Malmö: Gleerups, 2023).

² Rita Felski, *The Uses of Literature* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2008); Claudia Breger, ”Affects in Configuration: A New Approach to Narrative Worldmaking”, *Narrative* 25/2 (2017), 227–251; Amanda Anderson, Rita Felski och Toril Moi, *Character: Three Inquiries in Literary Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 2019).

³ Karin Sporre et al., ”Fiction-Based Ethics Education in Swedish Compulsory School: Reflections on a Research Project”, *Norddidactica: Journal of Humanities and Social Science Education* 12/2 (2022), 84–107.

⁴ Se till exempel Bharath Sriraman och Harry Adrian Marit, ”The Use of Fiction as a Didactic Tool to Examine Existential Problems”, *Journal of Advanced Academics* 15/3 (2004), 96–106; Elise Lyngstad, *English Teachers’ Choices and Beliefs About Literature in the Norwegian Upper Secondary Classroom* (Elverum: Inland Norway University of Applied Sciences, 2019); Karl Ågerup, *Using Fiction to Teach Secondary Students About the Middle East* (Cham: Palgrave Macmillan, 2023).

⁵ Suzanne S. Choo, *Teaching Ethics through Literature: The Significance of Ethical Criticism in a Global Age* (Abingdon: Routledge, 2021); Joni J. Young och Marcia Annisette, ”Cultivating Imagination: Ethics, Education, and Literature”, *Critical Perspectives on Accounting* 20/1 (2009), 93–109; Cate Siejk, ”Fiction and Religious Education: Be Not Afraid”, *Religious Education* 104/4 (2009), 420–436; Faith McLellan and Anne Hudson Jones, ”Why Literature and Medicine?”, *The Lancet* 348/9020 (1996), 109–111; Anja Rydén Gramner, Cold Heart och Warm Heart, *On Fiction, Interaction, and Emotion in Medical Education* (Linköping: Linköpings universitet, 2022).

här artikeln kommer jag att diskutera möjligheten att använda Michel Houellebecqs romaner som material, för att vidga etiska perspektiv och självkänedom inom den högre utbildningen. I samma veva kommer jag att bemöta kritik mot författarskapet som formulerats av två schweiziska kritiker, vilka kommer att presenteras längre fram.

Inom ramarna för den litteraturvetenskapliga kursen ”Litteratur och politik” vid Göteborgs universitet hade jag för några år sedan tillfälle att introducera den franska författaren Michel Houellebecq för en grupp studenter på kandidatnivå. Houellebecq är en provokativ författare som tar upp samtidens mest debatterade samhällsfrågor på ett konkret sätt. Ett ämne som sexturism, till exempel, kan delvis skildras från en sexköparens perspektiv. Det kan se ut som om författaren tar ställning för den aktivitet som hans huvudpersoner ägnar sig åt och för de värden de representerar. Ibland har författaren också hållt bensin på elden genom att i medier propagera för de åsikter som hans romankaraktärer framfört. Författarens provokativa framtoning gjorde mina studenter misstänksamma till en början, någon var rent av förargad, men efter en stunds diskussion kunde vi lämna författarens profil därhän och fokusera på den litterära representationen av den etik och politik som omgärdar sexhandel och turism. Houellebecqs roman *Plattform* visade sig vara en pedagogiskt effektiv startpunkt för en sådan diskussion. Kursvärderingarna efteråt var positiva och den mest förargade studenten meddelade att hon i kölvattnet av våra samtal höll romanen för en av de mest intressanta hon någonsin läst. Även vid Örebro universitet har Houellebecqs litteratur delats ut till studenterna, som själva önskade att hans roman *Elementarpartiklarna* skulle ingå i en satsning på skönlitterära bokcirklar.⁶ Houellebecqs värde i undervisningen är dock ifrågasatt, och han har kritiserats från flera håll.

Den domstolsprocess som författaren tvingades genomgå efter att ha sagt att islam är ”den mest korkade religionen” är vida omskriven,⁷ men det finns också annan kritik som är mindre känd. Som universitetslärare

⁶”Studenter valde Coelho och Houellebecq”, *Aftonbladet*, 4 februari 2021.

⁷Se till exempel Sophie Masson, ”The Strange Trial of Michel Houellebecq”, *Salisbury Review* (2003/2004), 110–113, online: <http://www.thesocialcontract.com/pdf/fourteen-two/xiv-2-110.pdf>.

läste jag med särskild uppmärksamhet de anklagelser som fälldes i tidsskriften *Les temps modernes* av den schweiziska forskaren Jérôme Meizoz efter att Houellebecqs roman *Underkastelse* publicerats. Meizoz deklarerade ett pedagogiskt vägval: På grund av de värderingar som kunde utläsas av Houellebecqs uttalanden och litterära texter skulle hans titlar rensas ut från studenternas litteraturlistor och inte användas mer i undervisningen.⁸

Även Meizoz' landsman Raphaël Baroni har gjort en poäng av att sammankoppla vad Houellebecq säger utanför och inuti sina böcker. Baroni hävdar i sin bok *Lire Houellebecq* att författarens mediala utspel är nödvändiga att beakta, för att kunna förstå en viktig scen i romanen *Kartan och landskapet*.⁹ Baronis kritik har inte samma politiska och pedagogiska inramning som Meizoz' dito, men det finns ändå tydliga beröringspunkter mellan argumenten. När jag i det följande samlar dessa båda Houellebecq-forskare under namnet "den schweiziska kritiken" är det inte för att de skulle utgöra en litteraturvetenskaplig metodgemenskap i stil med Genèvekolans tematiska kritik, utan för att deras kritik framfördes vid ungefär samma tid, från samma lärosäte (Lausanne), mot samma författare, och med liknande argument.

Syftet med artikeln är att besvara den schweiziska kritiken och argumentera för att etiskt utmanande litteratur i allmänhet och Michel Houellebecqs romaner i synnerhet bör ha en plats i den högre utbildningen. Texten är uppdelad i tre delar: först introduceras översiktligt Houellebecqs författarskap, sedan beskrivs och diskuteras den schweiziska kritiken, och slutligen argumenteras med stöd i didaktisk forskning för ett bevarande av etiskt utmanande litteratur på våra undervisningsinstitutioner.

DEN OBEKVÄMA HOULLEBECQ

Michel Houellebecq föddes 1956 i det franska departementet Ile de Réunion varefter han växte upp i Algeriet och Frankrike. Författaren har ock-

⁸Jérôme Meizoz. "Lettre à Michel Houellebecq", *Les Temps Modernes* 689 (2016), 78–85.

⁹Raphaël Baroni, *Lire Houellebecq* (Geneve: Slatkin, 2022), 82.

så varit bosatt i Spanien och Irland, vilket hänger samman med hans motstånd mot fransk inrikespolitik och samtidskultur. Som 1800-talsforskaren Agathe Novak-Lechevallier påpekat är Houellebecqs samtidskritik märkbart inspirerad av förrförra seklets realistiska romanförfattare, såsom Balzac, Flaubert och Dostojevskij.¹⁰ Till skillnad från de stora realisterna förlägger Houellebecq ofta sina berättelser i framtiden, men på ett sätt som belyser tendenser i nuet och pekar på möjliga faror med samhällsutvecklingen. Efter den skönlitterära debuten 1994 med *Konkurrens till döds* heter de mest omskrivna romanerna *Elementarpartiklarna*, utgiven 1998, *Kartan och landskapet*, belönad med Goncourtpriset 2010, och *Underkastelse* från 2015.¹¹ Nedan kommer endast de två sistnämnda romanerna presenteras, trots att författarskapet i sin helhet omspannar åtta fullängdsromaner, fyra diktsamlingar, ett flertal essäböcker och en kortroman. Urvalet beror på att *Kartan och landskapet* och *Underkastelse* är de mest citerade verken i den schweiziska kritiken.

Underkastelse mottogs av kritikerna inte lika positivt som den Goncourtblönade *Kartan och landskapet*, men den blev mer spridd och debatterad. *Underkastelse* utspelar sig i en nära framtid där ett muslimskt parti tar makten i Frankrike. Scenariot låter osannolikt men trovärdigheten växer om det franska systemet med två valomgångar tas i beaktande. Genom att ställas mot ett ännu sämre alternativ i slutomgången – i romanen handlar det om kulturkonservativa Nationella fronten – kan ett parti som egentligen inte har majoritetens stöd ta makten i Frankrike.¹² Huvudpersonen är en klassisk Houellebecq-karaktär: lätt deprimerad, ensam och utan mål i livet. Från hans perspektiv bevittnar vi hur det franska samhället omvandlas under den nya regimen. Universiteten anpassas till islamiska normer, kvinnor drar sig tillbaka från arbetslivet och möjlig-

¹⁰ Agathe Novak-Lechevallier, "Jouer un siècle contre l'autre: Michel Houellebecq et le XIXe siècle", *Francophonie* 78 (2020), 133–152.

¹¹ Utgivningsår avser de franska originalversionerna som heter: *Extension du domaine de la lutte*, *Les particules élémentaires*, *La carte et le territoire*, och *Soumission*, alla utgivna av Flammarion utom den första som gavs ut av Maurice Nadeau.

¹² För en mer nyanserad och kritisk analys av Houellebecqs politiska scenario, se Marie Demker, "Converted by un confit de canard: Political Thinking in the Novel *Soumission* by Michel Houellebecq", *European Review* 4/27 (2019), 591–599.

heten till polygami införs. Huvudkaraktären erbjuds en högre tjänst om han konverterar till islam, vilket han i slutet av romanen överväger. Men avslutningen är öppen och formulerad i konditionalis: Vi får inte veta om han fogar sig till den nya ordningen.

I *Kartan och landskapet* tematiseras olika sorters bildkonst från den moderlösa konstnären Jed Martins synvinkel. Relationen till pappan, arkitekt och vd för ett byggföretag, är ett väsentligt spår – inte bara för att han varit ensam vårdnadshavare, utan också för att han är en viktig förebild i en berättelse som handlar om beräkning och återgivning. Som titeln antyder pågår romanen igenom ett estetiskt och existentiellt kartläggande av världen, där försöken att begripa pappans livsval ingår som en komponent. En kärlekshistoria med ryskan Olga tar slut innan den hunnit börja på riktigt, misslyckandet går att härleda till marknadskrafterna och samtidens karriärism. Paret vill vara tillsammans – detta är deras ”karta” – men det sociala ”landskapet” tillåter inte relationen att stadfästas.

Jed Martins första stora utställning, sponsrad av kartproducenten Michelin, heter ”Kartan är intressantare än landskapet”, en förkunnelse som slår tillbaka på konstnären. Att vara konstnär, fastslår Jed innan han från sitt arbetsbord river ner en stor mängd material bestående av just kartor, handlar mer än någonting annat om att underordna sig. Det som skiljer konstnären från andra yrkesmän är att konstnären är nödd att ta emot oväntade budskap, meddelanden som beordrar denne att förstöra ett verk eller en serie verk och börja arbeta i en annan riktning.¹³ Så skriver fadern in sig på en dödshjälpsklinik i Schweiz. Kartan kanske är intressantare än landskapet i teorin, men när Jed besöker kliniken slår naturen tillbaka: Jed översköls av ilska och en kvinnlig anställd får ta emot hans slag och sparkar.

Via en exposé över designern och utopisten William Morris, som i sina bilder och texter fångade världens skönhet men liksom Jed Martin förlorade i livet, övergår berättelsen i en ironiskt framställd deckarintrig där mordet på en karaktär kallad ”Michel Houellebecq” ska lösas på polisens

¹³ Michel Houellebecq, *La carte et le territoire* (Paris: Flammarion, 2010), 106–107.

kartläggande vis innan Jed Martin drar sig tillbaka till en gård på landsbygden. Den avslutande meningen, som formuleras när konstnärens egendom växt igen, summerar romanens budskap: ”vegetationens triumf var fullständig” (fr. ”le triomphe de la végétation était totale”). Konstnärens enda sätt att gestalta världen är att låta landskapet bli kartan och böja sig för en okontrollerad växtlighet. Så lyckas Jed Martin slutligen med sin ambition att ”återge världen, helt enkelt återge världen” (fr. ”rendre compte du monde, simplement rendre compte du monde”),¹⁴ men han förlorar i det privata.

Liksom i flera andra texter beskriver Houellebecq i *Kartan och landskapet* livet som kartans långsamma förlust mot landskapet, alltså den tänkande människans förlust mot naturen. Kampen reflekteras också berättartekniskt i växelspelet mellan händelse och förklaring, två åtskilda temperament i berättandet.¹⁵ Så kan i *Elementarpartiklarna* den sceniska representationen av ett laddat kärleksmöte i barndomen sömlöst glida över i en utförlig redogörelse för beteendet och genetiken hos en namn-given lus. Det pågår alltså narrativt och tematiskt en kamp mellan människan och naturen där den senare inte bara är mäktigare utan också mer intressant, att döma av berättarens sätt att avbryta människans tanke- och känsloliv, att ständigt hålla henne i schack. Naturen tar över och det enda konstnären kan göra är att böja sig för lagarna och skapa verk där naturen, vare sig i form av växtlighet, sexualitet eller åldrande, får breda ut sig och visa vägen mot framtiden.

Författarskapet är tematiskt och berättartekniskt homogent, samtidigt som det är ideologiskt svärfångat. I en roman framställs konservativ islam som lösningen på västvärldens sociala problem, i en annan liknas muslimer vid terrorister, i en tredje beskrivs en svart fransman som ett farligt djur. Konservativa och rasistiska utsagor blandas med kritik av marknadsliberalism och konsumtionssamhälle, vilken följs av ett upphöjande av tystheten i en dyr Audi. I författarskapet syns också enligt flera kritiker en

¹⁴ Houellebecq, *La carte*, 406.

¹⁵ Liesbeth Korthals Altes, ”Persuasion et ambiguïté dans un roman à thèse postmoderne”, i *Michel Houellebecq: Études réunies par Sabine van Wesemael*, redigerad av Sabine van Wesemael (Amsterdam: Rodopi, 2004), 29–45.

viss misogyni, därtill en vurm för historiska byggnader som knyts till ett diffust förakt för asiater som fastighetsshopar på den franska landsbygden. Det faktum att alla gestaltade samhällen, oavsett kultur och politiskt system, består av olyckliga människor skapar intrycket att alla mänskliga strävanden, individuella som kollektiva, är fåfånga. Den ideologiska röran, med pessimismen som ett av få återkommande drag, gör det lätt att mistänka att det för Houellebecq är själva störandet som är poängen. Snarare än att försvara en uppsättning värden pekar romanerna mot samtidens och den moderna individens självbedrägerier: dess tro på kartläggningen som en framåtskridande process. Romanerna verkar alltså skrivna för att bringa läsaren ur balans – inte bara som privatperson utan också som samhällsvarelse.

Samtidigt är Houellebecq en av världens mest lästa nu levande författare. Han är ovanlig i det att han både säljer stora upplagor och får fina priser. För den som tål den ideologiska obestämbarheten finns det mycket att vinna på att läsa dessa samhällsengagerade romaner. Jag läser alltså författarens ständiga återvändande till människans fåfånga kamp som en sorts engagemang. Det är metoden som skiljer Houellebecq från andra humanister. Medan andra författare beskriver heroiska strider mot en politisk överhet är Houellebecqs karaktärer så uppgivna att det är vi som läser som behöver sträcka upp oss. Han arbetar i den meningen med en sorts förfrämligande: genom att ta del av en fundamental och chockerande hopplöshet kan läsaren spurras att agera.

DEN SCHWEIZISKA KRITIKEN

Här ska nu den schweiziska Houellebecq-kritik refereras, som översiktligt introducerades i inledningen. Först presenteras Jérôme Meizoz vid universitetet i Lausanne, en forskare som reagerade så starkt på Michel Houellebecqs roman *Underkastelse* att han valde att offentligt ta avstånd från författaren genom ett öppet brev.¹⁶ Inte bara den aktuella romanen utan alla

¹⁶Meizoz, "Lettre".

Houellebecqs böcker skulle rensas bort från litteraturlistorna på Meizoz institution – ett offentligt avståndstagande som samtidigt sände en signal till andra lärare runtom i världen. Utrensningen gjordes trots att Meizoz tidigare hade hållit Houellebecq för estetiskt och pedagogiskt intressant och ägnat mycket tid åt att beforska författarskapet. Meizoz fördömande fick en högtidlig inramning i och med att det publicerades i *Les temps modernes* – den tidskrift som startades på 1940-talet av Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty och Jean-Paul Sartre, och där splittringen mellan Sartre och Albert Camus skedde för öppen ridå i juni 1952.¹⁷

Meizoz brev får inte bara tyngd av publiceringen i *Les temps modernes* utan också av de terrorattentat som drabbade Frankrike i samband med utgivningen av det kritiserade verket. På utgivningsdagen för *Underkastelse* dödade Al Qaida-kopplade terrorister stora delar av redaktionen på satirtidskriften *Charlie Hebdo* och dessutom flera poliser och fyra gisslantagna kunder i en kosherbutik. Det här kunde naturligtvis inte Houellebecq veta när han skrev sin roman om ett islamistiskt maktövertagande i Frankrike, men det spelar ingen roll – författaren blev ändå en lättprickad måltavla för kritiker som ville hitta skyldiga intellektuella. Meizoz öppna brev an knyter explicit till terroristattacken: det fanns referenser till Houellebecq i attentatsmännens dator, påpekar Meizoz.

Som roman betraktad menar Meizoz att *Underkastelse* är en oinspirerad samling klichéer, ett litterärt haveri. Dessutom, påstår han, är den moraliskt och ideologiskt förkastlig i det att den underblåser den främlingsfientliga misstänksamhet som präglar dagens Europa. Mer specifikt menar Meizoz att Houellebecq reproducerar de nationalkonservativa idéer om en stor folk- och maktomflyttning i Europa som på franska lanserats under rubriken ”Le grand remplacement” (”Den stora ersättningen”).¹⁸

Meizoz öppna brev till Houellebecq är också redogörelsen för ett uppvaknande som nämnda terrorattacker orsakade. Att vara universitetslärare

¹⁷ Se till exempel Ronald Aronson, ”Camus versus Sartre: The Unresolved Conflict”, *Sartre Studies International* 11/1 (2005), 302–310.

¹⁸ Renaud Camus, *Le Grand Remplacement* (Paris: David Reinhard, 2011).

är att ge uttryck för en politik, påpekar Meizoz. Det gäller därför att välja med omsorg den litteratur man undervisar och forskar om, avslutar han.

Raphaël Baroni, liksom Meizoz verksam vid universitetet i Lausanne, studerar i sin bok *Lire Houellebecq* hur både föreställda och empiriska läsare uppfattar relationen mellan Michel Houellebecqs verk och den verkliga världen, inklusive författaren själv.¹⁹ Med utgångspunkt i att uppfattningarna om Houellebecq varierar kraftigt och verkar vara nära kopplade till de värderingar som förknippas med författarens persona försöker Baroni klargöra de kontextuella mekanismer som styr tolkningarna av författarskapet.

Efter att ha reflekterat över utvecklingen av litteraturkritiska traditioner – från filologi till nykritik och vidare till en mer social tolkningsregim – hävdar Baroni att kunskaper om en författares liv idag styr hur vi uppfattar verket.²⁰ Mer specifikt påstår Baroni att den tidigare nämnda scenen i *Kartan och landskapet*, där huvudpersonen attackerar en anställd på en dödshjälpsklinik, saknar orsakssamband med resten av berättelsen och framstår som helt och hållet autonom relativt romanens intrig.²¹ Primärtexten erbjuder inte några möjligheter att förstå scenen, menar Baroni, vilket innebär att den författarbiografiska kontexten behöver beaktas. Han nämner att Houellebecq i en intervju sagt att han har personliga antipatier mot eutanasi, vilket alltså skulle göra misshandelsscenen mer begriplig.

FRÅGAN OM DET PEDAGOGISKA

Den schweiziska kritiken aktualiserar två principfrågor som kräver diskussion. Den första frågan är om etiskt utmanande litteratur, såsom Houellebecqs roman *Underkastelse*, lämpar sig för undervisning. Meizoz har rätt i att *Underkastelse* innehåller ett händelseförlopp som skulle kunna spä på rädslan för muslimer, men han säger ingenting om vilka andra, mer posi-

¹⁹ Baroni, *Lire*.

²⁰ Baroni, *Lire*, 23.

²¹ Baroni, *Lire*, 82.

tiva effekter som är tänkbara. På ett motsvarande sätt tycks Baroni blunda för *Kartan och landskapets* interna tolkningserbjudanden och läsarnas eventuella förmåga att anta dessa.

Det är särskilt det samhälleliga utbildningssammanhanget som gör kritiken intressant. Vem som helst får naturligtvis avfärda ett författarskap, och på vilka grunder som helst. Men myndighetsutövare som offentligt annonserar en total utrensning av ett författarskap säger mer än så.

Emellertid finns det starka indikationer på att politiska känslor och upprördhet, ja, allt engagemang, är en bra grogrund för lärande: den som känner något blir mentalt aktiv och där startar en pedagogiskt givande process. Det finns många anhängare till en sådan pragmatisk pedagogik, som först gjordes känd genom framför allt John Dewey och senare har vidareutvecklats av exempelvis Louise Rosenblatt och Rita Felski.²² Synen på litteraturläsning som en väg mot kritiskt tänkande och emancipation fortsätter att intressera svenska litteraturredaktörer: Hösten 2024 disputerade såväl Louise Almqvist som Emma Nilsson-Tyskland på avhandlingar som förde fram denna potential.²³ De är båda inspirerade av den nederländska pedagogen Gert Biestas ifrågasättande av ambitionen att skapa demokratiska medborgare genom att förmedla ”rätt” värderingar. Det är bättre, menar Biesta, att skolan skapar förutsättningar för studenterna att själva utveckla sin subjektivitet och sociala agens.²⁴ Med fördel kan i en sådan process material användas som inte i sig uttrycker goda värden, utan som tvingar fram diskussioner där demokratiska värden *utövas*.²⁵ Risken att diskussionen producerar åsikter i strid med den gemensamma värdegrunden är inbyggd i varje demokrati värd namnet. Idealiskt blir klassrummet ett forum för samtal som kan stärka elevers tro på sig själva, på

²² John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Free Press, 1997); Louise Rosenblatt, *Literature as Exploration* (London: Appleton-Century, 1968); Felski, *Uses*.

²³ Louise Almqvist, *Störande litteraturundervisning* (Malmö: Ellerströms, 2024); Emma Nilsson-Tyskland, *Dissent and Harmonies* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2024).

²⁴ Gert Biesta, *Bortom lärandet: Demokratisk utbildning för en mänsklig framtid* (Lund: Studentlitteratur, 2012).

²⁵ Gert Biesta, *The Beautiful Risk of Education* (Boulder: Paradigm Publishers, 2013).

varandra och på diskussionen som metod. Konsensus behöver inte sökas aktivt av läraren; även ett samtal som slutar med olika uppfattningar har medgett värdefull träning. Vid behov kan läraren markera vad som inte är godtagbara argument i ett rum där alla behöver känna sig trygga och respekterade oavsett hudfärg, sexualitet och kön. Att förlora en debatt är också en källa till kunskap.²⁶

Det finns alltså goda skäl att läsa litteratur som gestaltar etiska dilemma och politiska konflikthärdar. Som Ásgeir Tryggvason påpekat kännetecknas politiska spörsmål av ett visst mått av obestämbarhet.²⁷ En politisk fråga kan inte slutgiltigt avgöras med fakta och kunskaper. Det uppstår i anslutning till varje frågeställning ett kunskapsvakuum som behöver fyllas med åsikter. Detsamma gäller Houellebecqs romaner; det är svårt att låta dem vara, när man väl har givit sig i kast med dem. Karaktärernas själsliv och beteende implicerar behovet av dialog och förändring. De kan därför användas för att starta diskussioner om hur eleverna som individer och gruppmedlemmar kan verka för en samhällsutveckling som passar med deras egen världsbild och samlade kunskap.

Med andra ord skulle man kunna hålla med om Meizos beskrivning av Houellebecq och ändå tycka att hans romaner är bra att använda i undervisningen.

Jag menar alltså med stöd i ovan anförda pedagogik- och didaktikforskning att Houellebecqs brokighet – och bråkighet – gör honom lämplig att använda i undervisningen. Han passar bäst inom den högre utbildningen, men även vuxenutbildningen och vissa klasser på gymnasiet skulle kunna ha glädje av författarskapet. Just det obestämbara gör romanerna lämpade att använda som underlag för samhällsorienterade diskussioner över ämnesgränserna. Politiskt intresserade författare som samtidigt inte går att placera in på den ideologiska kartan är inte särskilt

²⁶ Ásgeir Tryggvason, "How to End a Discussion: Consensus or Hegemony?", *Demokrati och utbildning* 27/2 (2019), 1–5.

²⁷ Ásgeir Tryggvason, "Politiska frågor i klassrummet", i *Kontroversiella frågor: Om kunskap och politik i samhällsundervisningen*, redigerad av Carsten Ljunggren, Ingrid Unemar Öst och Tomas Englund (Malmö: Gleerups, 2015), 61–76 (61).

vanliga. De flesta så kallade engagerade författare avslöjar redan genom romanens upplägg sin politiska lutning och då riskerar diskussionen att begränsas till att handla om huruvida studenterna håller med eller inte. I Houellebecq's fall är en sådan fråga felställd. Håller med om *vad*? Den ideologiska tendens som tillfälligt formuleras rör sig hastigt vidare mot självutplåning. Ironin och mångtydigheten blir samtidigt en utsträckt hand mot den sökande läsaren. Kombinationen av en detaljrik referentialitet och en brokig värderingspalett gör författarskapet ideologiskt och estetiskt suggestivt. Som tidigare nämnts kan den här effekten beskrivas som en sorts främmandegöring. Läsaren får en ny blick på världen, som i den meningen förändras framför hennes ögon, eller åtminstone tvingar henne att reflektera på nytt över hur samhället ser ut och vad det betyder för henne.

Låt mig ge två exempel på detta förfrämligande, ett övergripande och ett mer konkret. I nämnda *Underkastelse* tar ett muslimskt parti makten och inför sharialagar. Partiet skapar ordning i ett samhälle som håller på att självförinta sig med våld och plundringar. De problem som huvudpersonen och hans kollega Rediger hade drabbats av ser ut att bli lösta, nästan över en dag. Samtidigt är det uppenbart inte så att *författaren* försöker omvända läsaren till politisk islam av den typ som gestaltas. Inte heller, även om så hävdats, är det rimligt att reducera romanen till en islamofobisk skräckvision.²⁸ Det budskap som möjligen kommuniceras är att medborgare kan förföras, i den delen anknyter intrigen till 1930-talets Europa och även till våra dagars populism. Men inte heller detta budskap är tydligt. Det som erbjuds är en fiktion som i så hög grad liknar en möjlig framtid att den tvingar oss att utvärdera vår samtid, att jämföra och reflektera. Som Malin Alkestrand visat, dock med andra exempel, har denna främmandegöring didaktisk potential.²⁹ Genom litteraturens prisma kan

²⁸ För en överblick av den politiskt färgade receptionen av *Underkastelse* i Europa, se Karl Ågerup, "The Political Reception of Michel Houellebecq's *Submission*", *European Review* 27/4 (2019), 615–635.

²⁹ Malin Alkestrand, *Magiska möjligheter: Harry Potter, Artemis Fowl och Cirkeln i skolans värdegrundsarbete* (Göteborg: Makadam, 2016).

den yttre världen skådas som på nytt samtidigt som subjektet aktualiseras och tränas: den ideologiska ambiguiteten som uppenbarar sig i läsningen kräver ett aktivt tolkningsarbete.

Mitt andra exempel är hämtat från tidigare nämnda *Elementarpartiklarna*.³⁰ Romanen handlar om två bröder, varav den ena, Bruno, är en bitter gymnasielärare med vaga författarambitioner. Med en bakgrund som mobbad hatar han sin mamma och är sexuellt frustrerad, samt anonymt rasistisk. Bruno liknar i stort vad dagens internetsamhälle skulle kalla en *inccel*. I romanen söker han upp den kända författaren Philippe Sollers som får läsa en av Brunos texter: ”Ni är en äkta rasist, det känns, det bär er, det är bra.”³¹ Sollers vill dock inte publicera texten och Bruno förstår att författarambitionerna måste läggas ned, även de. Så vad ska han göra med sitt liv? ”Jag hade kunnat gå med i Nationella fronten men varför äta surkål med en gäng idioter? Hur som helst finns det inga högerkvinnor och de ligger med fallskärmsjägare.”³² Resonemanget hänger inte ihop logiskt: om högerkvinnor ligger med fallskärmsjägare så existerar de faktiskt (även om de inte vill ligga med en litteraturlärare). Brunos funderingar uttrycker således en frustration som övervinner logiken och omkullkastar ideologin som system.

Som pedagoger behöver vi naturligtvis värna tryggheten i klassrummet. Men om det stämmer att rasismen växer i det fördolda, kanske vi behöver använda provocerande litteratur för att åskådliggöra det som sker utanför vår varseblivning – potentiellt även inom oss själva. Som Steven Mills påpekat finns en risk att just självklarheten i vårt hävdande av lika-behandling och respekt får kampen mot rasismen att se avklarad ut. Mycket tyder på att det sällan varit viktigare än nu att åskådliggöra och diskutera den.³³ Litteraturens främmandegöring är alltså värdefull. Vi kan

³⁰ Michel Houellebecq, *Les particules élémentaires* (Paris: Flammarion, 1998).

³¹ Houellebecq, *Les particules*, 195 (min översättning här och nedan).

³² Houellebecq, *Les particules*, 196.

³³ Steven Mills, ”Rasism and Robots: Defamiliarizing Social Justice in Rosa Montero’s Tears in the Rain and the Twenty-First Century”, i *Viktor Shklovsky’s Heritage in Literature, Arts, and Philosophy*, redigerad av Slav N. Gratchev och Howard Mancing (London: Lexington, 2019), 152–166 (158).

med Mills argumentera för att dess potential inte bara är didaktisk utan också humanistisk i vidare mening, att studera provocerande litteratur kan ses som ett led i en strävan för global social hållbarhet.

FRÅGAN OM DEN BIOGRAFISKA KONTEXTEN

Det följer av resonemanget ovan att vi som pedagoger bör värna om obestämbarheten i diskussionsunderlaget och inte söka slutgiltigt avgöra författarens position, åtminstone inte i vår strävan efter att hjälpa studenterna utveckla sin subjektivitet. Jag tycker alltså inte att Houellebecqs romankaraktärer och handlingsspår behöver analyseras med den biografiska verkligheten som fond, så som föreslås av Baroni gällande *Kartan och landskapet*. Även om Houellebecq verkar roas av att i massmedia egga publikens sökande efter överensstämmelser mellan författare och karaktärer, och även om hans huvudpersoner liknar varandra, finns det skäl att fortsätta motivera studenter att söka en läsart där den litterära texten ses som primärt betydelsebärande. Att vända sig till ett biografiskt material på det sätt som Baroni och Meizoz tycks förespråka vore att avfärda ett generöst erbjudande från författaren. Att sedan verket gör motstånd är en kvalitet som bara ökar förutsättningarna att nå de perspektivvidgande kunskaper som diskuterats ovan. Att låta det biografiska bestämma det litterära är att vända ryggen till den fråga som de främmandegörande scenerna ställer till oss.

Låt oss återvända till Baronis exempel: misshandelsscenen i *Kartan och landskapet*. Romanens huvudperson, konstnären Jed Martin, befinner sig på en schweizisk dödshjälpssjukhus där hans pappa varit inlagd. Han konfronterar en kvinnlig anställd, förhör sig om processen. Hon meddelar att fadern kremerats och fått sin aska strödd i naturen. Jed utdelar flera slag och sparkar. När han lämnar platsen ligger kvinnan skadad på golvet.³⁴

Som ovan nämnts menar Baroni i *Lire Houellebecq* att scenen saknar kausalt samband med resten av intrigen. För att förstå den behöver man

³⁴Houellebecq, *La carte*, 375.

veta att Houellebecq personligen är motståndare till dödshjälp, menar Baroni. Jag håller med om att våldet är överraskande men mot bakgrund av det etablerade temat med landskapets seger över kartan förefaller den som en rimlig, för att inte säga självklar upplösning av det handlingsspår som berör fadersrelationen. Jeds plan för besöket på kliniken var en annan, men känslorna revolterade.

Den biografiska förklaringsmodellen som Baroni anför motsäger inte den tematiska i sak. Poängen är att scenen kan förstås utan biografisk information, och att den har samband med resten av intrigen. Att jag som pedagog drar mig för att leda studenterna mot biografiska förklaringar hänger också samman med att ett sådant angreppssätt riskerar att kortsluta den främmandegöring som scenen potentiellt skapat åt studenterna. Att söka svaren utanför texten är att tacka nej till erbjudandet om en ny blick på världen. Det är att nöja sig med enkel propositionell kunskap på bekostnad av betydande färdigheter.

Alltså: den student som får höra att författarens huvudperson miss-handlar dödshjälpskvinnan för att författaren är emot dödshjälp har lärt sig detta biografiska faktum och inte mycket mer. Den som å andra sidan lägger möda på att reflektera över vad som lett fram till våldet övar sin litterära kompetens och kan använda den många gånger igen. Som en bonus kan propositionell kunskap följa med: studenten kan upptäcka historiska, etiska och strukturella aspekter av dödshjälp, till exempel, och utvinna kunskaper om författarskapets övergripande tema, den tillämpade berättartekniken och mycket annat.

För övrigt menar jag att det även utan att ge sig in i en tematiskt orienterad analys utifrån motsatsparet karta och landskap är möjligt att tillägna sig våldsscenen utan biografisk information. Det räcker att följa handlingen och huvudpersonens uppmärksamhet. Jed Martin har upprepat reflekterat kring sin far, bland annat rörande den kapitulation inför marknadskrafterna som faderns yrkesbana inneburit. Jed, som identifierar sig som konstnär, tvingas söka andra förebilder, därav kontakterna med karaktären "Michel Houellebecq", som berördes ovan, och intresset för designern William Morris. Som så ofta i författarskapet är huvudperson-

en rotlös och söker någon form av kvalificerad auktoritet. Det är här sekterna kommer in (mest tydligt i *Elementarpartiklarna* och *Refug*), liksom vetenskapen, kyrkan, marknaden och politiken (i alla romanerna). Inget av dessa maktcentra utträtt egentligen något av vikt. De fungerar som ersättare. I de flesta romanerna är fadern vid liv, mänsklig och patetisk, inte särskilt auktoritär, men så nära en grundsten man kommer i författarskapet. Att huvudpersonen i *Kartan och landskapet* reagerar impulsivt och våldsamt mot den institution som tagit fadern av daga är från detta perspektiv rimligt.

Slutligen kan reaktionen kopplas till minnet av mammans självmord som, får vi veta i ett annat kapitel, ägde rum när Jed var sju år. Det betonas att mammans självmord förtegs i familjen. Där finns en livshändelse som aktualiseras när den andra föräldern också begår självmord, om än i en annan tid och på ett annat sätt. Inte nog med att dödshjälpskliniken avslutat pappans liv, den har alltså även påmint Jed om moderns självmord. I motsats till vad Baroni hävdar finns alltså flera möjliga orsakssamband mellan misshandeln och resten av romanintrigen.

FÖR DET BROKIGA

Den schweiziska kritiken har formulerats av två seniora forskare med omfattande kunskaper om Houellebecqs författarskap. Just därför, och på grund av det pedagogiska sammanhang som dessa forskare är en del av, blir kritiken viktig att förhålla sig till. Meizoz och Baroni betonar Houellebecqs offentliga framträdanden och vilka ideologiska positioner han kan associeras till. Det tvetydiga betecknas som ett problem som kan lösas med biografisk kunskap. Här menar jag i stället att Houellebecqs ambiguitet är pedagogiskt fruktbar och medger ett dynamiskt lärande som inte handlar om att överföra ett kunskapsinnehåll utan om att träna sig i att manövrera genom etiska och estetiska spänningsfält. Exakt hur dessa fält ser ut beror naturligtvis på vilka läsare och texter som är inblandade. Olika studentgrupper kräver olika litteratur. Jag menar alltså inte att Houellebecq är lämplig att läsa i alla studentgrupper. Min poäng är att flera av

de argument som används mot honom också fungerar som argument *för* att använda honom.

Medan många andra nyttoaspekter på litteraturen kan ifrågasättas³⁵ erbjuder dess etiska och ideologiska ambiguitet möjligheter till lärande för den som är beredd att realisera tankar och känslor som är obekväma. Gymnasiets ämnesplan för svenska slår fast att litteratur ska ”utmana eleverna till nya tankesätt och öppna för nya perspektiv”. Det här behöver bli- vande svensklärare, dem som vi tränar på universitet och högskolor, förmedla. Hur ska framtidens lärare kunna utmana sina elever om alla obekväma texter rensas bort? Högskoleförordning och utbildningsplaner föreskriver dessutom att lärarstudenterna ska tillägna sig förmågan att ”genom kritisk självreflektion ompröva sina egna förhållningssätt”.³⁶ Att inspirera ungdomar att utveckla och manifesteras sin subjektivitet och etiska sensibilitet hör till utbildningssystemets viktigaste uppgifter. Vi bör därför värna om de författarskap som inspirerar till sådant lärande.

³⁵ Se till exempel Magnus Persson, *Den goda boken* (Lund: Studentlitteratur, 2012).

³⁶ Högskoleförordningen 1993:100; Utbildningsplan för ämneslärarutbildningen vid Södertörns högskola.

DÄR VERKLIGHETEN RYMS: KRISTEN FÖRKUNNELSE I EN BROKIG VÄRLD

ÅSA MOLIN

Akademi för Ledarskap och Teologi
asa.molin@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Denna artikel undersöker hur predikan kan spegla Bibelns realism och komplexitet genom att omfamna både det obekväma och det storslagna i texterna och i livet. Genom att utgå från Marilynne Robinsons *Reading Genesis* och komplettera med insikter från homiletiker som Thomas G. Long och Brent A. Strawn, diskuteras tre centrala teman: (1) Hur Bibelns hantering av svåra berättelser kan vägleda predikanten, (2) sambandet mellan sanningssägande och helande, samt (3) hur Bibeln framhäver människans storhet och värdighet. Artikeln argumenterar för att predikan bör undvika att förenkla och tillrättalägga både bibeltexter och mänskliga erfarenheter. I stället bör den skapa utrymme för språkligt utforskande av svårtolkade och komplexa verkligheter, precis som Bibeln gör. Slutsatsen är att en predikan som vågar vara ärlig och spegla livets brokighet stärker förmågan att skapa hopp och helande. ❀

INTRODUKTION

Att vilja skapa ordning verkar ligga för människan. Det finns en dragning till att strukturera, skapa kategorier och plöja räta rader. Som predikant, och lärare i homiletik, kan jag se att viljan att skapa ordning och reda bland Bibelns brokiga texter samverkar med vår tids ideal om att budskap gärna ska vara enkla, snärtiga och okomplicerade, ja, till och med tillrättalagda, för att vi ska orka och vilja ta till oss dem.

Vi strukturerar för att kunna se sammanhang och delarnas relation till helheten. Ordning och reda är inte bara hjälpsamt utan ofta helt nödvändigt. Samtidigt finns här en spänning. När såväl Bibelns texter som livet självt kommer till oss i all sin realistiska komplexitet, vad gör vi då med allt som inte ryms i ordningen? Hur förstår vi det aparta som sticker ut? Varför finns det udda detaljer som inte hör hemma i någon av de kategorier som vi skapat? Vad gör vi med det komplexa i bibeltexterna som inte passar in våra tankekartor?

Den amerikanska författarinnan och idéhistorikern Marilynne Robinson beskriver spänningen i Bibelns texter så här:

Det finns hur som helst en stor realism i Gamla testamentet. Det skildrar med klarsyn, och ofta med brustet hjärta, historiens smärtsamma strider, och det insisterar på att tvinga in dem i en meningsfull inramning.¹

Som predikant är det frestande att försöka lägga till rätta teologiska och moraliska knivigheter i bibeltexterna och på så sätt måla upp en mer ordnad, strukturerad och lättolkad värld än den som faktiskt träder fram. I strävan efter att reducera eller undvika det motsägelsefulla, riskerar predikningar och bibelutläggningar att klippa pottfrisyr på den heliga skriftens vilda kalufs. Den homiletiska nestorn och professorn Thomas G. Long återkommer i sina böcker till vikten av att inte låta predikan bli alltför prydlig. Med starka ord deklarerar han denna övertygelse:

Preacher stories that always yield the right moral lesson or end up in triumph without struggle are a damned lie about human life and Christian faith.²

Om predikan utgör ett slags ”generalrepetition” för det verkliga livet, som Long kallar det, då är det rent av etiskt oansvarigt av predikanten att för enkla eller ljuga om problemen. När det som är tvetydigt, mångfacetterat, komplext och paradoxalt i bibeltexterna förpackas i prydliga poänger och välansade punkter lämnas i praktiken lyssnaren i sticket. Om predikan ska fungera som en generalrepetition till ett kristet vardagsliv, som en övning i

¹ Marilynne Robinson, *Vad gör vi här?* (Stockholm: Weyler, 2018), 320.

² Thomas G. Long, *Preaching From Memory to Hope* (Louisville: John Knox, 2009), 20.

att få syn på Guds närvaro i det egna brokiga livet, då behöver detta speglas i förkunnelsens ärliga framställning av Bibelns berättelser och dynamik. Samtidigt kan inte predikan bli hur analytisk eller oordnad som helst, då förlorar den sin andliga kraft att vägleda och säga sanningen. Här finns flera frågor att se närmare på.

I denna artikel undersöker jag tre homiletiska frågor som väcks av den litterära blick och den tolkning av de bibliska texterna som Robinsons gestaltar i sin bok *Reading Genesis*.³ För det första, vad kan predikanten lära av Bibelns obekväma, komplexa berättelser och det språk som Bibeln ger för svårtolkade livserfarenheter? För det andra, vad kan predikanten lära av relationen mellan att säga som det är och det vi vet om förutsättningar för människans helande? För det tredje, vad kan predikanten lära av Bibelns olika sätt att beskriva människans storhet och problem? Förutom Marilynne Robinsons *Reading Genesis* är artikelns samtalspartners också Thomas G. Longs bok *Preaching from Memory to Hope* samt Brent A. Strawns bok *Honest to God Preaching*.⁴

CAN YOU DESCRIBE THIS

Att i predikan troget lyfta fram verklighetens komplexitet medför en kamp för att inte stänga ute, eller tysta ner, det som stör och inte passar in i de egenskapade berättelserna. Robinson ger en guidning i utmaningen att stå i dialog med obekväma berättelser, och i sökandet efter ett språk för svårtolkade erfarenheter. Long betonar att uppdraget att predika handlar om att också hålla de obekväma berättelserna levande i kyrkans

³ Artikelns omfång tillåter ingen heltäckande redogörelse för Robinsons litterära syn på tolkning, och svar på de tre frågor som redovisas ovan. För tidigare forskning kring Robinsons författarskap och förkunnelse, se Lauren F. Winner, "Thinking About Preaching with Marilynne Robinson", i *Balm in Gilead: A Theological Dialogue with Marilynne Robinson*, redigerad av Timothy Larsen och Keith L. Johnson (Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2019), 85–99. Den artikeln skrevs dock före Robinsons verk om Genesis, som på ett mer systematiskt sätt ger sig i kast med tolkningsfrågor kring de bibliska texterna.

⁴ Long, *Preaching*; Brent A. Strawn, *Honest to God Preaching: Talking Sin, Suffering and Violence* (Minneapolis: Fortress Press, 2021).

minne, trots att det kan skava, irritera och skapa dålig stämning.⁵ Speciellt gäller detta de livsöden i Bibeln som samtidigt placerar långt bort från sitt strålkastarljus, ute i skuggorna.⁶ I predikantens uppdrag ingår att sätta sig på tvären genom att ge röst åt dem som inte är berättelsens hjältar, de som inte skrev historien och de som inte har makten. Vad kan predikanten lära lyssnarna om Bibelns sätt att hantera obekväma, komplexa berättelser och att skapa ett språk för svårtolkade livserfarenheter? Om vi verkligen läser och lyssnar så är en del av bibeltexterna både oroande och ibland rent ut sagt stötande.

Robinson ger i sin bok *Reading Genesis* en närläsande och litterär blick på berättelserna i Första Moseboken. Hon ger många exempel på hur de bibliska författarna lyfter fram oväntade och obekväma röster. Många gånger är perspektiven i berättelserna överraskande och chockerande, om vi lyssnar noga. Röster som hade kunnat tystats ner genom att redigeras bort, därför att de är för pinsamma, står ändå kvar. Trots att de rakt upp och ner framställer patriarkerna i dålig dager. Gud får framstå svårbegriplig eller provocerande generös.

Vad är det som har gjort att de bibliska författarna både sparar och formulerat för eftervärlden dessa ofta förvirrande och opassande episoder och röster? Enligt Robinson handlar historia inte så mycket om att dra bort och lägga till, som att säga sanningen och göra något till synes opassande. Ett exempel på ett sådant ljusskyggt beteende är enligt Robinson berättelsen om Abrahams rädsla för de mäktiga som leder till att han ljuger om sin fru och utsätter henne för fara. Och det inte bara en gång, utan två. Abraham presenterar först sin fru Sara som sin syster av rädsla för Egyptens farao (1 Mos 12:10–20). Den andra gången är sedan när Abraham kommer till filisteerna i Gerar och möter kung Avimelek. Via en dröm från Gud får Avimelek reda på sanningen och blir mäktigt upprörd på Abraham. Patriarken framför då en lam och fördomsfull, om än

⁵ Long, *Preaching*, 21–22.

⁶ Paul Ricoeur, *Time and Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 175, skriver: "We tell stories because in the last analysis human lives need and merit being narrated ... to save the history of the defeated and the lost. The whole history of suffering ... calls for narrative."

ärlig, ursäkt: ”Jag tänkte att här på orten fruktade man inte Gud, utan man skulle döda mig för min hustrus skull” (1 Mos 20:11).

Patriarken Abraham fick ett stjärnspäckat löfte från Gud om att hans folk skulle bli en mäktig nation, ett ljus för andra folk, ändå tänker han exkluderande och verkar inte inse hur omfattande denna välsignelse är. Robinson förklarar denna motsägelse så här:

Abraham again shows little understanding of the nature of God. In imagining his relationship with God as exclusive, he denies respect to these strangers whose righteousness God himself recognizes, values, and protects.⁷

Den främmande kungen framstår därför som mer rättfärdig än Abraham. På motsvarande sätt är det med Abrahams egyptiska slavflicka, Hagar. Hon får förvånansvärt mycket utrymme och uppmärksamhet i texten. Hon träder fram i egen rätt och vi får en berättelse ur hennes synvinkel.

Varken Abraham, Sara, eller Hagar för den delen, målas upp som några entydigt moraliskt goda förebilder. ”Människor betar sig dåligt här”, som Robinson skriver.⁸ Abraham är feg och undfallande. Hans hustru Sara är hjärtlös, lögnaktig och förblindad av sin egen sorg. Hagar kan inte låta bli att använda den lilla plattform av makt som graviditeten innebär till att behandla Sara föraktfullt. Robinson skriver fram berättelserna i Första Moseboken i all deras skönhet och smuts. Hon vill att vi som läsare ska studsa till inför den obekväma uppriktighet som människor beskrivs med. Här handlar det trots allt om patriarker, trons grundare, som kanske borde utmålas som urhjältar för att stärka identitet, respekt, lojalitet och stolthet över det historiska arvet.

Dessa berättelser i Bibeln är redigerade, ja, men verkligen inte tillrättalagda för att få personer att framstå som godare eller mer rättfärdiga än de är. Det märkliga är inte att människor betar sig irrationellt, egocentriskt, futtigt eller hämndlystet, utan att de inte har censurerats på bekostnad av de främmande och obekväma rösterna. Hade syftet med berättelserna

⁷Robinson, *Reading Genesis*, 83–84.

⁸Robinson, *Reading Genesis*, 87, översättningarna till svenska är mina, om inget annat anges.

varit historisk propaganda eller didaktisk förebildlighet hade de inte utformats på detta sätt. De är alltför oförutsedda, överraskande och stökiga för det.⁹

Robinson skriver, apropå berättelsen om när Josefs bröder – sedermera viktiga stamfäder – kastar Josef i en brunn:

It must be noted how unsparing the text is in its treatment of these great figures, the sons of Jacob ... here are their eponyms, their darkest sins memorialized into a future they could not have conceived of, when no more would have been needed than a sympathetic redactor to obscure culpability a little.¹⁰

Varför är dessa berättelser i Bibeln inte mer moraliskt tillrättalagda? Hur kommer det sig att dessa obekväma röster och perspektiv inte tystas ner, utan snarare ges en högtalare? Handlar det bland annat om att Guds egenskaper ska bli synliga? Att visa att Gud är Gud? Robinson igen:

Readers can be shocked by the fallibility of Abraham, Isaac, and Jacob. But the patriarchs are not offered as paragons. And when they err, the generous consequence of the text's attention to the fact is an assertion of the breadth of God's loyalty to all the descendants of Adam.¹¹

Robinson förvånas över allt det som inte utesluts eller exkluderas i Första Moseboken i jämförelse med andra antika religiösa texter. Berättelserna utgör en ständigt pågående tillrättvisning och korrigerig av alltför snäva föreställningar om Gud, och om mänskligheten. Marginalens människor, och till och med fienden, får sina röster hörda, på bekostnad av dem med makt.

Det finns en aspekt till av detta som handlar om erfarenheter bortom språket, eller snarare erfarenheter som man söker ett språk för men har svårt att finna. Psalmerna är exempel på språk som genom sin ärlighet och

⁹ Jfr Greger Andersson, "Stories about Humans in a Complicated World: The Narratives of the Hebrew Bible", i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, redigerad av David Willgren (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019), 51–71 (55).

¹⁰ Robinson, *Reading Genesis*, 138.

¹¹ Robinson, *Reading Genesis*, 84.

stora spännvidd har fungerat som sådan språkhjälp. Predikan har ett liknande uppdrag, menar Long; att vara en del i språkskapande av obekväma och svårtolkade erfarenheter. Detta språksökande är i sig en protest och något hoppfullt för den som upplever att verklighetens realiteter är obeskrivliga.

Long gestaltar detta i en berättelse om Anna Achmatova.¹² Poeten Achmatova var mycket välkänd i Sovjetunionen trots det faktum att hennes poesi var helt och hållet förbjuden under största delen av hennes livstid. Hon utsattes för förföljelse, censur och nedtystande. I dikten *Rekviem* berättar Achmatova om när hennes son blev politisk fånge.¹³ Hon skildrar de långa, kalla dagar, då hon stod med de andra mammorna och släktingarna utanför fängelset. I en prolog till *Rekviem* skriver hon:

Under de fruktansvärda år av terror som den hemliga polisen under Jezjovs ledning medförde tillbringade jag sjuutton månader i köerna utanför Leningrads fängelser. En dag hände det att någon ”kände igen” mig. En kvinna som stod bakom mig med blåa läppar, och som naturligtvis aldrig hade hört mitt namn, vaknade då ur den dvala vi alla var försänkta i och frågade i mitt öra (där talade alla viskande):

– Kan ni beskriva detta?

Och jag svarade henne:

– Det kan jag.

Då spred sig något, som liknade ett leende, över det som en gång varit hennes ansikte.¹⁴

När människan är med om sådant som hon själva saknar språk för, kan hopp skapas genom det enkla faktum att någon annan kan beskriva det som upplevs som obeskrivligt. Även det mest grymma, irrationella eller omänskliga förlorar något av sin kraft när någon lyckas beskriva det på ett sant sätt, ett sätt som människan kan känna igen sig i.

¹² Long, *Preaching*, 22.

¹³ Dikten finns översatt till svenska: Anna Achmatova, *Rekviem* (övers. Torgny Lilja; Boulder: Blackbird Publishing, 2022).

¹⁴ Achmatova, *Rekviem*, 3.

Alla predikanter kan inte vara poeter, och vi befinner oss inte i en totalitär stat, men det Long vill komma åt är att när predikanten duckar för det som är komplext, obekvämt eller svårt att beskriva, sker det samtidigt ett nedtystande av många mänskliga erfarenheter. Bibelns berättelser lyfts fram som rättesnören, men i ärlighetens namn är dessa snören inte alltid så räta.

Den heliga texten är full av obekväma krångligheter, existentiella fallgropar och etiska stötestenar. Människorna är på en och samma gång goda, onda, generösa och småsinta. Hjälten kan vara grinig och fienden kan visa storsinhet, precis som det kan vara i verkligheten. Om predikanten vill vara en hjälp till djupare gudsrelation och ge Guds vision av världen, behöver predikan alltså skapa rum även för de berättelser som av någon anledning upplevs som obekväma i samtiden och ge röst åt de människor och de erfarenheter som makten, i vilken form den än kommer, vill tysta ner, frisera eller censurera.

BALSAM FÖR SJÄLEN

Bibelns Gilead var berömt för sina frodiga betesmarker och för sin balsam, en sällsynt parfym som förutom att den luktade gott också användes som medicinskt läkemedel. När den gråtande profeten Jeremia sörjer över folkets ondska frågar han desperat: ”Finns ingen balsam i Gilead, finns ingen läkare där? Varför läker inte såren hos mitt arma folk?” (Jer 8:22). Texten i gospelsången ”The sinner’s cure” tar upp samma tema:

There is a balm in Gilead
to make the wounded whole.
There is power enough in heaven
to cure a sin-sick soul.

Kanske finns här en ledtråd till varför Robinson har gett samhället i sin romansvit namnet *Gilead*. Men vad är det som är såret? Och vad är det som helar? Handlar det om att det finns något helande i att så sanningen som möjligt berätta om livet? Vad kan predikanten lära av relationen mellan att säga som det är och förutsättningar för människans

helande? Det liv Robinson skildrar i *Gilead* präglas av samma realism och klarsyn som berättelserna i Gamla testamentet, med ett sökande efter helande genom att infogas i ”en meningsfull inramning”.¹⁵ Brad East skriver apropå Robinsons *Reading Genesis*:

Readers unfamiliar with Genesis will see how deeply her novels are suffused with its spirit and major themes. If John Steinbeck’s *East of Eden* (1952) is an American retelling of Genesis, then the *Gilead* quartet (2004–2020) forms an American midrash of the same, one refracted by racism, the Midwest, Reformed theology, and Jesus’s parable of the prodigal son.¹⁶

Brent A. Strawn argumenterar i boken *Honest to God Preaching* för att sanningsenligt tal leder till, och är en förutsättning för, helande.¹⁷ Bibel-läsare har använt Israels öppenhjärtiga och transparenta historieskrivning emot dem – ”se hur trolösa de är” – i stället för att se den generösa och ödmjuka gåva dessa texter är till läsarna.

Hur Israel relaterar till Gud i uppriktig bekännelse av synd, av nöd och av lidande är enligt Strawn ett av Gamla testamentets stora bidrag, som ofta negligeras. Israel bekänner, ibland obekvämt uppfläkande, sin synd inför Gud. Det utvalda folket försöker ibland gömma undan sina misslyckanden, men förvånansvärt sällan, enligt Strawn. De håller fram dem, mitt på ljusa dagen, inför både Gud och människor. Även de berättelser som kan få den mest hårdhudade bibelläsare att rodna av genans finns kvar.

Ett exempel är när Israel först ogenerat skapar och sedan tillber en avgud vid foten av Sinai, *samtidigt* som Guds härlighet uppenbaras för Mose på berget. Det är som att vara otrogen mot sin gemål på själva bröllopsnatten, skriver Strawn.¹⁸ Detta sanningssägande grundar sig i en

¹⁵ Robinson, *Vad gör vi här?*, 320.

¹⁶ Brad East, ”The Genesis of Grace: On Marilynne Robinson’s ’Reading Genesis’”, *Los Angeles Review of Books* (2024), n.p., online: <https://lareviewofbooks.org/article/the-genesis-of-grace-on-marilynne-robinsons-reading-genesis/>.

¹⁷ Strawn, *Honest to God*, 153.

¹⁸ Strawn, *Honest to God*, 153.

övertygelse om att bekännelse och förlåtelse är den enda möjliga vägen för att kunna komma vidare. Stora delar av Gamla testamentet är i all sin poetiska skönhet också förvånansvärt rå och uppriktig. Misslyckanden och bräcklighet finns nedtecknade och bevarade för evig tid. Bibeln har en beskrivning av verkligheten som är kompromisslös, vilket betyder att ”när vi förstår och hanterar Israels ärlighet på rätt sätt, särskilt i predikstolen, kan den bli vår egen och ställa oss till rätta”.¹⁹ Israel framställs både som förövare och offer. De har blivit utsatta för slaveri och lidande. Samtidigt har de själva utsatt andra för våld och förtryck.

Varför denna uppriktighet? Det finns inget enkelt eller självklart svar på frågan. Det Strawn vill göra oss uppmärksamma på, är hur texten i sig verkar bära en visdom som handlar om att vägen till helande går via bekännelse. Att tala sant i sitt vittnesbörd om verkligheten leder till återupprättelse. I stället för att hålla fast vid en idealiserad bild av sig själva, som det utvalda, och därmed, utmärkta, folket, verkar Israel välja ett transparent förhållningssätt till sin egen historia. Det gäller den egna synden, det egna våldet (även om inte våldet i sig ifrågasätts i alla texter) men också det egna lidandet:

Israel's honest lament is precisely what allows it to shift to new life, to healing, and ultimately to praise. ... One cannot help but see how important, crucial, and indispensable honesty about suffering truly is.²⁰

En stor del av den poetiska traditionen i Gamla testamentet, argumenterar Strawn, kommer ur Israels bottenärliga bearbetning av lidandet i Egypten. Protestpsalmerna är klagan som riktas mot Gud. Med hjälp av poesins språk, där djup talar till djup, förvandlas erfarenheter till bön, och bönen öppnar upp vägen till helande och skapar förutsättningar för nytt hopp och ny tro att växa:

Honest disclosure about suffering is, in the Psalms, the only way to something beyond suffering, the only way to praise, wholeness, happiness. No new life comes through denial and cover-up.²¹

¹⁹ Strawn, *Honest to God*, 25.

²⁰ Strawn, *Honest to God*, 96.

Vad betyder detta för dagens förkunnare? För Strawn blir idealet en strävan efter det ärliga, uppriktiga och komplexa: ”Den bästa sortens predikan, den som är uppriktig inför Gud, bygger på Israels ärliga vittnesbörd, förmedlat av den uppriktiga predikanten”.²² Detta betyder inte att predikanten ska lägga fram all sin egen synd eller bjuda in församlingen längst in i sina egna ångestridna nätter. Det betyder att förkunna genom att uppriktigt härma Israels egen ärlighet.²³ I en kultur där det positiva och optimistiska premieras, och i kyrklig kontext ibland blandas ihop med ”att ha tro”, kan en förkunnelse präglad av detta uppriktiga språk vara svårare än det vid första anblicken ser ut att vara.

Strawn framhåller hur teologin dessutom kan luta sig mot psykologisk forskning som visar att hemlighållande av både det vi utsatts för, och det vi själva har utsatt andra för, i längden skapar ohälsa.²⁴ Lögner och nedtystade erfarenheter försvinner inte, de ställer sig i vägen för ett helande som går på djupet. Oförmåga och ovillighet till ärlighet när det gäller såväl synd, som lidande och våld, gör att det blir svårt att sträcka ut förlåtelse till andra, och att ta emot förlåtelse, från Gud och människor. Och om människan saknar erfarenheter av bekännelse och att bli förlåten, blir det ännu svårare att släppa taget om förnekelse och förskönande av de egna misstagen. Vägen till helande och upprättelse kan inte gå någon annan väg än genom sanningen, även om den svider. Kanske liknar ”Gileads balsam” mer alsolsprit än parfym?

MÄNNISKANS STORHET OCH VÄRDIGHET

Om Bibelns berättelser läggs till rätta och plattas till, förminskas därmed också människan. När Bibelns karaktärer, intriger och händelser däremot tillåts vara så bångstyriga, komplexa, och realistiska som de är, blir människans storhet och värdighet synliga, vilket i sig skapar hopp. ”Blandnin-

²¹ Strawn, *Honest to God*, 88.

²² Strawn, *Honest to God*, 26.

²³ Strawn, *Honest to God*, 143.

²⁴ Strawn, *Honest to God*, 22–28.

gen av olika karaktärer i Första Moseboken, borde ge oss alla hopp, precis genom sina brister och fel”, skriver Robinson.²⁵

Här kommer vi till artikelns sista fråga: Vad kan då predikanten lära av Bibelns sätt att beskriva människans storhet och värdighet? Robinson återvänder i *Reading Genesis* ständigt till Guds stora intresse för människan. Hon visar hur Gud står tillbaka och människan får ta plats i berättelserna. Folk misslyckas, bråkar och förrirrar sig, utan att Gud blir nervös eller försöker detaljstyra.

Realismen i Bibeln handlar om människans brustenhet och synd, men också om människans ofattbara storhet, släktskapet med Gud själv. Att förminska det ena leder till förminskande av det andra. Jag vet inte med säkerhet om Robinson skulle hålla med Greger Andersson om att

the common notion that the narratives in the Hebrew Bible focus on God is mistaken. The focus is instead on humans, on what it means to live and act in the world, a world in which God is active.²⁶

Hennes resonemang verkar dock dra åt detta håll. Gud träder många gånger tillbaka i berättelserna och det är människans val och handlingar som står i fokus.

Huvudpersonen i Robinsons roman *Gilead*, pastorn John Ames, har en föreställningsvärld formad av Bibelns berättelser: ”Varje morgon” skriver han i ett brev till sin son ”känns det som om jag likt Adam vaknar i Eden, förbluffad över mina händers snillrikhet och den fulländning som strömmar in i mitt huvud via ögonen.”²⁷ Hans ”sätt att tänka” kommer från Bibeln, som hans hustru Lila konstaterar. Hon är analfabet, uppvuxen längs med vägarna och har i ett desperat läge sålt sin kropp för pengar. Robinson beskriver hur Lila tänker:

hennes liv stod skrivet över hela henne, det visste hon utan att titta, för det var så det var med alla de kvinnor hon kände förr. Och på något sätt lyckades hon hitta den ende mannen i världen som inte såg det. Eller så

²⁵ Robinson, *Reading Genesis*, 143.

²⁶ Andersson, ”Stories”, 55.

²⁷ Marilynne Robinson, *Gilead* (Stockholm: Bazar Förlag, 2007), 79.

såg han det som han gjorde för att han hade läst den där liknelsen, eller dikten, eller vad det nu var. Hesekiel. Bibeln var sannare än livet för honom. Så det var väl bara naturligt att hans sätt att tänka kom därifrån.²⁸

John Ames har fått sin föreställningsförmåga formad av Bibeln. Han lägger sitt liv bredvid Adams i Eden och förundras över naturen, och sig själv. Han ser likt profeterna bortom och igenom Lilas yta, eftersom han vet att en människa är mer än summan av sin historia. Genom ett helt liv då han umgåtts med Bibelns berättelser verkar han kommit till en läsning av det egna livet som varken exkluderar det häpnadsväckande eller det uppenbart brutna. Han tycks omfamna det komplexa, fula, vackra, sorgliga; hela livet i dess bräcklighet och brokighet, och därmed också människans storhet och värdighet. Det gäller inte endast människan, det inkluderar allt skapat. Robinsons romaner är genomlysta med en känsla för det heliga. Vardagliga händelser och företeelser, som nytvättade kläder på en tvättlina, antar en upplyst, förtrollad, eller om man vill, en andlig kvalitet.

Robinson menar att en teologi för vår tid behöver skapa ett språkligt rum som är stort nog att rymma människans storhet och värdighet. En teologi som bidrar ”med vetskapen att varat mycket riktigt är skådeplatsen för Guds härlighet, och att vi som vistas här åtnjuter ett fruktansvärt privilegium, förmågan att begå stora misstag och att åsamka allvarlig skada.”²⁹

EN FÖRKUNNELSE DÄR VERKLIGHETEN RYMS

Vad innebär då detta för predikan? Vad kan predikanten lära av Bibelns sätt att hantera obekväma, komplexa berättelser och att skapa språk i svårtolkade erfarenheter? Vilken utmaning har när det gäller relationen mellan att säga som det är och förutsättningar för människans helande? Vilka slutsatser drar predikanten av Bibelns sätt att beskriva människans storhet och värdighet?

²⁸ Marilynne Robinson, *Lila* (Stockholm: Svante Weyler Bokförlag, 2014), 268.

²⁹ Robinson, *Vad gör vi här?*, 74.

Om vi återvänder till Longs beskrivning av predikan som en general-repetition, framträder behovet av realism och komplexitet, för att de som lyssnar till predikan ska få hjälp att få syn på de verkliga villkor hon lever under. Det handlar om människans brustenhet, djup och storhet, mitt i vardagslivet. Detta utgör också ett slags motstånd mot förenklingar och förtunningar av det mänskliga.

Men behöver inte predikan ha en tydlig struktur? Och vem får hopp av en predikan som velar och skapar tveksamhet och osäkerhet hos församlingen? Ska inte Bibelns budskap hämta energi i starka övertygelser, så att predikan har kraften att förvandla? Det stämmer. Det komplicerade eller motstridiga har inget självändamål och predikanten kan inte lämna lyssnarna övergivna ute bland fält av frågor varje söndag. Men den realism och komplexitet som Long sätter ljuset på handlar om något annat: predikan behöver tala om alla våra erfarenheter och relatera dem till Kristus. Som Agneta Pleijel skriver: ”Våra liv har ett djup som den flimrande samtiden gör vad den kan för att dölja.”³⁰ Detta är en predikan som synliggör det ömma såväl som det storslagna, det skadade såväl som det vördnadsbjudande inom människan – och räcker över det till Gud i förhoppningen att han ska göra något vackert av allt som går sönder.

Utifrån Robinsons texter skulle vi kunna sammanfatta det som att *allt ryms*. Det är en del av Bibelns, och därmed också teologins, storhet, att ingenting behöver uteslutas:

en teologi för vår tid skulle återta sin gamla mästerliga vidd och självtillit, den skulle vända sig till allt och alla förhållanden mellan tingen, och ge världen ett följsamt, inkluderande språk ...³¹

Ingenting av mänsklig erfarenhet är utanför gränsen. Ingenting är heller utom räckhåll. De bibliska författarna har en hållning som inte är ängslig till allt det som ryms inom mänskligheten och skapelsen och de stretar emot förenklade tolkningar. ”Den kristna teologin är unik i västvärldens

³⁰ Agneta Pleijel, ”Förord”, i *Birgitta Trotzig: Samlade skrifter 1* (Stockholm: Bokförlaget Faethon, 2019), 9–13 (10).

³¹ Robinson, *Vad gör vi här?*, 59.

olika tankesystem i det att den inte behöver verka genom uteslutning”³² skriver Robinson och grundar det på 1 Mos 1:1, ”I begynnelsen skapade Gud himmel och jord”, respektive och Joh 1:1:

I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud. Det fanns i begynnelsen hos Gud. Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till.

Genom att vägra att utelämna ”allt det riktigt fula”, skapade de antika författarna en bok ”inte främst avsedd att vara ett exempel på dygd eller hjältemod ... utan snarare med syfte att skildra hur Guds trofasthet mot människan verkar genom skam och misslyckanden, ja, till och med genom det som är brottsligt.”³³ Att tala sant om det som gått sönder, skapar en trovärdighet att tala om hur Guds nåd och helande kan framträda mitt i detta brustna och brokiga. Det skapar hopp, vilket är ett av predikans stora uppdrag i vår tid.

En homiletik för vår tid kan, liksom litteraturen, bjuda in till att få syn på hela livet, alla dess språng och vrår. Predikantens uppdrag är att spegla de bibliska texternas realism, där det obekväma inte sorteras bort. Predikan ska ha ett språk för människans svårtolkade och svårformulerade erfarenheter, oavsett om det handlar om upplevelser av ofattbar grymhet, meningslöshet eller ousäglig helig glädje.

Om predikanter fick en större tilltro till den starka länken mellan helande och att säga som det är, tror jag att de skulle kunna erövra en större frimodighet i sin uppriktighet. Detta sanningsägande innebär inte en neurotisk upptagenhet med människans uselhet, synd och skuggsidor, utan framhåller hela bredden, ut i kanterna. Människan som brutalt sönderbruten och sönderbrytande, och samtidigt människans gudomliga storhet. Och på samma sätt, skapelsens allvarliga skavanker och gåtfulla skönhet. Allt rymms. Och allt behövs för att finna vägen till förlåtelse, hopp, helande och upprättelse. När Bibeln själv är så rymlig, ska inte predikan äga samma stora blick?

³²Robinson, *Vad gör vi här?*, 59–60.

³³Robinson, *Reading Genesis*, 145.

The image features a white background with several overlapping, semi-transparent circles in shades of light beige and cream. A solid, vibrant orange horizontal bar spans the bottom portion of the image. The word "BERÄTTELSER" is printed in a bold, orange, sans-serif font, centered horizontally and positioned just above the orange bar.

BERÄTTELSER

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

CARL-MAGNUS CARLSTEIN

Linköpings universitet

carl-magnus.carlstein@liu.se

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

INTRODUKTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VAD ÄR FÖREBIDLIGHET?

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

FÖREBIDLIGHET SOM "MORAL FÖR MOTTAGAREN"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ETT OSYNLIGGJORT TOLKNINGSSTEG

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

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

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

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

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

²² Till exempel Bovon, *Luke 3*, 213.

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

²⁴ Senior, *Passion*, 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VARFÖR KAN JESUS FÖREBIDLIGHET VARA SVÅRTOLKAD?

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

TILLTALSNIKVN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Se fotnot 20.

³¹ Se fotnot 24.

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

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

KARAKTÄRSNIVÅN

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

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

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

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

³⁴ Matson, ”Pacifist Jesus?”, 167.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TILLTALSNIKVN ↔ KARAKTÄRSNIKVN

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

HUR KAN FÖREBIDLIGHET DISKUTERAS?

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

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

RELEVANSTEORINS REDSKAP

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RELEVANSTEORINS ANSPRÅK

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

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

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

UTGÅNGSPUNKTER: LÄSARE, ÅHÖRARE OCH GENRE

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

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

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

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

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

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

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

⁵² Wolter, *Luke*, 26–30.

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

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

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

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

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

VÄGVAL 1: INLEDANDE FÖRVÄNTNINGAR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VÄGVAL 2: FRÅGAN OCH SVÄRDSHUGGET

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Bovon, *Luke* 3, 215.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ Bovon, *Luke* 3, 214.

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

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

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

AVSLUTNING

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

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

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

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

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

3 X GREGER: NÅGRA REFLEKTIONER OM NAMN OCH LITTERÄRA TRADITIONER

ARNE FLORIN

Stockholms universitet
arne.florin@su.se

ABSTRACT ❀ Denna artikel undersöker namnens litterära funktion genom tre exempel: Ibsens *Vildanden* (1884), Kafkas *Förvandlingen* (1915) och Eyvind Johnsons *Romantisk berättelse* (1953). Analysen visar hur namnet Greger får olika roller i skilda litterära traditioner. Hos Ibsen framträder Gregers Werle inom en realistisk ram men med symboliska övertoner, där namnet både individualiserar och bär allegoriska betydelser. Hos Kafka blir Gregor Samsas vardagliga namn en kontrast till den absurdiska fantastiken och förstärker spänningen mellan mänskligt och omänskligt. Hos Johnson fungerar Greger som ett slags mellanting mellan ovannämnda traditioner: en självbiografisk roman som på samma gång är en utpräglad metaroman, som förenar realism med ren fiktion. ❀

“WHAT’S IN A NAME?” (ROMEO AND JULIET)

I litteraturens värld är namn ofta betydelsefulla. De fungerar som genremarkörer och kan vara mer eller mindre typiserade, representativa, individuella, sannolika. I äldre litteratur är det således vanligt att namnen antyder något om dess bärarens egenskaper eller funktion i texten. Ett utpräglat exempel är John Bunyans kristna allegori *Pilgrim’s Progress* (1678) där personernas roller tydligt anges av deras namn: Christian, Mr Worldly Wiseman, Evangelist och Hopeful.

I modernare litteratur, särskilt i den med realistiska ambitioner, finns en rörelse bort från typisering och representativa namn. Inom realismen har namnen ofta funktionen att bidra till intrycket av trovärdighet och individualisering, att framhäva att det som skildras är en enskild, specifik verklighet. Genom att välja vardagliga, ordinära namn signalerar författaren att det framställda är att förstå som verklighetsavbildning – något som förstås inte utesluter att skildringen även har mer generella, allmän-giltiga syftningar.¹

I denna artikel ska jag, med tanke på festföremålets namn, se på några av litteraturens Greger. Jag kommer att uppmärksamma namnens funktion i respektive verk. Men jag kommer också att betrakta namnen på ett delvis allegoriserande sätt, låta dem (och verken de ingår i) belysa tre grundläggande litterära traditioner.²

IBSENS VILDANDEN

En lämplig utgångspunkt för diskussionen är Henrik Ibsens samtidsdrama *Vildanden* (1884).³ I denna pjäs har idealisten och sanningsivraren Gregers Werle en viktig roll.⁴ Hans handlingar, styrda av hans fanatiska

¹ Angående namngivningens roll i den framväxande realistiska romanen, se Ian Watt, *The Rise of the Novel* (London: Chatto & Windus, 1957), 19–33.

² Sedan 1980-talet har det – framför allt i utlandet – vuxit fram en tvärvetenskaplig disciplin, onomastik, med inriktning på studiet av olika typer av namn (platsnamn, personnamn, namn i litteraturen och så vidare). Några studier av särskilt intresse när det gäller litterära namn är Grace Alvarez-Altman och Frederick M Burelbach, red., *Names in Literature: Essays from Literary Onomastics Studies* (Lanham: University Press of America, 1987); Leonard R. N. Ashley, *Names in Literature* (Bloomington: First Books, 2003); Laurie Maguire, *Shakespeare's Names* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Alastair Fowler, *Literary Names: Personal Names in English Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2012); samt Carole Hough, red., *The Oxford Handbook of Names and Naming* (Oxford: Oxford University Press, 2016). Den brokighet som onomastiken uppvisar är för övrigt något som också utmärker namnbruket i den skrift som Greger Andersson ägnat så mycket av sin forskning: Bibeln. Där kan, som bekant, namn vara ytterst betydelsemättade men också främst mimetiskt utpekande.

³ Henrik Ibsen, *Samtidsdramatik 1* (övers. Klas Östergren; Stockholm: Norstedts, 2008), 401–513.

⁴ Beträffande namnvarianten Gregers kan sägas att det är den ursprungliga nordiska formen av namnet men att s:et senare kom att uppfattas som en genitivform. Gregers/Greger är alltså den

och tämligen verklighetsfrämmande sanningslidelse, får i pjäsen katastrofala följder. Rimligt är att, som ofta gjorts, betrakta gestalten som ett uttryck för Ibsens problematisering av den idealistiska hållning som i flera av hans tidigare pjäser, till exempel idédramat *Brand* (1866), tecknats i ett betydligt mer positivt ljus.

Det som händer i *Vildanden* är i korthet att Gregers kommer tillbaka till sin födelsestad efter en längre tids frånvaro och då träffar sin gamle barndomsvän, den godmodige men lite naive Hjalmar Ekdal. Gregers får snart klart för sig att den ombonade idyll som barndomsvännen lever i till stor del är baserad på lögn. Det visar sig dessutom vara Gregers avskydde far, en rik grosshandlare, som är barndomsvännens hemlige välgörare. Den kvinna som Hjalmar Ekdal lever med är i själva verket grosshandlaren avlagda älskarinna och grosshandlaren tycks även vara den egentlige fadern till Hjalmars älskade barn, den trettonåriga Hedvig.

När detta står klart för Gregers ser han det – i enlighet med sin metafysiskt grundade sanningskärlek – som sin uppgift att upplysa Hjalmar om de verkliga förhållandena; tanken är att det unga paret på så vis ska kunna bilda ”ett sant äktenskap”.⁵ Hjalmar reaktion blir dock inte den som Gregers förväntat sig utan medför tvärtom att han tar avstånd från sin dotter. Den förkrossade Hedvig, som är villig att göra allt för att återfå sin fars kärlek, får av Gregers rådet att offra det dyrbaraste hon äger, en vildand. Följden blir emellertid att Hedvig skjuter sig själv i stället för vildanden.

Som en motpol till den fanatiska sanningsivraren Gregers fungerar i dramat den cyniske, pragmatiska doktor Relling. Han framhåller människans behov av livslögner, att hon sällan uthärdar sanningen, och hans sammanfattning av situationen är helt enkelt att ”tar ni livslögner från en genomsnittsmänniska så tar ni lyckan från honom på samma gång”.⁶

nordiska formen av namnet Gregorius som i sin tur är en latinsk form av det grekiska Gregorios som betyder vaksam, vaktande. Dessutom finns formen Gregor, av tyska Gregorij (se online: <https://sv.wikipedia.org/wiki/Greger>).

⁵ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 478.

⁶ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 498.

Det verklighetsfrämmande i Gregers idealism och långtgående sanningsslidelse förbejdas och förstärks på flera sätt i dramat. Hans långvariga vistelse på ett ensligt beläget bruk långt upp i norr betonas. Enligt Relling, som känner honom därifrån, försökte han också där missionera, indriva sina "ideala fordringar".⁷ Det är vidare tydligt att Gregers ofta styrs av förskönande, klichémässiga uppfattningar av människor omkring sig. Det gäller till exempel hans bild av den högst medelmåttige Hjalmar som han envisas med att betrakta som ytterst begåvad. Ett helt annat tecken på hans bristande sinne för den konkreta verkligheten är att han gravt misslyckas med att elda i sitt hyresrum och därigenom ställer till stor oreda.⁸ Att hans osköna yttre betonas vid flera tillfällen är kanske ytterligare ett sätt att förstärka hans roll av främmande olycksfågel.⁹

Intressant är att Gregers själv tar upp sitt namn och då framhäver hur avskryvt han anser att det är. Sammanhanget är att Gregers beslutat sig för att stanna i staden där han tycker sig ha funnit sin livsuppgift i upplysningen av Hjalmar:

Men när man nu bär det korset att kallas Gregers. "Gregers" och så "Werle" till på köpet; har du någonsin hört något så hemskt? ... Usch! Fy! Man vill bara spotta på någon som heter så. Men har man nu en gång fått detta kors över sig att vara Gregers – Werle här i världen, så som jag –¹⁰

Man kan undra över anledningen till den så starka reaktionen på det egna namnet. En aspekt av saken är att avskyn speglar Gregers självförakt, hans skuld känslor och dåliga samvete – namnet tycks här få inkarnera denna negativa självbild. Gregers "livsuppgift",¹¹ att upplysa Hjalmar, är i hög grad ett sätt att upprätta sitt eget jag, att befria sig från sina negativa tankar om sig själv och sin skuld både för fadern och för egen del (att han inte förmått förhindra faderns framfart). Men att namnet knyts till ett kors innebär även att läsaren eller åskådaren lockas in i symbolisk uttyd-

⁷ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 462.

⁸ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 446–447.

⁹ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 427, 434.

¹⁰ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 443.

¹¹ Ibsen, *Samtidsdramatik*, 467.

ning. Först och främst aktualiseras en kristen motivkrets och tankar på någon form av utvaldhet – också i övrigt är Gregers föreställningsvärld färgad av kristen symbolik och han talar gärna i termer av offer, förlåtelse, frälsning. Detta alltmedan den krasse Relling närmast betraktar honom som en djävul eller Antikrist. Ser man till namnets stam med grundbetydelsen ”vaksam”, ”vaktande” kan det möjligen knytas till denna Gregers känsla av att vara en sorts utvald sanningens väktare.¹²

Uppenbar är annars den individualiserande och verklighetsilluderande roll som namnen har i pjäsen; Gregers Werle, Hjalmar Ekdal med flera är fullt sannolika namn, till synes tagna direkt från verkligheten. Namnen är på så vis ett viktigt led i dramats realism. Samtidigt har pjäsen, som antytts ovan, drag som pekar utöver realismen; många högst konkreta element eller händelser i pjäsen har *även* symboliska innebörder (ett exempel är scenen där Gregers misslyckas med att elda i sitt rum). Också Ibsens karakteristiska urverksteknik där allt hänger samman som kuggar i ett gigantiskt urverk innebär att realismen spänns till det yttersta. Man brukar som ett kännetecken på realism tala om *verklighets effekter*, det vill säga inslag eller beskrivningar som tycks helt utan funktion i texten och som endast finns med för att signalera verklighet. Men den typen av till synes överflödiga element saknas nästan helt hos Ibsen – hos honom är det tvärtom så att varje detalj på ett eller annat sätt spelar med i och bidrar till dramats komplexa, spänningsfyllda helhet.

Dramat – och särskilt den roll Gregers intar – kan vidare knytas till realismen i den meningen att det är uttryck för en hänsynslöst avslöjande framställning. En strävan som ofta tillskrivs den realistiska (och än mer den naturalistiska) litteraturen är ju just att utan skrupler avtäcka miss-

¹² Toril Moi tar i sin studie *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism* (New York: Oxford University Press, 2006) upp hur såväl Gregers som Hjalmar och Relling är fast i sina mer eller mindre verklighetsförfalskande diskurser (medan Gregers har sin metafysiskt grundade sanningskarlek så har Hjalmar sina självförhärligande klichéer och Relling sin programmatiska cynism). Enligt Moi är det främst Gina och Hedvig som har en mer oförmedlad, icke-förvrängd bild av verkligheten (eller åtminstone vill ett språk som är meningsfullt i den meningen att det inte förvanskar verkligheten, 248–268). Man kan på så vis hävda att dramat som helhet gestaltar en skepsis mot alltför lättvindig översättning eller förvandling av den konkreta verkligheten till metaforer.

förhållanden av olika slag.¹³ Detta avtäckande är hos Ibsen extra framhävt genom den retrospektiva tekniken där händelser i det förflutna gradvis uppenbaras, successivt framträder i nytt ljus.

På samma gång finns, som vi sett, i dramat tydliga reservationer mot just Gregers hållning. Det är uppenbart att Ibsen, samtidigt som han i mångt och mycket anknyter till en realistisk ambition och teknik, inte ansluter sig till den tendens, den världsförbättrande, som stundom utmärker realismen. Det Ibsen framför allt gör i en pjäs som *Vildanden* är att ställa frågor, att, med litteraturkritikern Georg Brandes välkända formulering, ”sätta problem under debatt”.¹⁴ På så vis kan man kanske läsa distansen till Gregers roll också på en estetisk nivå, som ett försvar för den egna estetiska hållningen och som en problematisering av en realistisk konst som ofta är alltför snabb med att leverera entydiga svar när det gäller en komplex verklighet.

KAFKAS FÖRVANDLINGEN

En annan Gregor möter vi i Franz Kafkas berättelse *Förvandlingen* (1915): den plikttrogne handelsresanden och familjeförsörjaren Gregor Samsa.¹⁵ Också i denna text är det fråga om ett tämligen vardagligt, verklighetstroget namn. Samtidigt står det snart klart att vi har att göra med en helt annan typ av litteratur, en sorts fantastik eller absurdism. Berömd är inledningen:

När Gregor Samsa en morgon vaknade ur sina oroliga drömmar fann han sig förvandlad till en stor skalbagge. Han låg på rygg – den hade blivit hård som pansar – och när han lyfte en smula på huvudet kunde han se

¹³ För karakteristiker av realismens respektive naturalismens projekt, se Åsa Arping, ”Kampen om verkligheten”, i *Natur & Kulturs Litteraturhistoria*, redigerad av Carin Franzén och Håkan Möller (Stockholm: Natur & Kultur, 2021), 577–657.

¹⁴ Georg Brandes formulering härrör från hans föreläsningar vid Köpenhamns universitet 1871, samlade i *Hovedstrømninger i det 19. Aarhundredes Litteratur* (Köpenhamn: Gyldendal, 1872–1890).

¹⁵ Franz Kafka, *Förvandlingen/Den sanningsökande hunden* (övers. Caleb J. Anderson och Karl Vennberg; Stockholm: Forum, 1964).

sin kullriga bruna mage, randad på tvären av bågformiga valkar, från vars välvning täcket just höll på att glida ner.¹⁶

Som framgår introduceras här direkt en dubbel verklighet – en absurdistisk spänning mellan en välkänd vardagsvärld och främmande, bisarra inslag – som sedan hålls kvar berättelsen igenom. ”Det var ingen dröm” heter det strax efter citatet ovan. Man noterar också att det som i det följande främst bekymrar Gregor inte är hans nya skepnad utan att han kommer att bli försenad till sitt arbete.

Samtidigt som huvudpersonens namn (och yrke) genom vardagligheten och individualiseringen skapar intryck av en enskild, specifik verklighet kommer namnet alltså att ingå i en litterär struktur som syftar långt bortom verklighetsavbildande realism. Snarare än realism handlar det här om en litteratur som – med hjälp av det absurda, fantastiska och på ett delvis allegoriserande vis – vill utforska grundläggande dimensioner av människans villkor: utsatthet, utanförskap, alienation, kommunikationsproblem, maktstrukturer, utstötning, konstens roll med mera.

Man kan jämföra med Kafkas romaner *Processen* (1925) och *Slottet* (1926) där huvudpersonerna på ett likartat sätt introduceras redan i första meningen. I dessa romaner medför dock namnen (de lätt anonyma, mystifierande Josef K. respektive K.) att läsaren i högre grad förbereds på en litteratur bortom den ordinära realismen. Dessa namn ansluter sig på ett helt annat sätt till den följande framställningens gåtfulla, allegoriserande karaktär.

Starkt bidragande till styrkan i *Förvandlingen* är fokaliseringen, att skeendet i så stor utsträckning återges via Gregors perspektiv. Berättelsen har dock inte en ren jagberättare utan en berättare som återger händelser och samtal i tredje person, något som bidrar till att skänka det som skildras realitet och gör det svårare för läsaren att avfärda skeendet som en rent subjektiv villfarelse. När det gäller Gregors inre liv, hans känslor och tankar, växlar texten mellan återberättande (berättarens summeringar), inlevande framställning och direkta ”citat” (i jagform) av gestaltens tan-

¹⁶ Kafka, *Förvandlingen*, 11.

kar. Särskilt i början av texten är den sistnämnda formen vanlig: ”Vad är det som har hänt med mig?”, tänkte han.”¹⁷ Som alltid hos Kafka är framställningen också präglad av klarhet och saklig precision – den absurdistiska effekten är i mycket en produkt av föreningen av denna nyktra självklarhet i tonen och det bisarra innehållet.

Men just det faktum att perspektivet på händelserna i så hög grad är Gregors medför att läsarens inlevelse i dennes känsla av utsatthet och frustration blir starkare och texten därför mer drabbande. Till denna effekt bidrar också att huvudkaraktärens namn så konsekvent hålls kvar genom berättelsen. På flera sätt avhumaniseras huvudkaraktären alltmer efterhand: Han dras till den mest illaluktande mat som ställs in i hans rum, han klättrar omkring på väggar och tak, äppelrester och smuts fastnar på hans insektsrygg och blir kvar. Men trots detta refereras han hela tiden till som Gregor och bevarar därigenom i viss mån sin individualitet och mänsklighet. Effekten av det ofta upprepade namnet blir extra stark då det i övrigt är så få gestalter i texten som hänvisas till med namn. Systemn – med det allittererande namnet Grete – nämns vid namn några gånger men i övrigt består persongalleriet av de mer anonyma modern, fadern, städerskan, inackorderingsherrarna med flera.

Intressant i sammanhanget är att systemns förslag att slutgiltigt göra sig av med den skrämmande insekten i lägenheten föregås av en *avidentifiering*, av ett konstaterande att djuret helt enkelt inte *är* Gregor:

”Han måste bort”, skrek systemn, ”det är enda sättet, far! Du måste bara försöka göra dig kvitt den tanken att det är Gregor. Att vi har trott det så länge, det är ju det som är olyckan. Men hur skulle det kunna vara Gregor? Om det vore Gregor skulle han för länge sen ha insett att det är omöjligt för människor att leva tillsammans med ett sådant djur och han skulle ha gått ifrån oss självmant. Vi skulle då visserligen inte ha någon Gregor men kunde fortsätta att leva och hålla hans minne i ära.”¹⁸

Namnbruket i texten blir således ett sätt att spetsa till spänningen mellan människa och djur, problematisera relationen mellan mänskligt och o-

¹⁷ Kafka, *Förvandlingen*, 11.

¹⁸ Kafka, *Förvandlingen*, 61.

mänskligt. Som Vladimir Nabokov påtalat kan man rentav se Gregor som en människa omgiven av insekter.¹⁹

Ett viktigt tema i berättelsen är ju också maktrelationer och utstötningmekanismer. Slående i *Förvandlingen* är familjedynamiken, hur de övriga familjemedlemmarna växer, blir alltmer mäktiga och handlingskraftiga i takt med att den tidigare familjeförsörjaren Gregor sopas undan, förfrämligas och stöts ut (för att till sist avlida). Detta familjedrama gestaltas därtill i en värld där hierarkier av olika slag är starkt framhävda. Man kan tänka på Gregors underordnade roll på sitt arbete, hans beroende av chefernas välvilja (närmast en karikatyr av en kapitalistisk arbetsmarknad där Gregor framstår som en sorts slav). Men också övriga relationer i texten (faderns vördnadsfulla attityd till sitt rätt obetydliga arbete, det ängsliga förhållandet till inackorderingsherrarna med mera) ter sig i hög grad hierarkiska och ytterst bestämda av ekonomiska faktorer.

Men om namnet således är ett led i gestaltningen av mänskligt och omänskligt och av maktrelationer är det alltså också ett sätt att bevara och förstärka förankringen i en vardagsverklighet fungerande som en effektiv fond för det överkliga eller fantastiska. Naturligtvis finns det Kafka-uttolkare som har försökt finna referenser eller indirekta, ”symboliska” konnotationer i namnet. I Torsten Ekboms bok om Kafka, *Den osynliga domstolen* (2004) finns en redogörelse för några av dem.²⁰ Att efternamnet Samsa har uppenbara likheter med Kafka har till exempel tagits till inräkning för biografiska läsarter. Vidare har man betonat kopplingar till gestalter i andra romaner: En i dåtiden välkänd roman av Jakob Wasserman från 1900 har en huvudperson med namnet Gregor Samassa och i Leopold von Sacher-Masochs roman *Venus in Pelz* (1870) heter huvudpersonen likaså Gregor (plus att en del andra paralleller finns mellan *Förvandlingen* och denna roman). Torsten Ekbom bidrar själv till tolkningsfloran genom att framkasta den tänkbara kopplingen till den indiska buddhis-

¹⁹ Nabokov här citerad efter Torsten Ekbom, *Den osynliga domstolen* (Stockholm: Natur och Kultur, 2004), 140.

²⁰ Ekbom, *Domstolen*.

mens ”samsara” (kretsloppet), det vill säga tanken att man genom synder i detta liv i nästa liv kan återfödvas som en hund eller något annat djur.²¹

Utmärkande för dylika referenser eller uttydningsförsök är dock att de ter sig rätt begränsa(n)de i förhållande till den levande, mångtydiga Kafka-berättelsen. Som ofta framhållits (av Heinz Politzer och andra)²² fungerar Kafkas berättelser gärna som en sorts allegorier utan någon fast innebörd; texten *lockar* läsaren till allegorisk tolkning, att ”översätta” texten till ett annat plan, men bekräftar knappast någon enskild tolkning. Sanningen om texten ligger snarare i just denna eggande oavgörbarhet och kanske blir den giltigaste, mest övergripande beskrivningen att texterna ytterst handlar om tolkning (och tolkningens oavslutbarhet).

Under alla omständigheter är det tydligt att den Gregor vi möter hos Kafka spelar i en litteratur av helt annat slag än Ibsens *Vildanden*. I stället för realism (med vissa symboliska övertoner) handlar det här om en absurdism och fantastik där en kategori som ”det sannolika” helt sätts inom parentes. Detta samtidigt som Kafka låter sin hjälte behålla ett ytterst vardagligt namn och en individualitet och bland annat därigenom befordrar läsarens inlevelse i hans perspektiv.

JOHNSONS ROMANTISK BERÄTTELSE

Som ett uttryck för en tredje litterär tradition, ett slags mellanting mellan de traditioner vi möter i Ibsens *Vildanden* och Kafkas *Förvandlingen*, kan man betrakta den sista text jag ska ta upp: Eyvind Johnsons roman *Romantisk berättelse* (1953).²³ Det rör sig här om en både komplex och lekfull metaroman. I *Romantisk berättelse* finns långtgående inslag av realism och rentav autentiska dokument (brev, dagböcker). Samtidigt är i texten den kreativa processen – inslaget av fri tolkning i förhållande till dokumenten liksom rena påhitt – starkt betonad och även problematiserad.

²¹ Ekbohm, *Domstolen*, 133–134.

²² Se Heinz Politzer, *Franz Kafka: Parable and Paradox* (New York: Ithaca, 1962); Deborah L. Madsen, *Rereading Allegory: A Narrative Approach to Genre* (New York: St Martin's Press, 1994).

²³ Eyvind Johnson, *Romantisk berättelse* (Stockholm: Ariel, 1984).

Johnson skriver denna roman vid en tid då de modernistiska landvinningarna (Kafka, Joyce, Proust med flera) är självklarheter och blivit en modern tradition att förvalta och förhålla sig till. I detta läge är pastisch, ironi och metalitterära dimensioner något som naturligt erbjuder sig. Redan titeln med dess lekfulla konventionsmedvetenhet signalerar ett mer eller mindre ironiskt förhållande till traditionen.

I viss mening kan *Romantisk berättelse* (och dess fristående uppföljare *Tidens gång*, 1955) betraktas som en fortsättning på Johnsons självbiografiska svit *Romanen om Olof* (1934–1937). Samtidigt är det berättartekniska arrangemanget nu betydligt mer elaborerat. Minnesfragment samsas med dokument som brev och dagboksanteckningar, reflektioner med mer traditionellt berättande. Ofta sker plötsliga, oförmedlade övergångar mellan olika perspektiv och tidsskikt – speciellt mellan nuets 50-tal och det 20-tal som berättaren i sina tillbakablickar kretsar kring, vill komma till klarhet om.

Grundläggande i romanen är fokuseringen på en mindre grupp personer som känt varandra sedan barn- och ungdomstiden och där vissa rentav är släkt, har vuxit upp tillsammans. Berättare är den väletablerade författaren Yngve Garans som nu, tillsammans med sin hustru Anne, lever i Schweiz. Runt honom står – mer eller mindre närvarande i nuet – kusinerna Constance och Greger. Mer indirekt närvarande, i brev och i minnen, är de båda författarkollegorna Olle Oper och Klas-Henrik som Yngve Garans stod nära på 20-talet (det är särskilt brevväxlingen mellan dessa två som bygger på autentiska brev mellan Johnson och den jämnåriga författarkollegan Rudolf Värnlund). I bakgrunden, i kretsens utkant, skymtar också den unga kvinnan Hedvig som flera av de manliga kontrahenterna under 20-talet hade laddade förhållanden till.

På samma gång som alla dessa gestalter framträder i romanen med konkretion och personlig särprägel kan de delvis ses som spjälkningar eller facetter av författaren Eyvind Johnson. Ur ett sådant perspektiv fungerar gestalterna alltså som ett slags mångskiftande raster som Johnson använder för att söka ringa in den egna historien, sin upplevelse av både den egna ungdomen och det politiskt, idémässigt motstridiga 20-tal han genomlevde främst på kontinenten, i Berlin och Paris.

Just genom de flerfaldiga perspektiven tillförs uttolkningen (eller konstruktionen) av det förflutna ett hypotetiskt, dialogiskt drag ("så kan det ha varit, men kanske också så här"). Parallellt med att romanen arbetar sig fram mot en bild av det förflutna finns en stark medvetenhet om hur skör, hur osäker denna bild måste vara. Hela romanen kan på så vis karakteriseras som en prövningsprocess.

Som framgår är namnbruket i texten självklart hemmahörande i en realistisk tradition (trots beteckningen "romantisk" berättelse). Olle Oper, den gestalt som i dokumenten och berättelsen från 20-talet har den mest centrala rollen, kan eventuellt knytas till Olof i den tidigare självbiografiska sviten (gestalternas norrländska bakgrund är gemensam liksom flera andra drag). Kusinerna Constance och Greger är båda, kan man hävda, karakteristiska för 20-talet. Dessa namn tillför romanen en lätt internationell prägel som svarar mot de roller, de särtecken som dessa gestalter uppvisar. De är båda två påtagligt internationellt orienterade: Constance är en firad pianist med hela Europa som sitt arbetsfält (genom henne förs också en musikalisk-estetisk problematik in i romanen); Greger är journalist och en ofta sedd gäst på internationella politiska kongresser.

Inte minst Greger är på flera sätt viktig för romanens berättare. Det är via Greger som berättaren fått det digra material (brev, anteckningar, dagböcker) som ligger till grund för sökandet i det förflutna (och därmed för romanen). Samtidigt som det alltså är själva förutsättningen för texten talar berättaren ofta med frustration om "kusin Gregers papper, hans förbannade papperasse som jag har hand om".²⁴ Arbetsmaterialet pockar på hans uppmärksamhet men med sina vittnesbörd om det förflutna inger det berättaren högst dubbla känslor.

Även Greger själv inger berättaren dubbla känslor ("Jag tycker om honom och han retar mig"),²⁵ och de båda framstår på flera sätt som kontraster till varandra. Om Yngve skildras som inåtvänd och reflekterande (den begrundande, problematiserande författaren) är Greger snarare utåt-

²⁴Johnson, *Romantisk berättelse*, 10.

²⁵Johnson, *Romantisk berättelse*, 50.

riktad och otålig (den mer politiske, på konkret handling inriktade). För berättaren ter sig Greger ofta irriterande ytlig, delvis kanske till följd av hans snobberi, världsvana och air av framgångsrik kvinnokarl. På botten av relationen finns därtill ungdomens rivalitet dels om Hedvig (som båda en gång var djupt intresserade av), dels om att etablera sig, nå framgång. Yngve tycks tidigare än Greger ha nått en position som författare vilket väcker Gregers avund och hävdelsebehov. Slående är överhuvudtaget den unge Gregers upptagenhet av hur han tar sig ut i världens ögon och hans benägenhet att jämföra sig med Yngve. I Gregers dagbok kan det låta så här: ”Yes, I am Greger, Greger, c’est mon nom, Ich bin *der* Greger i familjen!”²⁶

Generellt kan man säga att namnbruket i *Romantisk berättelse* kristalliserar metaromanens spänning mellan verklighetsåtergivning eller autenticitet och – mer eller mindre problematiserad – konstruktion eller fiktion. Namnen är å ena sidan helt verklighetstrogn, ”realistiska” och stärker på så vis en mimetisk läsart. Å andra sidan har de en tillsats av något godtyckligt, ”konstruerat”, ett pragmatiskt drag ägnat att hjälpa författaren i hans vilja till mångfacetterad framställning av både den egna historien och 20-talsstämningarna. Jag tänker då bland annat på det uppsjälkade jaget, namnens spridning mellan dels de inhemska Olle och Klas-Henrik och dels de mer internationella Constance och Greger. På så vis fångar namnen och deras spännvidd också Johnsons relation till Sverige och kontinenten: ”norrbottningen som blev europeé”.²⁷

SLUTORD

Den bild av tre litterära traditioner och deras namnbruk som jag har tecknat kan summeras på följande sätt. Hos Ibsen möter vi en realism med symboliska övertoner (en symbolik som i rätt stor utsträckning låter sig

²⁶ Johnson, *Romantisk berättelse*, 87.

²⁷ Karakteristiken lånad från titeln på första delen av Örjan Lindbergers biografi om Eyvind Johnson, *Norrbottningen som blev europeé: Eyvind Johnsons liv och författarskap till och med Romanen om Olof* (Stockholm: Bonniers, 1986).

förstås eller ”inlösas” inom pjäsens ramar). Namnen (Gregers med flera) är här framför allt naturliga led i realismen. Hos Kafka är det fråga om en mångbottnad, absurdistisk fantastik men med en på samma gång stark och paradoxal verklighetsanknytning. Det flitigt nyttjade namnet Gregor är här ett medel att stärka verklighetsförankringen men också att befordra läsarens inlevelse i gestaltens utsatthet och begränsade perspektiv. Namnet är därtill ett led i gestaltningen av spänningen mellan mänskligt och omänskligt. Hos Johnson, till sist, möter vi en självbiografisk roman som på samma gång är en utpräglad metaroman, som förenar realism och autentiska dokument med ren fiktion. Namnen på gruppmedlemmarna – Greger och andra – kan här sägas fånga in denna dubbelhet av verklighetsåtergivning och verklighetskonstruktion.

Rimligen är det så att namn i litteraturen ytterst får sin speciella, unika funktion av de verk där de figurerar. Men namn är intressanta då de är bärare av både mer allmänna associationer eller betydelse och mer snävt litterära konventioner. Kanske kan man hävda att namn, mer än språket i övrigt, aktualiserar spänningen mellan det godtyckliga och det motiverade tecknet. (Föräldrarna som döper sitt barn vill hitta ett namn de tycker om, ett snyggt namn, men också ett som ”passar” barnet. Författaren som skapar en karaktär vill med namnet suggerera fram en viss person – alternativt att den tänkta karaktären lockar fram ett visst namn.) Denna spänning mellan godtycke och motivering är led i en diskussion som går tillbaka åtminstone till Kratylos som i en av Platons dialoger förfäktade idén att språket i dess helhet står i något slags naturlig relation till verkligheten.²⁸ Även om Kratylos genom historien blivit flitigt motsagd representerar han en position som skuggar namn- och litteraturhistorien och som gång på gång, kanske särskilt i samband med namn, frestar författare och uttolkare.

²⁸ Platon, *Skrifter Bok 2: Menon; Protagoras; Lysis; Charmides; Ion; Menexenos; Euthydemus; Faidros; Kratylos* (Stockholm: Atlantis, 2001).

ATT LEDA MED EN BERÄTTELSE: NARRATIVITET OCH IDENTITET I FÖRSTA KORINTHIERBREVET*

MIKAEL TELLBE

Akademi för Ledarskap och Teologi
mikael.tellbe@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Det är ett känt faktum att Paulus i sina brev ofta refererar till berättelsen om Israel som Guds folk. Detta har även uppmärksammats när det gäller Första Korinthierbrevet, inte minst av Richard B. Hays som velat visa på hur Paulus formar sina läsare identitet och självförståelse genom att sätta dem i Israels berättelse. Denna artikel syftar till att utveckla och fördjupa Hays tidigare analys, dels genom att tydligare underbygga identitetsformationsprocessen i Första Korinthierbrevet med sociologiska teorier om identitet och narrativitet, dels genom att visa på att Paulus användning av Israels berättelse är mer omfattande än vad Hays tidigare hävdade. Mer specifikt argumenterar jag i artikeln för att Israels berättelse i Första Korinthierbrevet består av följande sju grundelement: utkorelse, uttåg, ökenvandring, förbund och lag, land och tempel, profetisk tillrättavisning och exil samt en slutlig, eskatologisk upprättelse genom den mesianske befriaren. Det är med denna berättelse som Paulus vill forma de primärt icke-judiska adressaternas identitet och självförståelse i Korinth. ❀

* Med denna artikel vill jag tacka Greger Andersson för många år av gott samarbete. Greger har framför allt påmint mig om vikten av att läsa de bibliska texterna som litteratur och betydelsen av att uppmärksamma texternas specifika genre. Som kollega har Greger präglats av utpräglat analytiskt tänkande och stor kreativitet. Greger vågar utmana gamla paradigmen och tankebanor, och han har hjälpt mig att se saker i nya perspektiv. För allt detta är jag mycket tacksam.

INTRODUKTION

I sin forskning och sitt författarskap har Greger Andersson framför allt kommit att intressera sig för berättandet och berättelsers struktur, funktion och uppgift. Greger menar att ordet berättelse handlar om något mer än en beteckning av ett uppräknande av en eller flera händelser: ”I stället tycks ordet beteckna (a) en speciell kunskapsform och (b) ett slags meningsskapande helheter.”¹ Berättelser fyller alltså en viktig funktion i att förmedla kunskap som i sin tur syftar till att skapa förståelse, sammanhang och mening. När Andersson kopplar berättelsernas betydelse till teologins uppgift konstaterar han:

Dessa betydelse relaterar såväl till teologin som sägs utifrån den stora berättelsen om Guds handlande i historien och till de slutsatser om Gud, frälsningen, människan och framtiden som man kan dra av denna berättelse, som till kristen livstolkning.²

I Bibeln finns det alltså en ”makroplot”, ett övergripande tolkningsperspektiv som skapar sammanhang och mening.

I denna artikel vill jag fokusera på Paulus som meningsskapande berättare och framför allt på hur Paulus använder den gammaltestamentliga berättelsen som en identitetsskapande berättelse. Många bibelforskare har uppmärksammat Paulus användning av Gamla testamentets texter i syfte att skapa ett större narrativ för sina läsare.³ Genom

¹ Greger Andersson, ”Att tala om kristen tro i termer av en berättelse”, i *Barmhärtighetens gemenskap: Festskrift för Roland Spjuth*, redigerad av Carl-Magnus Carlstein et al. (Malmö: Spricka, 2021), 193–209 (196).

² Andersson, ”Kristen tro”, 196.

³ Se till exempel Ben Witherington, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Westminster: John Knox, 1994); C. A. Evans och J. A. Sanders, *Early Christians Interpretation of the Scripture of Israel* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997); C. A. Evans och J. A. Sanders, *The Function of Scripture in Early Jewish Christian Tradition* (Bloomsbury Publishing, 1998); Bruce W. Longenecker, red., *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); idem, ”The Narrative Approach to Paul: An Early Retrospective”, *Catholic Biblical Review* 1/1 (2002), 8–111; Richard B. Hays, ”Is Paul's Gospel Narratable?”, *JSNT* 27/2 (2004), 217–239; Christopher D. Stanley, *Paul and Scripture: Extending the Conversation* (Atlanta: SBL, 2012). Christoph Heilig ger en god överblick av den senare tidens diskussionen

användningen av Israels berättelse skapar Paulus en narrativ grundstruktur och ett historiskt och textuellt sammanhang för sina brevmottagare.

Paulus användning av Gamla testamentets texter och berättelser har särskilt analyserats Richard B. Hays.⁴ Genom Israels berättelse formar Paulus sina läsares självförståelse genom det som Hays kallar för en ”föreställningsvärldens omvändelse”, en epistemologisk ”omvändelse” och transformation av läsarnas narrativa föreställningsvärld. Hays utvecklar detta begrepp i en artikel från 1999 där han visar hur Paulus i Första Korinthierbrevet vill ge sina icke-judiska läsare en apokalyptisk och eskatologisk grundförståelse av församlingen som det återupprättade Israel. Denna förståelse syftar i sin tur till att ge dem en ny etisk och moralisk medvetenhet.⁵ Hays menar att för Paulus är tolkningen av Gamla testamentet ”alltid en pastoral, gemenskapsbildande aktivitet”.⁶ Genom Jesus död och uppståndelse genomgår Israels historia en hermeneutisk förvandling som i sin tur syftar till att omdefiniera och stärka korinthiernas identitet som Guds folk:

Paul is seeking to redefine their identity – which has been shaped by noneschatological ideas indigenous to their culture – within an apocalyptic narrative that locates present existence in the interval between cross and parousia (cf. 1 Cor 11:26). Within that interval he calls the Gentile Christians to shape their behavior in accordance with Scripture’s admonitions, to act like the eschatological Israel he believes them to be.⁷

Hays artikel är ett utmärkt exempel på hur Paulus använder Israels stora berättelse för att forma sina läsares självförståelse och identitet. Även om Hays utvecklar ett resonemang om identitetsformation, sätter han dock

angående explicita och implicita narrativ i de paulinska breven, se *Paul the Storyteller: A Narratological Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 2024), 1–54.

⁴ Se Richard B. Hays banbrytande bok, *Echoes of Scripture in the Letters Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989).

⁵ Richard B. Hays, ”The Conversion of Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians”, *NTS* 45 (1999), 391–412, omtryckt i idem, *The Conversion of Imagination: Paul as Interpreter of Israel’s Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 1–24.

⁶ Hays, *Conversion*, xv.

⁷ Hays, *Conversion*, 21.

inte detta i relation till någon teori om hur sociala identiteter skapas, formas och förstärks. I det följande vill jag därför stärka hans tes genom att koppla den till moderna sociologiska teorier om identitet och narrativitet.

Vidare ger Hays i den nämnda artikeln ett par exempel på hur Paulus använder Israels stora berättelse för att forma läsarnas självförståelse, primärt hämtade från exodusberättelsen (1 Kor 5:1–13; jfr 2 Mos 12:14–15), ökenvandringen (1 Kor 10:1–22; jfr 2 Mos 32:6; Deut 32:21), samt den profetiska tillrättavisningen och exilen (1 Kor 14:23–25; jfr Jes 45:14–15; Sak 8:20–23). Hays är enligt min mening helt korrekt i sin övergripande tes, men den går att ytterligare stärka genom att visa på att Paulus i Första Korinthierbrevet redovisar en mer omfattande förståelse av Israels berättelse än den som Hays lyfter fram. Förutom att utveckla de sociologiska teorierna om identitet och narrativitet, vill jag därför i det följande även visa på att det finns fler element i Paulus förståelse av Israels berättelse i Första Korinthierbrevet och att det finns en mer heltäckande narrativ grundstruktur än den som Hays påvisar. Paulus förståelse av Israels berättelse i Första Korinthierbrevet består nämligen av åtminstone sju grundelement: utkorelse, uttåg, ökenvandring, förbund och lag, land och tempel, profetisk tillrättavisning och exil samt slutlig, eskatologisk upprättelse genom den messianske befriaren. Det är med denna berättelse som Paulus vill forma de primärt icke-judiska adressaternas självförståelse och identitet i Korinth.⁸

IDENTITET OCH NARRATIVITET

Innan vi vänder oss till Första Korinthierbrevet behöver först något sägas om den något svårfångade termen identitet. De flesta sociologer är idag

⁸ Även om Apg 18:4–8 redogör för ett antal judar som omfamnade Jesustron i Korinth (inklusive synagogföreståndaren Crispus och ”hela hans familj”), tyder de flesta namnen som omnämns och många av de problem som behandlas i Första Korinthierbrevet på att församlingen till största del bestod av greker och romare; jfr Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 13–14; Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians* (AB; Yale: Yale University Press, 2008), 30–35.

överens om att vi kan tala om åtminstone två typer av mänskliga identiteter. Det finns dels en mer individcentrerad definition och användning av termen (personlig identitet), dels en mer kollektiv användning av termen (social identitet). Den personliga identiteten innefattar den enskilda individens unika personliga egenskaper, medan den sociala identiteten avser de medlemskap som individen gör anspråk på i kollektiva grupper. Båda användningsområdena ser identitet som en social konstruktion och som något flexibelt, inte som något fixerat eller statiskt. Eftersom fokus i den här artikeln ligger på hur Paulus formar identitet för en grupp jesustroende, kommer jag främst att fokusera på hur han använder Israels berättelse för att forma en grupps sociala identitet. Dessutom är termen identitet i grunden ett socialt begrepp: Identiteter – vare sig de är antika eller moderna – formas i relation till andra individer eller grupper. Därför kan man hävda, som den brittiske sociologen Richard Jenkins gör, att ”alla mänskliga identiteter är per definition *sociala* identiteter”.⁹

Social identitet kan definieras både ur individens och gruppens perspektiv.¹⁰ I det följande är jag främst intresserad av gruppidentitet, det vill säga hur gruppen uppfattar sig själv och vad som definierar, förenar, utmärker eller skiljer gruppen från omgivningen och andra grupper.¹¹ Dessutom är det särskilt relevant att tala om sociala identiteter i relation till antika kulturer och texter, där – i motsats till de mer individualistiska tendenserna i moderna, västerländska samhällen – den kollektiva och sociala självförståelsen spelade en större roll för forandet av en individs identitet.¹² I kollektiva kulturer som den antika grekisk-romerska medel-

⁹ Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2004), 4, min kursivering.

¹⁰ Frågorna om gruppidentitet inom socialpsykologin är organiserade kring två modeller: å ena sidan teorier om social identitet, som fokuserar på individens tillhörighet till en grupp, och å andra sidan teorier om social identitet som betonar det som är utmärkande för en grupps identitetskonstruktion. Se Henri Tajfel, red., *Social Identity and Intergroup Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); John C. Turner, ”Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories”, i *Social Identity: Context, Commitment, Content*, redigerad av Naomi Ellemers, Russell Spears och Bertjan Doosje (Oxford: Blackwell, 1999), 6–34.

¹¹ Jfr Peter Harland, *Dynamics of Identity in the World of Early Christians: Associations, Judeans and Cultural Minorities* (New York: T&T Clark, 2009), 6.

¹² Se särskilt Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 58–80.

havskulturen ansågs det enskilda jaget vara av mindre betydelse till förmån för den sociala identiteten. Bruce Malina introducerar därför begreppet ”dyadic personality”, och avser med detta att den antika individens identitet primärt skapades och formades av gruppstillhörigheten och i interaktion med andra individer.¹³

Det finns ett nära samband mellan narrativitet och identitet. Som Andersson noterar har berättelser en viktig meningsskapande funktion; berättelser skapar livsförståelse och sammanhang för såväl individer som grupper. Men, som Andersson också påpekar, kan berättelser se olika ut och vara av olika art.¹⁴ Det kan exempelvis handla om enskilda berättelser i bibeltexterna. Dessa kan i sin tur skapa en större övergripande berättelse – ett metanarrativ – som syftar till att skapa en föreställningsvärld för en individ eller grupp. Men det kan också handla om enskilda människors livsberättelse eller sociala gruppers gemensamma berättelser. Identiteter är alltså till sin natur konstruerade av berättelser, såväl på det personliga planet genom enskilda livsberättelser som på det kollektiva planet genom gemensamma berättelser.¹⁵ Människor kommunicerar sina uppser, tankar, känslor och tolkningar av världen genom faktiska eller konstruerade berättelser och dessa berättelser kan spegla individens komplexa och unika sociala, historiska och kulturella kontext. Med andra ord, berättelser skapar och formar identiteter.¹⁶

Sociologen Margret Somers skiljer mellan fyra olika kategorier av identitetsskapande berättelser: ontologiska narrativ, offentliga narrativ, metanarrativ och konceptuella narrativ.¹⁷ Ontologiska narrativ avser berättelser som sociala aktörer använder för att skapa mening och sammanhang för sina liv. Dessa berättelser är sociala och mellanmännsliga eftersom de definierar vilka vi är, vilket i sin tur definierar vad vi gör. Det

¹³ Malina, *New Testament World*, 66–68.

¹⁴ Se Andersson, ”Kristen tro”, 194–202.

¹⁵ Réka Szilárdi, ”Social Identity and Narrative Perspectives”, *Acta Cultura et Paedagogicae* 1 (2023), 87–99 (97).

¹⁶ Se Szilárdi, ”Social Identity”, 89–90.

¹⁷ Margaret R. Somers, ”The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society* 23/5 (1994), 605–649.

är de ontologiska narrativen som skapar identiteter: ”Ontologiska berättelser formar den identitet och det jag som individen blir.”¹⁸ Den andra kategorin utgörs av offentliga narrativ och är kopplade till kulturella och institutionella faktorer som är större än den enskilda individen. Det kan exempelvis gälla en familjs eller en arbetsplats gemensamma historia, eller den gemensamma historien som förenar en kyrka, nation eller etnisk grupp. Den tredje kategorin är metanarrativen som är mer ideologiskt baserade. Denna kategori är mer abstrakt och avser grundläggande antaganden om tillvarons beskaffenhet och orsakssammanhang. Det kan, till exempel, handla om kommunism, kapitalism, liberalism, nationalism eller olika religiösa övertygelser. Den fjärde kategorin är det Somers kallar för konceptuell narrativitet. Detta är inte en typ av narrativ i sig, utan avser snarare ett analytiskt och metodiskt ramverk av koncept, termer och förklaringar som socialteoretiker använder som verktyg för att analysera hur en narrativ identitet fungerar temporalt och spatialt.¹⁹

Med utgångspunkt från Somers narrativa kategorier vill jag särskilt ta fasta på två aspekter av berättandets roll för formande av sociala identiteter, nämligen det offentliga narrativet och metanarrativet.²⁰ Dessa två dimensioner skulle man även kunna kalla för det historiska narrativet och det ideologiska narrativet (dessa skapar i sin tur ett ontologiskt narrativ). För det första bär en gemensam historia på ett narrativ som är identitetsformerande. Somers konstaterar: ”det är genom berättandet som vi lär känna, förstår och skapar mening med den sociala världen, och det är genom berättelser och berättande som vi formar våra sociala identiteter.”²¹ En gemensam historia och berättelse kan ”historisera” en gruppssjälvförståelse som förklarar och motivera gruppens existens.²² Här spelar

¹⁸ Somers, ”Narrative Constitution”, 618, min kursivering.

¹⁹ Somers, ”Narrative Constitution”, 618–620.

²⁰ De övriga två dimensionerna, det ontologiska och det konceptuella narrativet, finner jag mindre relevant för analysen i denna artikel.

²¹ Somers, ”Narrative Constitution”, 606, min kursivering.

²² Daniel Bar-Tal, ”Group Beliefs as An Expression of Social Identity”, i *Social Identity: International Perspectives*, redigerad av Stephen Worchel et al. (London: Sage, 1998), 93–113.

minnet en viktig roll i forandet av den gemensamma berättelsen och identiteten. Réka Szilárdi konstaterar:

The strength of a group identity always depends on the extent to which it is alive in the consciousness of its members ... A strong sense of identity derived from group membership lies in collective memories and historical narratives.²³

Denna identitet förstärks och stabiliseras med hjälp av skrivna källor, till exempel en nedtecknad kanonsamling. Tillsammans blir berättelserna som återberättas grunden för gruppens etos och normativa handlingar. Réka Szilárdi drar slutsatsen:

Cultural memory transforms specific figures and historical events into shared memories that explain the present by condensing them into legends of symbolic significance. The symbolic content of the collective past, in the absence of individual experience, is recorded in the canonised texts of the group, although these recorded narratives may evolve as the group's position changes.²⁴

Etniska grupper är exempel på bärare av både en historisk och en narrativ identitet. Enligt Anthony D. Smith är det ”myten om ett gemensamt och unikt ursprung i tid och rum, som är avgörande för känslan av etnisk gemenskap”.²⁵ Israels historia är ett typiskt exempel på detta. Den judiska ”myten” om den sociala gruppen som Guds folk i historien blev den offentliga berättelse som formade folkets självförståelse och motiverade dem till ett visst handlande.

Israels offentliga eller historiska sociala identitet hörde nära samman med Israels metanarrativ, den ideologiska eller teologiska identiteten. Sociala identiteter baseras ofta på en grupps gemensamma övertygelser och uppfattningar.²⁶ Den ideologiska identiteten bärs av berättelser som talar om varför gruppen existerar, vad gruppen är, varför gruppen har ett visst

²³ Szilárdi, ”Social Identity”, 91.

²⁴ Szilárdi, ”Social Identity”, 93.

²⁵ Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival* (Cambridge: Cambridge UP, 1981), 154.

²⁶ Bar-Tal, ”Group Beliefs”, 94, 112; se även idem, *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis* (London: Sage, 2000).

värde eller vad som är gruppens uppgift. Den judiska berättelsen om Israels folk som Guds folk i historien blev alltså det metanarrativ som formade folkets självförståelse, teologi om Gud och folket och som kom att motivera folket till ett visst handlande med ritualer, etik och moral.

För den tidiga jesusrörelsen blev det berättelsen om Guds frälsande handlingar i historien genom Jesus Kristus som formade rörelsens sociala identitet och som kom att hålla samman denna rörelse, trots dess etniska, kulturella och socioekonomiska mångfald och brokighet. Berättelsen om Guds handlande genom Jesus i historien, återberättad och gestaltad av de troende – gemensamt och individuellt – kom att skapa gränslinjer för vem som tillhörde gruppen och inte, för vem som stod innanför respektive utanför gruppen. Det var en berättelse som förenade vissa, men också en berättelse som kunde diskvalificera och utesluta andra.²⁷ Paulus är med sitt berättande i alla högsta grad delaktig i denna sociala och kollektiva identitetsformation.

Hur ser då den berättelse ut som Paulus använder för att forma korinthiernas identitet? Och i vilken mening formar denna berättelse hans läsares identitet?

ISRAELS BERÄTTELSE SOM FÖRSAMLINGENS BERÄTTELSE

Som vi noterade ovan bygger Hays sin tes om att Paulus använder Israels berättelse för att forma korinthiernas självförståelse och föreställningsvärld på primärt tre händelser eller perioder i Israels historia, nämligen exodushändelsen, ökenvandringen och exilen. I det följande vill jag visa att Paulus användning av Israels berättelse i Första Korinthierbrevet är mer omfattande och heltäckande, att han återberättar mer eller mindre hela Israels historia från folkets utkorelse till folkets återupprättelse genom Messias, den kommande befriaren. Som noterades ovan består

²⁷ Jag har mer utförligt behandlat detta i *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (WUNT I, 242; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 239–307.

denna berättelse i Första Korintherbrevet av åtminstone sju grundelement: utkorelsen, uttåget, ökenvandringen, förbundet och lagen, landet och templet, den profetiska tillrättvisningen och exilen samt den slutliga, eskatologiska upprättelsen.²⁸

UTKORELSEN

Första Korintherbrevet inleds med en sedvanlig brevhälsning (1 Kor 1:1–3). Värt att notera är hur brevmottagarna adresseras. För det första tilltalas de som ”Guds församling” (gr. *hē ekklēsia tou theou*, 1 Kor 1:2a; jfr 10:32; 11:22), ett uttryck som i Septuaginta (LXX), den grekiska översättningen av Gamla testamentet, används om det församlade Israel, särskilt när israeliternas unika tillhörighet och helighet som Guds folk ska markeras (Neh 13:1).²⁹ För det andra adresseras läsarna som de ”som helgats genom Kristus Jesus och kallats att vara heliga” (1 Kor 1:2b). Terminologin knyter även här an till Israel som Guds folk: Dels till kallelsen av folkets urfader Abraham, dels till kallelsen genom Mose att vara Guds heliga egendomsfolk (jfr 3 Mos 11:44; 19:1–2). Att folket var ”heligt” handlade inte primärt om en inre etisk eller moralisk egenskap, utan om Israel som ett utvalt och avskilt folk, kallat att gestalta tillhörigheten till Gud i världen. Detta var något som förpliktigade folket till att leva och handla i enlighet med denna tillhörighet och kallelse (2 Mos 19:5–6; 22:31; 3 Mos 19:2; 22:32).³⁰ Termen ”heliga” återkommer när korinthierna klandras för att ha ställt varandra inför rätta: ”Vet ni inte att de heliga skall döma världen?” (1 Kor 6:1–2).³¹ Paulus påminner korinthierna om att de tillhör Gud och därmed är de kallade till ett annat tänkande och handlande. De jesustroende i Korinthförsamlingen tillhör Guds utvalda folk i världen och är därför förpliktigade att leva i enlighet med denna kallelse.

²⁸ Utläggningarna av texterna i det följande bygger i stort på min kommentar *Korsmärkt gemenskap: Första Korintherbrevet* (NTB; Örebro: Libris, 2011).

²⁹ Jfr motsvarande uttryck ”Herrens församling” i 5 Mos 23:1–3, 9.

³⁰ Jfr Fitzmyer, *First Corinthians*, 122.

³¹ Här och i det följande hämtas bibelcitaten från Bibel 2000.

Paulus inleder alltså brevet med att förankra sina icke-judiska läsare i det som utgör början på Israels berättelse och i det som var Israels uppgift i världen: i utkorelsen och kallelsen att vara Guds församling, ett heligt folk. Israels kallelse blir även församlingens kallelse.

UTTÅGET

Vid åtminstone två tillfällen kopplar Paulus sina förmaningar av korinthierna till exodushändelsen – Israels befrielse från slaveriet i Egypten. Vid det första tillfället sker det i samband med tillrättavisningarna av en man som ”lever ihop med sin fars hustru” (1 Kor 5:1). Exodusmotivet framkommer dels i förmaningen att mannen bör överlämnas ”till Satan” (5:5), dels i uppmaningen: ”Rensa bort den gamla surdegen så att ni blir en ny deg. Ni är ju osyrade, för vårt påsklamm, Kristus, är slaktat” (1 Kor 5:7).

I samband med uttåget ur Egypten skulle påsklammets blod, som ströks på dörrposterna, beskydda israeliterna från mordängeln, ”Förgöraren” (2 Mos 12:23), som dödade allt förstfött bland egyptierna. Inne i huset fick de skydd, men utanför härjade onda och fördärvbringande krafter. På samma sätt tycks Paulus nu uppfatta församlingsgemenskapen som en skyddande gemenskap. Utanför denna gemenskap härjar Satan.

I samband med påskhögtiden fick israeliterna även befallning om att rensa bort all gammal, syrad deg och baka ett osyrat bröd som inte krävde tidigare förberedelse. Brödet var en påminnelse om att folket skulle göra sig redo för uppbrott och att något nytt var på gång. Motivet med det osyrade brödet kopplades till uppmaningen att stöta ut den som syndat:

I sju dagar skall ni äta osyrat bröd. Redan den första dagen skall ni skaffa bort all surdeg ur era hus, ty var och en som äter något syrat bröd från den första till den sjunde dagen skall utstötas ur Israel. (2 Mos 12:15; jfr v. 19)

Detta motiv återkommer även i Femte Moseboken där den samlade församlingen befalls att göra sig av med den som ligger med en annan mans hustru med uppmaningen: ”Du ska utrota det onda ur Israel” (gr. *exareis ton poneron ex Israēl*, 5 Mos 22:22, LXX). Samma uppmaning ges nu till

korinthierna: ”Gör er av med den som är ond” (gr. *exarate ton poneron hymōn autōn*, 1 Kor 5:13).

Det andra tillfället där Paulus kopplar an till exodusberättelsen är när han förmanar korinthierna angående firandet av Herrens måltid (1 Kor 11:17–34). De bärande motiven i den tidiga nattvardstraditionen hämtas från ett antal centrala texter i Gamla testamentet, särskilt utsagan: ”Denna bågare är det nya förbundet genom mitt blod” (1 Kor 11:25). Terminologin är laddad med förbundssteologi, dels hämtad från upprättandet av förbundet mellan Gud och Israel vid Sinaiberget (”Med detta blod bekräftas det förbund som Herren har slutit med er”, 2 Mos 24:8), dels från löftet som ges genom profeten Jeremia om att Herren ”skall sluta ett nytt förbund med Israel” (Jer 31:31). Upprepningen av uttrycket ”gör detta till minne av mig” (1 Kor 11:24–25) knyter an till firandet av judarnas påskmåltid: Liksom påskdagen var en ”minnesdag” som skulle påminna judarna om Guds befrielse från Egyptens slaveri och förtryck (2 Mos 12:14), ska Herrens måltid vara en måltid som påminner de jesustroende om Guds befrielseverk genom Jesus död. När israeliterna senare firade denna påskmåltid som en påminnelse om vad som hade hänt, skulle de se sig själva som närvarande vid uttåget ur Egypten; de skulle återuppleva påskens befrielse.³² På ett liknande sätt handlar Herrens måltid om en akt av åminnelse som bygger på närvaro, inlevelse och delaktighet. Den kristna församlingen blir på så sätt en del av Israels berättelse.

Exodusberättelsen utgör själva hjärtat i judarnas historia och självförståelse och handlar om hur Gud räddar israeliterna från Egyptens slaveri och förtryck. Exodusberättelsen var framför allt en berättelse om hur Gud friköper ett folk till sig, ett egendomsfolk avskilt för Gud, ett *heligt* folk. I Tredje Moseboken kopplas berättelsen om uttåget ofta samman med helighetslagarna: ”Jag är Herren som förde er ut ur Egypten för att jag skulle vara er Gud. Ni skall vara heliga för jag är helig” (3 Mos 11:45). Nu använder sig Paulus av Israels berättelse och låter denna bli den jesustroende församlingens berättelse; korinthiernas liv bör läsas och

³² Se Mishnah *Pesachim* 10.5.

tolkas utifrån Israels berättelse. Detta ska ge dem en ny självförståelse om av vad det innebär att tillhöra och leva som Guds utvalda folk.³³

ÖKENVANDRINGEN

En central fråga i Första Korinthierbrevet har att göra med kött som offerats till avgudar (1 Kor 8–10). För att varna korinthierna för de negativa följderna av avguderi använder Paulus Israels vandring genom öknen som ett avskräckande exempel (10:1–13). Förmaningarna tar sin utgångspunkt i det att han drar in sina icke-judiska adressater i Israels historia genom att tala om ”våra fäder” (1 Kor 10:1); de jesustroende icke-judarna är nu delaktiga i berättelsen om Israels fäder och folk. Genom en typologisk läsning av ökenvandringen gör Paulus denna berättelse till de jesustroendes berättelse: ”molnet” och ”havet” blir en bild på Anden och det kristna dopet, israeliternas mat och dryck blir ”andlig mat” och ”andlig dryck” och ”klippan” blir Kristus (1 Kor 10:2–4). Paulus adresserar korinthierna som om de vore delaktiga i Israels berättelse.

Ökenvandringen handlar om hur Gud sätter Israel på prov. Paulus använder erfarenheter från israeliternas ökenvandring som ett ”exempel” (gr. *typos*) på de erfarenheter som också kan möta de jesustroende (jfr 1 Kor 10:11–13). Mer specifikt syftar han på att det var just israeliternas avgudadyrkan som blev deras fall och ledde dem till undergång. På så sätt utgör israeliterna ett varnande exempel för korinthierna på hur det kan gå för dem som deltar i avgudakulterna (1 Kor 10:7).

Paulus ger fyra exempel från ”skriften” på hur Israel misslyckades med att visa Gud trohet under ökenvandringen. Det första exemplet, ”bli inte avgudadyrkare som många av dem blev” (1 Kor 10:7), kopplas till ett citat från Andra Moseboken: ”Folket slog sig ner för att äta och dricka och steg sedan upp och förlustade sig” (2 Mos 32:6). Citatet är hämtat från berättelsen om hur Israel gjorde sig en guldkalv och gav sig hän åt avgudadyrkan när Mose dröjde på berget Sinai. Även det andra exemplet (1 Kor 10:8) utgör en direkt koppling till korinthiernas kompromissande

³³Jfr Hays, *Conversion*, 23.

vid kultmåltiderna: israeliterna begick ”otukt” med främmande folkslag, i det här fallet moabitiska kvinnor som bjöd in israeliterna till deras offermåltider så att de började dyrka moabitiska avgudar (4 Mos 25:1–9). Det tredje exemplet (1 Kor 10:9) handlar om hur Israel satte ”Herren på prov” genom att anklaga Gud för att de hade blivit förda ut ur Egypten. Som en följd ”föll de offer för ormar” (jfr 4 Mos 21:4–9). Det fjärde exemplet handlar också om hur Israel knotade och klandrade Gud i öknen och hur israeliterna därför ”dödades av Förgöraren” (1 Kor 10:10; jfr 4 Mos 14:36–38; 16:41–50). Paulus tolkar här straffet av Israels folk som ett verk av ”Förgöraren”, ett uttryck som vi noterade ovan är hämtat från exodusberättelsen.

Israels uppror mot Gud och avfall under ökenvandringen tolkas av Paulus som ”exempel” (gr. *typikōs*) för dem ”som har tidsåldrarnas slut inpå” sig (1 Kor 10:11). Uttrycket understryker att läsarna lever i en särskild tid då Gud på grund av Jesus död och uppståndelse är på väg att föra historien mot sitt slut, något som framhåller allvaret i hans förmaningar. Israels berättelse visar att avguderi leder till avfall och undergång och därför behöver de jesustroende se på sina ”fäder” (1 Kor 10:1) och lära sig av dem. Genom Paulus användning av ökenvandringen som en *typos* för korinthierna förväntar han sig att läsarna ska leva sig in i Israels berättelse och följderna av israeliternas olydnad i öknen.

FÖRBUNDET OCH LAGEN

Vid åtminstone två tillfällen knyter Paulus an till berättelsen om Mose, förbundet med Israel och de förordningar som gavs till Israel under ökenvandringen. Det första tillfället är när Paulus i inledningen till förmaningarna angående kött som offras till avgudar konstaterar:

Ty även om det finns så kallade gudar, i himlen eller på jorden – och det finns ju många gudar och många herrar – så har vi bara en Gud, fadern från vilken allting utgår och som är vårt mål, och bara en herre, Jesus Kristus genom vilken allt är till och genom vilken vi är till. (1 Kor 8:5–6)

Utsagan är ett eko av den grundläggande judiska trosbekännelsen, *Shema*: ”Hör (hebr. *shema*), Israel! Herren är vår Gud, Herren är en” (5 Mos

6:4). När Mose ger Israel denna uppmaning sker det i kontexten av givandet av lagen och landet: ”Och detta är den lag, de stadgar och föreskrifter som Herren, er Gud, befalld mig att lära er för att ni skall lyda dem i det land ni går över till och tar i besittning” (5 Mos 6:1). Israels hörsamhet skulle visa sig genom lydnad till lagen. Bekännelsen av att ”Herren vår Gud, Herren är en” syftade alltså till att påminna folken om deras lojalitet och att de endast skulle tjäna Herren och inga andra herrar.³⁴

Det anmärkningsvärda i Första Korinthierbrevets anspelning på *Shema* är att Paulus tycks inbegripa Jesustron i denna bekännelse: ”så har vi bara en Gud ... och bara en herre, Jesus Kristus”. ”Herren” i den judiska trosbekännelsen definieras här som Jesus Kristus, där Jesus Kristus inkluderas i bekännelsen att ”vår Gud, Herren är en”. ”Vår Gud” definieras som ”fadern från vilket allting utgår och som är vårt mål”, och ”Herren” som ”Jesus Kristus genom vilken allt är till och genom vilken vi är till”. Texten, som ursprungligen kan ha varit en urkristen trosbekännelse eller hymn, får ytterligare djup i det att Gud beskrivs som skapare, medan Jesus Kristus beskrivs som skapelsens agent eller instrument. På samma sätt som *Shema* syftade till att påminna israeliterna om deras lojalitet till Gud syftar Paulus användande och omtolkning av *Shema* till att vara en påminnelse för korinthierna om att inte kompromissa med avgudakulterna. Samtidigt visar han att bekännelsen av Jesus Kristus som herre står i kontinuitet med den urgamla judiska bekännelsen av ”Herren Gud som en”. Tron på Jesus Kristus tolkas därmed som att den står i kontinuitet med Israels tro på en Gud.³⁵

Det andra tillfället där Paulus knyter an till förbundet och lagen är när han i 1 Kor 13 (”Kärlekens lov”) förmanar korinthierna att låta kärleken få prägla allt de gör. Han kontrasterar den bristfälliga kunskapen i nuet med den fullkomliga kunskapen i framtiden: ”Ännu ser vi en gåtfull (gr. *en anigmati*) spegelbild; då skall vi se ansikte mot ansikte” (1 Kor

³⁴ A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 175–176.

³⁵ Se särskilt Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998), 210–218; Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 123–126.

13:12a). Texten anspelar på Herrens försvar av Mose när hans syskon Mirjam och Aron har ifrågasatt såväl hans ledarskap som att han tagit sig en hustru från ett främmande folk. Herren talar då i en molnpelare: ”Till honom talar jag öga mot öga, öppet, inte i gåtor [LXX: *di anigmatōn*]” (4 Mos 12:8). Texten knyter i sin tur an till berättelsen om molnpelaren som stod framför ingången till uppenbarelsetältet där Herren talade till Mose ”ansikte mot ansikte” (2 Mos 33:11). Detta blev upprinnelsen till de nya stentavlor som Mose högg ut och som blev fundamentet för det förbund som Herren slöt med Israel vid Sinai (2 Mos 34:1–16). Om Mose konstaterades det senare: ”Aldrig mer har det i Israel framträtt en sådan profet som Mose, som Herren mötte ansikte mot ansikte” (5 Mos 34:10).

Berättelsen om Israels förbundsgemenskap med Gud och med Mose som Guds utvalde tjänare utgör alltså grundläggande motiv för den paulinska kristologin såväl som för den paulinska parenesen. Israels bekännelse blir församlingens bekännelse och Israels förbundsgemenskap blir grunden för församlingens förbundsgemenskap.

LANDET OCH TEMPLET

Som noterades ovan förknippades lagen med landet (5 Mos 6:1). Men landet förknippades även med templet. I Första Korinthierbrevet beskrivs församlingen som ”Guds tempel”:

Förstår ni inte att ni är Guds tempel och att Guds ande bor i er? Om någon förstör Guds tempel skall Gud förgöra honom. Ty Guds tempel är heligt, och ni är det templet. (1 Kor 3:16–17)

Paulus kan här syfta på de många kulttemplen i antiken, men det är mer troligt att han anspelar på templet i Jerusalem.³⁶ Templet utgjorde mötesplatsen mellan människa och Gud. Bakom det väldiga förhänget, i det allra heligaste, ansågs Gud trona på två kerubers utfällda vingar. Allt

³⁶ Något som de flesta kommentatorer också finner troligt, se till exempel Fee, *Corinthians*, 146–147; David E. Garland, *1 Corinthians* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 120–121.

präglades av insikten om att den ende och helige Guden var sant närvarande; folket bävade inför Guds heliga närvaro i sitt tempel.

Paulus omtolkar en av judendomens viktigaste identitetssymboler och tillämpar denna på korinthiernas gemenskapen. En liknande tillämpning går att finna i Qumrantexterna där de sant troende i protest mot den avfälliga kulten i Jerusalem hävdade att de själva utgjorde templet och att de i stället för kultoffer kunde offra goda gärningar till Gud (jfr 1QS 8 5–10; 9 3–6). Men Paulus tar detta ytterligare ett steg: Han talar inte om församlingen som Guds tempel på grund av något som församlingsmedlemmarna gör utan på grund av att ”Guds ande” är sant närvarande i de jesustroendes gemenskap.

Paulus förståelse av de små husförsamlingarna i Korinth som Guds tempel innebär en radikal omtolkning av Israels symbolvärld.³⁷ Framför allt visar det på kontinuiteten med Israels berättelse: Liksom Gud var närvarande bland sitt folk i Jerusalem så uppfattas nu Gud vara sant närvarande i de troendes gemenskap i Korinth.³⁸

DEN PROFETISKA TILLRÄTTAVISNINGEN OCH EXILEN

I Korinth fanns det frågor angående Andens gåvor, särskilt när det gällde användningen av tungotalet. Med hänsyn till begriplighet för såväl de troende (1 Kor 14:1–19) som de icke-troende (1 Kor 14:20–25) förordar Paulus det profetiska talet framför tungotalet. I förmaningarna att inte låta obegripligt tungotal användas offentligt i de gemensamma samlingarna använder sig Paulus av ett fritt citat ur Jesaja bok: ”Genom människor med andra språk och främmande tungomål skall jag tala till detta folk, men ändå skall de inte lyssna till mig, säger Herren” (1 Kor 10:21; jfr Jes 28:11–12, LXX). Jesajatexten handlar om Israels oförmåga att lyssna när Gud talar till dem på deras eget språk och därför väljer Gud att i stället tala till dem genom främmande folk och på främmande språk. Jesaja fort-

³⁷ Richard B. Hays, *First Corinthians* (Interpretation; Louisville: John Knox, 1997), 57.

³⁸ Jfr G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (New Studies in Biblical Theology, 17; Downers Grove: IVP Academic, 2004), 245–252.

sätter: ”För dem blir Herrens ord abrakadabra, abrakadabra, lite här, lite där” (Jes 28:13). Detta fick Israel så småningom erfara under exilen.

När Paulus tillämpar denna text på korinthiernas stökiga sammankomster tycks han mena att på samma sätt som Guds ord till Israel blev oförståeligt så kommer Guds ord till de utomstående att bli oförståeligt för dem om det inte ges på deras eget språk. Därför förordar Paulus det profetiska talet:

Men anta att allesammans talar profetiskt. Om det då kommer en som är otroende eller oinvigd blir han genomskådad av alla, ställd till svars av alla, och vad som gömmer sig i hans innersta blottas. Då kastar han sig ner och tillber Gud och ropar: ”Hos er finns verkligen Gud.” (1 Kor 14:24–25)

Det profetiska talet kan förmedla ord av tröst och förmaning inte bara till de troende utan även till de utomstående som besöker sammankomsterna. Följden blir att de otroende kan erfara Guds närvaro så att de tillber Gud: ”Hos er finns verkligen Gud” (gr. *ho theos en hymin estin*). Paulus anspelar här på profeten Jesajas ord till Israel om hur främmande folk från Egypten och Etiopien en dag ska ”falla ner” i tillbedjan inför Israels Gud och utropa: ”Bara hos dig finns Gud (gr. *hoti en soi ho theos estin*), ingen annan finns, ingen annan är Gud” (Jes 45:14, LXX). Denna utsaga blir ett uttryck för att exilen är över och att Gud nu återupprättar Jerusalem.³⁹

Hos profeten Sakarja finns en liknande tanke om att folken som ett uttryck för exilens slut ska böja sig för Israels Gud:

När den tiden kommer skall tio män av olika folk och språk gripa tag i mantelfliken på en judisk man och säga: ”Vi vill följa er, vi har hört att Gud finns hos er.” (Sak 8:23)

Genom ett rätt bruk av profetians gåva tänker sig alltså Paulus att profeternas utsagor om de främmande folkens frälsning under Israels exil och i den sista tiden ska uppfyllas. I Paulus tanke är det genom den jesustroende församlingen – som i det här sammanhanget främst utgörs av icke-judar – som Gud talar i nuet och som Gud fullbordar den eskatolo-

³⁹Hays, *Conversion*, 3.

giska frälsningen av alla folk. Församlingen förebådar och gestaltar på så sätt Israels eskatologiska upprättelse.

DEN MESSIANSKE BEFRIAREN

Första Korinthierbrevet inleds med en längre förmaning av korinthiernas förståelse av vishet (1 Kor 1:17–4:21). Problemet är att de helt enkelt inte har förstått att Guds vishet har med en korsfäst Kristus att göra, en förkunnelse som för hellenistiskt tänkande snarare förknippades med svaghet och dårskap. Paulus gör det tydligt att Guds vishet har uppenbarats i ”en Kristus som blivit korsfäst” (1 Kor 1:23). Han tillägger:

Genom honom finns ni i Kristus Jesus, som har blivit vår vishet från Gud, vår rättfärdighet, vår helighet och vår frihet. Som det står skrivet: *Den stolte skall ha sin stolthet i Herren.* (1 Kor 1:30–31)

Bakom denna utsaga finns ett flertal skriftcitat, främst från profeten Jeremias tillrättavisning av Israels självgoda och stolta ledare:

Så säger Herren: Den vise skall inte vara stolt över sin vishet, den starke inte över sin styrka, den rike inte över sin rikedom. Den som vill vara stolt skall vara stolt över detta: att han har insikt och kunskap om mig, om att jag, Herren, verkar i kärlek, i rätt och rättfärdighet på jorden, ty däri har jag min glädje, säger Herren. (Jer 9:23–24)

Paulus citat kan dock även vara hämtat från det längre versionen av Hannas lovsång i Första Samuelsboken:

Den vise ska inte ha sin stolthet i sin vishet, inte den mäktige i sin makt, inte den rike i sina rikedomar, utan den stolte ska ha sin stolthet i insikt och kunskap om Herren och i att verka i rätt och rättfärdighet i världens mitt. (1 Sam 2:10, LXX)⁴⁰

I dessa citat förekommer både termen ”vishet” och ”rättfärdighet” som uttryck för Guds handlande i världen och för dem som känner Herren.

För Paulus är Kristus ”Guds vishet”. Textens syntaktiska uppbyggnad indikerar att uttrycket ”vår rättfärdighet, vår helighet och vår frihet”

⁴⁰ Min översättning; jfr Hays, *Corinthians*, 34–35.

(1 Kor 1:30) inte ska förstås som parallellt med ”vår vishet från Gud”, utan att Guds vishet (i Kristus) resulterat i människans rättfärdighet, helighet och frihet.⁴¹ Samtliga termer är djupt förankrade i den judiska eskatologin och förståelsen av Guds uppenbarelse i världen: I ändtiden ska Gud uppenbara sin vishet, rättfärdighet, helighet och frihet.⁴²

Profeten Jeremia talar om det man skulle kunna kalla för ”den stora omkastningen”, om hur Gud vänder upp och ner på innebörden av vishet, makt, rikedom och rättfärdighet. Ytterst är även detta en eskatologisk förståelse av hur Gud ska gripa in i historien och rädda den odmjuke, fattige och marginaliserade. Då ska allt ställas till rätta. I Jer 9:23–24 syftar ”Herren” på Gud, Fadern. Paulus gör en djärv tillämpning av texten och låter, liksom vid många andra tillfällen, begreppet ”Herren” syfta på ”Kristus Jesus”. Jesus är Kristus, Guds smorde (gr. *Christos*), den utlovade Messias, och i honom är det ytterst Herren själv som uppenbaras och handlar till människans räddning. Paulus poäng är att i Jesus Kristus är Guds eskatologiska räddning redan uppenbarad i historien: Guds vishet är gestaltad i Jesus Kristus till människans rättfärdighet, helighet och frihet. Uttrycket ”i Kristus Jesus” blir alltså det samlande begrepp för den kommande tidens krafter och välsignelser som relationen till Kristus för med sig redan i denna tid.

Genom att referera till Guds tillrättavisning av Israels stolta ledare genom profeten Jeremia manar Paulus korinthiserna att tänka om när det gäller deras förståelse av vishet. De behöver lyssna till profetens ord till Israels ledare som om det var ett ord från Gud direkt till dem själva. Guds vishet är nu uppenbarad i Jesus Kristus och därför ska korinthiserna inte ha sin stolthet i någon annan vishet än den som finns i Jesus Kristus. Israels räddning genom den utlovade messiasgestalten är nu uppenbarad i honom, han som är ändtidens slutliga räddare och befriare. Israels ut-

⁴¹Jfr Garland, *1 Corinthians*, 79.

⁴²Termen ”frihet” (gr. *apolytrōsis*) knyter an till exodushändelsen (2 Mos 6:6; 5 Mos 7:7–8; 9:26; Pss 11:9; 74:2, LXX) och Israels befrielse från exilen (Jes 41:14; 43:14; 44:6; 51:11; 62:12; Jer 50:34, LXX), men pekar även framåt mot den slutliga befrielsen av hela skapelsen (Jes 44:23–24; Hos 13:14, LXX, jfr Rom 8:23; Ef 1:7, 14; 4:30). I samtliga texter används antingen grekiskans *lytron* (”lösen”), *apolytrōsis* (”frihet”, ”befrielse”) eller *lytroō* (”befria”).

lovade befriare är också församlingens befriare. Detta är i alla högst grad ett sätt att forma korinthiernas förståelse av sig själva som en apokalyptisk och eskatologisk gemenskap.

IMPLIKATIONER AV PAULUS ANVÄNDNING AV ISRAELS BERÄTTELSE SOM FÖRSAMLINGENS BERÄTTELSE

Som vi kan konstatera av ovanstående framställning återkommer Paulus genomgående till Israels berättelse i sina förmaningar av korinthierna. Det är en berättelse som löper från Abrahams kallelse och Israels befrielse från Egyptens slaveri, via ökenvandringen, Sinaiförbundet och laggivandet, landet och templet, profeternas tillrättavisning och exilen till löftena om Israels eskatologiska upprättelse genom den messianske befriaren. Paulus teologi och paretens tycks utgå från att hans icke-judiska läsare är väl bekanta med denna berättelse.

Israels berättelse löper från skapelsens början via Israels kallelse till historiens slut och Israels slutliga upprättelse. Som noterades inledningsvis, visar Hays förtjänstfullt på hur Paulus kopplar an till Israels berättelse genom att påvisa kopplingen till exodushändelsen, ökenvandringen och profeternas tillrättavisningar. Men Paulus användning av Israels berättelse är mer omfattande än det som Hays påvisar. Som vi konstaterat använder Paulus inte endast vissa delar av Israels stora berättelse utan mer eller mindre hela berättelsen – från utkorelse till upprättelse – i sina förmaningar.

Hays visar också hur denna berättelse syftar till att forma korinthiernas självförståelse och identitet, det han kallar för ”föreställningvärldens omvändelse”. Det finns dock mer att säga om detta, särskilt om vi tar hjälp av teorier om social identitet och narrativitet. Som noterades i artikelns inledning hör identitet och narrativitet samman. Genom Paulus användning av Israels berättelse formar han en berättelse också för de jesustroende i Korinth: de är delaktiga i berättelsen om Guds handlande med Israel. De utgör en del av Israels historia och är i själva verket ett klimax av denna. Israels berättelse blir alltså de jesustroendes berättelse och

Paulus vill att hans adressater ska ställa sig i denna berättelse. Israels historia blir på så sätt församlingens historia.

För att knyta an till Somners teorier om narrativitet och identitet som redovisades inledningsvis, skapar Paulus både ett offentligt narrativ och ett metanarrativ. Det offentliga narrativet ger läsarna en historia, med såväl en bakgrund att falla tillbaka på och en framtid att se fram emot. I antiken sågs religioner med tradition som särskilt aktningvärda; inte minst hyste judendomen med dess långa historia respekt hos många romerska författare.⁴³ I Första Korintherbrevet ställer Paulus sina icke-judiska läsare i judarnas historia. På så sätt ”historiserar” han korinthierna självförståelse, en självförståelse som ska hjälpa dem att förstå sin existens, uppgift och mål: De är en del av den urgamla historien om hur Gud handlar i världen genom ett folk med syfte att uppenbara sin egen närvaro i nuet och framtiden. Det större metanarrativet, det vill säga det ideologiska och teologiska narrativet, handlar om hur tron på Jesus Kristus inkluderar dem i detta gudsfolk och hur de genom denna tro inkluderas i Israels religiösa föreställningsvärld. Men det är inte en självförståelse baserad på etnisk identitet utan en självförståelse som överskrider såväl etniska som socioekonomiska definitioner:

Med en och samma Ande har vi alla döpts att höra till en och samma kropp, vare sig vi är judar eller greker, slavar eller fria, och alla har vi fått en och samma Ande att dricka. (1 Kor 12:13)

Korinthiernas Jesustro utgör alltså en fortsättning och förlängning av Israels tro. För att knyta an till artikelns inledande citat av Greger Andersson: I Israels berättelse finns en meningsskapande helhet som syftar till att skapa en större förståelse och ett sammanhang för Paulus adressater. Det är med denna förståelse av sig själva som Guds utvalda folk i historien som han vill att korinthierna ska se sig själva som ”Guds församling i Korinth”. Detta ska ge dem en apokalyptisk och eskatologisk förståelse som

⁴³Se Mikael Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians* (ConBNT, 34; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001), 26–35.

ytterst syftar till att motivera dem att handla i nuet med ett nytt etiskt och moraliskt ideal.

I Paulus förmaning av korinthierna är det värt att lägga märke till att han inte formar sin etik genom att primärt hänvisa till lagens *halakah* (förmaningar) utan till lagens *haggadah* (berättelser). Han leder med en berättelse. Detta tycks vara en medveten strategi från Paulus sida. Det är inte en samling lagar, föreskrifter och stadgar som Paulus ger sina läsare. Som Hays noterar:

Paul did not treat the OT ... as a rule book. Instead, he sketches a broad narrative and invites his readers to undertake the metaphorical leap of finding their own circumstances figured in the narrative.⁴⁴

Paulus förmaningar baserar sig alltså mer på identifikationen med Israels berättelse än på enskilda påbud. Det är berättelsen om Guds handlande i historien med Israel och genom Jesus Kristus som skapar den nödvändiga självförståelse som också ska motivera korinthierna till ett nytt sätt att tänka och handla i etiska och moraliska frågor.

AVSLUTNING

Till sist, en kort reflektion över implikationerna av ovanstående slutsatser för användningen av den bibliska berättelsen i dagens kyrka och förkunnelse. Liksom Paulus leder med en berättelse behöver kristna ledare och förkunnare medvetet leda kyrkan med den stora berättelsen om Guds folk in i historien. Förkunnelsen bör därför hela tiden sträva efter att förmedla detta större narrativ i syfte att skapa ett större meningsbärande sammanhang för den kristna församlingen. Det är med denna större berättelse som de troende ska läsa sina liv och motiveras till efterföljelse. Det påminner oss om att kristen tro handlar mer om att förstå sitt liv utifrån Guds stora berättelse än om att följa en samling bud eller befallningar. Kristet liv vilar ju inte på ett påbud utan på ett glädjebud.

⁴⁴ Hays, *Conversion*, 12.

Det är detta judisk-kristna metanarrativ som förmår forma och förändra såväl vår självförståelse som vårt handlande. Eller som N. T. Wright så passande uttrycker det:

Throw a rule book at people's head, or offer them a list of doctrines, and they can duck or avoid it, or simply disagree and go away. Tell them a story, though, and you invite them to come into a different world; you invite them to share a world-view or better still a "God-view".⁴⁵

⁴⁵ N. T. Wright, "How Can the Bible Be Authoritative?", *Vox Evangelica*, 21 (1991), 7–32 (22).

LIVSFRÅGORNAS VIDD, HOPPETS MÖJLIGHET: NÅGRA NEDSLAG I LARS ANDERSSONS FÖRFATTARSKAP

PÄR-YNGVE ANDERSSON

Örebro universitet

pyatvare@yahoo.se

ABSTRACT ❀ Artikeln diskuterar hur de stora frågorna om livsmeningen tas upp i fyra romaner av Lars Andersson från åren 2008–2017. Där bryts de individuella människornas svårigheter mot ett möjligt hopp om mening med utgångspunkt i en gudomlig nåd. Som sidobelysningar används Anderssons egna essäer i närliggande ämnen, samt naturligtvis några andra forskares eller författares utsagor. Artikeln fokuserar på hur livsfrågorna gestaltas i stort, och exempel ges på hur referenser från Bibeln används i samtliga romaner. Betydelsen av det medmänniskliga tjänandet är också centralt i texterna, medan omöjligheten att göra sig en fast bild av Gud betonas. En tro som fördömer andra kan ibland ställas mot den kärleksfulla praktiska gärningen. Alla frågor kan omöjligen besvaras, men det paradoxala hoppet bevaras. Lars Ahlins betydelse för Andersson nämns, och några andra relevanta intertexter tas också upp. ❀

INTRODUKTION

I österrikaren Hermann Brochs stora, lyriska roman *Vergilii död* skildras hur den klassiske romerske författaren Vergilius snart ska dö, samtidigt som han tvivlar starkt på sitt litterära livsverk. Han vill till och med förstå det, men övertalas till slut att låta bli. Tidigt i romanen kan vi läsa

följande: ”tillräcklig är endast hjärtats och tankens längtan i deras samstämdhet”.¹ Orden kan läsas både som en metapoetisk inställning och som en livshållning.

God konst är kanske just en sorts utforskande där det intellektuella och det känslomässiga får förenas. I essän ”Tro och vetande (i synnerhet medvetande)” från 2014 skriver Lars Andersson: ”Tro och rationalitet är båda, antar jag, tänkta att vara ledtråd och ledljus”.² I boken *Författare och kristen tro* återfinns en annan essä av honom. Den har titeln ”Om osynliga platser (däribland speglar och fönster)”, och där finns följande passage: ”Jag vill hitta fram till en fiktiv verklighet och en språklig gestaltning av denna som ger en sannfärdig bild av något jag inte tidigare vetat men nu genom detta arbete vet”.³ Tilltro till litteraturens förmåga kombineras med stora anspråk på den.

I en tidig essä, ”Position och kommunion (En fråga och ett svar i Ahlins *Kanelbiten*)”, beskriver han konstverket just som ”en form i vilken frågan kan ställas”.⁴ Den fråga det gäller har med livsmeningen och människans grundläggande existensvillkor att göra. Anderssons författarskap har genom åren ständigt utforskat det stora och det svåra i att vara människa.

Den tyske litteraturvetaren Uwe Ebel gav en bred sammanfattning av hans romankonst i en artikel som skrevs redan 1993. Han påminner där om att romanerna just kretsar kring kärnbegrepp eller stora teman, som

de skapande akterna i religiös och sekulär mening, temat gällande identiteten och jaget, kommunikationen och utopin ... det religiösa hoppet om ett lyckligt slut på den misslyckade historien.⁵

¹ Hermann Broch, *Vergilii död* (övers. Harry Järv; Staffanstorps: Cavefors, 1966), 25.

² Lars Andersson, *Uppenbarelser: Skrivetier och porträtt* (Göteborg: Daidalos, 2014), 288.

³ Lars Andersson, ”Om osynliga platser (däribland speglar och fönster)”, i *Författare och kristen tro*, redigerad av Sven Arne Flodell (Skellefteå: Norma, 2000), 80–95 (92).

⁴ Lars Andersson, *Försöksgrupp: Essäer* (Stockholm: Norstedts, 1980), 108, kursivering original.

⁵ Uwe Ebel, ”Lars Anderssons Werk als Ausdruck und Möglichkeit einer Transformation der Moderne”, i *Gesammelte Studien zur skandinavischen Literatur 2. Studien zur Literatur der Neuzeit*, redigerad av idem (Metelen: DEV, 1998), 169–197 (184). Citatet i original: ”des schöpferischen Akts in religiösen und in säkularen Sinn, das Thema der Identität und des Ich, der Kommunikation und der Utopie ... der religiös verbürgten Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang der mißglückten Geschichte”. Den svenska översättningen är min egen.

Syftet med den här artikeln är att genom exempel ur fyra romaner från åren 2008–2017, försöka spegla hur Lars Andersson synliggör både de olösliga frågor livet kan bjuda den enskilde, och det hopp som en kristen åskådning med det medmänskliga tjänandet i centrum kan ge.⁶ Trots de stora skillnaderna mellan romanerna finns ett flertal viktiga, underliggande mönster som alla kan knytas till en kristen åskådning. Någon komparativ undersökning av relationerna mellan romanerna och Bibeln är dock inte prioriterad, även om ett flertal bibeltexter kommer att aktualiseras. För att på ett begränsat utrymme kunna föra breda resonemang kring romanernas många skiftande motiv, har delvis en essäistiskt präglad framställning valts.

Forskningen om Anderssons författarskap är än så länge begränsad, och delar av dagskritiken förefaller ha underskattat betydelsen av den underliggande kristna tematiken i flera romaner. Detta är också en anledning till att den här artikeln skrivs. Några korta avsnitt från Anderssons essäer har redan citerats, och ytterligare några kommer att tas med som väsentliga sidobelysningar. I första hand kommer de att användas som tydliga exempel på frågor som författaren bearbetar i andra genrer än romanen. I de breda fiktionstexterna gestaltas så dessa frågor tillsammans med de många andra aspekter av livet som det där ges utrymme för.

Berättartekniken kommer att nämnas helt kortfattat, då den inte står i centrum för intresset här.

HEDÅSRomanerna

I två romaner gestaltas livet i den lilla byn Hedås vid Klarälven, strax söder om Forshaga i Värmland. Först utkom *Ljus från Ingenstans* (2008) följd

⁶ Jag har tidigare recenserat romanerna i olika sammanhang: *Ljus från Ingenstans* i *Nerikes Allehanda* 2008-10-12, *De levandes land* i nättidskriften *Kulturdelen* (se online: <http://www.kulturdeln.com>), *De våra* i *Signum* 5 (2015), 56–59, senare omtryckt i antologin *Längs berättandets röst: Om Lars Anderssons romaner 1979–2019*, redigerad av Erik Bergqvist (Uppsala: Edda, 2019), 191–196, samt *Salome Alexandra* i *Kulturdelen*. I nättidskriften finns även en version av *De våra*-recensionen.

av *De levandes land* (2012).⁷ Orden *Intill storälven* utgör en sammanbindande undertitel i båda böckerna, vilka dessutom gavs ut på nytt 2024 i en gemensam volym med titeln *Romanen om Hedås*. Sidhänvisningar som ges i löpande text avser originalutgåvorna.

LJUS FRÅN INGENSTANS

Byn som står i centrum känner Lars Andersson väl, då hans fars släkt kommer därifrån. *Ljus från Ingenstans* inleds med ett avsnitt där hans familj besöker Ida, farmodern som nyss fyllt 70 år. Den blivande författaren skymtar som spädbarn, och många av byns invånare kommer på födelsedagskalaset. Detta är dock bara en introduktion, för strax börjar en genomgång av byns historia ända från 1600-talet. En mängd gestalter får snabbt flimra förbi, medan några av dem ägnas större uppmärksamhet. Andersson blir dels historisk krönikör, dels mer traditionell romanförfattare. Faktauppgifter om de olika personer som bebott traktens gamla gårdar kombineras med försök att genom fiktionen leva sig in i flera av de många livshistorierna. De gemensamma villkoren, de personliga sorgerna och glädjejämnena flätas tätt samman. Som ett motto anges en vers från Psaltaren: ”Ty en tid är jag gäst hos dig, en främling som alla mina fäder” (Ps 39:13).⁸ Det är en psalm som tillskrivs David, som klagar över den plåga han känner. Den innehåller även raderna ”Bara en vindfläkt är människan, som en skuggbild vandrar hon kring. Bara en vindfläkt är skatterna hon hopar” (Ps 39:6–7).

Bland de människoöden som skrivs fram lite tydligare är Elin Eriksdotters. Hon är 16 år då hon kommer till Hedås norrifrån; ”På sommaren kommer ljuset därifrån, från Ingenstans, på nätterna” (106). Hon blir senare också ett ljus för sin betydligt äldre make, och föder flera barn innan hon blir änka. Så småningom gifter hon om sig med en yngre man, och får även barn med honom. En natt i april 1759 står hon och ser ut på

⁷ Lars Andersson, *Ljus från Ingenstans* (Stockholm: Bonniers, 2008); idem, *De levandes land* (Stockholm: Bonniers, 2012).

⁸ I romanen anges felaktigt Ps 39:1. Om inget annat anges är de svenska översättningarna hämtade från Bibel 2000.

snön som faller: ”Det var vackert att se allt detta som föll och föll i tysthet, bara för att en lykta glömts kvar och brann” (148). Hela romanen kan ses som en sådan lykta; dess flackande sken försöker belysa något av allt det som fallit genom århundradena. ”Bara en vindfläkt är människan”.

Senare under 1700-talet är Erik Persson ute och letar efter ett tacklamm. Han är hårt drabbad; både hans fru och det barn hon försökt ge liv har dött.

Den sanningen står vid varje dags uppvaknande klar och pånytt ännu klarare varje dags kväll. Vem är du Gud som skapar barnet i kvinnans kved i formad fullkomlighet, och sen vrider det igenom henne till hennes förintelse, och barnets förintelse? (179)

Han finner så tacklammet dött, och han tänker återigen på de döda och på dem som aldrig ens fick ett liv. Finns de ofödda och de döda i ett mörkt vatten liknande den älv han ser?

Vad han nu klart visste var att han inte kunde vänta henne tillbaka, och ingen av alla som kunnat bli levande människor skulle bli det. De väntade inte på honom heller i Guds himmel, som han inte kunde förstå om den inte kunde förlösa de olevande till att leva. Hon hade varit uppe, varit hos honom, men försvunnit. (184–185)

Han kan inte stå ut längre, han hämtar stenar och går långsamt ut i älvens mörker. Det är ohjälpligt.

Älven blir en bild av dödsriket, av det ovetbara som inte kan greppas. Alla lever bildligt talat intill denna storälv, och i en bygdekrönika som denna roman åtminstone delvis är, blir döden och förändringen omöjlig att inte reflektera noga över. Erik Persson klagar som psalmisten David, men får ingen upprättelse. Endast hans frågor ekar smärtsamt.

Vattnet ses i vissa texter i Gamla testamentet som ett kaoselement. I skapelseberättelsen i 1 Mos 1 skiljer Gud vatten och land. ”Kaosvattnet heter här *tehôm*, ’djupet’ ”.⁹ Syndafloedens vatten orsakar ju också död och

⁹ Se exempelvis Helmer Ringgren, ”Bibelteologiska grundbegrepp”, i *En bok om Gamla testamentet*, redigerad av Bertil Albrektson och Helmer Ringgren (Lund: CWK Gleerups, 1969), 97–117 (104).

kaos. Så att älvens vatten får bli en sorts dödens element knyter väl an till en judisk-kristen tradition. Den ytterst konkreta drunksnöddöden ges en symbolisk färgning.

Så berättas också om Cajsa Jönsdotter. Nu har 1800-talet brutit in. Som mycket ung kvinna minns hon – i samband med att hon en dag får en skarp tillrättavisning – en händelse flera år tidigare, då hon tillsammans med sin far skulle skaffa lysved. De högg sig igenom en redan tidigare sönderhuggen tall, för att komma åt den kådrika kärnved som kan dränka in nya lager ved. Lysved är egentligen gammal, lätt murken ved som via svampangrepp kan börja lysa. Det är ett exempel på bioluminiscens. Nu ges minnet en annan, god innebörd inom henne.

Hon kände kådan strömma fram i sig. Den sökte sig till alla fula och framblottade sår och trängde mäktig ut genom skikt efter skikt runtomkring. Den fyllde henne som ett kådigt ljus. Ett sökande liv som inte skulle överge henne. En väldig kraft låg beredd att strömma fram och ta emot hennes smärta. Och det var en kraft som gjorde henne stor, tålig, hisnande av att vara den hon var. Och insvuren i ett slags lysande, hemligt viskat ord.

Ett Guds barn. Jöns-Larsdotera och därtill ett Guds barn. Med en kropp som ingen annan än hon visste om och kände i sin fullhet och som var framvuxen till gåva. (235–236)

Man behöver inte se det misshandlade trädet som kan fås att lysa som en helt explicit kristussymbol, men genom den citerade texten ses ändå hur det tydligt kopplas till en tro som får henne att känna sig både som en kvinna med uppskattning av sin kropp och som ett Guds barn. I Anderssons romaner kan sexualiteten ibland beskrivas på ett sätt som får likartade konnotationer som ett transcendent hopp. Den kan stå både för en stor ovetenhet, samtidigt som den utgör livets fullhet. Så är det också för Cajsa och hennes man; den ”öppnar ett stort lugnt gemensamt land av ovisshet, av det man inte kan veta nånting entydigt om och bli färdig med” (256). Ovissheten bärs samtidigt av ett stort lugn.

Ljus från Ingenstans ger en realistisk bild av de många svårigheter som den enskilde kan möta under sitt livslopp. Det kristna hoppet kan dock ha en förvandlande kraft, som i exemplet med Cajsa Jönsdotter.

Rent berättartekniskt innehåller romanen krönikeartade inslag, som kan föra tankarna till Gamla testamentets släkttavlor. Bakom Anderssons arbete ligger omfattande arkivstudier i lokala dokument. Dessa delar kan avlösas av mer traditionellt fiktionsberättande, med utrymme för stämningfulla beskrivningar, där skeendet tycks vila i sin egen fullhet. Ibland tilläts snabba övergångar mellan berättartext och dialogpartier med värmländsk dialekt. Det ger förstås lokalfärg.

DE LEVANDES LAND

De levandes land sträcker sig från senare delen av 1800-talet fram till mitten av 1900-talet. Här fördjupas berättelsen om det land där nu de stora folkrörelserna bidrar till att förändra villkoren och utveckla demokratin. Älven blir nu såväl en transportled till träindustrier i Forshaga som skådeplats för baptistförsamlingens dopförrättningar. Flera av författarens släktingar emigrerar också till Amerika.

Just baptismen och fackföreningarna vid Forshagas fabriker beskrivs lite extra. 1898 utbryter strejk vid sulfitfabriken, och samma år ökar medlemsantalet starkt hos baptisterna. En del var medlemmar på båda håll, skriver Andersson, men konstaterar att strejken aldrig tas upp i församlingens protokoll. I stället kan ärenden rörande församlingstukt behandlas, och medlemmar som exempelvis gift sig med icke-troende utesluts. Här märks ett tydligt ifrågasättande från författaren.

Hur och var avgjordes vad som var rätt i livet? Kunde det ske genom diskussion i en sorts familj, bland bröder och systrar? Och så kom man fram till det och var ense? (143)

Var verkligen ett slags fromhetens yttre former mest i överensstämmelse med Guds vilja? De strejkande vid fabriken har det svårt, och Grovarbetarförbundet kallar vid flera tillfällen in förtroendemannen Janne Jönsson. Han övernattar i all enkelhet hos medlemmar, försöker få till förhandlingar, håller gripande tal, men tvingas också lämna orten för ett tag. Han kan dock förmås att återkomma, och han sprider genast ett stort lugn omkring sig. Några av dem som stått honom nära följer en dag med honom på en vandring upp till en bergås.

Han tog några kliv uppför sluttningen och vände sig mot dem. Höll väskan i ena handen och lyfte den andra återigen till en liten hälsning. Sen greps han av en sky och fördes i deras åsyn upp i himlen, han steg rakt upp, försvann som en prick i det blå, de stod alla tysta och såg det ske. (181)

När Andersson låter den facklige förtroendemannen låna drag av Jesus, och till och med dristar sig till att göra en parafras på himmelsfärden, är detta inte bara en burlesk skämtsamhet. I stället bör den sättas in i ett sammanhang där frågan ställs hur man ska leva sitt liv. Mannens gärning har varit tjänande; han har handlat rättfärdigt och inte enbart strött fromma fraser. Han ses helt enkelt som ett föredöme. Tveklöst ställs han i kontrast till baptisternas mer fördömande inställning.

Bo Larsson framhåller i sin artikel ”Ett fäste för gemenskapstanken”, att de politiska ideologierna framstår som otillräckliga i Lars Anderssons böcker:¹⁰ ”De förmår inte göra rättvisa åt allt det, som ryms i en människa”.¹¹ Gång på gång har dock Andersson i sina egna essäer återkommit till Lars Ahlins betydelse. I ”Språkets hållplatser” skriver han, att problemet enligt Ahlins *Tåbb med manifestet*, är ”att marxismen inte erbjuder något språk som tillfredsställande kan säga oss vad vi är för figurer”.¹² I samma text skriver han att Ahlin ”insisterar på en primär, ovillkorlig, från början given ’nåd’ bortom språk och ideologi, en ’frid mitt i dramat’”.¹³ En annan text heter ”Ditt liv sjunger som mitt epos sjunger’. Ahlin igen”. Här finns en intressant passage om föregångarens konst, men den kan även sprida visst ljus över romanen *De levandes land*:

Genom uppfinningsrikedom och fräckhet och ömhet kan dikten reformera och sabotera de härskande diskurserna så att upplevelsen av människovärde bryter igenom och gör sig påmind ... idag skulle jag kanske tillägga: Diktens humor måste också vara träffbar, för vrede och kärlek.¹⁴

¹⁰ Bo Larsson, *Närvarande frånvaro: Frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur* (Stockholm: Verbum, 1987), 50.

¹¹ Larsson, *Närvarande frånvaro*, 50.

¹² Andersson, *Försöksgrupp*, 92.

¹³ Andersson, *Försöksgrupp*, 102.

Citatets ”idag” refererar till hans något vidgade förståelse av Ahlins verk i relation till en sedan länge bestående, positiv uppfattning av föregångarens verk.

Kanske är det då inte helt överraskande att en viss brädgårdsinspektör från Östra Ämtervik, som dyker upp längre fram i romanen, lystrar till namnet Lars Ahlin. Han samtalar bland annat med Axel Högvall, en man som inte helt passade som baptist, men som hjälpte till att bygga församlingens kapell, ”reste takstolar och fick en sorts frid med Gud” (177). Andersson beskriver denne Ahlins ”milda men extatiska livsiakttagelse, hans barnasinnens förklarade ljus” och hans tankar om att Gud ”fanns i allt, som en dold existensgrund”, samtidigt som han ”lämnat jorden till människornas fria förfogande” (239). Romanens resonemang utvecklas här till något som åtminstone närmar sig en teologisk programförklaring i all korthet. Formuleringarna är betydelsedigra. Gud beskrivs som ”inte olik döden i sin massiva ovetbarhet, men med en väldighet långt bortom döden”, samtidigt som han är ”en nådens Gud” som bemyndigar människorna att ta ansvar för livet (240).¹⁵

Det något humoristiska men samtidigt djupt allvarliga i vissa resonemang utvecklas ytterligare, då Ahlin bjuder in en annan vän, trädgårdsmästaren Karl-Vilhelm Vennberg, till en fisketur tillsammans med Högvall. En stor gädda fångas, men samtalet glider snart in på människofiske. Ahlin säger:

Människofisket ska tas bokstavligt, vi krokas och vi lyfts i skyn av den starka armen, men redan nu och här är vi fiskar som sjunger! Vi sjunger för det som är vårt och som vi delar, vi sjunger för de dömda!” (248)¹⁶

¹⁴ Lars Andersson, *Fylgja: Resor och essäer* (Torsby: Heidruns, 2004), 118.

¹⁵ Här är det möjligt att associera till följande rader av Lars Gustafsson från dikten ”Floden stannar ensam kvar” i samlingen *Fyra poeter* (Stockholm: Norstedts, 1988), 76: ”Det är möjligt att tänka sig Gud som ett/ofantligt berg/där allt som faller ändå bevaras/i klyftorna/i de uråldriga hålorna./Allt annat är vatten.”

¹⁶ I Mark 1:16–18 står följande: ”När han gick utmed Galileiska sjön fick han se Simon och hans bror Andreas stå vid sjön och kasta ut sina kastnät, för de var fiskare. Jesus sade till dem: ’Kom och följ mig. Jag skall göra er till människofiskare’, och de lämnade genast sina nät och följde honom.”

Naturligtvis hör det till bakgrunden att den faktiske poeten Vennbergs kända diktsamling från 1949 har titeln *Fiskefärd*, och att även han kämpat med frågor kring tro och otro.

Så rullar 1900-talets decennier vidare. Mottot för romanens sista del är hämtat från Jesaja bok: ”Min boning flyttas,/bärs bort som en herdes tält./Du rullar ihop mitt liv som en väv/och skär ner mig från varpen” (Jes 38:12). Älven beskrivs nu som ”en jämn bortström av det försvunna, av alla utspritt bortflytande försvinningsögonblick” (468). Andersson tillåter sig också att helt kort betrakta sin egen familj i minnets ljus, samtidigt som han skriver: ”Inte det att jag ber att de förblir. Ängel, och om jag så gjorde! Du vet att jag inte heller tänker förbli” (469).

Farfadern August, som själv var baptist, men ”snarare bland de bakers- ta och sista, de som ska ärva Guds rike” (215), dör en majdag. ”Han såg sig omgiven av djupt vatten som slog in över verandaräcket, ett skummande guldbrunnt vatten. Vågsvallet slog honom upp på bröstet och hakan ...” (540).

Döden är aldrig långt borta i Hedäsromanerna. Även om de två böckerna i första hand vill gestalta byns historia och sätta fokus på människoödena, så aktualiseras livsfrågorna med automatik. Generationerna avlöser varandra, världen förändras, medan meningen med allting fortfarande tycks svåråtkomlig. Lidandet är påtagligt för så många enskilda, men ändå kan förvandlingens och hoppets ljus bryta in i vardagen. Förståelsen blir dock aldrig fullständig. Många gåtor kvarstår, naturligtvis även för de troende.

DE VÅRA

2015 utkom romanen *De våra* med undertiteln *En kriminalistisk roman*. Det finns förvisso en kriminalhistoria i botten, men detta är något mycket mer och annorlunda än en traditionell deckare. Boken behandlar tiden då andra världskriget går mot sitt slut, samtidigt som den är en berättelse om upprättelse och tjänande. Den kristna påskens budskap från mörker till ljus utgör ett underliggande mönster, som glimtar fram ibland.

Vi får följa kriminalkonstapel Leonard Ringer, bördig från norra Värmland, när han skickas från Stockholm till Karlstad för att undersöka fallet med en norsk kvinna som hittats mördad i gränstrakterna mot det av tyskarna ockuperade Norge. Detta gör också att Andersson kan ge en trovärdig skildring av det svenska 1940-talet, inte minst från Karlstads horisont.

Ringer kommer från vad som enligt samtidens språkbruk kallas en tatarsläkt, och han har haft svårt att knyta an till sin hemort och sina släktingar sen han flyttat och fått studera. Han har också en halvsystem som han ömmar för och har viss kontakt med. Hon vårdas på Konradsbergs hospital i Stockholm. Det finns alltså även privata svårigheter att fundera kring, inte bara kriminalgåtan.

Konstapeln har ett musikintresse ända sen barnaåren, och under dagarna i Karlstad får han möjlighet att gå på en konsert i Domkyrkan, ledd av den danske dirigenten Mogens Wöldike. Denne är en faktisk person som var verksam i Sverige under några år mot slutet av kriget. Ringer dröjer sig kvar efter konserten och får en liten pratstund med Wöldike, och han frågar honom vad som egentligen menas med begreppet trångföring. Han får bland annat detta svar:

I det som kallas trångföringen, gärna mot slutet, ... drivs intensiteten i alltihop upp och stämmorna klättrar på varann med temat i olika utföranden, det kan byggas in stora spänningar som snart ska lösas upp. (163)

Man skulle kunna säga att detta också gäller romanen. Wöldike berättar också om en annan kyrkokonsert som snart ska hållas i stan, där bland annat Händels *Messias* ska framföras. Ringer får låna noterna till verket.

När han senare sitter på tåget till Stockholm tar han fram notpapperen och läser texten: "Behold the Lamb of God/that taketh away, that taketh away/the sin of the world ... he was wounded for our transgressions,/he was bruised...//And with his stripes we are healed" (167–168, en viktig bakomliggande text är förstås Jes 53). Samtidigt som han läser får han associationer till sin skoltids våldsamma historiska lekar. Han minns hur man kunde föras till vad som kallades trällborgen om man togs till fånga på fel plats. Där kunde man riskera att piskas.

Romanens allra första kapitel, där fyndet av den döda kvinnans kropp skildras, kallas ”Dymmelonsdag”, alltså onsdagen före påsk. I samband med musiken, särskilt Händels Messias, framträder så påsktemat igen. Kärnan i påskens budskap är ju vägen från mörker till ljus. Den kan även knytas till de välkända Jesusorden i Johannesevangeliet: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd” (Joh 12:24). En liknande rörelse från mörker till ljus gestaltas på flera sätt i romanen, även om inte Johannestexten nämns.

Ett exempel är hur Ringer själv, efter viss tvekan, beslutar sig för att följa med när några flyktingar ska hämtas vid kusten nära Škēde i Lettland. I december 1941 dödades där nära 2 800 judar av nazisterna, och expeditionen är inte alls ofarlig. Det finns förhoppningar om att resan även kan ha betydelse för polisens spaningsarbete gällande mordet. På många sätt är det en resa ner i mörkret, tidens europeiska mörker och Ringers eget psyke. Han måste övervinna sin egen rädsla, och det lyckas han med. I Lettland möter han också en kvinna han tidigare hört talas om. En fånge har berättat om henne, om att hon ”hade följt dem i skogarna, vårdat de skadade. Tagit sig an dem som skulle dö” (277). Hon är i 40-årsåldern, och ”det strålade en idiotisk lycksalighet omkring henne” (350). Ringer känner sen hur hon lägger sin hand på hans huvud och mumlar något. Det liknar nästan en sorts välsignelse, och hon ”tycktes tala om för dem var de befann sig eller vart de var på väg eller vad som nu försiggick i allt det här och som hon var den som kunde förklara” (350–351). Hon är en hjälpare av ovanligt slag, och hon säger sig också kunna se när själen lämnar kroppen.

Ringers egen resa mot ett allt större ljus har dock inletts redan tidigare. Under den här tiden gjordes ju också en ”tattarinventering” i Sverige, och han begär ut dokument om vad som framkommit om hans egna släktingar, och vad andra har för bild av dem. Han är ganska spänd när han får ut papperen och sätter sig att läsa. Det han ser gör honom glad, för ingen av de andra i bygden framför några som helst klagomål. Han läser att det visserligen kunde bli lite stökigt någon gång då andra kom på besök, men traktens egna ”tattare” – ”de våra” – var aldrig illa sedda. Anknytningen

till bygd och släkt blir nu lättare, och han besöker hemorten för första gången på länge och öppnar för igenkännandets glädje.

Ringer har också hållit kontakt med halvsystemen Alina, eller Dionysia som hon kallar sig, och han har hela tiden motsatt sig läkarnas förslag om lobotomering. Han besöker henne, och efter en lång, svår tid får han till sist ta med henne på permission. De reser tillsammans upp till barndomstrakterna och träffar familj och återser de välkända miljöerna. Mot slutet konstateras att systemen ”efter upprepade försöksperioder” blir utskrivna från sjukhuset och får ett arbete som servitris. Tyskland kapitulerar och andra världskriget är slut. Det positiva överväger på flera plan. Såren är djupa, men en annan framtid tycks nu möjlig.

Begreppet trångföring är av stor vikt i romanen, även om det främst är verksamt på en djupare tematisk nivå. Andersson speglar livets väv av både mörka och ljusa inslag, med andra världskrigets fasor som fond.¹⁷ ”Trångföring” är också titeln på en välkänd, längre dikt av Paul Celan, som själv drabbades mycket hårt av andra världskrigets fasor och förluster. Båda hans föräldrar dog i koncentrationsläger. Medan Mogens Wöldike i Anderssons roman talar om hur ”det kan byggas in stora spänningar som snart ska lösas upp” (273) i ett musikstycke med trångföring, så når Celans dikt knappast fram till en sådan upplösning eller syntes av något slag. Dikten talar om nazisternas ogärningar och den egna sorgen, på ett sätt som samtidigt framstår som både tydligt och abstraherat. Hoppet försöker göra sin stämma hörd mot en fond av kompakt mörker. Sorgen är djup i Celans dikt, och även det Hosiannarop som förekommer tycks brustet. Dikten slutar också med en bild av ett grått landskap och orden ”Gräs,/Gräs,/skrivet isär.”¹⁸ Karakteristiskt nog är diktens sista ord ”isär”.

¹⁷ Sättet att skriva är inte nytt för Andersson. När Ola Larsson, i ”Vattnets bok: Om några motiv hos Lars Andersson”, *Allt om böcker* 5/6 (1993), 29–32 (31), skriver om romanen *Vattenorgeln* (Stockholm: Norstedts, 1993), känns en hel del igen: ”De olika konstnärsöden som passerar förbi berör varandra, som inslag i en konstnärligt flätad krans: eller som piporna i en orgel – sida vid sida, fastän osedda av varandra, spelar de varsin stämma i en större, vattenbrusande helhet.”

¹⁸ Paul Celan, ”Trångföring” (”Engführung”), *Sprachgitter* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1959). Svensk tolkning av Göran Sonnevi i *Framför ordens vägg: Dikter i översättning 1959–1992* (Stockholm: Bonniers, 1992), 39–46 (46).

Stämmorna går inte att harmoniera; de kan inte klinga samman. Det mycket höga pris som fått betalas genom nazisternas krigsbrott, kan aldrig kompenseras.

Det känns relevant att ta in denna kända dikt som en jämförelse, även om Celans dikt är skriven ur ett personligt efterhandsperspektiv fyllt av tragik, medan den historia som utvecklas i romanen ger utrymme för Ringers enskilda initiativ och förmåga att påverka skeendet. Den kristna påskens mönster från mörker till ljus får också utgöra en möjlig motstämma, som bidrar till att mörkret inte alls blir lika dominant. Tron framstår som en viktig underström.

Den enskildes engagemang är således även i romanen *De våra* av central betydelse. Leonard Ringer är en ofullkomlig människa, men han tar ansvar för sig själv och de sina när det verkligen krävs. Hans osjälviska insatser för Alina är avgörande för hennes tillfrisknande och den lyckade återknytning båda gör till familj och hembygd. Mörkret kan långsamt fly. Även kriminalgåtan får en lösning, även om allt inte förklaras i detalj.

Om Hedäsromanerna utgör ett långt historiskt snitt genom århundraden, har *De våra* ett mer begränsat tidsomfång. För Leonard Ringer och hans familj överväger således de positiva utfallen till slut, men även här finns tragiken nära intill.

SALOME ALEXANDRA

Kvinnan som fått ge namn åt romanen *Salome Alexandra* från 2017 var regerande drottning i Judéen åren 76–67 f.Kr., innan den romerska annekteringen. Hon lär ha fått ett gott eftermäle i judisk historia. I romanen tillåter sig Lars Andersson att göra ett tankeexperiment, då han placerar in Jesus som en samtida till drottningen. Några gåtfulla passager i Talmud har tydligen fått några forskare att spekulera kring möjligheten, något som helt kort nämns i efterordet. Precis som i de tidigare kommenterade romanerna låter författaren alltså verkliga personer finnas med i vad som är en fiktionsberättelse.

Romanen inleds med att Rabbi Jehoshua ben Parachia, känd judisk skriftlärd, och Jesus, hans lärjunge, är på väg till Alexandria. Fariseerna har

det svårt i hemlandet vid denna tid, och många söker sig utomlands. Vid ett tillfälle ställer Jesus en fråga av filosofiskt-spekulativ art, men hans mästare svarar inte, utan hänvisar till vad som hände när Jakob låg på sitt dödsbädd och ville inviga sönerna i de yttersta dagarnas händelser; ”då lämnade Shechiná hans dödsbädd, så att han ingenting längre visste om det han hade velat säga” (8). Shechiná kan ses som Guds närvaro eller kraft, och knyts i senare kabbalistiska föreställningar till en kvinnlig aspekt av gudomen.¹⁹ Stycket är intressant, då all spekulering angående de yttersta tingens här motas bort.

De kommer så till storstaden Alexandria, med dess kultur- och religionsblandning. Det är ett myller. ”Vad alltihop betydde, besjöng, besvor, bedyrade sin entusiasm inför, stod inte att räkna ut och det var heller inget att ägna möda. Det betydde bara: världen, där man ska leva” (12).²⁰ I den synkretistiska storstaden möter Jesus också en buddhistisk pojke, som han lyssnar på och samtalar med. Flera sidor ägnas åt de två ungdomarnas djupgående och samtidigt lakoniska religionsfilosofiska samtal. Jesus förefaller lära sig en del om livet och tankarnas mångfald.

Så småningom sker en brytning mellan rabbin och Jesus, och efter en tid kommer nyheter från Jerusalem om att förföljelser mot skriftlärdorna håller på att upphöra. En hel del judar flyttar tillbaka hem.

Salome Alexandra träder så fram, medan Jesus nu vandrar omkring i Galiléen. Han kommer också till Jerusalem, och får bo i drottningens palats. Han är väl egentligen fånge, anklagad för tveksam förkunnelse och trolldom, men kan ibland behandlas som en gäst. Det finns tillfällen när de två kan samtala om allvarliga ting:

¹⁹ Se exempelvis Gershom Scholem, *Den judiska mystiken* (övers. Joachim Retzlaff; Stockholm: Brutus Östlings bokförlag, 1992), 257–259.

²⁰ Det är intressant att jämföra *Salome Alexandra* och andra av Anderssons romaner med Lennart Hagerfors roman *Människosonen* (Stockholm: Weyler, 2016). Den unge Jesus, eller Jeshua som är den namnform som används, får under flera års vistelse just i Alexandria göra bekantskap med tidens vetenskapliga kunskap. Han får också känna hur musiken kan vara en genväg till Gud: ”Genom den kan man ta emot Honom utan tillgång till Ordet” (213). Jeshua umgås även med de lägsta i samhället: ”Vid denna mur, bland de mest föraktade, såg jag Jahve på ryggen för andra gången. Han var både ett ljus och ett mörker. Han omfattade hela världen men fanns också vid denna plats. Han vars bortom allt jordiskt, ändå befann Han sig mitt bland människorna. Han härskade över både ont och gott. Han var bortom all beskrivning” (256).

Några har sagt, sa hon, att du har en tvilling.

Han sa: det har alla.

Alla? Tala!

Ta fram honom i dig och han ska rädda dig. Annars ska han döda dig.

...

Tvillingens avbild tvillingen, honom ser alla, men tvillingens eget ljus är fördolt.

...

Som bild av inget annat än Fadersljuset, så ska han träda

fram i dig. Det som är bild ska försvinna och frätas bort i ljus.

Salome sa: Är det dig du talar om? (61)

En stor del av romanen är skriven i ett återhållet, betydelsedigert och ibland gåtfullt språk. Avsnittet om tvillingmotivet är ett exempel på detta. I en essä kallad "Bakgrundens bok", hänvisar Andersson helt kort till Erich Auerbachs välkända text som kontrasterar Bibelns berättande mot Homeros skildringar.²¹ Auerbachs text heter "Odysseus ärr" och är en del av hans stora studie *Mimesis*. I Homeros verk, menar han, finns ingen bakgrund: "Det han berättar utgör i varje moment ett här och ett nu som ensamt intar scenen och medvetandet".²² Bibelns berättelser däremot präglas av att det som utarbetas är "endast det hos företeelserna som är viktigt för handlingens mål", medan så mycket "förblir gåtfullt och bakgrundsdi-gert".²³ Det innebär att texterna kan öppnas för olika tolkningar.

Av de fyra romaner som här uppmärksammas, är *Salome Alexandra* den som stilmässigt och berättartekniskt ligger klart närmast det bibliska berättandet. Det kan tyckas följdriktigt då Jesus själv är en huvudkaraktär i framställningen. Det korta citatet ovan är verkligen öppet för tolkning. Möjligen kan Anderssons tidigare nämnda essä "Om osynliga platser (däribland speglar och fönster)" ge någon ledning. Där nämner han exempelvis den sufiske poeten Ibn Arabis tankar kring Hurqalya, "uppståndelsens eller de autonoma bildernas parallellvärld ... Varje själ har där sin

²¹ Lars Andersson, *Skuggbilderna: Essäer* (Stockholm: Norstedts, 1995), 105. Essän var ursprungligen ett föredrag 1993, där Andersson också är ganska personlig när det gäller trosfrågor.

²² Erich Auerbach, *Mimesis: Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen* (övers. Ulrika Wallenström; Stockholm: Bonniers, 1998), 15.

²³ Auerbach, *Mimesis*, 21.

sanna bild att kontempera över, för att på så sätt slutligen återupstå i enlighet med sin bild”.²⁴

Andersson tar också upp begreppet *zelem*, från den kabbalistiska spekulativen. Gud anses där ha skapat en ”andra värld som innehåller våra bilder, våra sanna bilder rättare sagt”.²⁵ Författaren konstaterar hur nära sådana tankar ligger ”föreställningar som skyddsänglar, personligt öde, osynliga tvillingsjälar, alter ego.”²⁶ Här är inte platsen att närmare försöka utreda hur romanen *Salome Alexandra* knyter an till dessa andra traditioner, men i samma essä finns också Anderssons tidigare nämnda resonemang om att även fiktionsförfattaren i någon mening manar fram en annan värld. Han hoppas att den rentav kan ge någon kunskap som annars är svåråtkomlig.

Samtalet ovan mellan Jesus och drottningen avslutas med att han säger ”den övergivne fylls av ljus, men den delade fylls av mörker” (62). Möjligt kan den som i någon mening förmår överge sig själv nå fram till sin bestämmelse, sitt ljus. Jesu liv är ju helt fyllt av hans uppgift, som inte kan kallas personlig, men som låter ”Fadersljuset” framträda. ”Jag är den som har kommit från det som är enat. Jag fick det som tillhör min Fader” (62), säger också Jesus.

Vid ett annat tillfälle återger drottningen, djupt rörd, några Jesusord för Rabbi Jehoshua ben Parachia:

Just som barn säger han att vi är, sa hon, som leker på ett fält och som inte vet vems marken är. När då ägaren kommer och visar sig, då klär barnen, det är lärjungarna, av sig sina kläder. De står där nakna. De har stannat upp, de viker ihop sina kläder och lägger dem på marken. De trampar på kläderna, var och en på sin klädhög. Ty så väl känner de igen den som nyss var en okänd för dem och som äger fältet där de lekte. Så lite skrämmande är han. Så stilla välkomnande. Så ljust betryggande är hans ansikte och gestalt. De har ingenting att vara rädda för. Ingenting att alls behöva dölja. De står som sakta uppvaknade i det där ljuset över åkerfältet och de känner igen sig, detta är hans och deras rike. (84–85)

²⁴ Andersson, ”Osynliga platser”, 83.

²⁵ Andersson, ”Osynliga platser”, 83.

²⁶ Andersson, ”Osynliga platser”, 83.

Det är en tillitens och trygghetens bild, indränkt i ett mjukt ljus, som här frammanas. Drottningen kallar sig också själv lärjunge. Senare i romanen berättar hon dock att hon i en mardröm sett en helt annan bild av barnen på fältet, en bild av våld och död. Det är som om idealens eller framtidens trygga bilder kolliderar med en brutalitet, som överensstämmer mer med tidens realiteter.

När påsken så bryter in och Jesus riskerar dödsstraff går drottningen ut förklädd, för att söka vittnen som skulle kunna rädda honom, samtidigt som hon vill "förstå sitt eget hjärtas förvirring" (88). Hon får höra lösryckta delar av Jesusord och korta underberättelser från flera människor. De flesta av dem är fattiga och utsatta och påträffas i stadens utkanter. Någon talar om att Jesus gått in i berget via en tunnel, samtidigt som andra talar om att han ska besegra dödens furste i underjorden.

En kväll lite senare går drottningen ut igen och möter en kvinna. De samtalar helt kort innan Salome Alexandra går in i en mörk gång, som den andra kvinnan säger går rakt in under templet. Hon tycker sig där förlora riktningen och kan inte avgöra varifrån ljuden kommer. Hon "var famnad från alla håll av detta enorma bergaktiga mörka som ville ha henne på plats, orörlig" (145–146). Mörkret tycks sen koncentreras allt mer. "Det vällde ut över all begränsning, och överensstämde med världsaltets mörker:" Så går en skälvning genom klippan, och världen tycks "störta ner i sin egen avgrund, och syndens himlaklot drämde ner på allt som andades och levde på jorden" (146). När hon långt om länge kan ta sig hem igen får hon reda på att Jesus avrättats genom stening. Hon säger att hon redan visste det.

En tid efter att allt detta hänt kommer Rabbi Jehoshua ben Parachia till drottningen för ett samtal. Hon berättar om berget, och han frågar henne varför hon gick in där. "Jag tyckte mig gå rätt in i nånting vackert, och oerhört. Jag gick in mot skönheten själv" (150), svarar hon. Han har också sett denna skönhet, säger han. "Jag minns väl annat också, sa han. Havsbukten, utbredd, när havet blandades med solen" (152). De är överens om att det är Jesus de talat om hela tiden, trots alla olika bilder.

Mot slutet av romanen kommer också budet om uppståndelsen, och vid ett tillfälle sluter en man upp bredvid drottningen ute på en väg. I

bakgrunden anas förstås skildringen av hur Jesus visar sig för två lärjungar på väg till byn Emmaus i Luk 24:

Salome sa: Jag ser att du är han. Eller också är du hans tvilling. Den av dem som är du lever.

Han log då mot henne och hon såg in i hans ögon. Och hon såg då att det verkligen var han.

De gick vidare vägen framåt. (156)

I denna sparsmakade roman gör Jesus stort intryck på såväl den judiske skriftlärd som på den drottning, som bär både ett hebreiskt och ett grekiskt namn. Hans teologiska budskap utvecklas inte i detalj, utan det förefaller mer vara hans personliga föredöme, starka utstrålning och välvilja som ger intryck. Hans levnad är föredömlig och hans ord ger ljus och hopp. De gör starkt intryck på människor som är öppna för dem, oavsett bakgrund. Deras liv kan förvandlas. De många solkiga händelserna i de högre kretsarna fortsätter dock, med maktkamper och attentat, men det mesta av detta lämnas utanför romanens sidor.

Salome Alexandra bärs, som nämnts, av ett stramt berättande där mycket tycks utsagt. Under ytan finns, precis som i det bibliska berättandet, åtskilligt att reflektera kring och fråga om. Man kan ibland ana att de frågor som texten kan ge upphov till inte har några klart artikulerbara svar. Det verkligt viktiga dröjer bortom språket.

NÅGRA AVSLUTANDE KOMMENTARER

I den här framställningen har jag tillåtit mig att referera en del av de olika romanernas innehåll. En bred tematik från fyra olika romaner har kortfattat berörts, för att åtminstone ge läsarna någon uppfattning om respektive verks helhet, även om uppmärksamheten främst har ägnats gestaltningar av livsfrågor och tro. Förhoppningen är att min text därigenom har kunnat spegla några av de centrala djupskikt som finns i så många av Lars Anderssons romaner.

När det gäller bibelreferenser har ett par motton citerats, som betonar tidens korthet för den enskilda människan. Hedäsromanerna, med skild-

ringar av generationer som kommer och går, ger självfallet utrymme för sådana reflektioner. Bibelreferenser har även visats ligga bakom andra viktiga delar av texterna, ibland utan att de särskilt nämns i romantexten. De delar av *Salome Alexandra* som översiktligt redogör för händelserna under Jesus sista påsk, följer i sina huvuddrag Nya testamentet, även om detaljer ändrats och mycket utelämnats. Påskberättelserna utgör också ett viktigt underliggande mönster i *De våra*.

Redan tidigare har Lars Ahlins betydelse nämnts, och flera citat från några av Anderssons egna essäer har tagits med för att visa hur den aktuella tematiken aktualiseras även i andra delar av hans skrivande. Det som är särskilt framträdande här, är väl tanken att det aldrig lönar sig att försöka göra en fast bild av vad Gud är, men att det finns en grundläggande känsla av nåd som människan kan vila i. Denna tänkta grundacceptans från Guds sida kan ställas mot en typ av kristendom som riskerar att alltför mycket betona vad som skulle kunna kallas fromhetens regler eller yttre åthävor. En sådan tro kan i värsta fall bli lagisk och brista i ödmjukhet. Mot detta ställs alltså Ahlins välkända formulering om att ”sjunga för de dömda”. Ahlin är tydlig med att han bygger på en luthersk uppfattning om människan som samtidigt både syndare och rättfärdig.²⁷

När det gäller den föredömlige facklige ombudsmannen är det dock hans gärningar som står i centrum. Även Leonard Ringers uppoffrande arbete betonas särskilt. En biblisk intertext som kan aktualiseras är Jakobsbrevet, varifrån ett flertal relevanta passager skulle kunna anföras. Här kan ett par exempel räcka: ”Bli ordets görare, inte bara dess hörare, annars tar ni miste” (Jak 1:22), eller ”Visa mig din tro utan gärningar, så skall jag med mina gärningar visa dig min tro” (Jak 2:18). En djup medmänsklighet, som även är beredd till personliga offer, är den praktiska kristendom som förespråkas.

Kanske ser någon en viss konflikt mellan betydelsen av tro respektive gärningar här. Det är dock möjligt att läsa texterna som att den gudomliga

²⁷ Se exempelvis Lars Ahlin, *Täbb med manifestet* (Stockholm: Litteraturfrämjandet, 1984), 219–220: ”Och det betyder att den kristne i sig själv är helt och hållet syndare, men att han genom att erkänna detta räknas som helt och hållet rättfärdig för Jesu Kristi skull.” I sammanhanget hänvisas specifikt till Luther.

nåden kan ta sig många olika uttryck, och den kan aldrig sättas på formel. Inte heller de nytestamentliga texterna är helt entydiga. I sammanhanget är det också mycket viktigt att hålla i minnet vad Magnus Ringgren påminner om i en artikel: ”Fiktio n handlar inte om predikan eller övertalning. Den är lust och nödvändighet av en annan ordning.”²⁸ Lars Andersson skriver inte teologiska traktater.

Skönlitterära texter kan förhålla sig helt fritt till kanoniserade bibliska berättelser, på ett sätt som möjliggör gestaltande av såväl samtidens frågor som människors tvivel och alla olösta existentiella problem. Man skulle kunna säga att litteraturen äger en förmåga att skildra såväl evigt återkommande problemställningar, som djupt personliga trångmål. Vad sanningen är behöver inte slås fast, men utrymme kan ges för hoppet och tron.

Livets sammansatthet, och kollisionerna mellan en svår verklighet och en alltför idyllisk gudsbild, har vi sett artikuleras vid flera tillfällen. Teodiceéproblemet är akut för många gestalter i romanerna, och frågan som inställer sig är ”Vem är då Gud, som kan tillåta detta?”. Det är en förtvivid fråga som ljudit starkt genom historien och aldrig tystnat. Frågornas omfattning och smärtfyllda allvar får aldrig reduceras genom tomma trösterfraser. Anderssons svar är väl egentligen bara det redan nämnda, att man aldrig kan göra sig någon fast föreställning om Gud, men det begränsade i människans vetande går att förbinda med ett djupt erfaret hopp, som heller aldrig helt kan artikuleras eller förstås rent intellektuellt.

Bo Larsson tar i sin artikel ”Trolös bokstavstro” upp vad han kallar Anderssons egen ”fundamentalism”, som är något helt annat än vad de flesta av oss lägger in i begreppet.²⁹ Det handlar om att texten kanske kan veta något mer om sig själv än vad den som tolkar vet. Resultatet blir, menar Larsson,

en slags paradoxal, trolös bokstavstro, som ... banar väg för ständigt nya laddade och betydelsebärande möten mellan text och tolkare. Med ”trons öga” nalkas vi en text fyllda av en barnslig tillit om att det skall bli mening

²⁸ Magnus Ringgren, ”Kungasagorna”, i *Längs berättandets röst: Om Lars Anderssons romaner 1979–2019*, redigerad av Erik Bergqvist (Uppsala: Edda, 2019), 211–222 (221).

²⁹ Bo Larsson, ”Trolös bokstavstro”, *Vår lösen* 86/5 (1995), 397–400.

i den genom att ett ljus någonstans ifrån faller in och skänker oss ett tilltal som träffar oss just där vi är.³⁰

En sådan textuppfattning är kärleksfullt öppen och fri från bindningar. Möjligen bidrar också en liknande inställning till att Andersson inte reflexmässigt slår bort föreställningar från andra traditioner. Öppenheten bevarar ju en sorts förlitan på att detta ljus ska visa sig ha reell betydelse. Så gestaltas på olika sätt en romantexternas trångföring, med hopp om att allt ändå ska mynna ut i en slutlig glädje.

I en essä kallad "Johannes, ögonstenen" lever sig Andersson in i den känsla lärjungarna får då den uppståndne visar sig för dem vid Tiberiasjön. Den text som är utgångspunkten är Joh 21. Johannes är den som först känner igen Jesus. "Ett antal fiskare och en främling. All undervisning om inte bortkastad så vikt åt sidan som ett försättsblad, och så början, mötet igen, på nytt. Efter döden och mörkret men precis som det från första början var."³¹ Lite senare fortsätter texten

retningen, genombrottet av hemlighet, och av ljus, när han ser, och döden är borta som en dröm, och allt är som det skulle vara, och han är först av alla att veta det.³²

Bibeltexten kan, precis som Andersson gör, läsas som en sorts återgång till en situation som liknar den då Jesus kallade dem till människofiskare. Samtidigt är precis allt förändrat. Läst i relation till de nämnda romanerna, gestaltar förstås texten just det hopp som ibland glimtar fram där. Ljuset är börjans ljus – en alldeles ny början, som ändå känns igen.

³⁰ Larsson, "Trolös", 399.

³¹ Andersson, *Fylgja*, 161.

³² Andersson, *Fylgja*, 164.

”HAN FICK SE DEN OCH GLADDE SIG” (JOH 8:56): ABRAHAMS UPPLEVELSE AV TEOFANI I FÖRSTA MOSEBOKENS BERÄTTELSE OCH DESS RECEPTIONSHISTORIA

STEFAN GREEN

Åbo Akademi

stefan.green@abo.fi

ABSTRACT ❀ Denna artikel fokuserar på Abrahams och Saras reaktioner inför teofaniupplevelser i 1 Mos 12–22 och också på hur Jesus ord i Joh 8:56 relaterar till Abraham. Först analyseras berättelsen i Första Mosebok och därefter genomförs en receptionshistorisk undersökning med nedslag i Jesaja, den tidiga judiska litteraturen, Nya testamentet och slutligen Justinus *Dialog med Tryfon*. Joh 8:56 bygger på Abrahams implicita och explicita reaktioner i berättelsen, men reflekterar också en tradition som exempelvis Jubileerboken avspeglar. Termen ”att se/visa” fungerar som en länk som binder samman Joh 8:56 med de tre tydliga teofanierna i Första Mosebokens berättelser samt med Abrahams glädjeuttryck i den övriga litteratur som har granskats. Utifrån detta kan en vag anspelning på Joh 8:56 identifieras i *Dialog med Tryfon*. ❀

INTRODUKTION

Den bibliska berättelsen om Abraham och Sara i Första Moseboken skildrar ett barnlöst äldre par som lämnar Mesopotamien och beger sig till

Kanaan med Guds löfte om en son, vars ättlingar ska besitta landet. Löftet uppfylls mirakulöst, och grunden för ett utvalt folk läggs. En central aspekt av berättelsen är hur Abraham och Sara upplever sin situation – något som får växande betydelse i takt med berättelsens utveckling. Denna artikel undersöker dels hur berättelsen i Första Moseboken framställer Abrahams reaktioner när Gud uppenbarar sig i form av teofanier,¹ dels hur berättelsens receptionshistoria² kom att fokusera på patriarkparets glädjeuttryck – något som i den kristna traditionen kulminerar med Jesus ord i Joh 8:56: "Er fader Abraham jublade över att han skulle få se min dag. Han fick se den och glädde sig." Syftet med studien är därmed att analysera hur berättelsen i 1 Mos 12–22 uppfattades genom den tidiga receptionshistorien, så att Jesus uttalande i Joh 8:56 blev en integrerad del av dess tolkning, och att visa hur detta perspektiv möjligen också återfinns hos Justinus Martyren i hans skrift *Dialog med Tryfon*.

För att uppnå mitt syfte analyserar jag först 1 Mos 12–22 som ett narrativ, med fokus på hur Abraham och Sara reagerar när Gud uppenbarar sig för dem. Analysen koncentreras främst till kapitlen 12–21, där de reaktioner jag undersöker förekommer. Bindandet av Isak (*akedah*) i 1 Mos 22:1–19 är också relevant för min slutsats, men i denna passage begränsar jag mig till vissa nyckeldetaljer, då dess omfattande tolkningshistoria ligger utanför denna artikels ramar. Därefter undersöker jag hur pa-

¹ Teofani syftar på när Gud manifesterar sig för människor på ett sådant sätt hon kan uppfatta det med sina sinnen. I Gamla testamentet sker det vid avgörande tidpunkter i Israels historia, som exempelvis löftet till Abraham i 1 Mos 12–24. Gamla testamentets mäktigaste teofani sker självklart när Herren tilltalar folket vid Sinaiberget (2 Mos 19–20), se Richard N. Soulen och R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 196–197. Till skillnad från kristen tolkning uppfattar traditionell judisk tolkningstradition inte dessa företeelser som Gud själv i fysisk form, bland annat på grund av 2 Mos 20:4–6. I stället är det manifestationer av Guds närvaro, agenter för Guds verk eller symboliska uttryck för Hans vilja. För exempelvis 2 Mos 3:2, se kommentar i Adele Berlin och Marc Zvi Brettler, red., *The Jewish Study Bible* (New York: Oxford University Press, 2014) och kommentatorers diskussion av 2 Mos 3:2–6 i Michael Carasik, *Exodus* (The Commentators' Bible: The JPS *Mikra'ot Gedolot*; Accordance electronic ed.; Philadelphia: JPS, 2005), §527–544.

² Receptionshistoria är studiet av hur bibliska texter har förändrats över tid i olika kulturer och samhällen, genom överföring, översättning eller läsning, återberättande och omarbetning (tack till professor Lena-Sofia Tiemeyer vid ALT för denna definition).

triarkparets erfarenheter återkommer i Gamla testamentet, i tidig judisk litteratur (särskilt Jubileerboken och Abrahams uppenbarelse), samt i Nya testamentet, där Joh 8:56 visar att Abrahams teofaniupplevelser tolkades som kristofani. Avslutningsvis visar jag att även Justinus Martyren använder Abrahams gudsmöten för att bekräfta den kristna trons legitimitet.

Berättelser lever genom sin reception; de förändras och får nya betydelser över tid.³ Det märks både i bibliska anspelningar och i texter utanför kanon. För att förstå den tolkningsmässiga bakgrunden till Jesus ord i Joh 8:56 behöver vi därför klargöra patriarkberättelsens genre. 1 Mos 12–22 är ett narrativ med en tydlig komplikation som driver handlingen framåt. En modern parallell är filmens dramaturgi,⁴ vilket förklarar varför bibelberättelser så ofta har bearbetats för film. Med utgångspunkt i modern genreteori inleder jag därför med att analysera berättelsens struktur, komplikation och lösning – samt den teologiska betydelsen av Abrahams och Saras reaktioner.

ABRAHAMS OCH SARAS UPPLEVELSE AV TEOFANI I FÖRSTA MOSEBOKEN

Berättelsen om Abraham och Sara fram till *akedah* (1 Mos 12–22) består av en serie fristående episoder, sammanhållna av det genomgående temat om Guds löfte att ge dem en fysisk avkomma, trots deras stigande ålder. Huvudkomplikationen är att Abraham och Sara ännu inte har blivit föräldrar, vilket skapar oro inför framtiden (15:2). De avslutande verserna i 1 Mos 20 påminner om vad som står på spel: ”Abraham bad till Gud, och Gud botade ... Herren hade nämligen gjort alla kvinnor i Avimeleks hus ofruktsamma för Saras, Abrahams hustrus, skull”. Det är löftestemat

³ För en litterär text som en levande text, se J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide* (övers. Ineke Smit; TBS, 1; Leiden: Brill, 1999), 22–23.

⁴ Både Andrew Judd, *Modern Genre Theory: An Introduction for Biblical Studies* (Grand Rapids: Zondervan, 2024), 18–42, 83, och Fokkelman, *Reading*, 47 ser paralleller mellan bibliska berättelser och filmskapande.

som binder samman 1 Mos 12–21 om en avkomma och berättarens skildring av Abrahams och Saras förhållningssätt till det. Här spelar även tidsaspekten en strukturerande roll i berättelsen.⁵ Redan i 1 Mos 12:4 nämns att Abram är 75 år gammal, och läsaren påminns återkommande om patriarkparets stigande ålder när berättelsen utvecklas.⁶ Denna framställning ger berättelsen sin stegrande struktur som förstärker komplikationens svårighetsgrad.

DE FÖRSTA TEOFANIUPPLEVELSERNA I KANAAN

Berättelsen börjar i det mesopotamiska Haran, där det endast berättas att "Herren sade till Abram" (12:1). Men väl i Kanaan händer något annorlunda: "Herren visade sig (hebr. *vayera' yehvbh*) för Abram" (12:7). Trots att detaljer saknas verkar det handla om en teofani. Frasen "Herren uppenbarade/visade sig" förekommer endast två gånger till i 1 Mos 12–21, nämligen i 17:1 och 18:1, cirka 24 år senare, enligt berättelsens tidslinje. Dessa tre tillfällen är unika jämfört med de andra gångerna Gud talar med Abraham i denna del av berättelsen, då de markerar en förändring i Abrahams trosrelation till Gud. Sedan används det hebreiska grundordet *r'b* ("se/visa", gr. *horaō* i Septuaginta, LXX) även i 1 Mos 22:4, 14, vilket blir betydelsefullt för att förstå vad Jesus hävdar i Joh 8:56, när jag kommer dit i min undersökning. 1 Mos 12:7 nämner dock inget om känslor, men däremot beskrivs en handling som illustrerar Abrams relation till Gud: han bröt upp (v. 4), började sin vandring (v. 5), byggde ett altare efter att Herren hade visat sig (v. 7) och byggde ytterligare ett altare åt Herren på en annan plats i Kanaan (v. 8).

Berättelsen om Abraham innehåller också olika bikomplikationer (1 Mos 12:10–13:13; 14:1–24), konflikter som blir hinder och skapar ytterligare spänning i berättelsen innan huvudkomplikationen når sin upplösning. Dessa komplikationer får sina dellösningar så att Abram och

⁵ För en diskussion om tidskomponentens betydelse för bibliska berättelser, inte minst Abrahamscykeln i 1 Mos 12–24, se Fokkelman, *Reading*, 35–44.

⁶ Förutom 1 Mos 12:4, se även 15:1; 16:3, 16; 17:1, 17, 24, 25; 21:5; 23:1; 25:7. Notera också Tera (11:32) och Ismael (25:17). Fokkelman, *Reading*, 41–44.

Saraj blir kvar i Guds vilja. Konflikterna det handlar om pekar på moraliska brister hos Abram, men utvecklar också hans karaktär då berättaren betonar att efter vistelsen i Egypten har Abram inte glömt Herrens ursprungliga löfte (13:4). Efter att Abram och brorsonen Lot hade skiljts åt (13:11), bedömer berättaren att tiden är inne för Abram att bli påmind om ättlingar och landet som ska tillhöra dem (13:14–17). Berättelsen förblir däremot tyst om Abrahams känslor inför det Gud visar honom. Det blir i stället patriarkens handling som igen får antyda det, då gensvaret blir att återigen bygga ett altare åt Herren (13:18). Vad Abraham kände överlämnas åt läsaren att föreställa sig, men för berättaren verkar det ännu inte vara viktigt för cykelns progression. Betoningen ligger främst på att förklara vad Gud tänker göra, inte på hur Abram upplever det hela. De olika delkonflikterna har utvecklat Abrams karaktär, när nu berättelsen går in i ett nytt skede vad gäller huvudkomplikationen.

När berättaren i 1 Mos 15:1 säger, ”efter dessa händelser kom Herrens ord till Abram i en syn”, har han i berättelsen blivit hjälte. Ordet ”efter” (hebr. *’aḥar*) syftar på segern över kungarna och befriandet av Lot.⁷ Hur mycket tid som förflutit sedan kapitel 14 framgår inte, men när berättelsen nu fortsätter befinner sig Abram ensam och får en profetisk vision. Gud inleder med de tröstande orden: ”Var inte rädd, Abram”,⁸ vilket speglar patriarkens emotionella tillstånd – präglad av fruktan och djup oro. Herren ger Abram två skäl till att inte se sin situation som hopplös, vilket antyder att hans bekymmer rör mer än ett problem. Först säger Gud: ”Jag är din sköld”, vilket kan kopplas till den militära operation Abram genomfört för att befria Lot. Kanske fruktar han att de besegrade kungarna ska hämnas, men Gud försäkrar honom om sitt skydd.⁹ Han

⁷ Det hebreiska ordet *’aḥar* (”efter”) visar att det finns en koppling mellan två händelser.

⁸ ”Var inte rädd”, eller ”frukta inte” (hebr. *’al tira’*) är en av de mest återkommande fraserna i Bibeln. I Gamla testamentet förekommer den 78 gånger och används första gången här i 1 Mos 15:1. Den grekiska motsvarigheten i Nya testamentet upprepas ca 26 gånger. Att 1 Mos 15:1 introducerar en fras som sedan används flitigt för att uppmana och trösta visar på versens betydelse för både Gamla och Nya testamentets teologiska budskap om relation till Gud.

⁹ Se också Rashis kommentar till 1 Mos 15:1 i Michael Carasik, *Genesis* (The Commentators’ Bible: The JPS *Mikra’ot Gedolot*; Accordance electronic ed.; Philadelphia: JPS, 2018), §2452.

behöver alltså inte oroa sig för sin säkerhet – och hans välstånd ska dessutom växa. Men det som bekymrar Abram mest är inte krigets efterspel, utan berättelsens huvudkomplikation: ”Jag går ju bort barnlös” – ingen naturlig avkomma finns som kan ärva honom (vv. 2–3), såsom Gud har lovat. Då talar Herren till honom för andra gången: ”En som kommer från din egen kropp ska ärva dig” (v. 4).

Det är natt i denna första scen i 1 Mos 15, och Abrams oro har gjort honom sömnlös.¹⁰ Efter att Gud talat till honom, leder Gud Abram ut ur tältet och visar på stjärnhimlen, för att pedagogiskt illustrera hur talrik hans avkomma ska bli – en belöning som verkligen betyder något för Abram och som speglar Guds syfte med hans liv (v. 5). Återigen är berättelsen återhållsamt med känslomässiga detaljer, men antyder ett skifte från oro till tillit (v. 6). Verbet ”han trodde” (hebr. *webe’emin*) har en form som uttrycker att Abram fick en orsak att sätta sin tillit till Gud, men som i detta sammanhang också fungerar öppet – det signalerar ett tillstånd i en process snarare än en avslutad trosakt.¹¹ Fokus i v. 6 ligger därför inte på Abrams känslotillstånd, utan på den relation till Gud som håller på att formos. Vad som däremot uttrycks med en sluten narrativ verbform i samma vers är att Gud ”räknade” (hebr. *wayaḥshebeha*) Abrams tillit som rättfärdighet. Abrams tro är öppen och ännu inte färdig – men Guds erkännande är definitivt. På så vis visar berättelsen att det finns skäl att lita på Gud, även när mycket i livet verkar vara för sent. Och att en ofullständig tro ändå har evigt värde.

¹⁰ 1 Mos 15 består av två scener (vv. 1–6, 7–21). Den första scenen beskrivs som en vision, medan i den andra faller Abram efter en stund ner i en djup sömn som för med sig stor skräck och mörker. Det rör sig dock inte om en reaktion på teofani, utan om vad drömmen profetiskt vill visa om hans efterkommandes öde som slavar i Egypten. Den pseudepigrafiska skriften Jubileerboken beskriver båda scenerna i 1 Mos 15 som drömmar (Jub 14:1, 17).

¹¹ Verbet *webe’emin* är ett *bifil* qatal 3 m. s., se Paul Joüon och T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (2:a utg.; SubBj; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006), §112g; jfr Bruce K. Waltke och Michael Patrick O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §30.2.1. Se även Christo H. van der Merwe och Jacobus A. Naudé, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (2:a utg.; London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), §19.2.2, och H. S. Nyberg, *Hebreisk grammatik* (2:a utg.; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1952), §86c, e.

1 Mos 16 återvänder till temat om barnlöshet, men nu med syfte att belysa spänningen mellan Guds trofasthet och mänsklig otålighet. Tio år har passerat sedan Abram och Saraj kom till Kanaan (v. 3). Det innebär att Abram har blivit 85 år gammal (se 12:4), och när komplikationen med slavflickan Hagar sker är han 86 (v. 16). Hur mycket tid som har förlöpt i berättelsen sedan 1 Mos 15 framgår inte, men 1 Mos 16 antyder att just tiden är skälet till att tålmodet är slut. Abram går därför med på Sarajs förslag om ett eget barn via hennes slavflicka Hagar. Noterbart är att varje gång Abrams avkomma är huvudämnet har Gud visat sig med en försäkran om framtiden. Men i 1 Mos 16 talar inte Herren till Abram. Det verkar till och med ha gått en längre period sedan det sist skedde. Helt kort, 1 Mos 15–16 skildrar kontrasten mellan Guds trofasthet och vad mänsklig otålighet kan leda till. Trots mänskliga misstag är det Guds löften som står fast. På detta sätt vill berättelsen också implicit gestalta Israels framtida relation med Gud.

ANDRA TEOFANIUPPLEVELSEN

När berättelsen fortsätter i 1 Mos 17 är tiden inne för Gud att på nytt visa sig (hebr. *wayera'*) för Abram – andra gången sedan hans ankomst till Kanaan. Den första gången var cirka 24 år tidigare (12:7), och nu är Abram 99 år gammal (17:1, 24). Det har också gått 13–14 år sedan Ismael föddes (16:16), vilket gör övergången mellan kapitel 16 och 17 till ett filmiskt ”tidsklipp”. Effekten blir att Herrens uppenbarelse i 17:1 markerar en vändpunkt i berättelsens komplikation. Att detta endast är andra gången Gud uppenbarar sig för Abram i form av teofani utesluter naturligtvis inte att Herren kommunicerade med Abram under tiden,¹² men under en 10-årsperiod fram till 16:3 återges enbart tre tillfällen då Herren talade till honom (1 Mos 13:14–17; 15:1–6, 7–21). Vad som hände mellan kapitel 16 och 17 förblir osagt. Det är lätt att föreställa sig Abram som en gudsmän i ständig kontakt med Gud, men berättelsen tycks snarare

¹² Abrahams upplevelser i 1 Mos 15 är så pass visuellt beskrivna att även de skulle kunna tolkas som teofanier, men de saknar beskrivningen ”Herren uppenbarade sig” (hebr. *wayera' JHWH*).

antydta motsatsen – att långa perioder kan ha förflutit utan uppenbarelse. Detta förstärks av 1 Mos 16, där Abram passivt följer Sarajs förslag om Hagar.

När Gud uppenbarar sig för Abram i 1 Mos 17 sker det som en förnyelse och fördjupning av förbundet. Gud påminner honom att löftet om en stor avkomma och det utlovade landet gäller fortfarande, men tillför nu nya konkreta element: Abram får namnet Abraham, Saraj blir Sara (vv. 5, 15), och förbundet får ett yttre tecken i form av omskärelsen (vv. 10–14). Direkt, inför den gudomliga närvaron, faller Abraham till marken i v. 3 (hebr. *wayipol 'avram 'al panayw*), en typisk gest av vördnad i mötet med teofani (se 2 Mos 3:5–6; 19:16–18; Jes 6:1–5; Dan 10:7–9; Luk 2:8–10; Upp 1:17). Det är en ordlös reaktion som uttrycker fullständig ödmjukhet inför en kraftfull manifestation av Guds helighet.¹³ Berättelsen låter Abraham falla till marken ytterligare en gång i v. 17, men nu av häpnad. Gud har just tillkännagett att Sara, som är 90 år gammal, verkligen ska föda en son (vv. 15–17). Abraham skrattar (hebr. *wayitshaq*),¹⁴ en spontan, mänsklig reaktion på ett till synes omöjligt löfte. Berättelsen varken fördömer skrattet som otro eller lyfter fram Abraham som en exceptionell troshjälte. I stället visar Abraham sin pragmatism när han efter skrattet ber att Ismael ska vara löftesbarnet (v. 18). Gud avvisar förslaget, men bekräftar samtidigt att Ismael inte är bortglömd – han ska också bli välsignad (v. 20). Men det är Sara som ska föda löftesbarnet (vv. 19, 21), och barnet ska heta Isak (hebr. *yitshaq*) – ett namn som speglar Abrahams skratt. Namnet Isak har samma grundord (hebr. *tsaq*) som Abrahams skratt och blir ett teologiskt minnesmärke över både hans

¹³ De medeltida judiska kommentatorerna har olika idéer om vad som fick Abraham att reagera som han gjorde i 1 Mos 17:3, utifrån fruktan (Rashi), tacksamhet (Kimhi) eller koncentration (Nahmanides). Se vidare Carasik, *Genesis*, §2705.

¹⁴ Det är intressant hur Abrahams reaktion i 1 Mos 17:17 har skapat en del diskussion i judisk tolkningshistoria. Man tolkade inte Abrahams skratt som sarkastiskt, utan snarare som ett överraskningsskratt eller till och med ett glädjeskratt (Carasik, *Genesis*, §2767–2771). Targum Onkelos återger hebreiskans *wayitshaq* ("han skrattade") med det arameiska *wahdi* ("han glädde/fröjdade sig") och Targum Neofiti/Ps. Jonathan/Targum återger det med *wmb* ("han blev förvånad/häpen"). Det fanns alltså en tolkningstradition inom judendomen att Abraham fröjdade sig i 1 Mos 17:17, vilket framgår i Jubileerboken (se nedan) och som fann sin väg in i Targum.

förvåning och den glädje som väntar. I v. 21 når scenen sin kulmen: om ett år ska löftet uppfyllas. Berättelsens struktur accelererar mot denna punkt, och både Abrahams reaktion och Guds respons driver berättelsen mot en konkret uppfyllelse.

TREDJE TEOFANIUPPLEVELSEN

Likt ett drama får vi mer information hur Abraham upplever en specifik situation när komplikationen närmar sig en lösning. Så här långt in i berättelsen sker alltså två teofanier tätt efter varandra, och det som blir den tredje gången i berättelsen sker i ”Mamres lund” (18:1) – denna gång tillsammans med Sara. Både i 1 Mos 17:3 och 18:2 reagerar Abraham intensivt men av olika orsaker, men i 1 Mos 18 verkar han inte förstå direkt vad som sker. Berättelsen byter också miljö när berättelsen förflyttar sig från 1 Mos 17 till 1 Mos 18. Sammanhanget specificeras inte i 1 Mos 17, men Abraham måste ha befunnit sig i närheten av sitt läger då han samma dag (v. 23) låter omskära hela sitt hushåll på Guds befallning. I 1 Mos 18 sitter däremot Abraham utanför sitt tält mitt på dagen när det är som hetaste (v. 1). Atmosfären är stilla och lugn, inte som i 1 Mos 17, som är mer koncentrerad. 1 Mos 18 verkar utspela sig en kort tid efter 1 Mos 17, då man kan föreställa sig att Abraham och resten av de manliga medlemmarna i hans hushåll återhämtar sig från omskärelsen som skedde i 1 Mos 17.¹⁵ Att berättelsen först nu skildrar Abrahams reaktioner mer noggrant än tidigare beror sannolikt på att tidsramen för löftets uppfyllelse smalnar av och berättelsen accelererar mot sin lösning – om ett år ska Sara föda en son (17:21; 18:10).

Scenen i 1 Mos 18 utvecklas återigen som ett manus för en film, där perspektiv växlar mellan berättaren, Abraham och Sara.¹⁶ Det börjar med berättarens synvinkel, ”Herren visade sig”, för att sedan övergå till Abrahams: ”Han såg upp och fick se” (vv. 1–2). Berättaren inkluderar också

¹⁵ Se Rashis kommentar på 1 Mos 18:1 (Carasik, *Genesis*, §2965).

¹⁶ Dessa perspektiv i 1 Mos 18 är också något som noteras av Bogdan Gabriel Bucur, *Scripture Re-Envisioned: Christophanic Exegesis and the Making of a Christian Bible* (Leiden: Brill, 2019), 42–43.

Saras perspektiv (vv. 12, 15): "Sara skrattade ... och tänkte". När Abraham ser de tre männen lite på distans framför honom, verkar han titta två gånger för att försäkra sig om vad han ser, att han har besök – eftersom hebreiskans *wayar*' ("och han tittade") upprepas i v. 2. Abraham reagerar genast, springer dem till mötes och bugar sig (hebr. *wayishtahu*) mot marken. Men reaktionen är inte den vördnad och häpnad inför teofani som vi ser i 17:3, 17.¹⁷ I 18:2 är det ett annat hebreiskt ord som används, som uttrycker i detta sociala sammanhang Abrahams respekt och gästfrihet för besökare.¹⁸ Hans agerande tyder på att han ännu inte inser vilka gästerna är,¹⁹ vilket först klarnar när de frågar efter Sara (v. 9), förkunnar hennes kommande moderskap (v. 10) och berättarens signal till läsaren med bruket av gudsnamnet JHWH (v. 13).²⁰ Abraham förblir tyst efter detta – en talande tystnad som antyder att han nu inte ifrågasätter löftet. Fokuset flyttas då till Saras reaktion (vv. 11–15). Hon har sannolikt hört om löftet från Abraham, men reagerar i det tysta bakom tältduken med ett misstroget skratt (hebr. *watitshaq*, vv. 12–13). Denna reaktion kommer att stå i kontrast till vad som ska utspelas ett år senare. När Herren frågar varför hon skrattade, förnekar hon det av rädsla, men han svarar: "du skrattade" (hebr. *tsahaqte*). Saras reaktion är återigen ett exempel på den mänskliga tendensen att skratta åt det orimliga – men i berättelsen markerar det också en vändpunkt: från tvivel till tro, från komplikation

¹⁷ Det är berättaren i berättelsen, det vill säga berättarperspektivet, som använder sig av Herrens namn JHWH. Abraham själv känner inte till detta gudsnamn. Därför måste Abrahams reaktion avgöra vem han tror sig möta. Hans reaktion i 1 Mos 18 är olik den i 1 Mos 17, där han prostroter sig. I 1 Mos 18 kommer Abraham snabbt i gång med sin gästfrihet mot vad han initialt uppfattar som förbipasserande besökare. När berättarens perspektiv i v. 13 informerar igen (se v. 1) om att det är frågan om en ny teofani ("Men Herren sa till Abraham") blir Abrahams tystnad inför detta talande.

¹⁸ Se Philip J. King och Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 2001), 61–62. Visserligen används hebreiskans *wayishtahu* i annan form för att bland annat beskriva tillbedjan, exempelvis 5 Mos 4:19; 2 Mos 20:5; 2 Kung 5:18; Ps 99:9. Men så är inte fallet i 1 Mos 18:2.

¹⁹ Vem de tre personerna är i 1 Mos 18 har utsatts för omfattande tolkningar, både från judiskt och kristet håll. För en översikt, se Bucur, *Scripture*, 44–57. En djupare diskussion vilka de tre besökarna representerar i olika tolkningstraditioner ligger utanför syftet med denna artikel.

²⁰ Detta utvecklas av George Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (LHBOTS, 420; London: T&T Clark, 2005), 47.

till lösning. Sonens framtida namn, Isak/*yitsḥaq* ("han skrattade"), blir ett minnesmärke även över detta ögonblick och löftets uppfyllelse.

Även om Abraham inte svarar på Herrens frågor i 1 Mos 18:13, blir det början på en fortgående relation mellan de två.²¹ När besökarna bryter upp och går mot en utsiktspunkt över Sodom, säger berättaren att "Abraham följde med dem" (v. 16). För löftets skull säger då den som representerar Herren: "Ska jag dölja för Abraham vad jag ämnar göra?" (v. 17). När sedan två av besökarna, som identifieras som änglar i 19:1, går ner till Sodom för att undersöka stadens moraliska tillstånd, blir Abraham kvar med Herren (18:22) och inleder en förhandling om stadens öde. Teofanin i Mamres lund har alltså inte upphört, utan den fortsätter i 1 Mos 18:22–33 med att relationen har fördjupats. Abraham har tidigare både undrat och ifrågasatt, och Gud har uppmanat och lovat, men här utvecklas interaktionen till en konversation – vilket blir tecknet på att Abraham har blivit Guds vän (2 Krön 20:7; Jes 41:8).²² Innan jag lämnar 1 Mos 18 för att gå vidare till 1 Mos 21, visar avslutningsversen i episoden om komplikationen i Gerar i kapitel 20 att Gud är i kontroll och beskyddar sitt löfte: "Herren hade nämligen gjort alla kvinnor i Avimeleks hus ofruktsamma för Saras, Abrahams hustrus, skull" (20:18).

UPPLÖSNING OCH FORTSÄTTNING

I 1 Mos 21 har vi nått fram till lösningen på berättelsens huvudkomplikation som vi har följt sedan kap 12, där Saras skeptiska skratt i 18:12–15 byts ut mot ett förvånat skratt och glädje när löftet om en son infrias. Det berättas däremot inget om Abrahams reaktion, utöver att han namnger sin son i enlighet med Guds befallning (21:3, se 17:19). Abraham har varit tyst om löftet sedan 1 Mos 18:13 – i stället låter berättelsen hans handlingar tala igen. Pojkens namn blir som sagt Isak (*yitsḥaq*) från det heb-

²¹ Enligt Savran är det mänskliga gensvaret på teofani det mest komplexa och varierande komponenten i en typisk teofaniscen. Han menar att i de flesta fall inleder det en "ongoing relationship between the two" (Savran, *Encountering*, 90). Denna iakttagelse verkar stämma bra med vad som sker i 1 Mos 18.

²² I Jak 2:21–23 kopplas vänskapen även till *akedab*.

reiska grundordet *tsḥq* ("skratta"), en påminnelse om deras växlande resa mot målet. Abrahams tystnad i berättelsen kan därför uppfattas som ett uttryck för reflektion och inre insikt som inte längre behöver verbal försäkran. Det kan också vara tecken på ödmjukhet efter att han periodvis betvivlat Guds förmåga att uppfylla löftet. Att han följer Guds instruktioner och namnger sin son Isak visar ändå att han deltar i glädjen, då Sara säger: "Det Gud har gjort får mig att skratta (hebr. *tseḥoq*), och alla som hör det måste skratta med mig (hebr. *yitsḥaq li*)" (21:6). Detta står i ironisk kontrast till skratten i 1 Mos 17:17 (*yitsḥaq*) och 18:12–13 (*titsḥaq*) när de inte längre trodde att tiden var på deras sida för att bli föräldrar. Saras poetiska uttryck av glädje i 21:6 blir särskilt vackert i v. 7, där hennes ord liknar en sång som uttrycker hennes förundran och välbehag över att ha blivit mamma.²³ Skrattet, oavsett om det har sin grund i osäkerhet, misstro, subtilt ifrågasättande och självtvivel eller när det övergår i positiv glädje, gemenskap och välbefinnande, fungerar som en central markör på gudomlig trofasthet i Abrahamscykelns narrativa progression.

Den del av berättelsen om Abraham som har analyserats ovan har via existentiella kriser strävat mot ögonblicket när skratt och glädje över Isaks ankomst tagit över. Spänningen mellan löfte och prövning framställs som en del av Guds vilja, men för åtminstone en stund verkar orsaken till glädjen ha stärkt de sociala banden i Abrahams hushåll. Att det är just glädjen som berättelsen landar i blir betydelsefullt också för vår förståelse av Joh 8:56, innan den fortsätter med en andra del, som i en filmserie. För när nu Abraham har fått sin sanna fysiska avkomma, inträffar nya komplikationer i berättelsen med lösningar som bör ha gett upphov till nytt jubel även om berättelsen håller inne med sådan information. Det handlar om den så kallade *akedab* – bindandet av Isak – i 1 Mos 22,²⁴ där Gud verkar vilja ödelägga sitt eget löfte till Abraham.²⁵ Sammanfattningsvis är berättelsens

²³ Nahum M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: JPS, 1989), 146.

²⁴ Se 1 Mos 22:9, "och han band Isak, sin son" (hebr. *beno 'et yistḥaq waya'aqod*).

²⁵ För en djupare teologisk studie av *akedab* rekommenderas Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 66–112; J. Richard Middleton, *Abraham's Silence: The Binding of Isaac, the Suffering of Job, and How to Talk Back to God* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021).

budskap ofta mer implicit än explicit. Den förklarar inte sin intention genom raka teologiska utläggningar; i stället får läsaren själv tolka och tillämpa det i sin egen kontext. Den teologiska innebörden sitter i relationen mellan Guds handlande och Abraham och Saras gensvar, samt i det sociala sammanhanget där oro vänds till glädje. Berättelsen vill visa hur och varför Gud valde att verka genom ett halvnomadiskt hushåll lett av ett åldrande och självtvivlande par, snarare än genom en mäktig politisk makt. Skälet till denna omvända värderingsyn,²⁶ där Gud väljer det oväntade, verkar vara att det inte ska råda någon tvekan för troende genom tiderna om vem som förtjänar äran för berättelsens utgång – och vem som i fortsättning också styr och ställer när den bibliska frälsningshistorien sätts på prov.

ABRAHAMS OCH SARAS UPPLEVELSE AV TEOFANI ENLIGT GAMLA TESTAMENTET

I och med berättelsens upplösning i 1 Mos 21 integreras skratt och glädje i Guds frälsningshistoria, särskilt vad gäller Guds förmåga att uppfylla sina löften – något som Jesus ord i Joh 8:56 är ett tecken på. Men innan vi kommer dit: Hur kommer detta till uttryck i Gamla testamentet? Förutom i 1 Mos nämns Abraham cirka 40 gånger i resten av Gamla testamentet, oftast som en identifierande referens ("Abrahams Gud") eller i samband med det förbund Gud slöt med honom.²⁷ Endast ett fåtal texter utanför 1 Mos anspelar direkt på berättelsen (Jos 24:2; Neh 9:7)²⁸ och

²⁶ Se Sigurd Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel* (WUNT II, 202; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 7–34.

²⁷ Om Abraham i Gamla testamentet, se även Thomas Römer, "Abraham Traditions in the Hebrew Bible Outside the Book of Genesis", i *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, redigerad av Craig A. Evans, Joel N. Lohr och David L. Petersen (VTSup, 152; Leiden: Brill, 2012), 159–180; Zanne Domoney-Lyttle, "Abraham in the Hebrew Bible", i *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, redigerad av Sean A. Adams och Zanne Domoney-Lyttle (LSTS, 93; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 9–27.

²⁸ Se särskilt Neh 9:7, som antyder den betydelse som Abraham hade för de återvändande judarna efter exilen i Babylon, H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC, 16; Waco: Word, 1985), 313.

inga passager hänvisar explicit till Abrahams och Saras teofaniska upplevelser – förutom 2 Mos 6:3, där Gud säger att han "visade" (hebr. *wa'era*) sig för Abraham. Implicit förhåller det sig dock lite annorlunda. Ps 126:2 beskriver exempelvis hur Israels folk jublar vid befrielsen från den babyloniska fångenskapen. Särskilt med tanke på psalmens välsignelsetema,²⁹ innehåller den tydliga beröringspunkter med Guds trofasthet mot Abraham och Sara i deras befrielse från barnlöshet. Vidare nämns Abraham fyra gånger i Jesajaboken, både i dess hebreiska (MT) och grekiska (LXX) versioner, varav ett av ställena även inkluderar Sara (Jes 29:22; 41:8; 51:2; 63:16).³⁰ I denna artikel är det endast den första och tredje hänvisningen till Abraham som är relevanta, då de övriga två inte anknyter till händelser som kan associeras med teofani i berättelsen.³¹

HOPP OM FÖRNYAD GLÄDJE: JESAJA 29:22

Den första texten, Jes 29:22, ingår i ett sammanhang som sträcker sig från kapitel 28 till 33 och rymmer sex domsoraker som börjar med var sitt "ve". Jes 29:22 tillhör det tredje ve-ropet (29:15–24) mot Israel, men avslutas med ett budskap om förvandling och rättvisa (29:17–21). Med det assyriska erövringshotet i bakgrunden och det eskatologiska hoppet i fokus säger Herren i 29:22, "till Jakobs hus, han som befriade Abraham: nu ska inte Jakob längre skämmas, hans ansikte ska inte längre blekna". I den masoretiska texten (MT) ligger betoningen på Jakob, Israels stamfader, som nämns tre gånger i vv. 22–24, medan Abraham endast omnämns en gång. Trots det lyfter profeten fram att Herren befriade (hebr.

²⁹ W. Dennis Tucker, *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150* (AIL, 19; Atlanta: SBL, 2014), 154.

³⁰ Notera att i Targum Jonathan förekommer Abraham 13 gånger i 10 passager i Jesaja: 5:1; 10:32; 29:22; 41:2, 8; 43:12; 46:11; 48:15; 51:2; 63:16.

³¹ För en mer detaljerad exegetisk analys av omnämnandet av Abraham i Jesaja, se Stefan Green, "Abrahamic Tradition in the Book of Isaiah: Its Inner-Biblical Exegetical Development of Universalism and Particularism", i *Between Universalism and Particularism: The Reception of Noah, Abraham and Jacob Stories*, redigerad av idem och Antti Laato (STCA, 12; Leiden: Brill, 2025), 15–55; Klaus R. Baltzer, "Abraham in the Patriarchal Texts of the Book of Genesis and the Reception of this Tradition in the Book of Isaiah", i *The Reception and Remembrance of Abraham*, redigerad av Pernille Carstens och Niels Peter Lemche (PHSC, 13; Piscataway: Gorgias, 2011), 77–86.

padab) Abraham för Jakobs hus skull. Abrahams befrielse blir således grunden för Herrens räddning av Jakob och markerar Israels övergång till en ny era med en förnyad förbundsrelation (29:17–21).

Sammanfattningsvis är det framför allt från barnlösheten som Abraham befrias, det som är komplikationen i berättelsen i Första Moseboken, vilket enligt Jesaja möjliggör Israels framtid.³² Detta skapar en implicit koppling till grundtemat i 1 Mos 12–21, patriarkparets utdragna väntan och deras oro och skam över att inte få ättlingar. Med andra ord förmedlar Jes 29:22 ett hoppets budskap: Abrahams Befriare och Löftesgivare ska återigen rädda Israels framtid – denna gång från skammen och oron över att upphöra som ett utvalt folk. En implicit koppling till berättelsen i Första Moseboken framträder också i att Jakob inte längre ska ”skämmas” eller ”blekna” inför en osäker framtid, eftersom folket i stället förväntas reagera med stolthet och livfullhet när löftet uppfylls (se vv. 17–21). Liksom Abraham och Sara strålade när de fick Isak, förkunnar Jes 29:22 att Jakobs hus återigen ska få skäl att glädjas, då deras självsäkerhet har återupprättats.

SARAS/SIONS GLÄDJE: JESAJA 51:1–3

Vad gäller Jes 51:2, är kapitlets genomgående tema ”tröst” för Guds folk och Sion. I detta sammanhang beskrivs Abraham som ”klippan” (hebr. *tsur*) och Sara som ”schaktet/stenbrottet” (hebr. *maqvevet bor*) varifrån deras avkomma har hämtats (51:1–2). Det nämns inte direkt, men det sistnämnda kan syfta på Saras livmoder. Med andra ord förmedlar dessa verser, genom en emblematisk parallellism (”Se på ...”) temat om befrielse och avkomma med anspelning på berättelsen om Abraham. Substantivet *tsur* (”klippa”) används även i Jes 26:4b, i en eskatologisk segersång: ”för i Herren Gud *har du* en evig klippa”, vilket ska påminna om hoppet

³² I kommentarer diskuteras det vad Gud befriade Abraham från och för vad (till exempel i Brevard S. Childs, *Isaiah* [OTL; Louisville: Westminster John, 2001], 220; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39* [NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 540). Jag har landat i tolkningen att det framför allt måste anspela på den barnlöshet som förföljde Abraham och Sara fram till hög ålder.

(v. 4a). Budskapet i Jes 51:1–2 kompletterar detta, då de tillsammans identifierar vem och vad klippan symboliserar – Guds bestående löfte till Abraham.³³ Jes 51:1–2 illustrerar den mödosamma väg som ledde fram till Isaks födelse – huggandet ur klippan och grävandet ur schaktet på en ofruktbar plats – samt att folket ska söka Abrahams tro, genom vilket han befriades, så att de liksom han kan bli ”många” (v. 2). Participen i v. 1, ”ni som strävar (hebr. *rodfe*) efter rättfärdighet, ni som söker (hebr. *mevaqshe*) Herren”, beskriver en konstant uppriktig orientering mot Herren. Tillsammans med v. 2 signalerar det berättelsen i Första Mosebokens komplikation och dess lösning, då v. 3 sedan anspelar på Saras glädje vid Isaks födelse: ”Fröjd och glädje ska finnas i henne [Sion], tacksägelse och ljudet av sång”. Budskapet blir att den tröst och glädje som Sara (och implicit Abraham) upplevde genom sin avkomma motsvarar den tröst som Gud kommer att ge Sion och hennes ödelagda land efter den babyloniska exilen.

Sara själv blir en modell för Jesajabokens bildspråk om moder Sion/Jerusalem. Sion påminner i hög grad om matriarken, då hon beskrivs som ofruktbar men genom Guds hjälp blir en sann moder igen. Hennes infertilitet betonar behovet av räddning, då hennes land har blivit obrukbart, hennes böner inte tycks nå fram och hon är en övergiven kvinna (1:7–15).³⁴ I en senare del av profetboken vänder det för moder Sion, då hon blir positivt överraskad av att hennes barn återvänder från exilen trots hennes ofruktbarhet (49:20–23). Denna efterlängtnade befrielse ska komma med stor och oändlig glädje (51:11; 52:1–2), då hennes Befriare genom ett mirakel gör henne fertil igen (54:1–8, 13):³⁵ ”Jubla, du ofrukt-

³³ Se Antti Laato, *Message and Composition of the Book of Isaiah: An Interpretation in the Light of Jewish Reception History* (DCLS, 46; Berlin: de Gruyter, 2022), 107, som noterar att de eskatologiska tacksägelsehymnerna i Jes 12 och 24–27 är viktiga länkar till hymnerna i Jes 40–66. Se även Jes 30:29; 44:8; 5 Mos 32: 4, 18.

³⁴ Jesaja beskriver henne till och med som en hora (1:21–23), men som sagt – allt negativt som profeten säger om Sion stämmer inte med det som berättelsen i Första Moseboken väljer att berätta om Sara. Intressant nog skildrar Anita Goldman matriarken som en tempelprostituerad i Ur, i sin roman *Den sista kvinnan från Ur* (Stockholm: Litteraturfrämjandet, 1988).

³⁵ Se också A. Chris Franke, ”Like a Mother I Have Comforted You’: The Function of Figurative

samma, som aldrig har fått barn, brist ut i jubelrop, du som aldrig har fött!”. Liksom Saras sorg byttes ut mot skratt och glädje när hon mot förmodan blev gravid och födde Isak, skapar Jesajaboken samma bild av det krisande, övergivna Sion, som får löftet att återigen uppleva glädje att bli moder till Guds folk. Möjligen finns en ännu starkare implicit koppling till Saras glädje i Jes 66:7–14a, där ett nytt Sion i en eskatologisk vision befrias och blir fruktsamt för alla folk. Den specifika intertextuella relationen synliggörs genom att bilden av Sara som ett stenbrott i Jes 51:1–2 återspeglas i Jes 66:7–8, där det anspelas på Isaks födelse. Jag har exegetiskt analyserat denna interna textuella relation på annat håll,³⁶ men relevant för denna diskussion är kopplingen mellan Jes 66 och 51:1–3, där uppmaningen lyder: ”Gläd er med Jerusalem!” (66:10).³⁷ Denna uppmaning följer direkt efter anspelningen på Isaks födelse och Gud som barnmorska (vv. 7–9). I Jes 66:7–9 fungerar alltså Gud som barnmorska för Zion när hon ska föda en son (v. 7), en födelse som sedan expanderar till ett ”land” och ett ”folk” (v. 8), där alla identifieras som ”hennes barn” (v. 8). Reaktionen på detta mirakel – ”Vem har hört något sådant, vem har sett något liknande?” (v. 8a) – är en kollektiv glädje och jubel (v. 10), likt reaktionen när löftesbarnet föddes 1 Mos 21. Det fortsatta berättelsen i Gamla testamentet beskriver sedan hur denne pojke blev ett folk och intog ett land.

Enligt Ulrich Berges är det enbart i Jesaja och Psaltaren som de fattiga och nedtyngda synliggörs som en särskild grupp och blir föremål för

Language in Isaiah 1:7–26 and 66:7–14”, i *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*, redigerad av A. Joseph Everson och Hyun Chul Paul Kim (AII, 4; Atlanta: SBL, 2009), 44–45; John J. Schmitt, ”The Motherhood of God and Zion as Mother”, *RB* 92/4 (1985), 560–563.

³⁶Stefan Green, ”Zion as a Mother in the Restored Relationship between God and God’s People: A Study of Isaiah 66:7–14a”, i *God and Humans in the Hebrew Bible and Beyond: A Festschrift for Lennart Boström on his 67th Birthday*, redigerad av David Willgren (HBM, 85; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2019), 272–274, och idem, ”Abrahamic Tradition”, 43–45.

³⁷”Gläd er (hebr. *simhu*) med Jerusalem, fröjda er (hebr. *wegilu*) med henne, ... Jubla högt med henne (hebr. *sisu itab masos*)” i Jes 66:10 och ”Fröjd (hebr. *sason*) och glädje (hebr. *wesimhab*) ska finnas i henne, ...” i Jes 51:3b. Sedan har vi också temat ”tröst” (hebr. *naham*) i Jes 66:11, 13 och 51:3, som också kan associeras med Saras och Abrahams förmodade upplevelser i berättelsen om Isaks födelse.

Guds löfte om befrielse och en viloplats, där de ska sjunga en ny glädjesång till Herren på berget Sion/Jerusalem (Jes 42:10).³⁸ Bilden av denna nedtyngdhet passar in på Abrahams och Saras situation i berättelsen, vilken förvandlas till glädje och skratt. Även *akedah* i 1 Mos 22 måste som sagt ha slutat i en obeskrivlig lättnad, efter att Gud förde Abraham och Isak upp på Moria berg – en plats som i senare tradition förknippas med just Jerusalem och Sion (2 Krön 3:1). Abraham/Sara och Sion hör således samman i det bibliska berättelsen genom dess komplikationer och lösningar. I Jesaja karaktäriseras de räddade av glädje när de återvänder från exilen till ett jublande Sion (Jes 12:6; 42:11; 43:14; 44:23; 48:20; 49:13; 51:11; 52:8, 9; 54:1; 55:12; 65:14; 66:14a). Deras glädje beskrivs, liksom i patriarkfamiljens fall, som en reaktion på befrielsen – först i samband med ett förnyat efterexiliskt Sion/Jerusalem (35:10; 51:11; 55:12) och senare i ett eskatologiskt Sion/Jerusalem (65:17–19; 66:10), där ”gråt eller klagan” inte längre hörs. Så när Jes 54:1 uppmanar den ”ofruktsamma” (hebr. *‘aqarah*) Sion att ”jubla” placeras hon in i narrativen om Israels matriarker, som inleds med Sara.³⁹

ABRAHAMS UPPLEVELSE AV TEOFANI ENLIGT TIDIG JUDISK LITTERATUR

Abraham fortsätter att vara en återkommande gestalt i den tidiga judiska litteraturen, och traditioner utvecklades kring hans person och betydelse.⁴⁰ Har då skrattet och glädjen en plats även i de skrifter som tillkom under andra templets tid – och kan detta i så fall bidra till att förklara den kristna tolkningstraditionen i Joh 8:56?

³⁸ Ulrich Berges, ”Sing to the LORD a New Song’: The Tradents of the Book of Isaiah and the Psalter”, i *The History of Isaiah: The Formation of the Book and Its Presentation of the Past*, redigerad av Jacob Stromberg och J. Todd Hibbard (FAT, 150; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 223.

³⁹ Se även Berges, ”Sing”, 233–234.

⁴⁰ Se exempelvis Ronald S. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Levenson, *Inheriting Abraham*; Sean A. Adams and Zanne Domoney-Lyttle, red., *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (LSTS, 93; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019).

ABRAHAMS UPPLEVELSER I APOKRYFERNA

I de gammaltestamentliga apokryferna omnämns patriarken Abraham åtta gånger, utspridda över samlingens böcker. Däremot omnämns matriarken Sara inte alls. Trots att dessa skiftande skrifter uppvisar ett fortsatt intresse för Abraham, refererar inga textsammanhang specifikt till hans upplevelser av teofani eller anspelar på dem. I stället fokuserar de på motiv från framför allt 1 Mos 15 och 22, såsom arvet av landet och *akedah*.⁴¹ Den passage som kommer närmast en av teofanihändelserna i 1 Mos 12–21 återfinns i Syr 44:19–22, i bokens andra del (kap 44–50) där Israels historiska gestalter lyfts fram. Texten anspelar på flera avsnitt i Första Moseboken, men inledningsfrasen hänvisar specifikt till 1 Mos 17:4 och det som följer med orden: ”Abraham blev den store fadern för många folk”. Isaks betydelse för Abraham betonas i textens avslutande vers, vilket skulle kunna antyda den lättnad och glädje som sonen innebar för honom: ”För sin far Abrahams skull fick också Isak samma löfte” (v. 22). Den sista raden i v. 20 hänvisar till det som följde efter Isaks födelse och uppväxt, det vill säga akeda. För övrigt ligger det apokryfiska intresset för Abraham inte i hans personliga upplevelse av relationen med Gud, utan som en trosförebild på tillit och trofasthet.

ABRAHAMS UPPLEVELSER I PSEUDEPIGRAFERNA

En annan grupp av tidig judisk litteratur, de gammaltestamentliga Pseudepigraferna,⁴² uppvisar ett mycket större intresse än apokryferna för Abrahams reaktion i berättelsen i Första Moseboken när Gud uppenbarar sig för honom genom teofani. En enkel sökning på Abraham i Pseudepi-

⁴¹ För en detaljerad översikt, se Géza G. Xeravits, ”Abraham in the Old Testament Apocrypha”, i *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, redigerad av Sean A. Adams and Zanne Domoney-Lyttle (LSTS, 93; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 29–40.

⁴² Termen *pseudepigrafisk* kommer från grekiskan och betyder ”felaktigt tillskriven skrift”. För en introduktion, se till exempel Daniel M. Gurtner, *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism: Message, Context, and Significance* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020). Till skillnad från apokryferna, som ofta är didaktiska och vill bevara den auktoritativa bibliska traditionen, är de gammaltestamentliga pseudepigraferna mer spekulativa och utvidgar ofta bibliska berättelser med nya detaljer och perspektiv.

graferna ger hela 502 träffar, spridda över texter som skildrar hans liv från ungdomsåren till livet efter döden där han framträder som en medlare och förebild för sin gudomligt utvalda avkomma. I denna roll blir han Guds definitiva vän och den mest framstående patriarken i Israels historia, med titeln "fädernas fader".⁴³ I min analys hur berättelsen i Första Moseboken om Abraham används i pseudepigraferna, koncentrerar jag mig till Jubileerboken och Abrahams Uppenbarelse, som är de två böcker som främst lyfter fram patriarkens reaktioner. Jag börjar med Jubileerboken, som James L. Kugel, beskriver som en av de mest betydelsefulla och inflytelserika judiska skrifter från sista århundradet f.Kr.⁴⁴ Boken återberättar stora delar av 1 Mos och 2 Mos 1–24, men betraktas som ett klassiskt exempel på *rewritten scripture*, där det bibliska berättelsen har omarbetats och berikats med nytt material.⁴⁵ Förutom detta präglas boken av en strikt tolkning av Moses lag och ett kronologiskt ramverk baserat på jubelårscyklar där ett jubelår är en period på 49 år.

ABRAHAMS SKRATT I JUBILEERBOKEN

Jubileerbokens skildring av Abraham inleds i det trettiofemte jubelåret (Jub 11:1), räknat från skapelsens begynnelse, och hans livslängd anges till tre jubelår och fyra veckor (23:10), vilket motsvarar 175 år (jfr 1 Mos 25:7). Vad gäller Abrahams reaktioner fyller Jubileerboken ut där berättelsen

⁴³ För en översikt om Abraham i den Pseudepigrafiska litteraturen, se Jared W. Ludlow, "Abraham in the Old Testament Pseudepigrapha: Friend of God and Father of Fathers", i *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, redigerad av Sean A. Adams och Zanne Domoney-Lyttle (LSTS; London: Bloomsbury T&T Clark, 2019), 41–58.

⁴⁴ James L. Kugel, "Jubilees", i *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, redigerad av Louis H. Feldman, James L. Kugel och Lawrence H. Schiffman (Philadelphia: JPS, 2013), 272.

⁴⁵ För ett studium om Abraham i Jubileerboken som "rewritten", se Jacques van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (JSJSup, 161; Leiden: Brill, 2012); jfr James L. Kugel, *A Walk Through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation* (JSJSup, 156; Leiden: Brill, 2012); Topias K. E. Tanskanen, *Jacob, the Torah, and the Abrahamic Promise: Studies on the Use and Interpretation of the Jacob Story in the Book of Jubilees* (Åbo: Åbo Akademi University, 2023), 152–160, även om den sistnämnda fokuserar på patriarken Jakob.

telsen i Första Moseboken är tyst. Mellan 1 Mos 15 och 16 passerar exempelvis tio år utan kommentar från berättaren. I Jubileerboken däremot får vi en inblick i Abrahams reaktion efter 1 Mos 15: Efter att Herrens ord kommit till honom i en dröm (Jub 14:1–15) och ett förbund upprättats (14:17–20), står det att ”Abram glädde sig och berättade om allt för Saraj, hans fru” (14:21).⁴⁶ Detta följs av en mycket komprimerad återgivning av 1 Mos 16 – om Saraj, slavinna Hagar och Ismaels födelse – där all känslouttryck är borttagen.⁴⁷ I 1 Mos 17 skrattar Abraham när Gud tillkännager att Sara ska föda en son vid 90-års ålder. I Jub 15:17 sker dock en omtolkning: I stället för att skratta står det att Abraham ”glädde sig och begrundade i sitt hjärta” huruvida det verkligen var möjligt att han och Sara skulle få barn vid sin höga ålder.⁴⁸ Reaktionen är fortfarande förvåning, men i positiv bemärkelse.

Jubileerboken framställer därmed Abraham i en mer vördnadsfull och glädjefylld hållning än vad berättelsen i Första Moseboken antyder.⁴⁹ Den glädje som Isaks födelse innebär i 1 Mos 21 återges inte i Jubileerboken, men en ny teofani tillförs i Jub 16:16–19, där änglarna från 1 Mos 18 återvänder under Saras sjunde graviditetsmånad.⁵⁰ Syftet är att bekräfta Guds plan med barnet, och texten beskriver hur ”de båda glädde sig storligen” (v. 19). Som gensvar bygger Abraham ”ett altare där [i Beer-Sheba] till Herren, som befriade honom [från barnlöshet] och som fick honom att glädjas i det land där han vistades som främling” (v. 20).⁵¹ I glädje firar han även lövhyddohögtiden (*Sukkot*) innan den instiftas i Moses lag (vv. 20–31). I 1 Mos 22 visar Abraham inga känslomässiga reaktioner i sam-

⁴⁶ Alla svenska översättningar av pseudepigrafiska texter är egna översättningar från Feldman, Kugel och Schiffman, *Outside*.

⁴⁷ För en analys av hela sammanhanget och jämförelse mellan Jub 14 och 1 Mos 15–16, se Tanskanen, *Jacob*, 152–160, och James C. VanderKam, *Jubilees 1–21: A Commentary on the Book of Jubilees 1* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2018), 502–505.

⁴⁸ Jfr 1 Mos 17:17 i Targum Onkelos, där samma omtolkning sker som i Jub 15:17.

⁴⁹ För mer textanalys, se Tanskanen, *Jacob*, 164, och VanderKam, *Jubilees*, 516–517.

⁵⁰ Författaren till Jubileerboken försöker antagligen fylla ut med information om ytterligare besök som antyds i 1 Mos 18:10, 14. Se även Kugel, ”Jubilees”, 351–352.

⁵¹ Se även Jub 17:1–3 (jfr 22:1, 26) angående festmåltiden vid Isaks avvänjning där Abraham fortsätter att glädjas och välsigna Herren för att han hade blivit far.

band med *akedab*, medan Jub 18:17–19 avslutar berättelsen med glädje och fest (en föregångare till påskan) över att Isak räddats (v. 18). Sammantaget speglar Jubileerboken en tolkningstradition där Abrahams glädje lyfts fram och omformuleras. Han är dock inte ensam – även Isak och Jakob beskrivs i boken som fyllda av glädje i samband med förbunds-händelser.

UPPMANING TILL JUBEL I ABRAHAMS UPPEBARELSE

Abrahams uppenbarelse är en judisk apokalyptisk skrift, daterad till perioden efter förstörelsen av det andra templet i Jerusalem 70 e.Kr., troligen mellan detta avgörande datum och ca 150 e.Kr.⁵² Texten liknar Daniels bok i Gamla testamentet genom sin blandning av genrer. Som berättelse i sin helhet består den första delen av en förhistoria om Abrahams ungdomsår fram till hans uppbrott från sin fars avguderi, vilket sker när Gud straffar Tera och hans avgudadyrkan med eld från himlen (kap. 1–8). I den andra delen övergår texten till en apokalyptisk vision med fokus på kulten/templet, kosmiska mysterier och mänsklighetens öde i relation till synd/avguderi (kap 9–32). Denna del är sammanvävd med en utvidgad version av Abrahams förbund med Gud i 1 Mos 15 (Abrahams offer) och innehåller en trolig anspelning på 1 Mos 22, där offret förläggs på ett högt berg.⁵³ När Abraham endast hör Guds röst ge instruktioner till offret (Ab Upp 9), grips han av skräck och faller orkeslös till marken (10:1–2). Gud sänder då ängeln Yahoel (en kombination av Guds namn) som medlare i mänsklig gestalt för att styrka och välsigna honom i Guds namn (10:3–11). Yahoels uppgift är att välsigna patriarken och det land som Gud förberett för honom, och han uppmanar honom därför: ”Res dig, Abraham, gå modigt fram, var mycket glad och jubla!” (v. 15). Uppmaningen gäller dels att Abraham ska fullfölja offret, men också hans förväntad glädje över den ättling som ska komma (v. 16). När skymningen faller (jfr 1 Mos 15:12) färdas Abraham och ängeln upp till eldens yttersta gräns, där han

⁵² Gurtner, *Pseudepigrapha*, 116.

⁵³ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (3:e utg.; Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 280–289.

får se Gehenna (Ab Upp 15). Trots att han känner sig svag uppmanas han att hålla ut, då den Evige är på väg och ängeln ska styrka honom (16:1–4). När Guds förtärande närvaro manifesteras som ett överjordiskt ljud (17:1), böjer sig både ängeln och Abraham i tillbedjan: ”Och jag ville falla till marken på ansiktet” (17:2–3; jfr 1 Mos 17:3).

Abrahams vördnadsfulla reaktion i Ab Upp 17 inför denna teofaniliknande manifestation, liksom i Ab Upp 10, är hämtad från berättelsen i Första Moseboken, men som i Jubileerboken kompletteras den med glädje eller en uppmaning att fröjda sig över löftet om en kommande ättling. Abrahams reaktion på teofani i den tidiga judiska litteraturen utanför Första Moseboken och Gamla testamentet kan sammanfattas med en passage ur Levis testamente, som ingår i De tolv patriarkernas testamente, en pseudepigrafisk samling dödsbäddstal tillskrivna Jakobs tolv söner. I Levi T 18 står det att även Herren ska glädjas och finna behag i sitt folk för alltid (v. 13). Då, säger Levi, ska även ”Abraham och Isak och Jakob glädjas” (v. 14). Pseudepigrafernas bild av Abraham och de andra präglas av glädje: De fylls av jubel när Guds plan förverkligas. Abrahams roll som Guds vän understryker också att äkta glädje och skratt delas mellan dem som står i sann vänskap.

ABRAHAMS UPPLEVELSE AV TEOFANI ENLIGT TIDIG KRISTEN LITTERATUR

Vid tiden för den tidiga judeokristna perioden började vissa teofanier i berättelsen om Abraham i Första Moseboken tolkas som kristofanier i Nya testamentet – det vill säga som uppenbarelser av Kristus i Gamla testamentet. I den fortsatta utvecklingen av den kristna traditionen kom kyrkofäderna att tolka flera av dessa teofanier, särskilt i 1 Mos 18, som manifestationer av hela treenigheten.⁵⁴ Därmed kunde en teofani också

⁵⁴ Se till exempel Augustinus av Hippo (354–430 e.Kr.), *De Trinitate*; Ambrosius av Milano (ca 339–397 e.Kr.), *De Abraham*; Gregorius av Nazianzos (ca 329–390 e.Kr.) teologiska tal. För en diskussion, se Bucur, *Scripture*, 51–70.

förstås som en trinifani. I ljuset av detta utgör Jesus ord i Joh 8:56 ett betydelsefullt exempel på hur teofanihändelser i Första Moseboken tolkats som kristofanier, och hur Abrahams reaktion därpå beskrivs. Som vi har sett har denna tolkning sin bakgrund i judisk tradition vad gäller patriarkens respons, men den återfinns också i den tidiga kristen litteraturen, bland annat hos Justinus Martyrens *Dialog med Tryfon*.

"ER FADER ABRAHAM JUBLADE ...": JOHANNESVANGELIET 8:56

Jesus ord i Joh 8:56 är en känd men svårtolkad vers som anspelar på Abrahams reaktion på teofanimanifestationer i berättelsen i Första Moseboken. I den versen säger Jesus: "Er fader Abraham jublade över att han skulle få se min dag. Han fick se den och gladd sig" (8:56). Det finns ingen explicit situation i Första Mosebok som motsvarar Jesus påstående, vilket har resulterat i varierande tolkningar – när jublade och gladd Abraham sig? Jesus delar upp sitt uttalande i två steg: först att Abraham "skulle få se min dag" (gr. *idē tēn hemeran tēn emēn*) och sedan att han "fick se den" (gr. *eiden*). Detta kan kopplas till de tre gånger Gud visade sig (hebr. *yēra'*, MT; gr. *ophthē*, LXX) för Abraham i 1 Mos 12–21 och sedan till 1 Mos 22:4 som säger att "Abraham fick se" (hebr. *wayar'*, MT; gr. *eiden*, LXX). Eftersom 1 Mos 22:4 betonar att Abraham såg på håll platsen för offerandet av Isak, kan det uppfattas som att Abraham fick insikt om något – en lösning? Då det även står att han "fick se" under resans tredje dag har även det gett stöd för en kristologisk tolkning. Efter *akedah* namnger Abraham dessutom platsen för bindandet av Isak till "Herren ska se" (hebr. *yehwah yir'eh*).⁵⁵ Utifrån vad som hittills har framgått hävdar också traditionen att Abraham "jublade" i 1 Mos 12–21, särskilt vid

⁵⁵ Ordagrann översättning. Dessa och andra iakttagelser i Joh 8:31–59 diskuteras också av Steven A. Hunt, "And the Word Became Flesh – Again? Jesus and Abraham in John 8:31–59", i *Perspectives on Our Father Abraham: Essays in Honor of Marvin R. Wilson*, redigerad av idem (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 81–109, och D. P. Moessner, "Abraham Saw My Day': Making Greater Sense of John 8:48–59 from the LXX Version than the MT of Genesis 22", i *Die Septuaginta und das frühe Christentum*, redigerad av T. S. Cauley och H. Lichtenberger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 329–338.

Isaks födelse. Traditionen stödjer även att Abraham ”gladde sig” när han slapp offra Isak (se Jub 18:17–19), vilket troligtvis Jesus anspelar på redan i Joh 8:35–36, med orden ”men sonen stannar för alltid”. Jubileerboken samt Jesaja framstår således som möjliga referenser som Jesus kan ha hänvisat till i 8:56, när han svarar sina motståndare. Några problem kvarstår dock: Jesus ord i Joh 8:56 är för vaga för att kopplas till en specifik passage i Jubileerboken eller någon annan av de skrifter jag har analyserat. Dessutom var Abraham inte ensam om att glädjas över löftets uppfyllelse – även Isak och Jakob uttryckte glädje av samma skäl. Men det är ändå troligt att Jesus hänvisar till en samlad tradition där Abraham glädje lyfts fram och fyller ut det bibliska berättelsen.

Om traditionen som Jesus hänvisar till i Joh 8:56 kan kopplas till den pseudepigrafiska betoningen på patriarkernas glädje, uppstår frågan om fler teman i Johannesevangeliet påminner om idéer i exempelvis Jubileerboken. En sådan tematisk koppling är Jesus deltagande i lövhyddohögtiden (*Sukkot*) enligt Joh 7, strax innan han i kapitel 8 talar om sin relation till Abraham (8:48–59) och säger att patriarken ”jublade över att han skulle få se min dag” (v. 56). På liknande sätt beskriver Jubileerboken hur Abraham gladdes över Isaks födelse (Jub 16:16–19) och därefter i glädje firade en högtid identifierad som *Sukkot* (vv. 20–31, jfr 5 Mos 16:13–15). Dessa strukturella likheter mellan Jub 16 och Joh 7–8, om än i omvänd ordning, kan tyda på att Johannesevangeliets författare anspelar på en tradition lik den som återfinns i Jubileerbokens berättelse om Abraham. Det kan dessutom noteras att både Jubileerboken och Johannesevangeliet artikulerar en gudomlig tidsplan förankrad i skapelsens begynnelse – i Jubileerboken genom 49-årscykler och i Johannesevangeliet genom prologen (Joh 1:1–3). I jämförelse kontrasterar verken också Mose/lagen mot Mose/Jesus (Joh 1:17) och uppvisar apokalyptiska drag.⁵⁶

⁵⁶ Till exempel en tydlig dualism mellan ljus och mörker, gott och ont (jfr Joh 1:5; 12:31), samt en deterministisk syn på Guds plan. Jubileerboken beskriver en förutbestämd värld nedtecknad på ”himlens tavlor” (till exempel Jub 5:13; 15:1–34; 23:14–32; 30:9), medan Johannesevangeliet framhåller att allt sker i enlighet med Guds vilja – inklusive Jesus stund på jorden (till exempel Joh 2:4; 6:38–40; 7:6–8; 12:23).

Flera faktorer tyder på att Jesus uppdelning i Joh 8:56 av Abrahams glädje speglar patriarkens upplevelser av teofani/kristofani både före och efter *akedab* i 1 Mos 22. Den tradition detta baseras på framträder i samtliga texter jag har analyserat, där Abraham flera gånger uttrycker stor glädje över sin son Isak och förbundsloftet. Enligt Jesus i Joh 8:56 förut-såg Abraham den dag då loftet skulle fullbordas – som Jesus dag – vilket blev orsaken till konflikten med hans motståndare i Joh 8:48–59.⁵⁷ Hur Abraham skulle ha anat eller sett denna dag framgår inte av Joh 8:56, men enligt de texter jag har granskat tog han emot syner om en framtid präglad av välsignelser. Oavsett detaljerna identifierar Jesus i Joh 8:56 specifikt Abrahams jubel över förbundsvälsignelsens fullbordan med sin dag. Temat i Johannesevangeliet – att Jesus dag ska orsaka jubel – återkommer även i andra evangelietexter. Ett exempel är Emmausberättelsen i Luk 24, där de två lärjungarna efter sin kristofaniupplevelse säger: ”Brann inte våra hjärtan när han [den uppståndne Jesus] talade till oss?” (v. 32).⁵⁸ Samtidigt skildrar evangelierna även den motsatta reaktionen på den stundande befrielsesdagen: hur skratt vändes till hån och förlöjligande, när Jesus bespottades av de romerska soldaterna (Mark 15:20). Skratt och jubel – både som positiv och negativ reaktion på teofani/kristofani – utgör därmed återkommande motiv i både den bibliska och utombibliska traditionen.

”GLÄDS TILLSAMMANS ...”: DIALOG MED TRYFON 130.2

Att koppla Abrahams gudsmöten och reaktioner till kristofani fortsätter med Justinus Martyren (ca 100–165 e.Kr.), en av kyrkohistoriens första kristna apologeter. Han ägnade sitt skrivande åt att försvara det han uppfattade som den kristna apostoliska tron mot omvärldens invändningar. Debatten om huruvida Jesus Kristus var uppfyllelsen av Gamla testamentets profetiska texter pågick intensivt, både från judisk och hedniskt

⁵⁷ D. A. Carson, *The Gospel According to John* (PNTC; Grands Rapids: Eerdmans, 1991), 357.

⁵⁸ För en analys av Luk 24:13–35 utifrån dess kristofani och dess receptionshistoria, se Bucur, *Scripture*, 6–41.

håll, något som engagerade Justinus i hög grad.⁵⁹ Hans skrift *Dialog med Tryfon*, utformad som ett samtal med juden Tryfon, speglar övertygelsen att den framväxande kristna tron var en uppfyllelse av den judiska profetiska traditionen. Skriften kan också avspegla en inomkristen debatt om Gamla testamentets giltighet för den kristna tron.⁶⁰ I *Dialogen* återkommer Justinus därför ofta till Abraham för att argumentera för den kristna trons legitimitet och identitet.⁶¹ Bland annat hänvisar han till Abrahams gudsmöten i form av teofani för att bevisa Kristus närvaro i Gamla testamentet.

I *Dial.* 56 citerar Justinus 1 Mos 18 (änglarnas besök) och 1 Mos 19 (Sodom och Gomorra) för att bevisa att en andra gudomlig kraft i himlen också är Gud och benämns som Herrens ”ängel”. Tryfon motsätter sig denna tolkning och följer den judiska tolkningstraditionen, där denna gestalt endast uppfattas som en manifestation av Guds närvaro – inte som Gud själv, och därmed inte som en kristen teofani där ängeln identifieras med Kristus. Diskussionen fortsätter genom kapitel 56, där Justinus återkommande hänvisar till 1 Mos 18–19 och även 1 Mos 21:9–12. Tryfon medger att en av änglarna kan vara Gud, men förnekar att en andra gudom existerar. Justinus vidhåller att Skriften visar att den gestalt som uppenbarade sig för Abraham, Jakob och Mose är Gud, men skild från Gud Skaparen i person, dock inte i väsen.⁶² Han hävdar att en av Abra-

⁵⁹ Sara Parvis, ”Justin Martyr and the Apologetic Tradition”, i *Justin Martyr and His Worlds*, redigerad av Sara Parvis och Paul Foster (Minneapolis: Fortress, 2007), 115–127.

⁶⁰ Se vidare W. H. C. Frend, ”The Old Testament in the Age of the Greek Apologists A.D. 130–180”, *SJT* 26/2 (1973), 129–150; Matthijs den Dulk, *Between Jews and Heretics: Refiguring Justin Martyr’s Dialogue with Trypho* (RSECW; London: Routledge, 2018).

⁶¹ Antti Laato, ”Abraham in Justin Martyr’s Dialogue”, i *Religious Polemics and Encounters in Late Antiquity: Boundaries, Conversions, and Persuasion*, redigerad av Timo Nisula, Anni Maria Laato och Pablo Irizar (STCA, 8; Leiden: Brill, 2021), 1–26 (18), säger också: ”Justin was one important *primus motor* who developed a new salvation historical tendency in Christian theology that Christ revealed himself with the patriarchs and, therefore, the Abrahamic promise must concern Christ and his Church”. För en diskussion om identitet i *Dialogen*, se också Mikael Tellbe, ”Justin Martyr: Christian Identity-Formation in the Second Century CE”, i *Sources of the Christian Self: A Cultural History of Christian Identity*, redigerad av James M. Houston och Jens Zimmermann (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 119–132.

⁶² Justinus formulerar inte en fullt utvecklad treenighetslära, men hans argumentering banar

hams besökare i 1 Mos 18 är både Gud och Herre, utsänd av Gud Fadern för att förstöra Sodom och Gomorra. Denna tolkning upprepar han på flera ställen i *Dialogen*,⁶³ där han identifierar ängeln som Kristus, sänd för att befria dem som tror på honom. 1 Mos 18 är en central text för Justinus, men han verkar trots det inte fästa någon större vikt vid Abrahams personliga reaktion i mötet med Gud, särskilt inte den glädje som receptionshistorien och Joh 8:56 lyfter fram. Fokuset ligger i stället på att bevisa att kristofani ägde rum i Gamla testamentet, i syfte att legitimera den kristna trons anspråk.

Det finns däremot ett ställe i *Dialogen* som kan tyda på att Justinus var medveten om traditionen att Abraham glädde sig efter att Gud hade uppenbarat sig för honom. I *Dial.* 130.2 skriver han:

Genom dessa ord visar han att vi hedningar gläds tillsammans med hans folk, det vill säga Abraham, Isak, Jakob, profeterna, och helt enkelt varje jude som är välbehaglig för Gud.⁶⁴

Innan dess citerar han 5 Mos 32:43 från LXX: "Gläd er, ni himlar, med honom, och låt alla Guds änglar tillbe honom." Justinus fortsätter med ytterligare en fras från samma vers: "Gläd er, ni hedningar, med hans folk, och låt alla Guds änglar bli styrkta i honom" (*Dial.* 130.1). I LXX uppmantas hela kosmos att glädja sig, men i *Dial.* 130.2 betonar Justinus orden: "Gläd er, ni hedningar, med hans folk", för att understryka hur Kristus förenar hedningar och judar i tron. Han menar att uttrycket "med hans folk" omfattar alla judar som behagar Gud, däribland Abraham, och att hednakristna ska jubla tillsammans med honom. När blev Abraham välbehaglig för Gud? I Mos 15:6 blev han rättfärdiggjord genom sin trofasthet, i 1 Mos 18 samtalade han med Herren som en vän, och i 1 Mos

vägen för en sådan teologi genom att han särskiljer Gud Fadern från den Gud som uppenbarar sig i Gamla Testamentet.

⁶³ Förutom 56:1–23, se även 57:1–3; 60:2–5; 75:4; 86:5; 113:4; 114:3; 126:4–5; 127:4; 128:2. Sedan hänvisar också Justinus till hur Gud manifesterar sig för Mose (59:1–3), Josua (61:1) och Sara (84:4).

⁶⁴ Alla mina översättningar av texter i *Dialogen* från grekiska till svenska är influerade av Michael Slusser, red., *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho* (övers. Thomas B. Falls; Selections from the Fathers of the Church, 3; Washington: Catholic University of American Press, 2003), 196.

22:12 bekräftades det att han fruktade Gud (jfr Jak 2:21, 23). Knyter man detta till berättelsen i Första Mosebokens receptionshistoria – inklusive den nytestamentliga tolkningen i Joh 8:56 – framträder en möjlig tolkningsbakgrund: eftersom Abraham, tillsammans med Isak, Jakob, profeterna och Mose (*Dial.* 130.3–4), såg Jesus dag, kan också hednakristna glädja sig med Guds folk och med hela kosmos. Vad gäller Joh 8:56, har det länge varit en etablerad uppfattning att Johannesevangeliet inte åberopas i Justinus texter, till skillnad från Matteus och Lukas. Denna syn har dock på senare tid utmanats av exempelvis Oskar Skarsaune, som påpekar att Justinus citerar Ps 22 på samma sätt som Johannes gör i passionsberättelsen – på Jesus dag.⁶⁵ Det är alltså möjligt att Justinus trots allt kände till Jesus ord i Joh 8:56, även det inte går att hävda att *Dial.* 130.2 syftar implicit på denna vers. Snarare speglar Justinus uppmaning till glädje en receptionshistoria som har diskuterats i denna artikel, från berättelsen till Joh 8:56.

AVSLUTNING

Denna artikel har utgått från berättelsen i Första Moseboken om Abraham och Sara, med fokus på patriarkparets reaktioner vid de tillfällen då Gud uppenbarar sig för dem. Den judiska och kristna tolkningstraditionen skiljer sig åt i frågan om det är Gud själv som visar sig, eller om det enbart rör sig om manifestationer av Guds närvaro. Däremot utvecklar båda traditionerna Abrahams förmodade reaktion på liknande sätt – även om det i ett kristet tolkningsperspektiv handlar om gensvar på teofanier, eller snarare kristofanier. I detta judeokristna tolkningssammanhang framträder Abrahams glädjereaktion i Joh 8:56 som särskilt central. För att undersöka detta har jag först analyserat 1 Mos 12–22 som ett narrativ och därefter genomfört en receptionshistorisk studie med nedslag i Jesaja, den tidiga judiska litteraturen, Nya testamentet och slutligen Justinus *Dialog med Tryfon*.

⁶⁵ Oskar Skarsaune, "Justin and His Bible", i Parvis och Foster, *Justin Martyr*, 53–76.

Min slutsats är att Jesus ord i Joh 8:56 vilar på Abrahams mer implicita än explicita reaktioner enligt 1 Mos, men att versen framför allt speglar en tradition som exempelvis Jubileerboken och Jesaja återger. Verbet "att se/visa" kopplar Joh 8:56 till tre tydliga teofanier i berättelsen i Första Moseboken, medan Abrahams glädjeuttryck återfinns i den övriga litteratur som har analyserats. Därtill delar Jesus utsaga i Joh 8:56 upp Abrahams erfarenhet i två steg – ett före och ett efter *akedab*. För att undersöka om Abrahams reaktion fortsatt spelade en roll i den tidiga kristna litteraturen har jag identifierat vad som kan tolkas som en implicit referens till hans glädje i *Dialogen*. Om denna läsning är korrekt, bekräftar det att även Abrahams emotionella respons integreras i apologetens argumentation för den kristna trons legitimitet och identitet. Studien har därmed visat hur Abrahams reaktioner på teofani har omtolkats och förstärkts genom receptionen i både judiska som kristna texter. Detta öppnar upp för vidare forskning kring hur andra gammaltestamentliga teofanier har tolkats kristologiskt – både i Nya testamentet och i den patristiska litteraturen – och bekräftar att den tidiga judiska och kristna tolkningstraditionen inte utvecklades i isolering, utan ur en gemensam receptionshistorisk kontext.