



HYBRID

HYBRID 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. Manusstopp är 30 juni varje år.

Ansvarig utgivare: David Davage

Redaktör: David Davage (david.davage@altutbildning.se)

Redaktionssekreterare: Maria Ledstam (maria.ledstam@altutbildning.se)

Recensionsansvarig: Mikael Hallenius (mikael.hallenius@altutbildning.se)

Omslagsdesign: David Davage

Design inläga: David Davage

Akademi för Ledarskap och Teologi

Åstadalsvägen 2

Box 1623

701 16 Örebro

Förlag (tryckt bok): BoD – Books on Demand, Stockholm, Sverige

Tryck: BoD – Books on Demand, Norderstedt, Tyskland

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

hybrid@altutbildning.se



@HYBRID 2026

ISBN (tryckt bok): 978-9180977531

ISSN 2004-5425

E-ISSN 2004-5417

Örebro 2026

INNEHÅLL

TEMAINTRODUKTION

<i>Redaktionen, Bibelbruk</i>	v
-------------------------------------	---

ARTIKLAR

<i>Alenklint, Emanuel, Lammet, blodet, floden: Kanaans tungomål i den tidiga svenska pingströrelsen</i>	1
<i>Andersson, Greger, Predikan och bibelbruk i ett pentekostalt sammanhang</i>	33
<i>Davage, David och Lena-Sofia Tiemeyer, Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17</i>	58
<i>Frid, Markus, Pederasti, Prostitution, Passion? En analys av användningen av arsenokoitēs i den tidiga kyrkan till och med Nicaea</i>	98
<i>Kuhlin, Joel, Social död, litterär oreda: Josef K, Jesus Kristus och den avhumaniserande retoriken</i>	130
<i>Lenells, Jonna, Rembrandt och Lukas 15:11–32: Den tolkande konstnärens bibelbruk</i>	153
<i>Nowachek, Matthew, Att läsa inom den heliga spänningen: Paradox och dess betydelse för ett dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt bibelbruk</i>	187
<i>Poletti Lundström, Tomas, Bibeltrogen rasism i nationalsocialismens tidevarv</i>	212

RESPONSER

<i>Liljefors, Hanna</i> , Respons akademi	253
<i>Magnusson, Johannes</i> , Respons kyrka	256
<i>Lilja, Josefin</i> , Respons samhälle.....	258

RECENSIONER

John Currie, <i>The Pastor As Leader</i> (Johanna Bode).....	263
Lydia Jaeger och Craig G. Bartholomew, red., <i>The Bible Throughout the Ages</i> (Joel MacInnes)	267
David Davage och Roland Spjuth, red., <i>Redan nu men ännu inte</i> (Anton Johnsson)	271

RESURSER

Redaktionens tips på fördjupning i temat	279
--	-----

BIBELBRUK

REDAKTIONEN

Akademi för Ledarskap och Teologi
hybrid@altutbildning.se

FRÅN URSPRUNGLIGA BETYDELSER TILL SAMTIDA TOLKNINGAR

Bibeln beskrivs ofta som en av världens mest lästa böcker. Utan tvekan har dess innehåll, särskilt så som det tolkats i kristna miljöer, haft avgörande inflytande på västerländsk kultur, teologi och samhällsliv. Bibeln har utgjort den självklara utgångspunkten för uppmuntran och tröst för kristna runtom vår värld. I över två tusen år har den lästs, citerats, sjungits, predikats, försvarats och mobiliserats i en mängd olika sammanhang – inte bara kristna. Att Bibeln haft en positiv inverkan är uppenbart. Samtidigt har dess texter också använts för att förtrycka och legitimera våldsutövning. Den har tagits i bruk inte bara som grund för olika fromhetsinriktningar och befrielseörelser, utan också i politiska debatter och imperialistiska projekt. Detta nummer av *HYBRID* tar sin utgångspunkt i denna dynamik och samlar bidrag som på olika sätt undersöker hur bibliska texter tagits i bruk i konkreta historiska, kyrkliga och samhällseliga sammanhang.

Att beskriva bibelbruk på detta sätt innebär att fokus inte primärt är på frågor om vad Bibelns texter "egentligen betyder". Målet är inte att fastställa vad antika skrivare kan ha haft för intentioner eller drivkrafter. Snarare är fokus på hur Bibelns texter använts, förståtts och givits mening

i olika kontexter. Inom bibelvetenskapen brukar detta fält kallas för *receptionshistoria*, och studier inom detta fält utgår vanligtvis från en av två generella avgränsningar: (1) Fokus kan å ena sidan läggas på den *tolkade* texten. Här är man då intresserad av hur en specifik bibeltext använts och tolkats i ett eller flera sammanhang; (2) Fokus kan å andra sidan läggas på den *tolkande* texten eller sammanhanget. Här är man då intresserad av hur en text eller ett sammanhang tolkat bibeltexter. Hur uppfattas texten? Vad har den för funktion? Hur skapas mening? I artiklarna i detta nummer av *HYBRID* är det framför allt den sistnämnda avgränsningen som är i fokus.

Medan *receptionshistoria* i sig ofta fungerar som övergripande term kan fältet som sådant, vidare, delas in i deldiscipliner. Här nämns två, som har särskild betydelse för artiklarna i detta nummer: *receptionskritik* och *receptionsexegetik*.

ATT ANALYSERA BIBELBRUK

Betecknade som *receptionskritik* har *receptionshistoriska* studier som regel som mål att inte bara beskriva hur bruket av bibeltexter ser ut i olika sammanhang, utan också metodologiskt analysera och pröva dessa bruk. En grundläggande förutsättning är igenkännandet att mening inte uppstår isolerat i texten, utan i mötet mellan text och läsare, och att detta möte alltid är situerat inom en viss tolkningsgemenskap. Bibelbruk blir därmed en plats där frågor om auktoritet, tradition och makt ofrånkomligen aktualiseras. *Receptionskritiken* betonar här att ingen tolkning är neutral. I stället formas alla läsningar av tolkarens historiska, sociala och religiösa kontext, samt av de tolkningsgemenskaper hon eller han ingår i. Vad som uppfattas som en rimlig eller självklar tolkning i ett sammanhang kan framstå som främmande eller problematisk i ett annat. Detta gäller i synnerhet bibeltexter som genom historien har använts för att legitimera patriarkala, rasistiska eller exkluderande strukturer. Att en text har använts på ett visst sätt innebär alltså inte nödvändigtvis att detta bruk är teologiskt eller moraliskt försvarbart. Dessa aspekter är som regel i fokus i *reception-*

skritiska studier: Vilka tolkningar ges utrymme? Vilka konsekvenser får de för människors liv? Vilket ansvar har exegeter, teologer och kyrkor att synliggöra och problematisera skadliga bruk av Bibeln?

I detta nummer är det framför allt Emanuel Alenklint, Greger Andersson, David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer samt Tomas Poletti Lundström som kan räknas till detta fält. I den första artikeln i detta nummer fokuserar Alenklint på hur ord, bilder och metaforer från Bibeln har format språk, identitet och föreställningsvärldar hos de tidiga svenska pingstvännerna.¹ Genom att analysera det han benämner som en sociolekt – ”Kanaans tungomål” – i pingst-rörelsens veckotidning *Evangelii Härold* mellan åren 1915–1935 visar Alenklint hur detta språkbruk gjorde det lättare för pingstvännerna ”att tolka sina erfarenheter utifrån de bibliska berättelserna än de delar av befolkningen som inte var lika uppfyllda”, samtidigt som han receptionskritiskt noterar att

detta pingstbetonade bibliska narrativ i stora delar skilde sig från de kristnas narrativ som levt under tidigare århundraden och från det narrativ de olika bibelböckernas allra första åhörare uppfattade sig leva utifrån.²

I den efterföljande artikeln analyserar Andersson två vanliga modeller för predikan och dess betydelse för hur bibeltexter brukas (används) i dem – predikan som en ”bro” respektive ”väv” – och diskuterar styrkor och svagheter med respektive modell i ljuset av en övergripande teori om predikan som teologisering.³ Han visar hur predikan alltid ”förhandlar texternas betydelse i relation till Bibeln som helhet, traditionen och teologin, samtiden och predikantens uppfattning om åhörarna och deras situation”,⁴ och utvecklar möjliga konsekvenser detta får för predikanten.

Davage och Tiemeyer gör sedan en receptionskritisk analys av hur svenska barnbiblar hanterar det dödliga våldet i berättelsen om David och

¹ Emanuel Alenklint, ”Lammet, blodet, floden: Kanaans tungomål i den tidiga svenska pingströrelsen”, *HYBRID 4* (2026), 1–32.

² Alenklint, ”Lammet”, 32.

³ Greger Andersson, ”Predikan och bibelbruk i ett pentekostalt sammanhang”, *HYBRID 4* (2026), 33–57.

⁴ Andersson, ”Predikan och bibelbruk”, 55.

Goljat i 1 Sam 17, inklusive en kritisk diskussion av dessa strategier i dialog med teoretiska perspektiv på våld i barnlitteratur i allmänhet och syften med barnbiblar i synnerhet.⁵ Analysen påvisar en risk för banalisering av våldet, och i ljuset av detta argumenterar Davage och Tiemeyer för mer komplexa och samtalsöppnande framställningar som ger barn redskap att bearbeta svåra texter och erfarenheter.

Sist genomför Poletti Lundström en kritisk granskning av hur tidskrifterna *Biblisksk Tidsskrift* och *Biblisksk Månadshäfte*, särskilt under Oscar Haglunds ledning inte bara fungerade ”som en legitimering av redan existerande antijudiska stereotyper, utan också som en självständig produktionsplats för rasistiska idéer och ett bibelteologiskt motiverat samtycke till det eskalerande våldet mot Europas judar”.⁶ Mer specifikt undersöker Poletti Lundström hur dessa företeelser grundas och motiveras i dialog med skribenternas bibelbruk, i synnerhet föreställningen om att Bibeln var verbalinspirerad.

ATT LÅTA BRUKET KASTA LJUS ÖVER TEXTEN

Den andra deldisciplinen, *receptionsexegetik*, syftar inte bara till att beskriva och analysera Bibelreception för att bättre förstå de sammanhang i vilka Bibeln brukats. Här ligger i stället fokus fortsatt på bibeltexten såtillvida att en texts reception används för att bättre kunna förstå bibeltexten. Mer specifikt är tanken att bruket av Bibelns texter över tid kan ge nya, viktiga tolkningsnycklar och avtäckas sådant som annars inte är uppenbart. Ett viktigt grundantagande är, vidare, att även om en text kan betyda mycket, kan den inte betyda vad som helst – betydelsen behöver förankras i detaljer eller underliggande antaganden i texten själv. I detta nummer är det Markus Frid, Jonna Lenells och Joel Kuhlins artiklar som framför allt ger uttryck för detta förhållningssätt.

⁵ David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, ”Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17”, *HYBRID* 4 (2026), 58–97.

⁶ Tomas Poletti Lundström, ”Bibeltrogen rasism i nationalsocialismens tidevarv”, *HYBRID* 4 (2026), 212–249 (249).

I sin artikel ger Frid en initierad översikt över hur den grekiska termen *arsenokoitēs* och närbesläktade ord tolkades i den tidiga kyrkan fram till och med kyrkomötet i Nicaea (325 e.Kr.).⁷ Det som gör detta till ett receptionsexegetiskt studium är att målet med denna undersökning inte primärt är att förstå de sammanhang i vilka termen förekommer (de *tolkande* texterna), utan att denna översikt ska kunna vara till hjälp när man diskuterar vad ordet kan ha betytt i de paulinska breven (den *tolkande* texten), och därmed i förlängningen också i samtida diskussioner kring samkönade relationer.

De två andra artiklarna ställer den bibliska texten i dialog med ett senare verk och låter dialogen mellan dem vara belysande för både bibeltexten och det senare verket. Lenells studerar hur Rembrandt, i sin kända målning *Den förlorade sonens återkomst* (1669) både tolkar liknelsen i Lukas 15, och kastar nytt ljus över den.⁸ En av de slutsatser som dras är att "i mötet med det bibeltolkande konstverket kan läsaren få möta ett levande gudord, där Bibelns budskap får knyta an till människan på ett nytt, och ... fruktbart sätt", eftersom målningen, som visuellt medium, "förmår kommunicera information, i dess breda bemärkelse, som en text inte kan rymma".⁹

På ett liknande sätt visar Kuhlin hur skildringen av Jesus i Markusevangeliet, när den läses parallellt med Franz Kafkas *Processen*, kan berikas och belysa centrala teologiska frågor, inte minst relaterade till *kenosis* (det grekiska begrepp som bland annat används i Fil 2:6 för att beskriva hur Jesus "avstod från allt", Bibel 2000).¹⁰ Det som skiljer Kuhlin från Lenells är dock att det inte finns något som tyder på att Kafka brukar evangelierna i sitt narrativ. Kuhlins studie är därmed inte receptionsexegetik i strikt mening, "jämförelsen mellan de två faller därför utanför en historiskt mo-

⁷ Markus Frid, "Pederasti, Prostitution, Passion? En analys av användningen av *arsenokoitēs* i den tidiga kyrkan till och med Nicaea", *HYBRID 4* (2026), 98–129.

⁸ Jonna Lenells, "Rembrandt och Lukas 15:11–32: Den tolkande konstnärens bibelbruk", *HYBRID 4* (2026), 153–186.

⁹ Lenells, "Rembrandt och Lukas 15", 186.

¹⁰ Joel Kuhlin, "Social död, litterär oreda: Josef K, Jesus Kristus och den avhumaniserande retoriken", *HYBRID 4* (2026), 130–152.

tiverad studie av 'reception'",¹¹ som han skriver. I stället är relationen de båda emellan på ett mer grundläggande plan, där fenomenet social död hos Jesus och *Processens* Josef visar

att det är hög tid att reflektera kritiskt över receptionshistoriens döda vin-klar, och låta ahistoriska vektorer mellan Bibeln och modern litteratur tolkas teologiskt. Problemet med Kristus och Ks sociala död rör ytterst förhållandet mellan människosöner, gudomlighet och död. Med andra ord kan skillnaden mellan de två perspektiven betraktas utifrån biblisk teologi, där mening fungerar centripetalt och receptionshistoria som när-mar sig text centrifugalt.¹²

SPÄNNINGEN MELLAN OLIKA LÄSNINGAR

Som framgått ovan innehåller detta nummer analyser av bibelbruk i en mängd olika sammanhang – sammanhang som inte alltid är enkla att förena med varandra. Att olika sätt att bruka Bibeln inte alltid är förenliga är också i fokus i den sista artikeln att nämna i detta förord, Matthew Nowacheks filosofiska resonemang kring hur ett bibelbruk kan se ut som befinner sig i spänningen mellan akademi och pietism.¹³ Genom att ta sig an frågan utifrån Søren Kierkegaards förståelse av *dialektisk paradox* argumenterar Nowachek för ett nytt ramverk för hur man kan engagera sig i Bibelns texter som Guds ord (pietism) på ett sätt som inkluderar det akademiska utan att spela ut dem mot varandra – i stället kan det sistnämnda innebära ett konstruktivt och berikande bidrag.

NÄSTA NUMMER

Vi är glada och tacksamma att du har hittat till *HYBRID*. Kanske är du inte bara en läsare utan också någon som skulle kunna bidra med ny kun-

¹¹ Kuhlin, "Social död", 148.

¹² Kuhlin, "Social död", 150.

¹³ Matthew Nowachek, "Att läsa inom den heliga spänningen: Paradox och dess betydelse för ett dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt bibelbruk", *HYBRID* 4 (2026), 187–211.

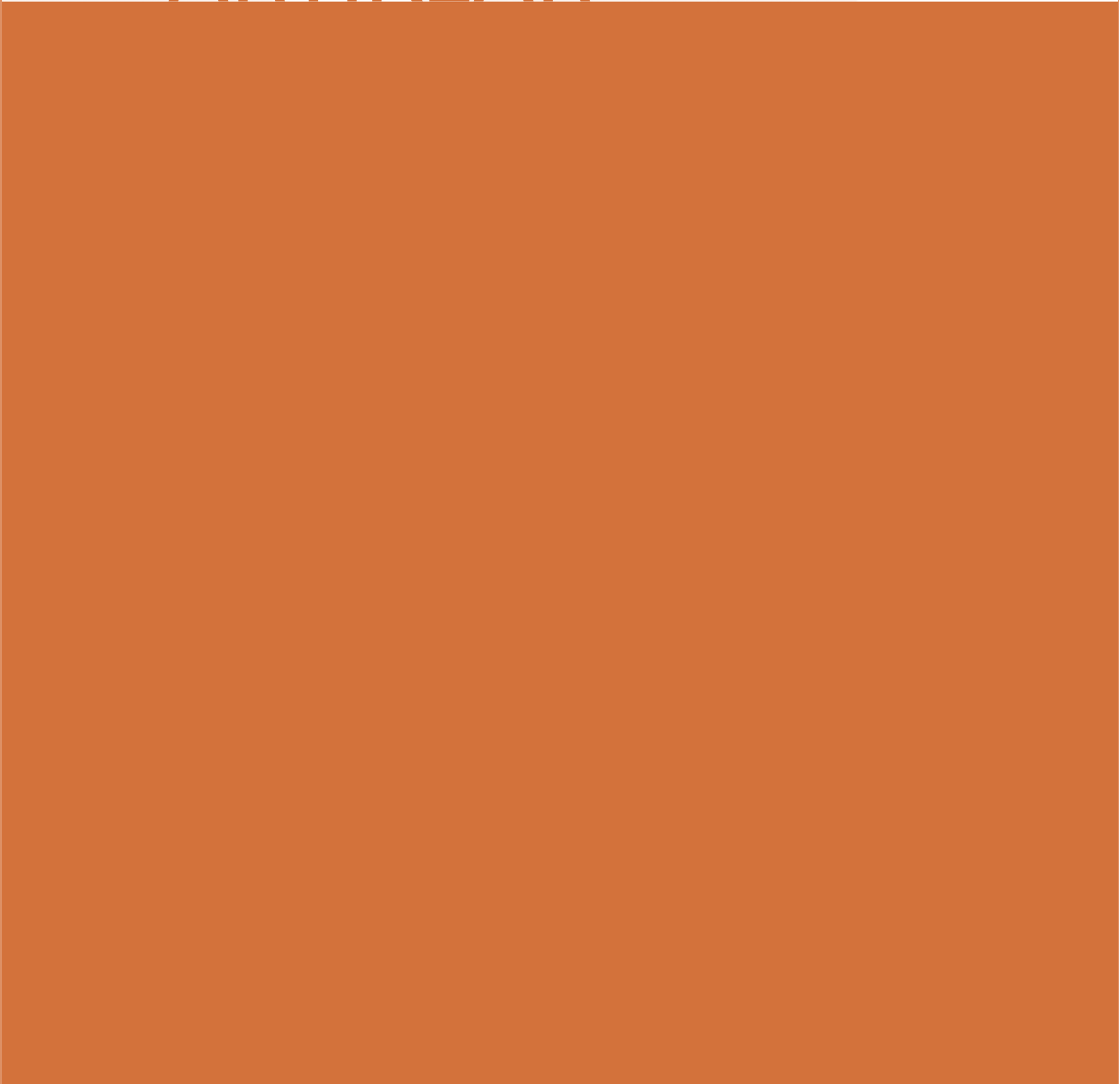
skap i form av en vetenskaplig artikel eller en bokrecension till något av våra kommande nummer? Vår avsikt med *HYBRID* är att publicera högklassig forskning på svenska i skärningspunkten mellan bibelvetenskap, kyrko- och missionsstudier och systematisk teologi. Tidskriften kombinerar således perspektiv som ofta placeras i olika sfärer och samtal, och trotsar både en klassisk uppdelning där olika teologiska ämnen skiljs åt, såväl som en uppdelning mellan kyrka, samhälle och akademi. Tidskriftens målgrupp är inte bara akademiker med fokus på teologi och religionsvetenskap, utan även den intresserade allmänheten, särskilt svensk frikyrklighet.

Det femte numret av *HYBRID* kommer ha temat "Försonad skapelse". I en tid präglad av klimatkris, ekologiska kollapser och ökande global ojämlikhet ställs frågor om skapelsens integritet och människans ansvar i centrum. Krig, pandemier och ekonomiska orättvisor har blottlagt människans sårbarhet. Samtidigt växer en medvetenhet om behovet av försoning – inte bara mellan människor, utan också mellan människa och skapelsen.

Nästa nummer av *HYBRID* syftar till att främja en interdisciplinär dialog om skapelse och försoning genom att sammanföra artiklar som bearbetar frågan utifrån olika ämnesområden, dock alla med tydlig relevans för svensk frikyrklighet. Vi välkomnar särskilt texter som inte enbart riktar kritik, utan också söker bidra med konstruktiva perspektiv och förslag. Välkommen med ditt bidrag! Deadline för manus, som skickas in via *HYBRID*:s hemsida (publicera.kb.se/hyb), är den 30 juni 2026.



ARTIKLAR



LAMMET, BLODET, FLODEN: KANAANS TUNGOMÅL I DEN TIDIGA SVENSKA PINGSTRÖRELSEN

EMANUEL ALENKLINT

Uppsala universitet

emanuel.alenklint@teol.uu.se

ABSTRACT ✿ Den här artikeln är en studie av den tidiga svenska pingströrelsens sociolekt – den så kallade ”pingstsvenskan” –, allmänt känt som ”Kanaans tungomål”. Källmaterialet är hundra insändare i pingströrelsens veckotidning *Evangelii Härold* mellan åren 1915–1935. Artikeln inleds med en historisk genomgång av kristna sociolekter. Studien visar att pingströrelsens interna språkbruk var mycket tydligt färgat av biblisk metaforik. Läsarna av tidskriften förutsattes vara väl bevandrade i Bibelns platser, personer och berättelser. Artikeln för ett resonemang kring språkets centrala betydelse för identiteten i en grupp. Vidare förs en argumentation kring vikten av ett bibliskt färgat språkbruk för möjligheten att lättare kunna tillgodogöra sig det kristna budskapet och tolka sin samtid utifrån detta. ✿

INLEDNING

Må vi förenas i att bedja om att särilaregnet skurar falla i församlingarna, att Jesus får döpa sitt folk i den Helige Ande och göra oss passande att leda och fostra sökande själar in i hela och fulla sanningen! Tiden hastar, Jesus kommer snart. Må vi då en och var komma, bärande våra kärvar med jubel! Då skola säningsmännens tårar och skördemännens jubel blandas tillsammans; därför må vi söka göra något för Jesus, på det sätt vi

kunna bidra till Hans rikets utbredande på jorden. Lönen väntar där hemma, och den skall tilldelas varje trogen tjänare av de genomborrade händerna.¹

De tidiga pingstvännerna skilde på flera sätt ut sig gentemot det omgivande samhället. De var i regel pacifister, besökte inte dansbanan, brukade inte alkohol eller tobak och kvinnorna kunde tidvis igenkännas på sin klädstil och karaktäristiska nackknut. Dessutom använde de sig av en distinkt vokabulär, vilken ibland kallats ”pingstsvenskan”, men som mer allmänt benämnts ”Kanaans tungomål”. Kanaans tungomål var en sociolekt, det vill säga ett specifikt språkbruk fullt av bibliskt färgade begrepp och metaforik som kom att bli ett internt *lingua franca* bland pingstvännerna. Inte minst användes detta bibliskt färgade språkbruk i korrespondens och insändare i pingströrelsens veckotidning *Evangelii Härold* (EH).

Genom att fokusera Kanaans tungomål vill den här artikeln analysera en central aspekt av den tidiga pingströrelsens bibelbruk. Pingstvännerna bar i hög utsträckning med sig sina Biblar vart än de gick, och det ansågs fint att läsa ur en välanvänd Bibel. Det bibliskt färgade språkbruket kan därför ses som en förlängning av rörelsens bibelsyn och bibelbruk: Bibeln skulle läsas ofta och mycket. Det flitiga nyttjandet av Bibeln kom alltså att påverka språket – de talade till varandra utifrån föredömet i Ef 5:18–19: ”med psalmer, hymner och andliga sånger”,² och pingstsvenskan är därmed att betrakta som en naturlig förlängning av rörelsens bibelläsning: Bibelverser och berättelser hade så integrerats hos de enskilda pingstvännerna att dessa kom att utgöra en central del av den interna gemensamma vokabulären.³

Antalet tidigare vetenskapliga studier av den svenska pingströrelsens historiska språkbruk är dock relativt begränsat.⁴ Vid sidan av ett språk-

¹ S. Lagerquist, Sysslebäck, i *Evangelii härold: Tidning för andlig väckelse och fri mission* (EH), redigerad av Lewi Pethrus et al. (Stockholm: Filadelfia, 1925), 80.

² Bibel 2000 används om inget annat anges.

³ Jfr Ulrik Josefsson, *Liv och över nog* (Skellefteå: Artos, 2005), 176–178.

⁴ Relevanta studier är, för det första, Ulla Moberg, *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling: En kommunikationsetnografisk studie* (Uppsala: Uppsala universitet, 1998), där

vetenskapligt fältstudium har Kanaans tungomål i svensk kontext inte ägnats odelad uppmärksamhet i någon annan studie. Utifrån en granskning av insändare i *EH* vill jag därför i denna artikel analysera hur individer i den tidiga pingströrelsen nyttjade bibliska begrepp och metaforer i sin interna kommunikation. Artikeln söker även belysa det bibliska språkbrukets historia och betydelse för pingstvännernas identitet, samt den möjlighet som detta språkbruk innebar gällande att leva sig in i och förklara omvärlden och sina erfarenheter.

Källmaterialet utgörs av hundra insändare i *EH*. Den första årgången 1915 innehåller endast ett fåtal nummer. Av den anledningen nyttjas primärt insändare från 1916 för att täcka den tidigaste perioden. I syfte att granska en längre tidsperiod har även insändare från 1925 och 1935 inkluderats i studien.

Artikeln ger inledningsvis en teoretisk ram och en kortare historisk genomgång av det bibliskt färgade språkbruket. Därefter beskrivs den tidiga pingströrelsens allmänna bibelbruk och hermeneutik, följt av en analys av källmaterialet för att teckna bilden av hur Kanaans tungomål tog sig uttryck hos de tidiga pingstvännerna.

ORD, SPRÅK OCH STÖRRE NARRATIV

Språkforskning fokuserar i allmänhet ord och språk som centrala delar av en människas identitet. Ord är nämligen bärare av historia och representerar specifika kulturella kontexter. Bibliskt präglade ord blir därmed nära förknippade med bibliska narrativ, vilket i sin tur kan anses utgöra en god

Moberg intervjuar medlemmar i en specifik pingstförsamling. Avhandlingen hanterar samtida språkbruk men ger inte någon historisk överblick av språkbruket inom pingströrelsen. Vidare har Inger Selander, *"O hur saligt att få vandra": Motiv och symboler i den frikyrkliga sången* (Stockholm: Gummesson, 1980) beskrivit motiv och symboler i den frikyrkliga sången. Hon skriver översiktligt om Kanaans tungomål och dess historia inom den bredare frikyrkliga traditionen, där pingströrelsen inkluderas. Slutligen har Jan Åke Alvarsson studerat det bibliska språkets inflytandet i namngivningen av svenska pingstförsamlingar i *Om pingströrelsen: Essäer, översikter och analyser* (Skellefteå: Artos, 2014). Ulrik Josefsson nämner också det bibliska inflytandet för talet i den tidiga pingströrelsen i *Liv och över nog*, men gör ingen djupare studie av vokabulären.

förutsättning för att på djupet kunna förmedla en bibliskt förankrad tro vidare. För att synliggöra detta kommer den här delen av artikeln föra ett teoretiskt resonemang kring språkets roll i kulturförmedling.

När en individ formar sin identitet görs det genom interaktion med omvärlden. Denna interaktion grundas i hennes sinnesintryck. Så länge sinnesintryck står isolerade från förklarande narrativ uppfattas de som meningslösa. Mänsklig perception kräver nämligen struktur i form av en berättelse, där erfarenheter kan infogas för att skapa en känsla av logik och mening. Definitionen av att vara galen eller att ha "tappat förståndet" blir därmed liktydigt med att *inte* kunna foga sina erfarenheter till ett sammanhang – livets erfarenheter är då att likställa vid en samling fragment utan inbördes relation.⁵

Då sinnesintryck fogas till ett narrativ innebär det att de struktureras mot en tidslinje där de tillsammans med andra erfarenheter relaterar till en början, en mitt och ett slut. En sådan tidslinje har ett syfte och är per definition moraliskt laddad. Då det verkliga, förperceptuella, är mer komplicerat och mångfacetterat än ett narrativ, kommer alltid människans perceptuella meningsskapande process att förändra och reducera hennes erfarenheter. Detta görs för att möjliggöra ett infogande av erfarenheter i hennes aktuella berättelse och narrativa förklaringsmodell.⁶

I mötet med ett narrativ kommer en erfarenhet att omformas och i minnet rymma både "mer" och "mindre". "Mer" i form av mening, tolkning och sammanhang. "Mindre" eftersom allt som inte passar in i narrativet tenderar att rationaliseras bort. Utan denna sovrande och formande process blir intryck omöjliga att foga i ett narrativ. De händelser

⁵ Frank R. Ankersmit, "The Three Levels of 'Sinnbildung' in Historical Writing", i *Meaning and Representation in History*, redigerad av Jörn Rüsen (New York: Berghahn Books, 2008), 109–121 (114); Jörn Rüsen, *Evidence and Meaning: A Theory of Historical Studies* (New York: Berghahn, 2017), 44, 51, 55; David Carr, *Time, Narrative, and History* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 9, 61, 97.

⁶ David Carr, "The Reality of History", i Rüsen, *Meaning*, 123–134 (123); Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Kindle utg.; New York: Columbia University Press, 2004), 35; idem, *Sediments of Time* (Kindle utg.; Stanford California: Stanford University Press, 2018), 3153; Ankersmit, "Three Levels", 118, 147.

som inte sticker ut smälter in i narrativets fond och försvinner ur medvetandet.⁷

Denna form av grundläggande meningsskapande narrativ förstås bättre genom att addera ytterligare två dimensioner, en överliggande och en underliggande. Den överliggande dimensionen kan kallas ”masternarrativ” eller det ”större narrativet”, medan den underliggande dimensionen är orden och språket. Filosofen Alasdair MacIntyre beskriver hur individens enskilda narrativ kräver en relation till någon tradition eller något större narrativ för att kunna förklara sig självt. Det mindre narrativet tolkar sig själv i ljuset av det större narrativet och tenderar bli en upprepning eller miniatyr av det större narrativet. Individen blir på så vis, i sin förståelse av världen, en fortsättning av en tradition.⁸

I fråga om språket – den underliggande dimensionen – menar F. R. Ankersmit att språket kan liknas vid ett sjätte sinne genom vilket en individ upplever verkligheten. Genom ord söker hon förmedla vidare de erfarenheter hon haft.⁹ Språk är centralt, inte bara i text och tal, utan för minne, tänkande och fantasi. Den verklighet som existerar bortanför språket kan därmed erfaras, men inte minnas och återberättas.¹⁰

Vidare kan konstateras att det bara är den erfarenhet som kan fångas med ord som på sikt överlever i minnet.¹¹ Att förstå en komplex erfarenhet hör samman med att lyckats sätta ord på den.¹² När väl erfarenheten klätts i ord är det därefter innebörden av orden och meningsuppbyggnaden individen minns, snarare än själva upplevelsen. I återberättandet är det alltså orden hon erfar, inte själva händelsen i sig.¹³

⁷ Koselleck, *Futures Past*, 110; idem, *Sediments*, 1308; Carr, *Time*, 57.

⁸ Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 215; Carr, *Time*, 92, 115.

⁹ Ankersmit, ”Three Levels”, 143.

¹⁰ Günter Dux, ”How Meaning Came Into the World and What Became of It”, i Rüsen, *Meaning*, 20–37 (26–27). Se även Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fenomenologi* (Göteborg: Daidalos, 1999), 151, som menar att ordet kommer före tanken.

¹¹ Carr, *Time*, 10; Ankersmit ”Three Levels”, 138.

¹² Carr, *Time*, 112.

¹³ Koselleck, *Sediments*, 3027.

En stor del av det förflutna har därmed blivit stumt för eftervärlden. Då det förflutna inte med ord kunnat fästas i vårt medvetande kan dessa erfarenheter inte längre nås och de ger oss således ingen mening.¹⁴ För att ytterligare fördjupa resonemanget: En individ bara kan minnas vad hon har ord för. Om hon saknar verbal förklaringsmodell försvinner alltså vissa händelser ur hennes medvetande.¹⁵ Det får exempelvis till konsekvens att en person med ett religiöst färgat ordförråd kan beskriva något som övernaturligt i högre grad än någon som saknar dessa ord. Historikern och statsvetaren Benedict Anderson skriver:

Genom detta språk, som man möter i modersknäet och blir kvitt först vid graven, återskapas ett förflutet, föreställs en gemenskap och dröms om en framtid.¹⁶

Han menar att människan genom språket är fångad i en specifik kontext och endast kan erfara världen utifrån denna. Maurice Merleau-Ponty betraktar i likhet med Anderson ett språk som en separat värld och menar att man inte kan leva i två världar samtidigt. Det finns därmed alltid ett specifikt språk, en kultur och ett narrativ som kommer fungera som "modersmål".¹⁷

Utifrån ovanstående resonemang kan en dubbel rörelse konstateras. Det större narrativet formar en individs narrativ och därmed även hennes språk och vokabulär. Det finns emellertid även en motsatt rörelse där ord och språkbruk "riggar" individer och grupper till att tolka erfarenheter inom ramen för specifika narrativ. Utan ett språk för det religiösa är det svårare att erfara, minnas och relatera till det religiösa.

Varje sociolekt är förknippad och sprungen ur en specifik kontext eller kultur. De individer som brukar och är integrerade i en specifik sociolekt kommer tolka sin omgivning och sina erfarenheter utifrån sociolektens givna narrativ. Ett narrativ avgör en individs referensram och sätter där-

¹⁴ Ankersmit, "Three Levels", 139.

¹⁵ Koselleck, *Futures Past*, 222.

¹⁶ Benedict Anderson, *Den föreställda gemenskapen: Reflektioner kring nationalismens ursprung och spridning* (Göteborg: Daidalos, 1993), 148.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Kroppens fenomenologi*, 163.

med gränser för perceptionen. Detta innebär alltså att de som talar med Kanaans tungomål har lättare att se att biblisk terminologi och Bibelns berättelser blir ”levande” i deras samtid.

HISTORISK ÖVERSIKT

I *Samtalskonstens historia* ger Peter Burke en historisk översikt över sociolekters betydelse för identitet och sammanhållning bland olika historiska samhällsgrupper. Inte minst beskriver han hur kyrkliga grupper lagt sig till med specifika språk som ibland endast förstås av den egna kretsen.¹⁸

Burke beskriver hur redan de första kristna i Rom använde sig utav en variant av latinet, så kallat ”Sondersprache”, för att visa identitet och sammanhållning. De brukade äldre termer på ett nytt sätt och myntade nya ord som exempelvis ”baptizare”, för dopet. De första kristna hade en ”väl sammanhållen språkgemenskap” vilket var ett uttryck för deras gemensamma identitet.¹⁹

Under medeltiden kom John Wycliffs (1328–1384) efterföljare av sina motståndare att kallades för Lollarder, vilket betyder ”mumlare”. Gruppen, som till stor del bestod av köpmän och hantverkare, förföljdes svårt mellan 1399–1414 och gick därefter under jorden. Lollarder hade utarbetat en distinkt intern sociolekt, vilken skiljde dem från det övriga samhället.²⁰ Dessa interna sociolekter, knutna till olika väckelserörelser inom kyrkan, kom att bli ännu mer utpräglade i och med reformationen.

PIETISTERNA OCH ”ADAMS SPRÅK”

Richard Bauman beskriver 1600-talets England som en tid av ”Babels förvirring”. Inom engelskan, likt andra europeiska språk, fanns det nämli-

¹⁸ Peter Burke, *Samtalskonstens historia* (Göteborg: Daidalos, 1995), 9.

¹⁹ Burke, *Samtalskonstens historia*, 18.

²⁰ Carlos M. N. Eire, *Reformations: The Early Modern World, 1450–1650* (New Haven: Yale University Press, 2016) 51; Anne Hudson, *Lollards and Their Books* (London: The Hambledon Press, 1981); Marinus van Beek, *An Inquiry Into Puritan Vocabulary* (Groeningen: Wolters-Noordhoff, 1969).

gen en lång rad varierande sociolekter inom olika religiösa och andra samhällseliga grupperingar. Puritaner, pietister och kväkare var några sådana grupper. Dessa grupper reagerade mot språk som uppfattades vara mänskliga konstruktioner. De tog i synnerhet avstånd från latinet och universitetens fackspråk, vilka ansågs vara det yttersta uttrycket för förfall.²¹ En kväkare beskrev det på följande sätt:

They put you to the university to learn you the art of speaking-by-rote, and trading in words; and when any of you hath been a competent time there, and is grown pretty cunning at cutting out of discourses, wrestling plain words, and handling your tongue deceitfully, then you are fitted for the work of your ministry; and the next thing is but to seek out for a stage to shew your art to the people, first in one place and then in another, as mountebanks, till you can meet with some so silly as to bargain with you for your ware by the year, and allow you a shop to sell it in, and this is your call to the ministry; for till some or other will thus buy your merchandise, you have no call: but let the Scriptures with which you trade, bear witness whether this was ever the call of the Ministry of Christ.²²

Udden riktas tydligt mot de universitetsutbildade präster vilka genom akademiska studier lärt sig ett vackert språk. De hävdas efter sin examen ha blivit lika affärsmän, vilka sökte plattformar för att saluföra sin lärdom under skenet av att det var Bibeln de undervisade. Dessa akademiker borde, enligt kväkarna, i stället ha öppnat sina biblar för att då förstå att den undervisar *mot* denna form av kulturkristendom. Paulus ord i 1 Kor 2 kom att bli vägledande i hur flera av 1600-talets religiösa grupperingar såg på språk:

När jag kom till er, bröder, var det inte med förkrossande våltalighet och vishet jag förkunnade Guds hemlighet för er ... Mitt tal och min förkunnelse övertygade inte med vishet utan bevisade med ande och kraft; er tro skulle inte vila på mänsklig vishet utan på Guds kraft. (1 Kor 2:1, 4–5)

²¹ Richard Bauman, *Let Your Words be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-Century Quakers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1–2, 12: "Babelish confusion".

²² Benjamin Furly, *The World's Honour Detected* (London: Robert Wilson, 1663), 57–58.

Språket som talades skulle alltså inte vara pråligt, utan i stället präglas av "enkelhet, sparsamhet och tydlighet".²³ Det fanns ett sökande efter det sanna, rena och ursprungliga språket – "Adams språk". George Fox (1624–1691), en av kväkarnas förgrundsgestalter, talade om att målet för en människa och hennes språk var att bli som Adam före syndafallet. Om en kristen lyckades nå detta ursprungliga språk antogs oanade möjligheter kunna öppnas.²⁴ Vad menade man? Idén var att eftersom Gud hade skapat världen genom sitt ord, uppfattades att även Adams ord ägde kraft över fysikens och naturens hemligheter. Grupper i puritanernas utkanter ansåg att såväl helande som astrologi, teosofi, alkemi, kabbala och ren magi var nära sammanflätat med Adams språk. I samband med en andlig erfarenhet beskrev Fox hur han fick ta del av Adams första natur. Han upplevde i samband med detta en kallelse till att "utöva fysik för mänsklighetens bästa".²⁵ Trots att Fox valde att förbli predikant visar resonemanget i samband med denna erfarenhet hur Adams språk ansågs hänga samman med jordens och fysikens grundlagar.

Lucinda Martin skriver att de tyska pietisterna, likt de engelska puritanerna, uppfattade Adams språk som nyckeln till naturens lagar:

For Piteists, the world itself constituted a kind of "text". The movements of clouds and stars, the behavior of plans and animals, and the dreams of men and women, were all regarded as divine symbols, with language itself as the most prefund form of signification. Pietists thus understood the "Language of Canaan" to be God's language, the language of the Garden of Eden and of the first Christians.²⁶

Martin menar att pietisterna tänkte att det fanns en transhistorisk språkgemenskap som enade alla de sant troende. Från Adam, vidare till de första kristna och därefter till den pietistiska gemenskapen, återfanns det-

²³ Bauman, *Words*, 3.

²⁴ Bauman, *Words*, 3.

²⁵ George Fox, *The Journal of George Fox* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 27–28: "And I was at a stand in my mind whether I should practice physic for the good of mankind"; jfr Lucinda Martin, "The 'Language of Canaan': Pietism's Esoteric Sociolect", *ARIES* 12 (2012), 237–253 (239).

²⁶ Martin, "Language", 240.

ta Guds språk. Det var Edens språk, men i form av "Guds tyska" eller "Guds franska".²⁷

Vägen till det ursprungliga språket och Adams första natur gick via att läsa Bibeln och börja integrera dess språk i sitt eget. Även om ambitionen var att språket skulle ligga långt från latinets och universitetsspråkets komplexitet fick detta bibelfärgade språk en annan typ av svårbegriplig form. Mer specifikt var sociolekten Kanaans tungomål "otroligt komplex, full av bibelcitат, neologismer, allegorier, emotionella överdrifter och till och med ortografiska innovationer".²⁸

De mest radikala pietisterna kom att överdriva sin sociolekt och gjorde frekvent obskyra, allegoriska referenser till Bibeln. Kanaans tungomål hylades av de invigda, men hånades samtidigt av de utomstående. Pietisterna själva argumenterade dock att "Guds barns språk är främmande för främlingen". Det var alltså bara de invigda och utvalda som förväntades förstå och det skapades således en språklig dualism. De utomståendes språk – världens språk – kallades för drakens, odjurets eller ormens språk och var inget de invigda pietisterna önskade förknippas med.²⁹

Kanaans tungomål kom från 1600-talet och framåt att beskriva den inomkyrkliga, bibliskt- och pietistiskt färgade sociolekt vilken alltså skapade en tydlig gräns mellan "världen" och de kyrkliga väckelsegrupperna. Det bibliska språket hängde på ett naturligt sätt nära samman med de rörelser som betonade vikten av det personliga bibelbruket. I Sverige kom dessa pietistiskt färgade grupper att kallas "läsare", och banade i sin tur väg för 1800-talets väckelserörelser. Dessa kom i nästa led att lägga grunden för det tidiga 1900-talets svenska pingstväckelse.³⁰

PINGSTVÄCKELSEN OCH PINGSTSVENSKAN

Den 9 april 1906 beskrivs hur Anden föll över en grupp av femton bedjande afroamerikanska kvinnor och män i Los Angeles och hur dessa bör-

²⁷ Martin, "Language", 241.

²⁸ Martin, "Language", 239, min översättning från engelskan.

²⁹ Martin, "Language", 242, min översättning från engelskan.

³⁰ Gunnar Hallingberg, *Läsarna: 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet* (Stockholm: Atlantis, 2010), 9, 31.

jade tala i tungor. Detta skeende kom att benämnas ”The Azusa Street Revival” eller ”pingstväckelsen”, och spreds snabbt över stora delar av världen.³¹ Redan samma år kom väckelsen till Sverige genom missionären Andrew G. Johnson-Ek (1878–1965) och till Norge genom predikanten Thomas Ball Barratt (1862–1940).³²

Centrum för den tidiga pingstväckelsen i Sverige kom att bli Stockholm och stadens sjunde baptistförsamling, Filadelfia. 1911 kallade församlingen Lewi Pethrus (1884–1974) som föreståndare. Från denna tid och ända till sin död kom Pethrus att vara den svenska pingströrelsens främste förgrundsgestalt, och på 1940-talet omtalades Filadelfiaförsamlingen i Stockholm som en av världens största pingstförsamlingar.³³

På 1930-talet hade svensk frikyrklighet omkring 600 000 medlemmar.³⁴ Den omfattade då cirka 10 % av det svenska folket. Från 1930-talet och framåt var det dock endast pingströrelsen som fortsatte expandera. 1930 hade pingströrelsen 50 000 medlemmar fördelat på 400 församlingar. Tio år senare omfattade rörelsen 80 000 medlemmar i 600 församlingar och hade 1 500 predikanter. Rörelsen var, vidare, kvinnodominerad och störst i de lägre samhällsklasserna.³⁵

Under tidigt 1900-tal var den samlade frikyrkligheten alltså ett distinkt inslag i den svenska samhällsbilden. Det var en folkrörelse att räkna med i samhällsdebatten och flera politiska partier, inte minst folkpartiet,

³¹ Gastón Espinosa, *William J. Seymour and the Origins of Global Pentecostalism: A Biography and Documentary History* (Kindle utg.; Durham: Duke University Press, 2014), 53–55; Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture, and Community* (Cleveland: CPT, 2009), 24, 42.

³² David Bundy, *Visions of Apostolic Mission: Scandinavian Pentecostal Mission to 1935* (Acta universitatis upsaliensis 247; Uppsala: Uppsala university, 2009), 128, 138; Ingemar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria 8: Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (Stockholm: Verbum, 2005), 96.

³³ Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 97; Carl-Gustav Carlsson, ”Lewi Pethrus och den svenska Pingströrelsen”, i Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 381–386 (381); Joel Halldorf, *Biskop Lewi Pethrus: Biografi över ett ledarskap – Religion och mångfald i det svenska folkhemmet* (Skellefteå: Artos, 2017).

³⁴ ”Frikyrkligheten” syftar i den här artikeln på den del av kyrkligheten som vare sig tillhörde Svenska kyrkan eller de historiska kyrkorna, företrädesvis Katolska kyrkan. På 1930-talet företrädde frikyrkligheten främst av Missionsförbundet, Baptistsamfundet och den framväxande Pingströrelsen. Det fanns även en rad mindre samfund, samt EFS som visserligen var en del av Svenska kyrkan men som ändå skulle kunna betraktas som del av den bredare ”frikyrkligheten”.

³⁵ Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 102, 121, 140.

representerade frikyrkorörelsen i riksdagen. De sökte bygga ett kristet samhälle där den personliga omvändelsen till Jesus låg som grund.³⁶

Läsarrörelsen och den pietistiska fromheten hade tydligt satt sin prägel på 1900-talets frikyrklighet. Bibeln ansågs ligga som grund för såväl lära som liv. Skriften lästes inte bara i de gemensamma samlingarna utan brukades flitigt i de frikyrkliga hemmen. Bibelkunskapen kom därmed att vara anmärkningsvärt hög i bemärkelsen att bibelord och bibelberättelser fanns med som en framträdande del av referensramen. Utifrån det frekventa bibelbruket axlades det bibelfärgade språket från tidigare generationer väckelsekristna, vilket i stort kom att vara gemensamt inom den bredare frikyrkligheten.³⁷

Sam Lidman, son till pingstpastorn Sven Lidman, beskriver i sin bok *Ett satans liv* hur pingstvännen talade en utpräglat bibliskt färgad sociolekt, vilken han benämnde ”pingstsvenskan” – ”den svenska pingströrelsens riksspråk”. Han skrev: ”Men jag förstår nu att pingstsvenskan kanske inte så mycket är ett annat språk än svenskan. Utan fastmer ett annat sätt att skildra verkligheten.”³⁸ Som sådant var pingstsvenskan under det tidiga 1900-talet en fortsättning på det interna bibelfärgade väckelsespråk som sedan reformationen benämnts Kanaans tungomål och blev central för pingströrelsens identitet och världsbild. Likt 1600-talets pietister var språket internt en central identitetsmarkör – en del av rörelsens bibliskt och restorationistiskt präglade självbild. Rörelsen såg sig själva som en direkt förlängning av Apostlagärningarna och var därmed stolta att tala i biblisk terminologi.

PINGSTRÖRELSENS BIBELBRUK

Veli-Matti Kärkkäinen, forskare i pentekostalism, skriver att den amerikanska pingströrelsen i början av 1900-talet hade en muntligt karismatisk

³⁶ Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*.

³⁷ Selander, ”*O hur saligt*”, 105.

³⁸ Sam Lidman, *Ett satans liv: Dokumentärroman* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1991), 190, 202; Moberg, *Språkbruk*, 9.

och förreflexiv bibelläsning.³⁹ Ulrik Josefsson menar att denna hermeneutik även förekom i svensk kontext.⁴⁰ Den förreflexiva bibelläsningen sammanfattar Kärkkäinen i fem punkter:

- Bibeln uppfattades som Guds inspirerade ord;
- man applicerade texternas budskap direkt i sin egen vardag;
- texterna lästes utan att igenkänna historisk kontext;
- Bibeln förstods i ljuset av läran om det ”fulla evangeliet”; Jesus som frälsaren, helgaren, helaren, andedöparen och den snart igenkommande kungen;⁴¹ samt
- den lokale pastorn sågs som skriftens primära uttolkare.⁴²

Den förreflexiva bibelläsningen karaktäriserades i stort av den enskildes möte med Gud själv genom skriften. Det viktigaste i bibelläsningen var inte texten som lästes utan den enskildes möte med skriften genom Anden. Anden ansågs öppna upp Bibeln och gjorde den levande för den kristne. I den meningen kom Andens auktoritet före Bibelns auktoritet och erfarenheten före den historiskt kontextuella innebörden.⁴³

De tidiga pingstvännerna läste inte Bibelns texter utifrån bibelvetenskapliga metoder. Bibeln uppfattades vara en enhetlig bok och det lades ingen större vikt vid dess olika genrer – Bibeln var Bibeln, och någon vidare reflektion om dess kanon lyste med sin frånvaro. Tolkningsprincipen var att ”skrift skulle tolka skrift” och alla delar söktes harmonieras med varandra.⁴⁴ Vidare lästes Bibeln kristocentriskt, vilket innebar att skriftens

³⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, ”Pentecostal Hermeneutics in the Making: On the Way From Fundamentalism to Postmodernism”, *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* (1998), 76–115.

⁴⁰ Josefsson, *Liv och över nog*, 173–175.

⁴¹ ”Det fulla evangeliet”, även kallat ”det femfaldiga evangeliet” var en utveckling av de tidigare väckelserörelsens ”fyrfaldiga evangelium”. Skillnaden var att ”Jesus som andedöparen” adderats till de fyra tidigare satserna. Det femfaldiga evangeliet är att betrakta som den globala pentekostalismens gemensamma grunddrag.

⁴² Kärkkäinen, ”Pentecostal Hermeneutics”, 97.

⁴³ Veli-Matti Kärkkäinen, *Spiritus Ubi Vult Spirat: Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972–1989)* (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1998), 89, 115; Kenneth J. Archer, ”Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect”, i *Pentecostal Hermeneutics: A Reader*, redigerad av Lee Roy Martin (Leiden: Brill, 2013), 131–147 (142).

⁴⁴ Archer, *Pentecostal Hermeneutic*, 66, 95; Josefsson, *Liv och över nog*, 181, 185.

berättelser tolkades typologiskt och antogs handla om Jesus. Kristus uppfattades stå i centrum av det bibliska narrativet och var därmed också dess tolkningsnyckel. Jesus var början, mitten och slutet på berättelsen.⁴⁵

I en tidigare genomförd studie där jag granskat insändare i *EH* fann jag att i de då 528 analyserade insändarna fanns hela 1 170 bibelhänvisningar.⁴⁶ Det innebär alltså fler än två bibelhänvisningar per insändare. Vidare konstaterade jag att av alla insändare fanns inte någon som saknade biblisk tematik. Dessa insändare innehöll dessutom 90 sång- eller psalmreferenser, 41 referenser till aktuella samhällshändelser, men endast en enda kyrkohistorisk referens. Det fanns med andra ord oproportionerligt många bibelreferenser i förhållande till andra undersökta kategorier, och av de 1 170 bibelreferenserna kom 800 från Nya testamentet med 370 kom från Gamla testamentet. Den mest frekvent förekommande bibelboken var Psaltaren med 174 hänvisningar, följt av Apostlagärningarna (143) och Matteusevangeliet (92).

Insändarförfattarna i *EH* använde Bibeln på ett varierat sätt. Verser kunde citeras som en inledande hälsningsfras, eller för att understryka ett resonemang. Texter refererades även fritt, ofta utan exakt hänvisning. Läsaren förväntades vara så pass bevandrad i skriften att hon utan vidare skulle förstå kontext och applicering.

Den tidiga pingströrelsen läste också Bibeln transhistoriskt. Det innebär att de inte bara såg bibelböckerna som historiska dokument vilka beskrev sin samtid. I stället menade de att texterna var direkt applicerbara i nutiden. Bibelns verklighet uppfattades vara en tillämpbar möjlighet även här och nu.⁴⁷ Utifrån en transhistorisk läsning av Bibeln var det naturligt att använda Bibeln analogiskt. I läsningen av *EH*:s insändare är därför bibelanalogierna mycket vanligt förekommande. En insändare från K. Hjalmar Nylén kan fungera som ett exempel:

⁴⁵ Lee Roy Martin, *Pentecostal hermeneutics* (Leiden: Brill, 2013), 7.

⁴⁶ Emanuel Alenklint, "Apostlagärningarna 29: Pingströrelsens bibelbruk, bibelsyn och historiemedvetande mellan 1915–1935" (Uppsala universitet: Masteruppsats, 2023). Bibelhänvisningarna identifierades genom en noggrann läsning av insändarna där flera kategorier inkluderades. Såväl direkta citat som referenser och analogier inkluderades.

⁴⁷ Josefsson, *Liv och över nog*, 177.

Stormen ligger oss hårt emot. Det brusande folkhavets vågor skyhöga, men då Jesus är med oss i farkosten, går det ändå härligt över till hemmets kust. Halleluja! Det är för oss, som det var för Jesus. Han fick alla emot sig, Herodes och Pilatus, de äldste och de skriftlärde, ja, hela stora rådet. Så hava vi ock fått de ogudaktiga liksom alla ljumma kristna emot oss. Vi äro saliga samt glädjas och fröjdas emedan vi därtill äro uppmuntrade av Guds ord Matt. 5:10–12. 1 Petr. 4:12–19 m. fl. ställen.⁴⁸

Här beskriver Nylén sin egen samtida erfarenhet utifrån evangelieberättelsen om Jesus som stillar stormen. Han uttrycker på ett talande sätt att det ”är för oss, som det var för Jesus”. Identifikationen med Bibelns berättelser var så tydlig att man ansåg sig leva sina liv genom dess narrativ.

Inte sällan använder *EH*:s insändarförfattare flera bibelreferat i samma insändare. Den som inte är en van bibelläsare skulle antingen missa att referenserna alls är hämtade från Bibeln, eller felaktigt anta att dessa referenser är del av en och samma bibelpassage, när de i själva verket är hämtade från flera parallella passager. W. Malmcrona från Göteborg skriver på följande sätt:

Huru ofta ha icke vi som Guds barn fått erfara detta och speciellt de, som varit kallade, att stå i första i ledet. Hur mången har icke under kampens hetta, då det sett ut som om motståndaren skulle få övertaget, hållit på att ge upp, och detta kanske icke utan anledning. Arbetet på muren med mursleven i ena handen och svärdet i den andra har stundom synts taga så lång tid, ty en här och en där har låtit armarna slappna och kanske rent av blivit ett hinder för de andra att bygga. Men då har Herren givit ny kraft och förökat styrkan. Halleluja! ”De som bida efter Herren, de hämta ny kraft.” Es. 40:31. ”Välsignad är den man, som förtröstar på Herren.” (Jer. 17:7).⁴⁹

Förutom de två verser Malmcrona citerar explicit finns ytterligare två implicit. Han hänvisar till Neh 4:17 då byggarbetarna som skulle återställa Jerusalems raserade murar arbetade med både svärd och murslev i hand. Därefter går han närmast obemärkt över till ytterligare ett sammanhang

⁴⁸ K. Hjalms Nylén, Malfors, Vreta Kloster, *EH* (1916-09-07).

⁴⁹ W. Malmcrona, Göteborg, *EH* (1916-02-24).

då han hänvisar till 2 Mos 17:12, där Aron och Hur lyfter Mose armar, vilket gav Israels folk seger i striden.

Ytterligare en bibelanalogi där bibelreferenser blandas samman från olika sammanhang, utan vidare hänvisning, går att läsa från brasilienmissionärerna Adina och Otto Nelson. De skickade en insändare till *EH* där de beskrev motståndet från andra kristna:

Vi ha rönt mycket motstånd på denna plats, mest av de protestantiska kyrkorna, men när Herren är för oss, vem kan då vara mot oss? Profeten sade, att de, som äro för oss, äro flera än dem, som äro mot oss. Gud sade till Mose, att han skulle strida för Israel, som skulle hålla sig stilla därvid. Och så ha vi fått hålla oss stilla inför Herren.⁵⁰

I dessa få rader finns tre bibelsammanhang. Nelsons inleder med att referera Rom 8:31. De fortsätter med att hänvisa till berättelsen om Elisa och hans tjänare som en natt blivit omringad av fienden. När Gud öppnade tjänarens ögon fick han se hur Guds armé var större än fiendens (2 Kung 6:16; 2 Krön 32:7). Den sista texten som hänvisas är 2 Mos 14:14.

Den tidiga pingströrelsen använde Bibeln flitigt. Pingstvännerna såg ingen distans mellan texten och samtiden utan menade att det som omtalades i Skriften även var applicerbart i deras egen tid. De läste Gamla testamentet typologiskt och uppfattade Jesus som tolkningsnyckel. Vidare användes Bibelns berättelser analogiskt och agerade förklaringsmodeller för det egna livet. Texter tenderade även sammanblandas och det fanns inga direkta gränser mellan olika bibliska böcker eller narrativ. Bibliska berättelser gick obehindrat in i varandra och tänktes genom Anden förklara varandra och skapa en samtida uppenbarelse.

ETT BIBLISKT FÄRGAT SPRÅK

I *EH* använde varje författare ofta flera olika bibelord i sina insändare. Den höga frekvensen och valet av bibeltexter är intressant i sig. Värt att

⁵⁰ Adina och Otto Nelson, *Brazilien, EH* (1916-03-16).

belysa är dock inte endast *att* Bibeln användes, utan framför allt *hur* den användes. Då en text citeras har citattecknen till funktion att skilja den citerade källan från författarens egna ord. Referat är däremot en omarbetad källtext där författaren med egna ord beskriver källans innehåll. I ett referat vävs på så vis källspråket samman med författarens eget språk och bibeltexterna blir integrerade delar av insändarna. I *EH* använde en och samma författare, likt citaten ovan, ofta bibelcitat och referat om vartannat i en och samma insändare.

Jag har i mina tidigare studier av insändarna i *EH* primärt varit intresserad av analogier.⁵¹ När bibliska texter applicerats transhistoriskt på insändarförfattarnas samtid visar det att en text inte bara, likt ett referat, integrerats i text utan vidare har inkorporerats i en människas referensram och självförståelse. Kanaans tungomål kan därför av samma anledning kan vara minst lika intressant som analogier.

När jag tidigare studerat pingströrelsens bibelbruk har citat, referat och analogier varit av intresse då de går att härleda till en eller flera specifika bibelsammanhang. I likhet med citaten ovan har jag då kunnat skriva ut vilka bibelord som insändarförfattarna hänvisat till. I fråga om Kanaans tungomål är det betydligt svårare att hänvisa språket till specifika bibelsammanhang. Det infinner sig nämligen en dubbelhet. Språket är å ena sidan tydligt bibliskt influerat. Å andra sidan är det ofta svårt att härleda språket till ett specifikt bibelord, då det är mer allmänt hållet.

Kanaans tungomål är vad som hände väckelsekristendomen när de umgåtts så pass mycket med Bibelns källspråk att dess ord och berättelser integrerats i det egna språkbruket. Citat är källspråk inom citattecken. Referat är omformulerad källtext. Kanaans tungomål är att gå ytterligare ett par steg i den integrerande processen. Ord och bilder används då så fritt från sin ursprungliga kontext att detta språk likt analogin bör ses som en fortsättning av det bibliska berättandet utifrån samtida kontext.

⁵¹ Alenklint, "Apostlagärningarna 29"; idem, "Den tidiga svenska pingströrelsens bibelsyn och historiemedvetande", i *Kyrkohistorisk årsskrift 2023*, redigerad av Urban Claesson (Laholm: Trydells, 2023), 63–86.

I syfte att utforska Kanaans tungomål i den tidiga pingströrelsen har jag i den här studien granskat hundra insändare mellan åren 1915–1935. I genomgången av dessa har jag sökt kartlägga nyttjandet av bibliskt färgad metaforik och bibliskt färgade begrepp. Dessa båda kategorier utgör nedan den första delen av studien. Jag har, vidare, lagt märke till det frekventa användandet av bibliska Ortsnamn. Dessa tillägnas en egen del i undersökningen.

METAFORIK OCH BEGREPP

Insändarförfattarna i *EH* nyttjade ett språk fullt av bibelfärgade metaforer och begrepp. Den metafor som av författarna används flitigast är ”blodet” eller ”såren” och anspelningar till Jesus lidande kropp. Initialen E. L-n beskriver sig som ”I Jesus blodtvagne och bevarade”.⁵² Ingeborg Peterson och Amanda Mortenson uppmanar läsarna: ”Helga dig i blodet!” och fortsätter: ”Tack Jesus för blodets kraft över oss!”⁵³ Den kristna identiteten beskrivs konsekvent genom individens och gemenskapens relation med Jesus blod.

I blodet fanns inte bara försoningen och förlåtelsen för synderna utan även kraften från Gud. Karl E. Lindgren uttrycker hur: ”Vi måste först bli bestrukna med blod, sedan med olja.”⁵⁴ Olja representerade vid flera tillfällen bilden av den Helige andes kraft. Lindgren menar att försoningen genom Jesus blod är vägen fram till att bli döpt i Andens kraft. Alfons, som skriver från Salemförsamlingen i Göteborg, gör i sin insändare samma koppling:

Satan blev nedkastad på jorden. De, som kastade ned honom, vunno för Lammets blods skull. Jesus har vunnit seger. Se till, att du har blodet, som renar från all synd ... Det går liksom en röd tråd genom hela bibeln, det är Jesus Kristi Guds Sons blod. Det, som skall binda oss tillsammans, är Jesus kärlek och Jesus blod. Finns det något annat namn, som skall följa oss över dödsfloden, än namnet Jesus? Nej! Vi hava frälsning i Jesus Kristi

⁵² E. L-n, Finland, *EH* (1916-03-10), 43.

⁵³ Ingeborg Peterson och Amanda Mortenson, Stacke, Tynderö, *EH* (1916-03-16), 47.

⁵⁴ Karl E. Lindgren, Linderås, *EH* (1916-03-30), 55.

försöningsdöd. Det finns ingen annan frälsning än på blodsgrunden. Jesus är den, som döper i den Helige Ande.⁵⁵

Alfons beskriver hur Jesus blod ”går liksom en röd tråd genom hela bibeln”. Han är transhistorisk i två riktningar. Blodet uppfattades verka i hans samtid. På samma gång var det Jesus blod som vid tidens början kastade Satan ner på Jorden. Logiken gör gällande att blodets kraft hade effekt redan innan själva korsdöden ägt rum.

I nära koppling till blodsmetaforiken finns Uppenbarelsbokens beskrivning av Jesus som Guds lamm. Denna beskrivning är den tredje vanligast förekommande metaforen, och återfinns i 17 % av insändarna. Daniel Berg beskriver hur en sökare i Brasilien ”böjde sig vid Jesus fötter och fingo rening i lammets blod”.⁵⁶ Lammets blod är en metafor som kopplar samman Jesus till både uttågets påskalamm och Uppenbarelsbokens slaktade, men ändå segrande, lamm. Eric Ström och Eugène Johanson beskriver grundandet av församlingen i Möklinta på följande vis: ”Även här har Herren fått uttaga en liten frigjord skara, som vill följa Lammet, vart det går.”⁵⁷ De verkliga kristna uppfattades vara de som i likhet med församlingen i Upp 14 var villiga att följa kristuslammet vart det än gick.

Blodet och lammet återfanns ofta tillsammans med korset. Fredrik Vikström från Korsberga beskriver hur ”några själar böjde sig vid korsets fot och mottogo rening i Lammets blod. Halleluja! Flera stå vid avgörandet”.⁵⁸ Att böja sig vid korsets fot ska ses som synonymt med att ställa sig under Guds auktoritet och på så vis motta frälsningen. Vid ett senare tillfälle skriver samme Vikström:

Särskilt i söndags afton kom en härlig våg ifrån Lammets tron ... där vi mottogos med öppna armar av de heliga ... Guds folk, låtom oss taga varandra vid handen och sluta en ring kring Kristi kors och med ett hjärta

⁵⁵ Alfons, Salemförsamlingen, Göteborg, *EH* (1916-11-23), 191.

⁵⁶ Daniel Berg, Para, Brasilien, *EH* (1915-12-09), 3.

⁵⁷ Eric Ström och Eugène Johanson, Möklinta, *EH* (1925-02-26), 108.

⁵⁸ Fred. Vikström, Korsberga, *EH* (1916-07-13), 114.

och en mun anropa Herren om kraft ifrån höjden, att djävulens rike må lida nederlag.⁵⁹

Blodet, lammet och korset används omväxlande och är många gånger närmast synonyma. Ett annat nära relaterat begrepp är "Golgata", platsen för korsfästelsen: "O, vilken glädje, då vi märka, att Segerfursten från Golgata förer oss i triumf!"⁶⁰ Alla fyra ovan nämnda begrepp sammanfogar seger och lidande och stakar på så vis ut vägen till framgång.

Just segermetaforiken är i sig en intressant kategori att nämna. Ordet "seger" är i sig inte ett exklusivt ord inom svensk frikyrklighet. Däremot var ordet så starkt färgat av korsmetaforiken att det delvis ändrade innebörd. Att segra innebar alltså något annorlunda än i samhälleligt vardagstal. Den kristne kunde, och skulle, segra och övervinna. Men denna seger var genom "Lammets blod". Det innebar främst att Jesus lidande banade väg för seger, men kunde även innebära att den kristne själv tvingades gå genom lidande för att nå seger. Faktum är att lidande i sig många gånger kunde ses som en föraning av seger.⁶¹ Pingstvännerna var inte ensamma om att betona seger genom lidande utan stod här i en tydlig pietistisk, specifikt herrnhutisk, tradition. Ludwig von Zinzendorf hade redan på 1700-talet tydligt betonat den kristnes seger genom korsets blod och Jesus sår.⁶²

I likhet med begreppet seger hade även ord som "striden", "makten" och "kraften" fått en förskjutet betydelse. Axel Johansson från Ingatorp skriver att han "önskar att få bliva buren på bönen armar av dem, som älska Jesus, att jag måtte kunna fortsätta striden för Herren".⁶³ Johanssons strid var inte fysisk utan en andlig kamp som bara kunde vinnas med hjälp av andliga vapen. Den här striden skedde genom Anden och Ordet. Underskriften "Sekreteraren" skriver om mötena i Oskarshamn, "där Ordet helt och odelat förkunnas i Andens kraft, så att Konungens fiender bli

⁵⁹ Fred. Vikström, Kristiansand, Norge, *EH* (1916-10-19), 171.

⁶⁰ A. Ek, Lungby, *EH* (1916-03-23), 51.

⁶¹ Vilhelm, Rånnum, *EH* (1916-03-30), 55; Fridolf C-n och Manne I-n, Hörken, *EH* (1925-02-12), 83.

⁶² Paul Peucker, *Herrnhut* (University Park: Penn State University Press, 2022), 141.

⁶³ Axel Johansson, Ingatorp, *EH* (1916-03-10), 43.

sårade i hjärtat”.⁶⁴ Vid tiden för första och andra världskriget använde pingstvännerna, trots den utbredda pacifismen, krigsmetaforik för att beskriva den andliga kampen om människors själar.⁶⁵

Så som stridsmetaforik användes för den andliga kampen, användes ofta jordbruksmetaforik för att tala om den kristnes kallelse att arbeta för människors frälsning. Gud beskrivs som ”skördens Herre” som snart ska komma tillbaka.⁶⁶ Axel Sjökvist skriver utifrån denna metaforik kring det andliga arbetet i Sysseleback: ”Herren har sänt hit flere arbetare i den stora skörden, som vilja offra sina liv för att få några kärvar bärgade till Jesus möte i skyn.”⁶⁷ Rein Seehuus skriver om hur församlingen ska få möta skördens Herre för att ”med jubel bära våra kärvar fram till skördens Herre”.⁶⁸ Och även om de inte just då fick se någon frukt av arbetet kunde de trogna arbetarna på fältet veta att ”såningsmän och skördemän få då dela lönen lika. Halleluja!”⁶⁹ Den som var med i evangelisationsarbetet skulle oavsett utgång kunna förvänta sig lön från skördens Herre. Ingen som arbetade skulle bli utan belöning.

Pingstvännerna beskrev sig själva utifrån en bibliskt färgad metaforik. Likt urkyrkan såg de sig vara ”de heliga i landet”.⁷⁰ Ännu vanligare var att de hälsade varandra som syskon. Karl Eklöf beskriver hur han i södra Småland fått ”uppleva oförgätliga stunder med dessa uti blodet tvagna syskon”.⁷¹ När Lina och Samuel Nyström hälsade till Sverige från Brasilien skrev de: ”Hälsa bröderna och systrarna och Gud välsigne eder efter sin nåds rikedom”.⁷²

En än vanligare familjemetafor än syskon fanns i bilden av det stora framtida bröllopet. Den kristne skulle vänta Jesus återkomst och se till att

⁶⁴ Sekreteraren, Filadelfia, Oskarshamn, *EH* (1935-01-31), 78.

⁶⁵ Micael Grenholm, ”Enemy Love and Apocalyptic Genocide: Views on Military Violence and Pacifism Among Swedish Pentecostals 1967–1971” (Uppsala universitet: Masteruppsats, 2021).

⁶⁶ N. Söderström, Gränsfors, *EH* (1916-07-13), 114.

⁶⁷ Axel Sjökvist, Bräcke, *EH* (1916-08-03), 127.

⁶⁸ Rein Seehuus, Kristiansand, *EH* (1916-10-12), 167.

⁶⁹ Konrad och Gertrud Palmér, Pålshoda och Norrsundet, *EH* (1935-01-17), 44.

⁷⁰ L. N., Sägmyra, *EH* (1925-02-26), 108.

⁷¹ Karl Eklöf, Södra Småland, *EH* (1916-05-25), 87.

⁷² Lina och Samuel Nyström, Brasilien, *EH* (1916-10-05), 162.

vara förberedd: "Låt oss göra oss redo för Lammets bröllop!"⁷³ Emil Karlsson från Repbäcken skriver: "Måtte Herren få utgjuta sin Ande över sin väntande brudeskara i norra Dalarna."⁷⁴ Bröllopsmetaforiken användes för att den kristne skulle vara på sin vakt men var främst ett uttryck för förväntan och glädje inför framtiden. Metaforen var även källa till tröst vid sjukdom eller bortgång:

Många av oss här i Estland ha lärt känna vår kära syster Ölvingsson, som nu flyttat hem till Jesus. Vi vilja ej sörja såsom de, som ej hava något hopp, ty vi veta, att den dagen är mycket nära, då Herren själv skall nedstiga från himmelen och hemföra sin längtande brud. Där i fadershemmet få vi alla prisa Lammet, som är slaktat, som älskar oss och har renat oss från våra synder med sitt blod. Där bliva alla tårar borttorkade, och intet öga fuktas mer.⁷⁵

Pingströrelsen identifierade sig i hög grad med Apostlagärningarna och den andeutgjutelse som beskrivs i bokens andra kapitel. Den första andeutgjutelsen kallades "arlaregnet" eller "vårregnet". Därefter antogs Anden ha sinat och kyrkan väntade därför på ytterligare en andeutgjutelse, "särllaregnet" eller "höstregnet", innan tidens slut. Pingstvännerna förstod sig själva mot bakgrund av denna fond. E. I. Manninen från Finland uttrycker det på följande vis: "Pris ske Gud, att vi få leva under särllaregnets tid, då den himmelska skattkammaren står öppen genom den Helige Ande, och många fattiga bli då rika. Halleluja!"⁷⁶

Utifrån förståelsen av sig själva som särllaregnets folk, vilka stod vid randen av tidens slut, är det förståeligt att metaforer kring Anden fick stort utrymme. Den näst vanligaste metaforen vid sidan av blodet är "strömmen" eller "floden". Inte sällan var strömmen sammankopplad med templet i Hes 47 som förebild:

Anden var mäktigt utgjuten. I rika strömmar flödade den från helgedomen. Halleluja! ... Se strömmen flödar högt från ovan, och därför kan

⁷³ Konrad Ericsson, Munkedal, Konrad Ericsson, Munkedal, *EH* (1916-03-10), 43.

⁷⁴ Emil Karlsson, Repbäcken, St. Tuna, *EH* (1916-08-24), 139.

⁷⁵ En estnisk syster, Estland, *EH* (1925-02-26), 103.

⁷⁶ Säiriö, Finland, E. I. Manninen, *EH* (1925-04-23), 212.

den kraft bete (sic) åt dem, som längta efter gåvan att Gud och Lammet hyllning ge.⁷⁷

Strömmens ursprung var dock inte alltid templet, utan kunde även vara korset eller Golgata. Ida Carlsson skriver: ”Än i dag flöda rika strömmar med välsignelser från Golgata”.⁷⁸ Ande och vatten var är här sammanlänkade. Därmed var det naturligt att Anden inte endast gestaltades som en flod, utan även som ett regn. Eleonor Dueland beskriver hur hon hörde ”bruset av regn” och syftade på en förväntan av ett andligt genombrott.⁷⁹

Kinamissionären N. P. Rasmussen skriver att ett andligt genombrott hängde samman med att tro och agera i enlighet med Bibeln. Han menar att: ”Vi tro Honom på ett begränsat sätt och icke såsom Skriften har sagt, därför flyta icke strömmarna.”⁸⁰ Om inte livet levdes bibliskt kunde Andens ström inte förväntas bryta fram.

Anden begränsades inte till enbart en enskild metafor, utan fick likt försoningen ett flertal. Vid sidan av strömmen beskrevs Anden genom begrepp som elden, kraften, oljan eller vinden. A. Swartz från Norrköping skriver att ”vi önska att vara Honom trogna och vara brinnande i Anden, till dess Han kommer”.⁸¹ Det var även vanligt att beskriva dopet i den Helige ande som ett dop i ”den Helige Ande och eld”.⁸²

Vid sidan av de bredare metaforerna är det även värt att nämna några specifika ord och begrepp vilka exemplifierar den bibliskt formade vokabulär de tidiga pingstvännerna brukade. Jesus beskrivs bland annat som Rättfärdighetens sol,⁸³ Segerfurstens,⁸⁴ Läkaren,⁸⁵ Fridsfurstens,⁸⁶ Barna-

⁷⁷ Emil Karlsson, Norra Dalarne, *EH* (1916-07-13), 115.

⁷⁸ Ida Carlsson, Gysinge, *EH* (1925-01-09), 20.

⁷⁹ Eleonor Dueland, Högsby, *EH* (1916-05-25), 87.

⁸⁰ N. P. Rasmussen, Kina, *EH* (1925-01-01), 8.

⁸¹ A. Swartz, Norrköping, *EH* (1925-01-15), 30.

⁸² Gerhard Smidt, Kristiania och Göteborg, *EH* (1916-07-13), 114.

⁸³ J. Holmberg, Haggården, Kinnekulle, *EH* (1916-03-10), 42.

⁸⁴ A. Ek, Lungby, *EH* (1916-03-23), 51.

⁸⁵ Alba Nyström, Nighsia, Kina, *EH* (1916-11-30), 193.

⁸⁶ E. L-n, Borgå, Finland, *EH* (1916-05-04), 75.

vänner⁸⁷ och Blodsbrudgummen.⁸⁸ Anden benämns Hugswalaren⁸⁹ och Bibeln beskrivs som Andens svärd.⁹⁰ Platsen i Guds närhet omskrivs bland annat som "helig mark",⁹¹ den "allsmäktiges skugga",⁹² "nådens tron",⁹³ "helgedomen"⁹⁴ och "fadershemmet".⁹⁵ Uttryck likt dessa nyttjades av pingströrelsen, men även av den bredare frikyrkligheten.⁹⁶

Det fanns dock begrepp som i princip uteslutande användes av pingstvännerna. Peter Martinson skriver "att hans skara här, som förstår jubelklängen, må förökas".⁹⁷ Att förstå "jubelklängen" handlade om att lära sig igenkänna det specifika pingstbudskap som var förknippat med pingstväckelsen. Ett liknande begrepp är att vara "frigjord", vilket handlade om att som pingstvän stå utanför de traditionella samfundsstrukturerna.⁹⁸

BIBLISK GEOGRAFI

Vid sidan av metaforer och begrepp är det värt att belysa den bibliska geografin, vilken nyttjades flitigt av *EH*:s insändarskribenter. Den i särklass mest använda geografiska referensen är Sion. T. B. Barratt skriver från Kristiania att "de, som förtrösta på Herren och älska honom, de äro som Sions berg. Allt skall tjäna dem till godo".⁹⁹

I Gamla testamentet är Sion synonymt med den del av Jerusalem där Salomos tempel kom att byggas. Sion är förknippat med Davids dynasti, men främst med Gud som regent. Sions berg används i Bibeln ofta syn-

⁸⁷ Ernst Nilsson, Malsta, Uppland, *EH* (1916-09-07), 147.

⁸⁸ Georg Bergman, Valk, Estland, *EH* (1925-02-19), 95.

⁸⁹ Alfons, Salemsförsamlingen, Göteborg, *EH* (1916-11-23), 191.

⁹⁰ Torkild Rasmussen, Kina, *EH* (1916-07-06), 112.

⁹¹ Jenny Nilsson och Hilda Backlund, Sionförsamlingen, Timrå, *EH* (1925-04-02), 173.

⁹² Anna Karlsson och Malin Blomqvist, Mongoliet, *EH* (1925-05-14), 248.

⁹³ Lina och Samuel Nyström, Brasilien, *EH* (1916-10-05), 162.

⁹⁴ Emil Karlsson, Norra Dalarne, *EH* (1916-07-13), 115.

⁹⁵ En estnisk syster, Estland, *EH* (1925-02-26), 103.

⁹⁶ Se Selander, "*O hur saligt*".

⁹⁷ Peter Martinson, Skövde, *EH* (1916-02-03), 19.

⁹⁸ Eric Ström och Eugéne Johanson, Möklinta, *EH* (1925-02-26), 108.

⁹⁹ T. B. Barratt, Kristiania, *EH* (1916-06-29), 107.

onymt med Guds tron. Sion var därmed platsen varifrån jorden styrdes. Det var från Sion floden strömmade som gav liv åt landet. Det var till Sion nationerna skulle vallfärda för att få se att Herren är Gud.¹⁰⁰ Av den anledningen är det inte märkligt att Sion var ett centralt namn både som allmän metafor och som något man gärna namngav sina lokaler och församlingar efter. Anna Larson och Nelly Olson skriver från Kina att ”vi kunna nu glädja vännerna med att vi flyttat till Sion, så heter vår lilla missionsstation”.¹⁰¹

Det näst vanligaste Ortsnamnet är Filadelfia, vilket på grekiska betyder ”brödrakärlek”. I det granskade materialet förekommer det dock bara en tredjedel så ofta som Sion. Erik Möller skriver från Braås:

Sedan flyttnings betyg blivit upplästa för sjutton syskon, slöto sig dessa samman till en församling, som antog namnet Filadelfia. En broder nedkallade Guds välsignelse över den lilla församlingen, och en mäktig gudomlig ström förde alla i kontakt med Honom, som är huvudet för församlingen. Pris ske Gud!¹⁰²

Anledningen till att församlingar valde att anta namnet Filadelfia hade troligtvis mindre med dess lexikala betydelse att göra och mer kring referensen till församlingen i Upp 3. Filadelfia var nämligen en av endast två församlingar som enbart fick positiva omdömen av Gud. För dem hade Gud ”ställt en dörr öppen ... som ingen kan stänga” (v. 8). Värt att notera är dock att av de hundra granskade insändarna finns ingen referens till Filadelfia före 1925, och vid den tidpunkten hade Sion avtagit i popularitet i det granskade materialet. Detta kan troligtvis förklaras med en ökad lojalitet gentemot Filadelfiaförsamlingen i Stockholm.

Bortsett från Filadelfia är det primärt namn hämtade från Gamla testamentet som vunnit gillande. Knut Lundgren beskriver hur pingstvännerna grundade sin församling i Ramsberg: ”Budskap i Anden frambars, som gav löfte om seger, om vi vandrade ödmjukhetens och lydnadens väg.

¹⁰⁰ John T. Strong, ”Zion”, i *NIDOTTE*, redigerad av Willem A. VanGemen (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1311–1318 (1311).

¹⁰¹ Anna Larson och Nelly Olson, Luan Chiang, Hsien, Kina, *EH* (1925-04-09), 185.

¹⁰² Erik Möller, Braås, *EH*, (1935-01-17), 45.

Församlingen beslöt antaga namnet 'Ebeneser'.¹⁰³ Då Israels folk i 1 Sam 7 vunnit en stor seger reste profeten Samuel en sten i Ebeneser och sa: "Ända hit hjälpte oss Herren" (v. 12). Ebeneser betyder "hjälpande klip-pa", vilket syftar på Guds räddning.¹⁰⁴ Ebeneser får betraktas som ett ord få utanför den frikyrkliga kretsen hade någon möjlighet att relatera till.

De bibliska berättelserna var för de tidiga pingstvännerna så levande att innebörden av en viss plats togs förgivet. När Hanna Ohlsson skriver att "Elims källor porla. För allt prisa vi Herren", antog hon att läsaren skulle förstå referensen till Israels folk som fann en vattenkälla i öknen.¹⁰⁵ På samma sätt förutsatte Gunhild Lundmark och Britta Melin att läsarna skulle förstå att Betania var den plats där Jesus brukade vila ut hos sina vänner Marta, Maria och Lasarus. Ordet kan översättas "de betrycktas hus" eller "lidandets hus":

Kom ihåg broder Fredriksson med bön och offer! Hemmet är till stor väl-signelse och ett verkligt "Betania" för de kämpande lapplandsevangeli-ster-na när de komma uttröttade från sina långa vandringar.¹⁰⁶

Vid sidan av de ovan nämnda geografiska namnen användes även namn som Israel,¹⁰⁷ Kanaan,¹⁰⁸ Jordan¹⁰⁹ och Betel¹¹⁰, den plats där Gud mötte Jakob på sin flykt undan Esau.

I Jan-Åke Alvarssons granskning av namngivningen av de svenska pingstförsamlingarna kan en tydlig trend ses. Initialt valdes namn i prin-cip uteslutande med biblisk förlaga. Över tid valde desto fler just namnet Filadelfia, och mellan 1975–2000 började församlingar i högre grad anta namnet "pingstförsamlingen", och fastigheterna fick namnet "pingst-kyrkan". Namnet "Pingstförsamlingen" ökade under denna period från

¹⁰³ Knut Lundgren, Ramsberg, *EH* (1925-05-14), 251.

¹⁰⁴ David Toshio Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 238.

¹⁰⁵ Hanna Ohlsson, Åstol, *EH* (1925-03-19), 149.

¹⁰⁶ Gunhild Lundmark och Britta Melin, Skravsjöby, Lappland, *EH* (1925-04-09), 188.

¹⁰⁷ En estnisk syster, Estland, *EH* (1925-02-26), 103.

¹⁰⁸ Emil Karlsson, Rönnäs, Leksand, *EH* (1916-04-06), 60.

¹⁰⁹ N. Söderström, Gränsfors, *EH* (1916-05-31), 91.

¹¹⁰ M. Isacson, P. Isacson och Fr. Carlson, Sörvik, *EH* (1925-03-19), 147.

5,5 % till 31,9 %, sett till alla församlingar. Efter denna period kom församlingar i högre grad att namnges efter ortsnamn. Exempel på sådana namn är ”Aspnäskyrkan” eller ”Grindtopskyrkan”. De bibliskt färgade namnen har med andra ord succesivt valts bort till förmån för namn som relaterat till den bredare rörelsen eller den lokala orten.¹¹¹

FÖRÄNDRINGAR ÖVERTID

I Ulla Mobergs studie *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling* från 1998 drar hon slutsatsen att äldre pingstvännar i mycket högre grad talade Kanaans tungomål än de yngre, vilka varit uppvuxna i församlingen. Hon visar även att nyomvända unga i högre grad än församlingens egna yngre talade med bibelreferenser. Församlingens egna yngre hade även i hög utsträckning lärt sig två vokabulärer, en inomkyrklig och en annan mer gångbar i samhället, vilken även kunde inkludera svordomar.¹¹²

Moberg visar att de yngre generationerna som vuxit upp i en svensk pingstförsamling i hög grad var främmande för Kanaans tungomål. Denna generation hade uppfattat vissa sammanhang som ”kontextuellt överbelastade”, där lager lagts på lager vilket skapat en obekväm jargong. Här lyfts de äldres bönemöten fram som det främsta exemplet på ett ”överbelastat” sammanhang.¹¹³

Mobergs studie ligger i linje med utvecklingen av hur församlingarna namngivits, där bibelförankringen succesivt avtar från en generation till en annan. Senare studier har även visat att bibelläsandet och bibelkunskapen bland yngre drastiskt minskar under en längre period. Av tonåringar som läser på bibelskola anses Bibeln vara viktig, men kunskapen om Bibeln och det aktiva läsandet är generellt sett låg. Därmed kan avståndet mellan dagens unga pingstvännar och 1910- och 1920-talets pionjärer betraktas som stort.¹¹⁴

¹¹¹ Alvarsson, *Om pingströrelsen*, 188–198.

¹¹² Moberg, *Språkbruk*, 123.

¹¹³ Moberg, *Språkbruk*, 203.

¹¹⁴ Ulrik Josefsson, Magnus Wahlström och Fredrik Wenell, red., *Kristen tro på glid? Tron hos unga vuxna i svensk frikyrklighet* (IPS Rapport; Uppsala: IPS, 2022).

Sammanfattningsvis kan konstateras att den tidiga pingströrelsen talade med tydligt bibliskt färgade metaforer så som "lammets blod" och "korsets fot". De ville "dricka av den himmelska strömmen" och vara fyllda av "Andens eld". De använde den bibliska geografien där kunskapen om ortsnamnens innebörd och de relaterade bibliska berättelserna förutsattes. Från 1950-talet likriktades vokabulären något och från 1975 och framåt avtog tydligt den bibliska metaforiken i namngivningen av de olika pingstförsamlingarna. De yngre som växt upp inom rörelsen var inte lika benägna att själva omfamna Kanaans tungomål utan lade sig i hög grad till med ett dubbelt språkbruk, ett inom kyrkan och ett utanför.

PARALLELLA FÖRÄNDRINGAR INOM SVENSKA KYRKAN

Även om Kanaans tungomål främst förknippats med väckelsekristendom förekom även ett bibliskt färgat språk inom Svenska kyrkan. Här var det dock inte lika allmänt utbrett bland kyrkobesökare, men nyttjades i viss utsträckning av prästerna, inte minst i predikningar. Då predikanten och åhörarna inte nyttjade samma vokabulär uppstod emellertid språkförbistring, vilket i sin tur föranledde interna diskussioner prästerna sinsemellan gällande språkbruket i predikan.

1937 utkom prästen och teologen Arthur Adell (1894–1962) med skriften *"Kanaans tungomål" eller tidningssvenskan i nutida predikan?* där han diskuterar de språkutveckling som skett inom Svenska kyrkan under tidigt 1900-tal. Skriften var bland annat ett svar på Manfred Björkquist uppsats "Hotfulla krav på en kyrkans reformation", där denne argumenterar för att predikospråket i statskyrkan är svårt att förstå. Han menar att "kyrkospråket är för de många som komma från sekulariserade hem tämligen obegripligt".¹¹⁵

Adell citerar även biskop Torsten Ysanders herdabrev där denne refererar ett samtal med en kyrkobesökare. Kyrkobesökaren ska ha sagt att "jag

¹¹⁵ Arthur Adell, *"Kanaans tungomål" eller tidningssvenskan i nutida predikan?* (Lund: Gleerup, 1937), 7; Torsten Ysander, *Herdabrev till min ämbetsbroder i Visby stift* (Stockholm: Diakonistyrelsen, 1937), 79.

ville, att alla piedestaler, där prästerna stå, fölle undan, så att deras ord bleve vanliga, när de tala till oss vanliga om det evigt underbara". Såväl Björkquist som Ysander argumenterar för att språket inom Svenska kyrkan behövde bli enklare och mer vardagligt för att evangeliet skulle kunna bli begripligt.¹¹⁶ Adell hävdar å sin sida att en sådan anpassning till vad han benämner som "tidningssvenska" redan hade skett inom Svenska kyrkan. Det hade ju inte varit "ett krav av i dag eller i går" utan en språklig anpassning som pågått under en längre tid.¹¹⁷ Han konstaterar att denna anpassning lett till en utarmning av hur evangeliet framställs:

Det är vemodigt att höra detta, ty om den nuvarande generationen av präster haft *en* strävan, jag skulle vilja säga lidelse, så har det varit den att komma i kontakt med åhöraren. Att predikanten därvid i stor utsträckning släppt kontakten med den bibliska text, som förelegat som predikantens formella utgångspunkt, torde knappast kunna förnekas, men detta har varit nödvändigt om kontakten med den moderna människan skulle ernås. I stället har predikanten fyllt sin predikan med sina egna eller andra moderna människors tankar ... [Prästen har framför allt] nödgats demonstrera sin egen modernitet.¹¹⁸

Adells huvudargument är att evangeliet i sig var nära sammanflätat med ett bibliskt färgat språk. Han menar att "detta tungomål är i själva verket ett dyrbart arv" som behövs för att på ett förtjänstfullt sätt kunna förmedla evangeliet. Det bibliskt färgade språket ansågs nämligen fungera som en bro mellan Bibelns verklighet och den nutida moderna människan.¹¹⁹

Den kristna människan måste föras tillbaka till bibeln, in i bibeln. En människa, som vill bli och förbliva en trons människa och därmed bli och förbliva en kristen människa, kan icke komma förbi bibeln. Där förbindelsen med bibeln avbrytes, skadas tron.¹²⁰

Viljan att anpassa sig till "tidningssvenskan" gjordes i bästa fall med goda motiv men skulle enligt Adell innebära en björntjänst, eftersom folket då

¹¹⁶ Adell, "Kanaans tungomål".

¹¹⁷ Adell, "Kanaans tungomål", 11.

¹¹⁸ Adell, *Kanaans tungomål*, 16.

¹¹⁹ Adell, *Kanaans tungomål*, 17.

¹²⁰ Adell, *Kanaans tungomål*, 20.

skulle ha tappat kontakten med den bibliska referensramen. Han menar att varje grupp och kultur bärs av sitt eget språk och utan detta språk kan man inte ta del av den specifika gruppens eller kulturens innehåll. Mot avslutningen i sin skrift skriver han:

Så ha tidningsmän och profanförfattare skapat sig språk, med vilka de äro bäst betjänade, och för vilka de begära respekt. Och de vänta av den allmänhet, som läser vad de skrivit, att den gör sig mödan att ta reda på vad de menar. Orden i deras ordförråd ha ett innehåll, som bestämts av politikerns, näringslivets, ekonomiens, sportens eller litteraturens händelser och syften. Det är självfallet att detta ordförråd måste bli sådant att dess innehåll icke sammanfaller med det kristna budskapets innehåll, ty varken politiken, näringslivet, sporten eller litteraturen ha till uppgift att skapa tro på Kristus.¹²¹

Adells genomgående argumentation är att varje kultur bärs av sitt språk. Av den anledningen behövs ett bibliskt färgat språk för att förmedla evangeliet och för att förankra Bibeln i svensk kontext. Han menar att om Kanaans tungomål försvann från Svenska kyrkans predikstolar skulle åhörarna ha svårare, inte lättare, att kunna förstå och ta till sig evangeliet. Det bibliskt färgade språket har nämligen till specifik uppgift, argumenterar Adell, att ”skapa tro på Kristus”.

AVSLUTNING

Kanaans tungomål eller pingstsvenskan var under det tidiga 1900-talet en fortsättning på det interna bibelfärgade väckelsespråk vilket sedan reformationen återfanns hos bland annat pietister och puritaner. Denna sociolekt kom att vara central för pingströrelsens identitet och världsbild. Likt historiska föregångare var språket internt en central identitetsmarkör. Pingstvännerna såg sig själva som att de levde i en direkt förlängning av Bibeln och språket var ett uttryck för denna självförståelse. Den tidiga pingströrelsen brukade Bibeln flitigt. Pingstvännerna uppfattade ingen

¹²¹ Adell, ”Kanaans tungomål”, 21.

distans mellan texten och samtiden utan applicerade bibliska texter rakt in i samtida situationer. De uppfattade Jesus som tolkningsnyckel för att förstå Gamla testamentets texter och använde Bibelns berättelser analogiskt. Bibliska berättelser gick obehindrat in i varandra och tänktes genom Anden förklara varandra och skapa en samtida uppenbarelse.

Pingstvännerna talade, vidare, med bibliskt färgade metaforer så som "lammets blod" och "korsets fot". De ville "dricka av den himmelska strömmen" och vara fyllda av "Andens eld". De omtalade varandra som "bröder och systrar". De var en gemenskap av "heliga" på väg till "Lammets bröllop" och det "nya Jerusalem". De använde också den bibliska geografin, där kunskap om ortsnamns innebörd och relaterade bibliska berättelser förutsattes. Från 1950-talet kom vokabulären att likriktas och från 1975 och framåt avtog tydligt den bibliska metaforiken i namngivningen av rörelsens församlingar. De barn och unga som växte upp inom rörelsen var runt sekelskiftet inte lika benägna att själva omfamna Kanaans tungomål utan lade sig i hög grad till med ett dubbelt språkbruk, ett inomkyrkligt och ett som var mer gångbart i samhället.

Parallellt med detta argumenterar prästen Arthur Adells utifrån en svenskyrklig kontext att Kanaans tungomål är nödvändig för att effektivt kunna förankra gudstjänstbesökare i den kristna berättelsen. Han menar att ett bibliskt färgat språk behövs för att förmedla evangeliet och förankra Bibeln i svensk kontext. Det bibliskt färgade språket har nämligen till specifik uppgift, argumenterar Adell: att skapa tro på Kristus.

Varje språk och sociolekt är förknippad och sprungen ur en specifik kultur. De individer som brukar en specifik sociolekt kommer tolka sin omgivning och sina erfarenheter utifrån sociolektens givna narrativ. Detta narrativ avgör individens referensram och sätter därmed gränserna för perceptionen. De människor vilka talar med Kanaans tungomål har alltså lättare att se biblisk terminologi. Det innebär att de i högre grad än andra har förmågan att se och uppleva Bibelns berättelser som levande och relevanta i sin samtid.

Jag vill utifrån resonemanget i artikeln hävda att de tidiga pingstvännerna utifrån Kanaans tungomål hade lättare att tolka sina erfarenheter

utifrån de bibliska berättelserna än de delar av befolkningen som inte var lika uppfyllda av bibliskt färgad metaforik. De tolkade sina liv inom ramen för, och som en förlängning av, det uppfattade bibliska narrativet.

Det är dock värt att notera att pingstvännernas bibliska narrativ inte nödvändigtvis ska ses som synonymt med övriga kristna rörelers bibliska narrativ. Det är, vidare, troligt att detta pingstbetonade bibliska narrativ i stora delar skilde sig från de kristnas narrativ som levte under tidigare århundraden och från det narrativ de olika bibelböckernas allra första åhörare uppfattade sig leva utifrån. Även om det rimligtvis finns väsentliga beröringspunkter mellan olika tidsepoker, tenderar tolkningen av Bibeln, och därmed av det övergripande narrativet, att förskjutas. Pingströrelsens transhistoriska bibelläsning tenderade dock bortse från dessa faktorer. Deras uppfattning var att de levde i samma narrativ som den första kyrkan: *urkristendomen är nu*.

PREDIKAN OCH BIBELBRUK I ETT PENTEKOSTALT SAMMANHANG

GREGER ANDERSSON

Örebro universitet
greger.andersson@oru.se

ABSTRACT ❖ Ämnet för artikeln är predikan och bibelbruk i ett väckelsekristet och pentekostalt sammanhang. Min utgångspunkt är att predikan kan beskrivas, med ett begrepp jag hämtat från Clara Nystrand, som ”teologisering”, eftersom predikanter gör teologi när de förkunnar. I den processen möts och förhandlas bibeltexter, teologi, samtiden och predikantens uppfattning om åhörarna och deras situation. En omdiskuterad fråga är hur dessa faktorer ska viktas mot varandra. Jag resonerar om denna fråga utifrån två modeller för predikan: bron och väven. Den del av predikanter teologisering som främst intresserar mig rör det kristna livet, hur detta kan (bör) levas och hur det kan (bör) förstås. Jag utgår i diskussion av detta tema från påståendet att såväl Bibeln och teologin som enskilda kristnas livstolkning kan beskrivas i termer av berättande. Givet detta synsätt ställer jag frågan om hur dessa nivåer relateras till varandra i pentekostal och karismatisk förkunnelse i det som ibland beskrivs som världens mest sekulära land. Ett återkommande motsatspar såväl i analysen av predikan och bibelbruk som i diskussionen om kristen livstolkning är avstånd och närhet. ❖

INLEDNING

Varje vecka samlas tiotusentals personer i Sverige för att höra en predikant utlägga en antik text och tillämpa den på sitt och sina åhörars liv. Det är detta speciella bibelbruk, framför allt i ett väckelsekristet och pentekostalt

sammanhang,¹ som är ämnet för den här artikeln. När jag tar mig an detta ämne utgår jag från litteraturstudier, från närläsningar av predikningar, och från enskilda intervjuer och fokusgruppsintervjuer med kristna om hur de förhandlar tron. Jag relaterar också till forskning på predikan i Svenska kyrkan, framför allt Clara Nystrands avhandling *Teologisering i predikan: Vad det är och hur det skedde i Svenska kyrkan år 2020* (2024).² Nystrand undersöker hur präster gör teologi i predikan och vad denna teologi innehåller.³ De frågor jag kommit att intressera mig för är snarlika: Hur kan predikan som texttolkningsprocess förstås? Vilken är den teologi som kommer till uttryck i predikningar? Vad säger predikningarna om det kristna livet, hur det kan (eller bör) levas och hur de kan (eller bör) förstås? I artikeln fokuserar jag i första hand den första och den sista av dessa frågor. De tre frågorna hänger dock nära samman.

I ett första avsnitt resonerar jag om predikan som texttolkningsprocess. Därefter diskuterar jag hur de olika inslagen i denna process kan viktas mot varandra, utifrån två metaforer för predikan: bron och väven. Slutligen diskuterar jag frågan om tillämpning. I denna del relaterar jag till det numera vanliga påståendet att såväl Bibeln och teologin som det kristna livet kan beskrivas i termer av berättelse och berättande (narrativ).⁴ Jag intresserar mig helt enkelt för hur dessa båda nivåer, det vill säga den kristna tron som en berättelse respektive individers livstolkning, relateras till varandra i pentekostal och karismatisk förkunnelse. Avslutningsvis pekar jag ut några frågor för fortsatta studier. Syftet med artikeln är dels

¹ Pentekostalism betecknar en kristendomstyp som visserligen inkluderar pingströrelsen men som är större än denna. För en beskrivning av pentekostalismen se till exempel Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

² Clara Nystrand, *Teologisering i predikan: Vad det är och hur det skedde i Svenska kyrkan år 2020* (Lunds universitet: Avhandling, 2024).

³ Nystrand, *Teologisering*, 48, 62.

⁴ Se bland annat Roland Spjuth, *Om Gud och allt annat* (Malmö: Spricka, 2020); Stanley Hauerwas och L. Gregory Jones, red., *Why narrative? Readings in Narrative Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989). Jag har skrivit mer utförligt om kristen tro och berättande i 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.

att sammanfatta de studier jag gjort på predikan, dels att öppna för fortsatta samtal och fortsatt forskning på frikyrklig och pentekostal förkunelse.

PREDIKAN SOM TEOLOGISERING

Uttrycket ”teologisering”, som jag hämtat från Nystrand, indikerar att predikanter gör teologi när de förkunnar.⁵ I denna process tolkar de en text, utlägger dess betydelse och tillämpar budskapet på sina åhörare. En predikans syfte kan, med termer från litteraturredaktiken, anges i termer av transfer och transformation.⁶ Tanken är alltså att en predikan ska leda till ett möte mellan textvärlden och åhörarnas livsvärld (deras erfarenhetsvärld) som i förlängningen ska påverka deras sätt att leva i världen och tänka om världen. Det predikade ordet förväntas, för att uttrycka sig med biblisk terminologi, bära frukt.

Predikan kan följaktligen beskrivas som retorisk. Förkunnaren vill åstadkomma något och adresserar en förändringsbar situation (en retorisk situation).⁷ Uppgiften kompliceras dock av att predikan i allmänhet är monologisk. Mötet mellan texten och åhörarnas livsvärld sker alltså inte i en direkt dialog mellan text och åhörare utan indirekt genom predikantens tal. Detta tal organiseras ofta enligt en struktur som Paul Scott Wilson beskriver som en rörelse från ”trouble to grace”.⁸ Predikanten ska alltså identifiera ett eller flera problem (”trouble”) hos åhörarna som

⁵ Nystrand, *Teologisering*. Hon hänvisar i sin tur, när hon beskriver begreppet, till Davids Schnasa Jacobsen, *Homiletical Theology: Preaching as Doing Theology* (Eugene: Cascade Books, 2015), och Leonora Tubbs Tisdale, *Preaching as Local Theology and Folk Art* (Minneapolis: Fortress, 1997).

⁶ Transfer betecknar att läsning och litteraturundervisning syftar till att det ska uppstå ett möte (en dialog) mellan en läst text och läsarens erfarenhetsvärld. Se till exempel Örjan Torell, *Hur gör man en litteraturläsare? Om skolans litteraturundervisning i Sverige, Ryssland och Finland* (Rapport från projektet Literary Competence as a Product of School Culture; Härnösand: Mitthögskolan, 2002).

⁷ För begreppet ”retorisk situation”, se Brigitte Mral m.fl., *Kritisk retorikanalys: Text, bild, actio* (Ödåkra: Retorikförlaget, 2016).

⁸ Paul Scott Wilson, *The Practice of Preaching* (Nashville: Abingdon, 1995), se också Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form* (Louisville: John Knox, 2001).

predikan svarar på ("grace"). En annan komplicerande faktor är att åhörargrupperna kan ha olika karaktär. Det kan röra sig om allt ifrån en liten tät gemenskap där förkunnaren har god kännedom om åhörarna och där de kan förväntas dela samma föreställningar ("doxa"),⁹ till åhörargrupper som är mer spridda och kanske till stora delar okända för talaren. Ett tredje problem för dagens förkunnare är att avståndet mellan de bibliska texterna och åhörarnas världsuppfattning troligen är större än någonsin. Predikanter måste förhålla sig till och försöka överbrygga detta avstånd. Det gäller både när de försöker att läsa ut vad texterna lär i vissa frågor och då de vill skapa ett mer direkt möte mellan sina åhörare och en text.

TEOLOGISERINGSPROCESSEN

Termen "teologisering" uttrycker, som nämnts, att predikanter i förkunseln inte endast förmedlar en bibeltext eller en teologisk sanning. De gör teologi. Nystrand anser att detta sker i en dialog mellan bibeltext, tradition och en viss kontext.¹⁰ Jag väljer att lista fem faktorer, även om Nystrands "kontext" kan sägas rymma faktorerna 3 och 4 i min lista: (1) en eller flera bibeltexter; (2) Bibeln som helhet och kyrkans tradition/teologi; (3) predikantens och åhörarnas samtid; (4) predikantens uppfattning om åhörarna och deras situation (livserfarenheter eller föreställda sådana); samt (5) syftet med predikan.

Den första punkten, bibeltexterna, gäller vilka texter som predikas och hur detta urval går till samt hur texterna tolkas eller används.¹¹ Punkt två handlar om hur den utvalda textens betydelse i dess historiska och litterära kontext relateras till det som uppfattas som Bibelns sammanhän-

⁹För begreppet "doxa" se Brigitte Mral m.fl. 2016. Doxa relaterar nära till ett gemensamt språk, se Emmanuel Alenklint, "Lammet, blodet, floden: Kanaans tungomål i den tidiga svenska pingströrelsen", *HYBRID* 4 (2026), 1–32.

¹⁰Nystrand, *Teologisering*, 22.

¹¹Umberto Eco, *Six Walks in the Fictional Woods* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), gör en distinktion mellan tolkningen av en text och användandet av en text. Eco är en av många teoretiker som menar att även om en texts kan interpreteras på olika sätt så kan den inte betyda vad som helst. Däremot kan man använda en text hur som helst.

gande eller överordnade budskap. Punkten handlar också om hur det budskap som då framkommer tolkas i relation till kyrkans eller predikantens teologi.¹²

Den tredje punkten gäller relationen mellan textvärlden och predikantens samtid. Det handlar dels om vad som bedöms som kontextuellt och endast giltigt i ett visst sammanhang respektive vad som är överförbart till samtiden, dels om förhållandet mellan en biblisk och en samtida världsbild.¹³

Den fjärde och femte punkten hänger nära samman då de relaterar till predikans retoriska funktion och vad predikanten önskar uppnå med förkunnelsen.

Jag kommer att relatera till dessa punkter i den fortsatta framställningen men fokuserar främst frågan om hur dessa faktorer viktas mot varandra. Jag tar mig, som nämnts ovan, an denna fråga genom att ställa fram två modeller som beskrivs med hjälp av metaforerna ”en bro” respektive ”en väv”.¹⁴ Jag beskriver modellerna och argument för och emot dem. I slutet av avsnittet diskuterar jag så modellerna i relation till berättande texter i Hebreiska bibeln.

¹² Nystrand, *Teologisering*, 137–138, talar om fyra sätt att förhålla sig till traditionen: (1) radikal lydnad, (2) evolutionär eller organisk utveckling, (3) motstånd, vägran och revision samt (4) rop från framtiden. Det senare alternativet beskrivs som eskatologiskt och profetiskt. En komplicerande faktor är förstås att förändringar i teologin endast blir synliga i större studier som kan visa på tendenser och glidningar över tid. Ulrik Josefsson och Magnus Wahlström, ”Pingst i rörelse och samfund: En analys av Pingst – fria församlingar i samverkan”, i *Pentekostalismen i Sverige på 2020-talet*, redigerad av Jan-Åke Alvarsson (Skellefteå: Artos, 2021), 121–168, menar sig dock kunna se förändringar i synen på eskatologin och på andedopet i ett studium av några predikningar.

¹³ Craig S. Keener, *Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in Light of Pentecost* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), förordar en exegetisk tolkning av text i kontext, men han anser att detta inte behöver innebära en uppgörelse med en biblisk världsbild. Han syftar då inte på att jorden är platt, att Gud öppnar himlens fönster när det regnar etcetera. Det han talar om är en tro på att Gud verkar i världen och att det därför kan ske saker som vi talar om som övernaturliga. Man skulle kanske kunna tala om tre alternativ: (1) en hållning som inte tar hänsyn till kontexten eller texternas genre utan anser att allt ska läsas som det står, (2) Keeners alternativ där man tolkar texten utifrån dess genre och historiska kontext men accepterar världsbilden och (3) att välja att inte godta världsbilden och därför omtolka (översätta) övernaturliga inslag.

¹⁴ Även Nystrand, *Teologisering*, 58–64, använder dessa metaforer och talar om väven som en makramé.

BRON ELLER VÄVEN

Enligt bromodellen går predikanten över bron till bibeltexten för att utläsa ett budskap. Budskapet relateras sedan till Bibeln som helhet och till teologin. Predikanten återvänder sedan över bron och förmedlar och tillämpar budskapet för församlingen. Detta sker ofta med hjälp av illustrationer i form av analogier, exempel och metaforer.¹⁵ Hermeneutiskt betonar modellen *avståndet* mellan textvärlden och livsvärlden. De som förordar modellen menar att dess styrka ligger i att texterna verkligen får komma till tals och ges prioritet, samt att åhörarna, givet att metoden är transparent, kan pröva det som sägs.¹⁶

I vävmodellen vävs i stället alla de nämnda faktorerna, texterna, teologin, samtiden och inte minst åhörarna och deras situation, samman. Detta görs antingen genom hela tolkningsprocessen eller i själva predikan. Modellens styrka ligger i att det finns en omedelbar koppling mellan livsvärld och textvärld och att alla inslag i texterna och i förkunnelsen därmed kan framställas som direkt relevanta för åhörarna och deras liv. Här betonas alltså *närhet*.

BRON

Det typiska exemplet på bromodellen är textutläggande förkunnelse (eng. "expository preaching"). Detta sätt att tolka och utlägga texterna beskrivs i en lång rad läroböcker och präglar utbildningen i bibelvetenskap vid många teologiska utbildningar.¹⁷

¹⁵ Se Thomas G. Long, *The Witness of Preaching* (3:e utg.; Louisville: John Knox, 2016).

¹⁶ Detta förslag framkommer i Hans Sundberg och Pontus Tunhav, "Lärorna i Knutby: En studie av förkunnelsen åren 2001–2006", i *Entusiastisk kristendom och fanatism i Knutby: reflektioner och lärdomar från ett forskningsprojekt*, redigerad av Ulrik Josefsson och Magnus Wahlström (Uppsala: IPS, 2021), 115–159; samt Joel MacInnes och Andreas Wessman, "Hör vad Anden säger! Bibelsyn och bibelbruk i karismatisk miljö", i Josefsson och Wahlström, *Entusiastisk kristendom*, 159–181.

¹⁷ Se de böcker som nämns i noterna 18–20 samt till exempel Gordon Fee och Douglas Stuart, *Att läsa och förstå Bibeln: En handbok* (Örebro: Libris, 2002); Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* (Grand Rapids: Erdmans, 1988).

I den här modellen framställs de olika stegen i predikantens tolkning i kronologisk ordning. Det första steget är att välja ut och sedan tolka den bibeltext som ska utgöra predikotext. För att kunna tolka texten har en del predikanter en omfattande utbildning i bibelvetenskap. Dessutom har de tillgång till en uppsjö av hjälpmedel i form av till exempel vetenskapliga bibelkommentarer. Syftet med denna del av tolkningsprocessen är att förkunnaren ska få en djup förståelse för den aktuella textens betydelse i dess historiska och litterära sammanhang. Eftersom predikan har ett retoriskt syfte i relation till åhörarna söker predikanter i sin texttolkning efter en texts ärende eller budskap. Så talar till exempel Haddon Robinson om att finna textens "Big Idea"¹⁸ och Thomas Long om textens "claim",¹⁹ Craig S. Keener talar om "principer"²⁰ medan Chris Wright förordar det han beskriver som en "paradigmatisk" tolkning.²¹

I texttolkningen skiljer man mellan situationsbestämda budskapsbärande texter och texter som inte har ett tydligt budskap in i en speciell situation. De förra kan läsas som direkt eller sekundär kommunikation. Som direkt kommunikation antas budskapet vara riktat även till dagens läsare/åhörare. Om man i stället ser det som sekundär kommunikation, vilket företrädare för metoden förespråkar, vill man förstå principerna i eller bakom det som sägs för att sedan försöka utträna vad dessa principer kan betyda för nutida läsare/åhörare. Detta sker ofta genom att man söker efter analoga (jämförbara) situationer i nutiden på vilka principerna kan tillämpas. När det gäller texter som inte är situationsbestämda (eller budskapsbärande) så kan man gå till väga på olika sätt, till exempel kan man (1) söka efter bakomliggande principer, (2) tolka texterna kristologiskt eller frälsningshistoriskt, eller (3) söka efter ett slags analogier mellan karaktärer eller situationer i texterna och människor och människors situationer i dag.

¹⁸ Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages* (2 utg.; Grand Rapids: Baker Academic, 2001).

¹⁹ Long, *Witness*.

²⁰ Keener, *Spirit Hermeneutics*.

²¹ Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester: InterVarsity, 2004).

För att kunna ta ställning till inte bara vad en text betydde utan också vad den betyder relaterar predikanten i nästa steg textens budskap till en större helhet, det vill säga till Bibelns överordnade budskap och kyrkans teologi. För detta krävs att predikanten har en uppfattning om hur enskilda texter förhåller till det som betraktas som Bibelns centrala budskap. Dessutom bör predikanten vara medveten om utifrån vilka teologiska föreställningar han eller hon tolkar ordet och vilka föreställningar förkunnelsen förmedlar.

Predikanten sätter, slutligen, dessa meningsnivåer i dialog med sitt eget och sina åhörarens liv, så att textvärld och livsvärld möts. Det sista steget kan beskrivas som en "översättning" av budskapet från ett visst sammanhang till ett annat. Det är emellertid mer än en översättning eftersom predikanten inte enbart presenterar en textanalys. Predikantens tolkning blir i själva verket den nya text åhörarna möter.

I denna beskrivning framträder att jag uppfattar att tolkningsprocessen i textutläggande förkunnelse går utöver den rena exegetiken. Men trots att metoden, i alla fall i praktiken, innebär att man relaterar en texts budskap till Bibeln som helhet och till teologin samt föreslår hur det budskap som då framkommer kan (bör) tillämpas av åhörarna, hävdar företrädare för modellen att bibelordet verkligen får komma till tals i processen.²² Man anser dessutom att metoden, givet att den är rationell och transparent, ger församlingen möjlighet att pröva det som sägs. Dessutom har modellen potential att göra rättvisa åt mångfalden i texterna och de spänningar som finns mellan olika texter och textnivåer. Vi kan alltså konstatera att de som förordar bromodellen anser sig prioritera texterna i relation till de övriga faktorerna i teologiseringsprocessen. I relation till åhörarna och det kristna livet betonas avstånd snarare än närhet.

Bromodellen skulle kunna kritiseras för att skapa ett så stort avstånd mellan text och liv att det uppstår transferblockeringar, så att texten aldrig

²² En företrädare för metoden, Gordon Fee, menar i *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody: Hendrickson, 1991), att en tolkare ska sträva efter största möjliga objektivitet vid tolkningen av texten medan de senare stegen i teologiseringsprocessen blir mer subjektiva.

sätts i dialog med livsvärlden.²³ Man skulle också kunna ifrågasätta den vanliga tanken hos företrädare för metoden att textens mening finns i författarens intention, eller kanske snarare, i väl underbyggda hypoteser om författarens intention. Hur förhåller sig denna meningsnivå till andra meningar som uppstått i olika tolkande kontexter och i den aktuella predikans kontext? Man kan också ifrågasätta budskapsläsningen och tanken att varje text är bärare av ett budskap. Mot denna kritik kan man invända att de som företräder metoden troligen utgår ifrån att det finns teologiska teman i Bibeln som på olika sätt kommer till uttryck i de enskilda texterna. Edward Farley har dock ställt frågan om det verkligen är kyrkans uppgift att förkunna Bibeln eller om uppgiften är att förkunna evangeliet.²⁴ Frågan relaterar nära till det återkommande påståendet att Nya testamentets författare inte tolkar texterna i Hebreiska bibeln historiskt. I stället ägnar de sig åt ett slags baklängesläsning, där de tolkar de gamla texterna utifrån evangeliet.²⁵

VÄVEN

Frida Mannerfelt har publicerat en artikel där hon granskat undervisningen om predikan för blivande präster.²⁶ Hon menar att en förändring inträtt, som innebär att åhörarna och deras roll fått en viktigare funktion i predikan. Den tidigare nämnda Nystrand som analyserat drygt 200 predikoutkast från präster i Svenska kyrkan beskriver predikan som en väv eller en makramé, eftersom hon anser att alla de faktorer hon hänvisar till (bibeltext, tradition och en viss kontext) vävs samman i predikningarna.

Det är intressant att jämföra dessa framställningar med beskrivningar av pentekostal hermeneutik. Så här skriver Jan-Åke Alvarsson om pingstvänners bibeltolkning:

²³ Begreppet "transferblockering" är från Torell, *Hur gör man?*.

²⁴ Edward Farley, "Preaching the Bible and Preaching the Gospel", i *A Reader on Preaching: Making Connections*, redigerad av David Day (Aldershot: Ashgate, 2005), 90–103.

²⁵ Se Richard B. Hays, *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness* (Waco: Baylor University Press, 2016).

²⁶ Frida Mannerfelt, "Kontrast och kontinuitet: Predikoideal i Svenska kyrkans prästutbildning 1903–2017", *Svenskt gudstjänstliv* 93 (2018), 123–162.

Medan evangelikaler ... lärt sig att först läsa texten, sedan fundera kring den och tolka den (gärna med hjälp av speciella tolkningsmodeller), och slutligen utlägga den, följde pingstvännerna en helt annan metod. De började ofta i vittnesbördet. Utifrån det man upplevt läste man sedan Bibeln och fann likheter mellan sina egna upplevelser och Bibelns skildringar.²⁷

Alvarsson förklarar därefter att en pingstvän inte börjar med att försöka förstå en text i dess socio-kulturella kontext för att på så vis komma åt författarens mening utan ”gör alltså ofta helt annorlunda. Bibelordets mening, så som det tolkas i ljuset av ens egna erfarenheter, och så som det upplevs, i inspiration från den Helige Ande är det som förkunnas”.²⁸

Det tycks som om Alvarsson när han talar om ”evangelikala” syftar på företrädare för det jag beskrivit som bromodellen och exemplifierat med textutläggande förkunnelse. Man kan invända mot Alvarssons generaliserande beskrivning och hävda att det även finns pingstförkunnare som använder bromodellen och att det finns teologer som på olika sätt vill förena ett pentekostalt anslag med en exegetisk tolkning av bibeltexterna i kontext.²⁹

En viktigare fråga i det här sammanhanget är om Mannerfelt och Nystrand talar om samma sak som Alvarsson. De förra kan ju med vävmodellen syfta på predikan som framförande. Det skulle innebära att den tolkningsprocess som ligger till grund för förkunnelsen kan ha skett i enlighet med traditionella exegetiska metoder. Alvarsson däremot tycks syfta på själva tolkningsprocessen. I det förra fallet skulle man då läsa och tolka texterna i kontext genom ett noggrant exegetiskt studium för att sedan i predikan väva samman en teologiserande dialog mellan texten, Bibeln som helhet, teologin, samtiden och åhörarna. I det senare fallet tolkar man i stället bibelordet i relation till sina upplevelser och erfarenheter.

²⁷ Jan-Åke Alvarsson, *Om pingströrelsen: Essäer, översikter och analyser* (Skellefteå: Artos, 2014), 294.

²⁸ Alvarsson, *Om pingströrelsen*, 294.

²⁹ William K. Kay, ”The Ecclesial Dimension of Preaching”, i *Toward a Pentecostal Theology of Preaching*, redigerad av Lee Roy Martin (Cleveland: CPT, 2015), 200–215, diskuterar några engelska förkunnare inom pingströrelsen och nämner att flera förkunnare, till exempel Donald Gee, predikade textutläggande.

Jag är inte helt klar över vad det innebär att tolka bibeltexter i dialog med ens erfarenheter och har försökt närma mig frågan i några studier. I ett studium undersökte jag självbiografier och memoarer av ledande pingstvännar för att se hur de gick till väga då de tolkade vissa andliga upplevelser som ett andedop.³⁰ Det som framkom var att de gjorde detta i dialog med texterna och med sina egna och andras upplevelser. I den processen uppstod ett slags grundmönster (eng. "master narrative") för andedopet. I ett annat studium analyserade jag en predikan av Lewi Pethrus och en predikan av Tomas Sjödin.³¹ Pethrus, som predikar över Abrahams nära offer av Isak (1 Mos 22), använder en metod som jag beskrev som en "iklädnadens hermeneutik".³² Det innebär att han lägger berättelsen som ett förklarande raster över de svårigheter som han uppfattar att församlingsmedlemmarna upplever. Tomas Sjödin utgår i en predikan med titeln "reservkraft" från en berättelse i evangelierna (Luk 18:35–43) där Jesus frågar en blind man vad han vill att Jesus ska göra för honom. Till skillnad från Pethrus tar Sjödin sin utgångspunkt i avståndet mellan liv och text när han ställer sin erfarenhetsvärld som pappa till två pojkar med en "fortskridande odiagnostiserad hjärnsjukdom" i dialog med texten.³³ Han landar till slut i en tolkning som utgår ifrån att texten

³⁰ Greger Andersson, "To Live the Biblical Narratives: Pentecostal Autobiographies and the Baptism in the Spirit", *PentecoStudies* 13/1 (2014), 112–127. Den jag studerade var Charles G. Finney, se Garth M. Rosell and Richard A. G. Dupuis, *The Memoirs of Charles G. Finney: The Complete Restored Text* (Grand Rapids: Zondervan, 1989); Thomas B. Barratt, *When the Fire Fell and an Outline of My Life* (Oslo: Alfons Hansen & Sønner, 1927); idem, *Erindringer* (Oslo: Filadelfiaforlaget, 1941); Lewi Pethrus, *Medan du stjärnorna räknar: Vallpojken och vår Herre* (Bromma: Filadelfia, 1974); Dennis J. Bennett, *Nine O'Clock in the Morning* (Alachua: Bridge-Logos, 1970).

³¹ Greger Andersson, "Theology on the Borderline of Narrative: Two Sermons as Test Cases", i *Borderliners: Searching the Boundaries of Narrativity and Narratology*, redigerad av P. Krogh Hansen (Köpenhamn: Medusa, 2009), 197–218.

³² Utrycket kommer från ett samtal med Göran Sahlberg.

³³ Radioversionen av predikan börjar så här: "Några ord till dig som (ehh) kanske i sällskap med mig tycker att avståndet mellan Bibelns fantastiska berättelser och den egna grusgången ibland känns alldeles för långt. Outhärdligt långt ibland (ehh). Det är utifrån en enda fråga i den text Peter läste idag och det är frågan: 'Vad vill du att jag ska göra för dig?' Det är Jesus fråga: 'Vad vill du att jag ska göra för dig?' Tänkte försöka uppehålla mig kring texten, men jag ska börja och sluta hemma, här på Högagårdsvägen 32 i Säve. (Ehh) jag är pappa till tre pojkar två av dom bär en fortskridande

på en "djupare nivå" handlar om möten och kärlek. Om Pethrus alltså använder en bibeltext för att begripliggöra de erfarenheter som församlingen och enskilda medlemmar upplevde, måste Sjödin, utifrån sin livssituation, finna en tolkning som gör att texten kan skapa "reservkraft" i relation till hans erfarenhetsvärld.

I ett annat studium där jag laddade ner alla predikningar från webbsidan "söndag hela veckan" en viss söndag, där kyrkan hade Pingst i namnet (ca 20 stycken), framkom att dessa predikanter inte tolkar text i kontext.³⁴ I stället rör de sig fritt mellan olika texter i Bibeln, som om Bibeln utgjorde en enda sammanhängande text.³⁵ De kan därvid utgå från ett tema eller ett nyckelord som de studerar via ett slags konkordansmetod. De tycks undvika svåra texter eller allegoriserar dem.³⁶ I tolkningen av texten betonar de närhet. Förkunnarna läser ofta in sig själva och åhörarna direkt i texterna utifrån en modell jag beskrev som "vi som de", "nu som då" och tenderar att tolka texterna som direkt snarare än sekundär kommunikation. De använder illustrationer i form av analogier, exempel och olika bilder. En vanlig metod är ett slags "bredvidställning" där bibeltexter ställs bredvid berättelser om situationer i predikantens samtid. Mitt intryck i det aktuella studiet var att predikanterna "använder" snarare än tolkar texterna.³⁷ Vad jag menar är att de tycks predika i stort sett samma budskap hela tiden och att texterna används för att illustrera och konkretisera det som sägs. Dessutom ger texterna förstås auktoritet åt budskapet.

odiagnostiserad hjärnsjukdom. Jag har lärt mig själv att säga dom orden: fortskridande odiagnostiserad hjärnsjukdom. De ord som egentligen betyder att våra pojkar sluts in i sig själva och i sin värk, ord som egentligen betyder att deras liv tycks bli alldeles för kort."

³⁴ Greger Andersson, "Pentekostal hermeneutik: Hur tolkar svenska pingstpredikanter Bibeln?", *SJLT* 7 (2021), 1–18.

³⁵ Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture, and Community* (London: T&T Clark, 2004), talar om detta som bibelläsningssmetoden och menar att den är typisk för pentekostaler.

³⁶ När en predikant talar om att Josua sa till solen att stå stilla frågar hen: "Var håller solen på att gå ner i ditt liv?" En annan talar om uppväckande av Lasarus och gör jämförelsen med att bli kristen men att man fortfarande kan behöva befrias från de bindlar man är inlindad i. En tredje talar om att Paulus skakar av en orm som bitit honom i elden och säger att det är så vi ska behandla ormar. Predikanten tillägger genast att hen syftar på bildliga ormar.

³⁷ Se not 11.

Poängen med vävmodellen är att det skapas en dialog mellan bibeltexter, teologi, samtiden och åhörarnas erfarenheter och att denna dialog genomsyrar framställningen och ibland även den tolkning som föregår predikan. I och genom denna väv gör predikanten teologi. De som förespråkar bromodellen oroar sig för att texternas roll blir försvagad i vävmodellen och att den meningsgivande hermeneutiska distansen mellan textvärld och livsvärld kan gå förlorad.³⁸ Denna distans anses viktig både för förståelsen av texterna och för att den kan generera en kritisk blick på den egna förståelsehorisonten. Att betoningen på närhet påverkar förståelsen av texterna skulle då bland annat märkas genom att predikanter som utgår från väven undviker vissa texter eller tämjer dem. Detta skulle kunna leda till att åhörarna får en felaktig bild av Bibeln. Dessutom riskerar predikan att bli alltför knuten till människor och deras behov. Man kan till och med säga att den primära frågan i en del predikningar är ”Var finns jag i den här texten?” eller ”Vad säger den här texten om mig?”. Detta förstärks av att syftet i flera av de predikningar jag studerat och i Nystrands exempel tycks vara att förmedla tröst och själavård.³⁹

Det finns alltså en risk att även vävmodellen kan blockera transfer, men denna gång genom att texterna inte kommer till tals. Det är också värt att lägga märke till att det inte enbart är åhörarna och deras situation som kan få större plats i tolkningen i denna modell. Det gäller också för de andra faktorerna i processen, det vill säga predikanternas teologi och deras syn på samtiden. Så tycks exempelvis de pingstpredikanter jag studerat, som nämnts, använda texterna för att förkunna en på förhand given teologi. Såväl urvalet av texter och tolkningen av dessa kan alltså komma att anpassas till det budskap man vill förmedla.⁴⁰

³⁸ Se Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod: I urval* (Göteborg: Daidalos, 1997); Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992). Frågan diskuteras även inom litteraturdidaktiken, se Mads Breckan Claudi och Audhild Norendal, red., *Litteraturhistoriske muligheter: I forskning og undervisning* (Oslo: Universitetsforlaget, 2022).

³⁹ I de predikningar jag analyserade fanns inga (eller få) referenser till samhällsproblem.

⁴⁰ Ibland tycks Bibeln spela en ganska underordnad roll för predikanter. Long, *Witness*, nämner att han stött på flera fall där predikanter kopierar andras predikningar. Keener, *Spirit Hermeneutics*,

DE TVÅ MODELLERNA TILLÄMPADE PÅ BIBLISKT BERÄTTANDE

Jag kommer nu att tämligen kortfattat diskutera de presenterade predikomodellerna i relation till berättelser i Hebreiska bibeln. När läsare tar sig an dessa berättelser känner de i allmänhet igen de narrativa strukturerna även om själva innehållet kan kännas främmande. Det som framför allt skiljer dessa berättelser strukturellt från vår tids litteratur är att de är oerhört kortfattade, vilket skapar en mängd luckor. Dessa luckor gäller inte minst, också på grund av det externa perspektivet, karaktärernas inre liv. En annan faktor som har stor betydelse för predikan är, som Robert Alter påpekar,⁴¹ att karaktärerna skiljer sig från karaktärerna hos till exempel Homeros genom att de är oförutsägbara. Trons fader Abraham kan tvivla, den främste av kungar, David, kan falla. Detta, menar Alter, skapar ett oklart förhållande mellan utväljelse och moral. Ett annat utmanande inslag i berättelserna är förstås Gud. Ytterligare en faktor som spelar roll för predikan är att berättelserna är formade utifrån "tellability", vilket innebär att de dras till det oväntade och anmärkningsvärda.

De som förespråkar textutläggande förkunneelse (bromodellen) tycks, som vi sett, i allmänhet anta att varje enskild bibeltext är bärare av ett budskap, eller gestaltar någon form av teologisk eller moralisk tematik. Det är detta budskap som predikanten ska komma åt, för att sedan förmedla det till sina åhörare. Alltså söker man lärdomar eller principer även i Bibelns berättelser. Litteraturvetaren Mieke Bal nämner i en av sina böcker om Domarboken i Bibeln att bibelvetare förefaller styrda av en parasitisk moralisk kod.⁴² Jag har till och med frågat mig varför man tenderar att företräda samma teologi som Jobs vänner. En möjlig förklaring är att man helt enkelt är påverkad av viljan att finna budskap. En annan möjlig förklaring är förstås att man antingen uppfattar att Bibeln har en

berättar om TV-predikanten Jim Bakker att det var först när han hamnade i fängelse som han började läsa Bibeln. Fram till dess hade han predikat det han läst hos andra. Han uppfattade dock att folk slutade komma när han började predika Bibelns budskap.

⁴¹ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981), 117–126.

⁴² Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 50.

sådan moralisk teologi eller att man själv företräder en sådan teologi och att man därför tolkar texterna i relation till denna.

I studier av pingstpredikningar (vävmodellen) framträder en delvis annan bild. Om dessa predikanter över huvud taget relaterar till berättelserna i Hebreiska bibeln är det i allmänhet för att illustrera poänger i predikan.⁴³ Framför allt används dessa texter, precis som i många kristna sånger, för att de återger besvärliga situationer, vilka antas visa hur hårt, besvärligt och svårtytt den troendes liv kan vara. Man söker alltså efter identifikation med karaktärerna eller med de situationer som framställs snarare än generella, abstrakta principer.⁴⁴

Jag har valt att använda berättelserna i Hebreiska bibeln som exempel av flera skäl. De har ofta en litterär karaktär och gör därför motstånd mot en traditionell budskapsläsning. Det kan därför framstå som förklarligt att predikanter sällan tar sig utgångspunkt i dessa texter.⁴⁵ Samtidigt har det visat sig att berättelserna just på grund av sin litterära karaktär och som en följd av att de framställer människor och situationer ofta använts som identifikationsytor för predikanter. Här kan man jämföra med användningen av situationer som framställs i skönlitteraturen i olika yrkesutbildningar.⁴⁶ Sammantaget framträder i bruket av dessa berättelser två olika sätt att skapa transfer mellan text och liv.

ATT TILLÄMPA BUDSKAPET

Ett centralt antagande i denna artikel är att predikan syftar till ett transformativt möte mellan text och liv. I avsnittet om bro- och vävmodellerna

⁴³ Se också David Davage, "Kan Gamla testamentet bli som nytt? Förkunnelse i skuggan av ett 'döende' testamente", *HYBRID* 1/1 (2023), 21–60.

⁴⁴ Man skulle kunna hävda att dessa berättelser framställer de mänskliga predikamenten i Guds värld. För de förenklingar som kan uppstå när man i stället försöker "tämja" berättelserna, se David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, "Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17", *HYBRID* 4 (2026), 58–97.

⁴⁵ Man kan fråga sig, men detta behöver studeras empiriskt, om företrädare för bromodellen tenderar att utgå från budskapstexter som till exempel breven och om det är vanligare att företrädare för vävmodellen utgår från berättande text i både Hebreiska bibeln och Nya testamentet.

⁴⁶ Se till exempel Rita Charon, *The Principles and Practice of Narrative Medicine* (New York: Oxford University Press, 2017).

har jag belyst risken för så kallade transferblockeringar – hinder som kan uppstå när avståndet till den bibliska texten blir så stort att den förlorar sin relevans för det levda livet. Samtidigt kan en alltför stark betoning på närhet till texten också skapa blockeringar, då textens egen horisont riskerar att förloras. Predikantens utmaning ligger i att navigera mellan dessa horisonter: den horisont ur vilken texten är skriven, och den horisont som dagens lyssnare bär med sig till texten. Detta avstånd bör varken förnekas eller förminskas; horisonterna ska inte smälta samman för snabbt. Samtidigt måste predikanten förmedla textens budskap på ett sätt som talar in i åhörarnas livssituation. Som Farley uttrycker det: "To proclaim means to bring to bear a certain past event on the present in such a way as to open the future".⁴⁷

Predikan är dock mer än en textutläggning, vilket är skälet till att jag valt att tala om den som en form av teologisering. Man skulle därför kunna beskriva transfer som en dialog mellan predikans teologisering och den teologisering som sker hos åhörarna. Hur denna dialog faktiskt fungerar är emellertid svårt att fånga, men inom samtida homiletisk forskning finns ett växande intresse för mottagarens roll.⁴⁸ Ett exempel på detta är Marianne Gaardens studier, där hon undersöker hur åhörare relaterar gudstjänsten, predikan och fragment från predikan till sin egen tankevärld och livserfarenhet.⁴⁹ Hon visar bland annat att åhörare ofta tolkar det som sägs utifrån föreställningar de redan bär med sig. Detta kan leda till att en predikant får uppskattning för något som aldrig faktiskt sagts – åhöraren har då, omedvetet, anpassat budskapet till sina egna förväntningar.

Inom homiletiken har man, kanske för att möta utmaningen att skapa transfer, alltmer kommit att intressera sig för predikans funktion och form. Så talar man exempelvis om predikan som en händelse.⁵⁰ En predi-

⁴⁷ Farley, "Preaching", 72.

⁴⁸ Marlene Lorensen Ringgaard, "Nyere nordisk homiletikk: Empirisk vending, fremmedhet og resonans", *Tidsskrift for praktisk teologi* 37/1 (2020), 42–53.

⁴⁹ Marianne Gaarden, *The Third Room of Preaching: A New Empirical Approach* (Eugene: Pickwick, 2021).

⁵⁰ På svenska se Runar Eldebo, *Det homiletiska rummet: Mötet mellan predikant och lyssnare* (Örebro: Libris, 2005).

kan får gärna, menar man, innehålla inslag som utmanar och vidgar lyssnarnas tänkande och föreställningsvärld. Det kan handla om att hitta nya bilder eller uttryckssätt som bryter ”vaneseendet”, så att åhörarna kan se det bekanta som om de inte sett det förut. Det kan också handla om att ge predikan en narrativ och induktiv struktur som fångar åhörarnas intresse och engagemang och på så vis utmanar deras föreställningsvärld.⁵¹ Det finns också homiletiker som ifrågasätter den monologiska framställningsformen och prövar nya vägar för att uppnå den transfer som förkunnelsen syftar till.

I den traditionella monologiska formen försöker förkunnare i allmänhet relatera text till liv genom illustrationer i form av analogier, exempel och liknelser. Dessa illustrationer utgör en väsentlig del av predikan som teologisering, eftersom de förmedlar vad budskapet kan betyda i nuet. Illustrationerna kan ibland träffa rätt men kan också bli banala och leda till att man nedsänker det höga och stora. Ett annat problem är att åhörarna befinner sig i olika livssituationer. Om predikanten då, för att uttrycka sig provocativt, alltid utgår ifrån ett slags överstimulerat medelklassliv med arbete, familj och barn, så kan budskapet upplevas som irrelevant av stora grupper. Ibland kan man till och med fråga sig om de illustrationer en predikant föreslår överensstämmer med den teologi och det budskap som denne tror sig förmedla.

FÖRKUNNARNAS BUDSKAP

En viktig fråga är förstås vilken teologi som framträder i predikningar och vad som är deras budskap. Nystrand analyserar, i de predikoutkast hon studerar, teman som perspektiv på evangeliet, synen på uppdrag och kallelse, gudsbild, människosyn och skapelsesyn. Hon betonar att prästerna genomgående har ett närmast självavärdande anslag präglad av tröst och uppmuntran. Gud är inte dömande, utan älskande och nära. Jesus framstår dock som mer främmande. Jag har inte gjort en lika omfattande

⁵¹ Se till exempel David Buttrick, *Homiletic: Moves and Structures* (Philadelphia: Fortress, 1988); Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978); idem, *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation* (Minneapolis: Fortress, 1989).

analys av teologin i det mindre material med pingstpredikningar jag studerat. I studiet framträdde emellertid en ganska samstämmig teologi, som jag sammanfattade på följande sätt:

Gud, som skapat allt, har sänt sin son Jesus Kristus för att frälsa världen. Jesus har tagit människans synd och erbjuder henne ett nytt liv. När en person blir kristen får hon Anden, eller också sker detta vid andedopet. Hon kommer också med i en ny gemenskap. Trots frälsningen och Anden är den troende fortfarande trasig och har behov. Församlingen ska därför vara öppen, välkomnande och kärleksfull. Men kristna arbetar på sin frälsning. Det innebär att de söker sig mot Gud/Jesus för att förvandlas av Anden. När de söker sig närmare Jesus kommer de också närmare varandra. Alla kristna är indragna i missionen, en rörelse som börjar hos Gud och som präglar Nya testamentet. Missionen bärs av de troendes vittnesbörd, deras berättelser. Också detta kräver att de lever nära Jesus och låter sig förvandlas. Förvandlingsprocessen kan dock motverkas av djävulen, tidsandan, livets allmänna svårigheter, och av att man inte håller fast vid centrala kristna praktiker som bibelläsning, lyssnande på Guds röst, vittnande, bön, med mera.⁵²

Även pingstpredikanterna har ett tröstande och själavårdande budskap. Men budskapet kännetecknas också av uppmaningar. De troende ska framför allt hålla fast vid centrala religiösa praktiker både för att inte förlora sin riktning i livet och för att kunna frigöra ett rikare andligt liv och kanske också en väckelse.

I det följande ska jag försöka peka ut några områden som jag menar relaterar till frikyrklig och pentekostal förkunnelsen. Jag återkopplar därvid till påståendet att det kristna livet kan beskrivas i termer av berättelse och berättande (narrativ). Framför allt intresserar jag mig för hur det kristna livet kan förstås.⁵³

ETT ESKATOLOGISKT PERSPEKTIV

Beskrivningen av tron som en berättelse utgår från att det finns en makroplot i Bibeln som kan sammanfattas i ett antal avgörande händelser som

⁵² Andersson, "Pentekostal hermeneutik", 10.

⁵³ En god genomgång av narrationens betydelse återfinns i Alenklint, "Lammet, blodet, floden".

skapelsen, fallet, löftet till Abraham, befrielsen ur Egypten, Jesus kommande, död och uppståndelse, Andens givande, kyrkans uppdrag och Jesus återkomst. Det antas ofta vara denna berättelse som troende knyter an till, snarare än statiska läror.⁵⁴ Denna stora berättelse (eng. "grand narrative")⁵⁵ kan ge mening och etisk riktning åt såväl kyrkans som enskildas liv. Berättelsen har en eskatologisk karaktär vilket innebär att den enskilde är del av något som är större än henne själv, och att den egna döden inte är det enda meningsgivande slutet.⁵⁶ Dessutom ger berättelsen hopp.

En del homiletiker, som talar om predikanten som ledare, anknyter till det narrativa och eskatologiska perspektiv jag beskrivit ovan.⁵⁷ De ansluter därvid såväl till talet om Guds rike i evangelierna som till de nytestamentliga brevöförfattarnas eskatologiska perspektiv. Genom Jesus har Guds rike – den nya tiden – börjat bryta in mitt i den gamla tiden. Kristna "föds på nytt" genom tron och dopet och får därmed del av det nya livet, samtidigt som de befinner sig i en ständig omvändelseprocess till detta nya liv. Som ett förskott på det kommande riket får de del av den Helige Ande. De uppmaningar som finns i de nytestamentliga breven kan sammanfattas i bilden att man ska avkläda sig den gamla människan (den som hör till den gamla tiden) och ikläda sig den nya. Kristna ska alltså leva det nya livet mitt i en värld som fortfarande präglas av den gamla tidens förutsättningar. Men det nya livet och det nya tänkandet gäller inte enbart för enskilda kristna utan även för kyrkan.⁵⁸ Något förenklat kan man säga

⁵⁴ Så skriver t ex teologerna Stanley J. Grenz och John R. Franke, *Beyond Foundationalism Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox, 2001) att varje mänsklig gemenskap konstruerar sitt språk, och via sitt språk, sin värld. Att vara en kristen är då att tillhöra en specifik och unik språkvärld, en berättelse. Den här berättelsen kan inte översättas. Det är en värld man lever i som del av en gemenskap. Man omvänds till denna värld.

⁵⁵ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

⁵⁶ Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

⁵⁷ William E. Hull, *Strategic Preaching: The Role of the Pulpit in Pastoral Leadership* (St. Louis: Chalice, 2006).

⁵⁸ Så talar exempelvis Lars Råmunddal, "Hva gjør forkynnelsen menighetsutviklende", i *Bygge Kirke: Bidrag till en teologi för menighetsutvikling*, redigerad av idem (Kristiansand: SJLT Publishing, 2020), 425–458, om förkunnelsen som "menighetsbyggende" och relaterar predikan till "menighetsutvikling og endringsledelse".

att kyrkan är det nya folket, i vilket den kristna identitet man fått del av är överordnad andra identiteter, samtidigt som man lever kvar i den gamla världen. Kyrkan har därigenom att gestalta försoningen i världen, den är staden på berget som alla kan se. Därför är det oerhört viktigt för Paulus att till exempel konflikter mellan jude- och hednakristna inte får splittra kyrkan. Slutligen tycks Paulus tänka sig att kyrkan hålls samman och byggs upp genom ett slags ömsesidigt beroende, eftersom alla har fått gåvor som utgör deras speciella bidrag och som alla är nödvändiga för de kristnas uppbyggelse.

MOTTAGARNA, FÖRSAMLINGSSYNNEN

Den syn på den kristna berättelsen och på förkunnelsens funktion, som jag beskrivit ovan, har ofta förknippats med en församlingstyp som till viss del kan sägas definieras utifrån sina ytterkanter, eftersom det är tydligt vilka som är ”med” eller inte. Medlemmarna delar en gemensam syn på sin plats i tillvaron och på den kamp som det innebär att vara en pilgrim.⁵⁹ Vi möter en samtida variant av detta synsätt i Jessica Mobergs etnografiska studium av en karismatisk kyrka i Stockholm.⁶⁰ Moberg inser att de unga vuxna hon följer i sitt studium försöker leva ”överlätna liv” mitt i det som de uppfattade som en hotande omvärld.⁶¹ Hon konstaterar också att de har olika strategier på flera nivåer för att kunna leva sådana liv. Moberg talar om en kristen *habitus* (tillstånd) inte endast som ett sätt att tänka om världen eller att tala om världen utan också ett sätt att vara i världen både som enskild och tillsammans som kristna. I studien anför

⁵⁹ Det jag beskriver som en kyrka av omvända kan jämföras med en kyrka som i stället har ett tydligt centrum men inga klara yttergränser. I en sådan kyrka kan människor röra sig fram och tillbaka i förhållande till det som ses som centrum och därmed befinna sig på olika positioner i sin religiösa tro. Frågan om huruvida någon är ”med” eller inte blir oklar eller till och med irrelevant. Det är inte heller säkert att man upplever ett främlingskap i samhället.

⁶⁰ Jessica Moberg, *Piety, Intimacy, and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-Day Stockholm* (Avhandling: Göteborgs universitet och Södertörns högskola, 2013).

⁶¹ Det omgivande samhället kännetecknas, menar Moberg, av ett sökande efter intimitet och autenticitet men det präglas också av de-traditionalism, konsumism, det vill säga att man söker efter de miljöer som bäst kan svara mot de egna behoven, och radikalt tvivel (att man hela tiden är medveten om att det också finns andra meningsskapande tolkningsalternativ).

hon således bland annat exempel på hur de unga människor hon studerar försöker agera kristet i olika vardagssituationer. Hon undersöker också hur det kristna sättet att leva formas genom olika typer av kroppsliga praktiker (hur man tillbeder, kramas, handpåläggning, håller avstånd etcetera), genom ritualer (personligt, i grupper och i gudstjänsten) och materiellt (kläder, symboler, bibelposters, med mera). I flera andra studier uppmärksammas att till exempel pingstvännar uppfattar ett främlingskap och en åtskillnad från samhället i övrigt.⁶²

ETT PENTEKOSTALT PERSPEKTIV

Påståendet att det kristna livet är en berättelse kan tolkas på ett delvis annat sätt än det jag beskrivit ovan. Inom modern berättarteori anser man att människor skapar mening i sina liv genom ett narrativt tänkande i vilket ren succession omvandlas till meningsfulla konfigurationer.⁶³ När Paul Ricoeur ska förklara denna process säger han att livet måste berättas och berättelserna måste levas.⁶⁴ Det första ledet indikerar att våra liv är fyllda av händelser, platser, människor, med mera och att allt löper på i kronologisk tid. Men om någon frågar om min dag, min semester, mitt äktenskap, mitt liv, etcetera, så skapar jag ett slags meningsfull konfiguration som blir tematisk tid i form av till exempel ”min dag” eller ”mitt liv”. Detta tänkande, antar man, har stor betydelse bland annat för vår etik och vår identitet. Det andra ledet, att berättelserna måste levas, markerar att vi inte skapar dessa tolkningar helt på egen hand utan att vi genom vår kultur har tillgång till mönster som visar hur dessa konfigurationer kan göras. Frågan om kristen tro som en berättelse blir, givet detta resonemang, om kristna skapar dessa konfigurationer på ett särskilt sätt och om

⁶² Se till exempel Ulla Moberg, *Språkbruk och interaktion i en svensk pingstförsamling: En kommunikationsetnografisk studie* (Avhandling: Uppsala universitet, 1998); och Andreas Thörn, *En framgångsrik främling: Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, självbild i historieskrivning och verksamhet 1910–1980* (Avhandling: Örebro universitet, 2014).

⁶³ För en översikt se Hanna Meretoja, ”Life and narrative”, i *The Routledge Companion to Narrative Theory*, redigerad av P. Dawson och M. Mäkelä (New York: Routledge, 2022), 273–285.

⁶⁴ Paul Ricoeur, ”Life in Quest of Narrative”, i *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, redigerad av David Wood (London: Routledge, 1991), 20–33.

de därvid relaterar till andra mönster än de som dominerar i samhället i övrigt.

Påståendet att kristna tolkar livet narrativt kan alltså beteckna att de förstår livet och sin identitet i relation till den större kristna berättelsen. Det kan också betyda att troende ser orsaks- eller meningssammanhang i det som sker, som de relaterar direkt till religiösa faktorer som Guds eller andra andliga makters agerande.⁶⁵ Om man utgår från det senare synsättet kan man anta att både gudstjänsten och predikan har till syfte att peka ut hur, var och varför Gud verkar i världen och att visa på hur människors erfarenheter i livet kan förstås på ett kristet sätt samt hur Guds kraft så att säga kan frigöras i de troendes liv.

De båda varianterna av kristen narrativ livstolkning förekommer ofta sida vid sida i pentekostala sammanhang. Så kan såväl förkunnelsen som böner och vittnesbörd betona Guds, eller andra makters, direkta inverkan i det som sker. Men samtidigt kan man tala om livet som oförutsägbart och oläsligt och betona att kristna ska hålla fast vid sin tro vad som än sker. Jag har intresserat mig för hur denna situation hanteras. Ibland framstår det som en närmast olöslig spänning där de förväntningar man har på Guds ingripande inte svarar mot de erfarenheter man gör i livet. Så säger exempelvis de unga kristna vi intervjuat att gudsmöten haft en avgörande betydelse i deras liv och de beskriver den kristna tron som en relation med Gud eller Jesus.⁶⁶ Men samtidigt har de haft att acceptera en vardagssituation där Gud kan upplevas som långt borta och som går på tvärs med förkunnelsen i till exempel konferenser.⁶⁷ Det tycks vanligt att

⁶⁵ I de pingstpredikningar jag studerat relaterar man i första hand till Gud och möjligen till en ond makt. Kanske är det vanligare på andra håll att också relatera till "the forgotten middle", det vill säga änglar, demoner, etcetera.

⁶⁶ Relation är ett av många begrepp som så att säga aldrig "packas upp". Det samma gäller för talet om andliga upplevelser eller för den delen ord som "överlåtelse". Etnografiska forskare som Miranda Klaver, *This is My Desire: A Semiotic Perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and a Pentecostal Church in the Netherlands* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011), har också lagt märke till att de beskrivningar som ges i förkunnelsen av till exempel en omvändelse till kristen tro inte alls behöver sammanfalla med människors faktiska erfarenheter.

⁶⁷ Greger Andersson, Roland Spjuth och Fredrik Wenell, "Unga i karismatiska och evangelikala kyrkor resonerar om sin tro", *SJLT* 4 (2017), 1–22.

utgå från den första narrativa varianten och uppfatta mer direkta gudsingripanden som ett slags ynnest. Ofta förefaller det som att Gud bara verkar i det goda som sker medan det andra som händer i livet inte kräver någon särskild förklaring. Man verkar också medveten om att det finns alternativa förklaringar till det som sker.⁶⁸

Oavsett hur man beskriver den kristna tron som en berättelse så befinner sig kyrkan och enskilda kristna i spänningen mellan kyrkans berättelse och de berättelser som dominerar i samhället. Walter Brueggemann använder exilen och diasporan som metafor för detta tillstånd.⁶⁹ Stanley Hauerwas och William H. Willimon beskriver kristna som "resident aliens".⁷⁰ Kristna är då indragna i en kamp om verklighetens tydning som både rör förståelsen av det egna livet och av tillvaron i stort.

SAMMANFATTNING, VIDARE FORSKNING

Jag har i denna artikel utgått från att predikan alltid är teologisering. Det innebär att jag inte godtar påståendet, som man kan möta hos en del förkunnare, att de predikar Guds rena ord utan tolkning. När jag har talat om teologisering har jag hävdat att en predikant förhandlar texternas betydelse i relation till Bibeln som helhet, traditionen och teologin, samtiden och predikantens uppfattning om åhörarna och deras situation. Syftet med predikan är att det ska uppstå ett möte mellan Guds ord och åhörarnas livsvärld som ska leda till någon form av transformation.

Givet denna beskrivning av predikan som tolkning uppstår ett problem med viktningen mellan de olika inslagen i processen. Något förenklat kan man säga att det är två uppgifter som kan komma i konflikt med varandra: ambitionen att göra texterna rättvisa och viljan att skapa förutsättningar för ett möte mellan texten och åhörarnas livsvärld. I artikeln

⁶⁸ Detta sägs känneteckna vår tid, se Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007).

⁶⁹ Walter Brueggemann, *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

⁷⁰ Stanley Hauerwas och William H Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville: Abingdon, 1989).

har jag valt att beskriva två sätt att ta sig an denna spänning: bron respektive väven. Det ena anslaget betonar avståndet mellan textvärld och livsvärld och behovet av att översätta texterna eller att öppna dem och därmed skapa förutsättningar för ett möte mellan åhörare och text. Det andra anslaget betonar i stället närhet mellan textvärld och livsvärld. En viktig fråga när det gäller vävmodellen är om denna bara beskriver predikan som framställningsform eller om den också beskriver själva tolkningsprocessen. Ibland tycks det senare gälla. Predikantens lyssnande på texten går då närmast ut på att känna in vilka associationer texten väcker för honom eller henne.⁷¹ Jag har med begrepp från Umberto Eco beskrivit detta som att predikanterna *använder* texterna snarare än *tolkar* dem. Denna "fria tolkning" kan tyckas godtycklig men den verkar i allmänhet vara reglerad av det som kan beskrivas som en "trons regel". Denna regel innebär att metoden inte används för att konstruera ny lära.

Oavsett modell är predikan som teologisering en komplicerad tolkningsprocess och det finns flera tänkbara misstag en förkunnare kan göra. Ett sådant är att fastna i textens historiska betydelse så att det aldrig uppstår en dialog med åhörarna och deras liv. Ett annat är att inte relatera den enskilda texten till teologin och trons centrum i Kristus eller att i så hög grad fokusera på detta centrum att man inte gör den enskilda texten rättvisa. Förkunnare kan också komma att bortse från att lyssna till den långa tolkningstradition som finns inom kyrkan och glömma att man själv alltid befinner sig i en historisk kontext som påverkar tolkningen. Slutligen kan förkunnaren vara så fokuserad på att framföra ett relevant budskap till samtiden att han eller hon glömmer att verkligen lyssna till texten.

Den balansering som görs mellan en enskild text och Bibeln som helhet och teologin är inte heller okomplicerad. Här kan det uppstå spänningar mellan en texts betydelse i kontext och hur den tolkas utifrån exempelvis en frälsningshistorisk läsning. Det kan också uppstå spänningar

⁷¹ I vissa sammanhang där man förordar detta lyssnade händer det att predikanterna hänvisar till att de själva har ett slags inspiration, som innebär att Gud talar genom de funderingar och associationer de förmedlar. Ibland säger förkunnare också att man "fått budskapet från Gud".

såväl mellan texter och textnivåer som i relation till kyrkans, förkunnarnas eller åhörarnas teologi. Här är förstås frågan om, och i så fall i vilken grad, dessa spänningar ska synliggöras eller om predikanten ska skapa en harmoniserande tolkning. Den senare frågan relaterar nära till samtidsaspekten. Både i mitt material och i till exempel Nystrands är det uppenbart att vissa övernaturliga inslag, inte minst demoner och exorcism men även helande, tonas ner eller tolkas symboliskt/allegoriskt.

När det gäller tillämpningen bör förstås en predikant vara klar över vad som är syftet med förkunnelsen. Man behöver också vara noga med vilka illustrationer man väljer. Det kan också vara viktigt att söka nya vägar för att skapa en transfer mellan text och liv. Mina egna viktigaste erfarenheter av detta kommer från enkla bibelsamtal i exempelvis den form som Alfa och Beta erbjuder. I dessa sammanhang kan man få vara med om tillfällen då det skapas en verklig dialog mellan texterna och människors livserfarenheter. Det senare är nödvändigt om kristna befinner sig i den kamp om tillvarons tolkning som betoningen av tron som en riktningsgivande berättelse och ett tolkningsperspektiv gör gällande.

När det gäller framtida studier så skulle det vara angeläget att göra ett större studium av frikyrklig och pentekostal predikan och jämföra den teologi och den syn på det kristna livet som då framträder med studier som Nystrands på Svenska kyrkan. Ett sådant studium skulle också, om det görs jämförelser över tid, kunna visa på betydelseförskjutningar och dolda omförhandlingar av teologin även inom en och samma rörelse.

GAMLA TESTAMENTET FÖR BARN? EN STUDIE AV HUR BARNIBLAR HANTERAR DET DÖDLIGA VÅLDET I 1 SAM 17

DAVID DAVAGE

ALT och University of the Free State, Bloemfontein, Sydafrika
david.davage@altutbildning.se

LENA-SOFIA TIEMEYER

ALT och University of Pretoria, Sydafrika
lena-sofia.tiemeyer@altutbildning.se

ABSTRACT ♣ Artikeln undersöker hur dödligt våld i 1 Sam 17 (berättelsen om David och Goljat) framställs i svenska barnbiblar och söndagsskolematerial. Med utgångspunkt i forskning om våld i barnlitteratur analyseras 41 barnbiblar och fyra söndagsskolematerial skrivna mellan 1948 och 2020. Forskningsfrågorna som ställs är ”Hur skildras det dödliga våldet och dess konsekvenser i berättelsen om David och Goljat i svenska barnbiblar och svenskt söndagsskolematerial?” samt ”Hur beskrivs David respektive Goljat?” Resultatet visar en genomgående idealisering av David, som framstår som en trosviss, orädd förebild, medan Goljat framställs mer stereotyp som ”den andre”. Våldet nedtonas, halshuggningen utelämnas i många texter och konsekvenserna av krig skildras sällan. Över tid förstärks dessutom Davids påstådda oräddhet, medan provocerande repliker och motiv om belöning minskar. Denna selektion riskerar en banalisering och implicit glorifiering av våld. Artikeln förespråkar därför mer komplexa och samtalsöppnande framställningar som synliggör våldets följder, problematiserar fiendebilder och ger barn språk och redskap att bearbeta svåra texter och erfarenheter. ♣

VÅLDSAMMA TEXTER FÖR BARN?

Utgångspunkten till denna artikel är två till synes motstridiga observationer gällande Gamla testamentet.¹ Den första observationen är att Gamla testamentet för många frikyrkliga bibelläsare förknippas med våld och problematiska gudsbilder. Att vara ”gammaltestamentlig” klingar som regel mer negativt än positivt,² och frågan diskuteras flitigt i klassrum vid teologiska högskolor, i bibelstudier i församlingar,³ på onlineforum,⁴ i debatter eller ledare i kristna dagstidningar,⁵ och i populärvetenskapliga

¹ Vi använder Gamla testamentet i denna artikel för att det är den terminologi som förekommer i de sammanhang vi studerar, även om termen i sig inte är utan problem, se till exempel Natalie Lantz, ”Bibeln, Hebreiska bibeln eller judiska bibeln – konsekvenser för förståelsen”, i *Förskjutningar: Avgörande skiften i relationen mellan judar och kristna*, redigerad av Tord Fornberg och Göran Larsson (Skellefteå: Artos & Norma, 2022), 63–74. För en historisk diskussion av termerna, se Wolfram Kinzig, ”Καὶνὴ διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries”, *Journal of Theological Studies* 45/2 (1994), 519–544.

² Se till exempel den undersökning som genomfördes av den finska *Kyrkpressen*, som visade att ”många, såväl allmänläsare som troende, upplevde våldet som motbjudande och skrämmande” (citatt från Jan-Erik Andelin, ”Kan det varas igen för Gamla testamentet?”, *Kyrkpressen*, 17 april 2025, online: <https://www.kyrkpressen.fi/nyheter/62956-kan-det-varas-igen-for-gamla-testamentet.html>). Att detta också gäller det sekulära Sverige i stort har Hanna Liljefors förtjänstfullt påvisat i ”Att vara ’gammaltestamentlig’: Tillskrivna betydelser av ordet ’gammaltestamentlig’ i svenska dagstidningar 1987–2017”, *SEÅ* 87 (2022), 259–281; samt eadem, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om ’Gamla testamentet’ i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos Academic, 2022).

³ Se till exempel Jonas Melin, ”Krigen i Gamla testamentet”, *Barnabasbloggen*, 10 april 2010, online: <https://barnabasbloggen.blogspot.com/2010/04/krigen-i-gamla-testamentet.html>, idem, ”Gudsbilden i Gamla testamentet”, *Barnabasbloggen*, 25 maj 2012, online: <https://barnabasbloggen.blogspot.com/2012/05/gudsbilden-i-gamla-testamentet.html>.

⁴ Se till exempel Micael Grenholm, ”Krig? Del 7: Krigen i GT”, *Hela Pingsten*, 5 oktober 2009, online: <https://helapingsten.com/2009/10/05/krig-del-7-krigen-i-gt/>.

⁵ Se Lena-Sofia Tiemeyer, ”Gud i Gamla testamentet har ett oförtjänt dåligt rykte”, *Dagen* 11 april 2025, online: <https://www.dagen.se/debatt/2025/04/11/gud-i-gamla-testamentet-har-ett-ofortjant-daligt-rykte/>. Olof Edsinger har i många skrifter återkommit till denna tematik med (fri)kyrkan som målgrupp. Se till exempel idem, ”Om Gud är god – varför så mycket våld i Gamla testamentet?”, *Världen idag*, 29 september 2018, online: <https://www.varldenidag.se/tro-och-liv/om-gud-ar-god-varfor-sa-mycket-vald-i-gamla-testamentet/211202>; ”Varför så mycket våld”, *Budbäraren* (2024), online: <https://budbararen.nu/artikel/varfor-sa-mycket-vald/>; idem, ”Krigen i Gamla testamentet: Ett försök att förstå”, *Theofilos* 2 (2010), 4–14; där han konstaterar att ”få saker väcker så starka reaktioner hos en modern bibelläsare som Gamla testamentets skildringar av krig i Guds namn”, samt hans *Krigen i Gamla testamentet: Ett försök att förstå* (Uppsala: Livets Ords förlag, 2007).

publikationer, både nationellt och internationellt.⁶ När vi möter våra studenter på ALT framträder detta särskilt tydligt när Gamla testamentet kontrasteras med Nya testamentet. När studenterna i en mentiundersökning uppmanats ta ställning till om de förknippar begrepp som vrede, nåd, jämlikhet, våld, dom och hopp mer med Gamla eller Nya testamentet är resultatet alltid detsamma: vreden, våldet och domen förknippas med Gamla testamentet medan nåden, jämlikheten och hoppet med det Nya. För många är alltså Gamla testamentet svårtolkat och fyllt med vad man anser vara problematiska texter.⁷

Den andra observationen är att studier av förekomsten av Gamla testamentet i frikyrkliga sammanhang visat att det framför allt är i samlingar för *barn* som dessa bibeltexter får ta plats.⁸ Det är i söndagsskolan man får möta Kain, som slår ihjäl sin broder, eller berättelsen om Noas ark, där hela mänskligheten utplånas genom en flod, med undantag av Noa och hans familj (1 Mos 7:21–23). Här återberättas uttåget ur Egypten, då Herren ”dräpte alla förstfödda i Egypten, den förstfödde sonen till farao på tronen likaväl som den förstfödde sonen till fången i fängelsehålan, och även allt förstfött bland boskapen” (2 Mos 12:29),⁹ och här får man höra om Josua, som intar Jeriko och dödar ”allt i staden, man och kvinna, ung och gammal, oxe, får och åsna” (Jos 6:21) förutom ”skökan Rachab”, och berättelsen om den starke Simson, som går loss på filistéer med en åsneke (Dom 15:14–17).¹⁰

⁶ Internationellt är litteraturen omfattande. Som ett exempel kan nämnas den populärt skrivna boken av David T. Lamb, *God Behaving Badly: Is the God of the Old Testament Angry, Sexist and Racist?* (Downers Grove: InterVarsity, 2011), där Lamb inleder första kapitlet med att återge hur han brukar provocera i gång ett samtal med sina studenter genom att fråga dem ”hur kan man förena den kärleksfulle guden i Gamla testamentet med den hårde guden i Nya testamentet?” (1).

⁷ En implicit bekräftelse på detta är också att det finns mycket lite litteratur publicerad på svenska om Gamla testamentet. För en översikt och kartläggning, se David Davage, ”Kan Gamla testamentet bli som nytt? Exegetisk undervisning i skuggan av ett ’döende’ testamente”, i *Teologisk utbildning*, redigerad av Thomas Girmalm (STPU, 3; Umeå: Umeå Universitet, 2020), 101–129.

⁸ David Davage, ”Kan Gamla testamentet bli som nytt? Förkunnelse i skuggan av ett ’döende’ testamente”, *HYBRID 1* (2023), 21–60. Tabellen återfinns på sida 36.

⁹ Bibel 2000 används om inget annat anges.

¹⁰ Jfr Mikael Larsson och Hanna Stenström, *Ett myller av liv: Om barn i Bibelns texter* (Uppsala: Svenska kyrkan, 2012), 15; Sören Dalevi, *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, guds bild och Jesus bild i*

Hur går detta ihop? Hur kan Gamla testamentet *både* anses vara fyllt av våldsamma, problematiska texter som därmed sällan får en plats i gudstjänsten, *och* en bok för barn? Med denna spänning som utgångspunkt är det övergripande syftet med denna artikel att diskutera hur våld i Bibelns texter kan hanteras när dessa texter introduceras för barn. Mer specifikt kommer vi att titta på barnbiblar och söndagsskolematerial och har valt att avgränsa oss till en i detta material vanligt förekommande berättelse där dödligt våld fyller en central och omistlig funktion, nämligen berättelsen om David och Goljat i 1 Sam 17.¹¹ Följande frågor ligger till grund för analysen av materialet: Hur skildras det dödliga våldet och dess konsekvenser i berättelsen om David och Goljat i svenska barnbiblar och svenskt söndagsskolematerial? Hur beskrivs David respektive Goljat?

Frågorna besvaras genom att vi först, efter denna inledning, introducerar forskning som relaterar till våld i barnlitteratur, samt våld i barnbiblar.¹² Syftet med det avsnittet är att identifiera återkommande hermeneutiska strategier. Detta följs av en presentation av det dödliga våldet i 1 Sam 17, inklusive hur de två huvudkaraktärerna, David och Goljat, skildras. Sedan följer vår analys av de utvalda barnbiblarna och söndagsskolematerialet, med fokus på betoningar gällande karaktärerna och våldet, inklusive förskjutningar över tid. Efter att resultatet samman-

Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder (Stockholm: Verbum, 2007). Se också analyser av hermeneutiska strategier i barnbiblar i Mikael Larsson, "Model of Modesty? Sexual Politics and/in/after the Book of Ruth", *Biblical Reception* 3 (2014), 175–219.

¹¹ Artikeln kan med fördel läsas tillsammans med 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? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALI, 2025), 56–90, där vi analyserar samma material i dialog med Lausannedokumentens formuleringar kring bibelsyn och bibeltolkning.

¹² Vi utgår i denna artikel från den vedertagna definition av våld som återfinns i Per Isdal, *Meningen med våld* (Stockholm: Gothia, 2001), 34: "varje handling riktad mot en annan person, som genom denna handling skadar, smärtar, skrämmar eller kränker, får denna person att göra något mot sin vilja eller avstå från något som den vill". Mer specifikt fokuserar vi primärt på den fysiska aspekten, även om våld också kan vara psykiskt, sexuellt, socialt, ekonomiskt, materiellt, latent och så vidare (se till exempel <https://jamstalldhetsmyndigheten.se/mans-vald-mot-kvinnor/information-om-valdsutsatthet/>; jfr Marija Todorova, *The Translation of Violence in Children's Literature: Images from the Western Balkans* [Routledge Advances in Translation and Interpreting Studies; London: Routledge, 2022], 11–12).

fattas ligger det till grund för en avslutande diskussion kring hur våld i Bibelns texter kan hanteras i mötet med barn.¹³

BARN, BÖCKER, BIBLAR OCH VÅLD

VÅLD I BARNLITTERATUR

I forskning på barnlitteratur har våldets plats, funktion och effekter diskuterats intensivt. I en inflytelserik artikel från 1993 visar Maureen Nimmon hur våld, när det förekommer i barnlitteratur (vilket det gjort sedan genrens begynnelse),¹⁴ som regel haft ett *uppföstrande* syfte. Dels har det utgjort en del av de konsekvenser eller straff som drabbar onda karaktärer, och dels har det varit sådant som drabbat de goda med syfte att de genom att övervinna lidande ska kunna bevisa sin trofasthet och sitt hjältemod.¹⁵ Vidare identifierar Nimmon det *hyllade* våldet som en återkommande tematik – ett våld som hör nära samman med att ”göra sin plikt”,¹⁶ inte minst i imperialistisk litteratur, där mod är en återkommande dygd och manlighet i vissa fall står i direkt proportion till ”the tallies of the dead and injured inflicted upon the enemy”¹⁷ – detta gällde både på slagfältet, och i överförd betydelse också på skolgården där den lille hjälten kunde visa sin tapperhet genom att besegra den större mobbaren. Mot denna bakgrund tecknar Nimmon den moderna diskussionen,¹⁸ som i högre grad

¹³ Fokus i artikeln är framför allt på texterna, men i relevanta fall inkluderas också illustrationer. För en utmärkt studie av konsten som bibelreception, se Jonna Lenells, ”Rembrandt och Lukas 15:11–32: Den tolkande konstnärens bibelbruk”, *HYBRID* 4 (2026), 153–186.

¹⁴ Jfr Todorova, *Translation of Violence*, 12; Carl Tomlinson, ”Justifying Violence in Children’s Literature”, i *Battling Dragons: Issues and Controversy in Children’s Literature*, redigerad av Susan Lehr (Portsmouth: Heinemann, 1995), 39–50 (39).

¹⁵ Maureen Nimmon, ”Violence in Children’s Literature Today”, i *Selected Papers from the Annual Conference of the International Association of School Librarianship, Adelaide, Australia, 27–30 September* (Kalamazoo: International Association of School Librarianship, 1993), 29–33 (29).

¹⁶ Nimmon, ”Violence”, 29.

¹⁷ Nimmon, ”Violence”, 30.

¹⁸ För en uppdaterad översikt, se Todorova, *Translation of Violence*, 12–14. Här kan också nämnas bidragen i specialnumret om våld och barnlitteratur; se Mavis Reimer, ”Introduction: Violence and Violent Children’s Texts”, *Children’s Literature Association Quarterly* 22/3 (1997),

har kommit att studera effekterna av våldets plats i barnböcker, samt visar på det faktum att förekomsten av död verkar ha ökat i denna litteratur de senaste 30 åren,¹⁹ åtminstone för äldre barn (tonåringar),²⁰ medan man för de allra minsta tonat ner de våldsammaste delarna.²¹ Nimon menar att även de forskare och författare som formulerat skarp kritik mot våld ofta landar i slutsatsen att det är rimligt att våld finns representerat i barnlitteraturen, utifrån det faktum att det är en del av barnens verklighet.²² Carl Tomlinson formulerar det som följande:

The issue is not whether violence has a place in children's literature, because history has shown that it has. The issue is whether violence in a children's book can be *justified*.²³

I sin artikel argumenterar han för att

some violence in children's books can be justified in terms of the deeper understanding it provides of past events and present conditions, just as institutional violence may be justified in terms of the worthy social and political goals it helps to achieve.²⁴

Syftet blir alltså att erbjuda eller uppmana till *konstruktiva alternativ*: "If the violence in these stories can convince young people that they must find peaceful ways to settle their differences, it is justified".²⁵ Våld som

102–104), samt den något äldre Gloria Toby Blatt, "Violence in Children's Literature: A Content Analysis of a Select Sampling of Children's Literature and a Study of Children's Responses to Literary Episodes Depicting Violence" (Michigan State University: Avhandling, 1972).

¹⁹ För en initierad diskussion av dessa skildringar, se Kathryn James, *Death, Gender and Sexuality in Contemporary Adolescent Literature* (New York: Routledge, 2009).

²⁰ Så James, *Death*, 25.

²¹ Tomlinson, "Justifying Violence", 41.

²² Detta överlappar med det faktum att våld sällan är grund för censurdiskussioner. Om detta, se särskilt Amy McClure, "Censorship of Children's Books", i *Battling Dragons: Issues and Controversy in Children's Literature*, redigerad av Susan Lehr (Portsmouth: Heinemann, 1995), 3–30; jfr debatten som skildras i Valérie Alfvén, "Defying Norms Through Unprovoked Violence: The Translation and Reception of Two Swedish Young Adult Novels in France", i *Children's Literature in Translation: Texts and Contexts*, redigerad av Jan van Coillie och Jack McMartin (Leuven: Leuven University Press, 2020), 263–276.

²³ Tomlinson, "Justifying Violence", 40, vår kursivering.

²⁴ Tomlinson, "Justifying Violence", 40.

²⁵ Tomlinson, "Justifying Violence", 45.

bara har som syfte att chocka eller underhålla kan däremot inte rättfärdigas, menar Tomlinson.²⁶

Ett konkret sätt på vilket våldets plats kan rättfärdigas är att man synliggör våldets konsekvenser (särskilt lidandet).²⁷ I sin bok *Old Lies Revisited: Young Readers and the Literature of War and Violence* menar Winifred Whitehead att en grundläggande "lögn" som behöver adresseras är den som banaliserar död och lidande så att segrar över fiender i strid reduceras till glorifierade skildringar av hur de "onda" alltid är de som straffas och lider, medan hjälten aldrig får några bestående skador, vare sig fysiska, psykiska, sociala eller liknande.²⁸ Till Whiteheads resonemang kan också läggas den uppenbara risken att bilden av den onde som "den andre" upprätthålls, med konsekvensen att dessa "andra" riskerar att avhumaniseras – de förblir outvecklade karaktärer som endast fyller funktionen att låta positiva karaktärernas egenskaper lysa klarare.²⁹

Sammanfattningsvis kan konstateras att mycket tyder på att när det kommer till våld i litteratur för barn är det framför allt *falska* eller *tillrättalagda* bilder av våldet och dess konsekvenser som bör undvikas, snarare än att barnböckerna ska "skydda" barnen.³⁰ Hanteras det på rätt sätt blir våld en nödvändig del i barnlitteratur, eftersom det förbereder barnet på livets omständigheter,³¹ något som återkommande diskuterats också i re-

²⁶ Tomlinson, "Justifying Violence", 48–49.

²⁷ Nimon, "Violence", 31. Jfr Tomlinson, "Justifying Violence", 40, som citerar barnförfattaren och redaktören James Giblin, som menar att "we don't need manuals for violence in books for young people, but I think we could use more manuals for personal survival in violent situations".

²⁸ Winifred Whitehead, *Old Lies Revisited: Young Readers and the Literature of War and Violence* (London: Pluto, 1991). För en studie som visat att rättvisa är en viktig aspekt av hur barn uppfattar våld, se Jacqueline M. Dunlap, "Violence and Children's Preferences in Fairy Tale Story Endings" (Chapel Hill: Masteruppsats, 2012).

²⁹ Se till exempel bidragen i Roderick McGillis, *Voices of the Other: Children's Literature and the Postcolonial Context* (New York: Routledge, 2000), samt Perry Nodelman, "The Other: Orientalism, Colonialism, and Children's Literature", *Children's Literature Association Quarterly* 17/1 (1992), 29–35; jfr Todorova, *Translation of Violence*, 14; James, *Death*, 27.

³⁰ För dessa två alternativ som huvudalternativ i den pågående diskussionen, se Omongul Kenjabayevna Kholibekova, "Modern Trends in English Children's Literature", *Mental Enlightenment Scientific – Methodological Journal* 4/4 (2023), 217–226.

³¹ Jfr Michelle Ann Abaten, *Bloody Murder: The Homicide Tradition in Children's Literature*

lation till, till exempel, Astrid Lindgrens författarskap.³² Grundläggande bygger det på insikten att barn har god möjlighet att hantera komplexa tankar och känslor om de får rätt redskap, något som James Garbarino visat i sin intervjustudie:

Resilient children have the capacity to make sense of the stressful and traumatic events confronting them. This "representational competence", the ability to understand clearly what is occurring in their environment, helps children master the stress ... The ability to make sense of threatening experiences is crucial.³³

En risk som identifieras är dock att barn har en förmåga att blanda ihop verkliga och inbillade hot.³⁴ Här behöver vuxenvärlden vägleda. Nimons slutsats blir därför rimlig, när hon föreslår att "we must find books that pose the issue for children in terms meaningful to them in their worlds, rather than to us in ours",³⁵ så att, med Eliza T. Dresangs ord, "they [barnen] find acknowledgment in this literature that they, too, may experience some of the dramatic and difficult situations that adults have pre-

(Baltimore: John Hopkins University Press, 2013), 29; Maria Tatar, *Enchanted Hunters: The Power of Stories in Childhood* (New York: W. W. Norton & Co., 2009), 104.

³² Särskilt i samband med *Bröderna Lejonhjärta* aktualiserades frågan om död i barnlitteratur i svensk offentlig debatt. Se här främst Eva Adolfsson, Ulf Eriksson och Birgitta Holm, "Anpassning, flykt, uppror: Barnboken och verkligheten", *Ord & Bild* 5 (1971), 299–314, där Astrid Lindgren anklagas för att förespråka självmord och eskapism, samt översikten i kapitlet "Kampen om fantasin" i Jens Andersen, *Denna dagen, ett liv: En biografi över Astrid Lindgren* (övers. Urban Andersson; Stockholm: Nordstedts, 2014), 331–370 (speciellt 345–349); jfr Vivi Edström, *Astrid Lindgren och sagans makt* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1997), idem, *Astrid Lindgren: Vildtoring och lägereld* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1992), speciellt 241–253; Margareta Strömstedt, *Astrid Lindgren: En levnadsteckning* (3:e utg.; Stockholm: Rabén & Sjögren, 2002), 320–324, samt de många uppsatser som behandlat tematikerna, till exempel Krystyna Dabrowska, "Att berätta för barn om sorg och död: Sagoelementens funktion i Astrid Lindgrens *Bröderna Lejonhjärta* och Fredrik Backmans *Min mormor hälsar och säger förlåt*" (Uppsala universitet: Masteruppsats, 2018); Elin Åhlén, "Man måste leva så att man blir vän med döden: Hur döden skildras i berättarröst, bildspråk och illustrationer i Astrid Lindgrens *Bröderna Lejonhjärta*" (Stockholms universitet: Magisteruppsats, 2024).

³³ James Garbarino et al., *Children in Danger: Coping with the Consequences of Community Violence* (San Francisco: Jossey-Bass, 1992), 103, citerad ur Eliza T. Dresang, "The Resilient Child in Contemporary Children's Literature: Surviving Personal Violence", *Children's Literature Association Quarterly* 22/3 (1997), 133–141 (136).

³⁴ Dresang, "The Resilient Child", 136.

³⁵ Nimon, "Violence", 32.

tended belong only to them”.³⁶ Ytterst innebär alltså våldets närvaro i böckerna att barnen kan förses med ett språk för att prata med vuxenvärlden om sina bekymmer.

VÅLD I BARNBIBLAR

Hur hanteras då detta i relation till Bibelns berättelser, som ursprungligen inte är skrivna för barn,³⁷ men som generellt (av kristna) anses ge viktiga vägledande bidrag till hur ett kristet liv ska levas?³⁸ Frågan har diskuterats intensivt, inte minst för att det ofta är genom barnbiblar som barn får sitt första möte med Bibelns berättelser och därigenom också en första idé om hur texterna ska läsas och förstås.³⁹ Slutsatserna liknar resonemangen ovan.⁴⁰ För det första betonas återkommande det ansvar som varje bibel-tolkare står inför, ett ansvar att verka för tolkningar som, till exempel, inte sanktionerar våld.⁴¹ För det andra kritiseras en i barnbiblar återkommande tendens att beskriva våldet mindre specifikt, om det över huvud taget inkluderas, samt att karaktärer görs entydigt goda eller onda.⁴²

³⁶ Dresang, ”The Resilient Child”, 133.

³⁷ Sarah Hinlicky Wilson, ”R-Rated: How to Read the Bible with Children”, *The Christian Century* (2013), fångar det väl: ”The simple fact is that the Bible is not a book fit for children, neither in its unsavory parts—murders, rapes, genocides, betrayals, mauling by wild animals, curses, divine retribution and apocalyptic horrors—nor in many of its neutral or even uplifting parts, including statutes and ordinances, proverbs, genealogies, geographies, prophecies, censuses and pretty much all of the epistles. It’s no surprise that most of these sections get dropped from children’s versions altogether, though at some point we may begin to wonder with what justification they still call themselves Bibles.” Se även Ying Toijer-Nilsson, *Tro och otro i modern barnlitteratur* (Karlskrona: Verbum, 1976), 22–39, där svenska röster om kristen barnlitteratur sammanfattas och utvärderas.

³⁸ Jfr Marius Nel, ”Violence and the Daniel Tales in a Children’s Bible”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 65/1 (2009), 1–6 (1).

³⁹ Så också Caroline Vander Stichele och Hugh S. Pyper, ”Introduction”, i *Text, Image, and Otherness in Children’s Bibles: What is in the Picture?*, redigerad av eidem (Atlanta: SBL, 2012), 1–7 (1); jfr Russel W. Dalton, ”The American Children’s Bible”, i *The Oxford Handbook of the Bible in America*, redigerad av Paul C. Gutjahr (Oxford: Oxford University Press, 2017), 19–38 (19).

⁴⁰ Förutom de som nämns nedan, se även Susan Garrett, ”Beyond Noah’s Ark”, *Christian Reflection* (1997), 29.

⁴¹ Jfr Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1998), 75–83.

⁴² Jfr slutsatserna i Melody Briggs, ”Five Smooth Retellings? How Five Children’s Bibles Demonstrate the Reception of David, Goliath, and God in 1 Samuel 17”, i *Explorations in the*

Vad beror då denna tendens på? Orsaker till det återkommande nedtonandet av våldet, inklusive idén att barn ska ”skyddas” från det,⁴³ identifieras bäst i relation till barnbiblars syfte. Russel W. Daltons kartläggning av amerikanska barnbiblar är här belysande, då han argumenterar för att barnbiblar som regel relateras till ett av följande fem syften:⁴⁴

- (1) *Att göra barn bekanta med Bibelns berättelser* (eng. ”biblical literacy”). Denna typ av barnbibel struktureras ofta kring en serie berättelser som presenteras frälsningshistoriskt runt vad som uppfattas vara centrala karaktärer eller händelser.
- (2) *Att väcka vördnad och respekt inför Guds makt och dom*. Denna typ av Bibel har främst sin hemhörighet i puritanska sammanhang på 1700-talet och framåt, och växte fram i tider med hög barnadödlighet – man ville medvetandegöra barnen om synd och Guds rättfärdiga dom så att de var redo om de skulle dö.
- (3) *Att inbjuda barn till frälsning*. Detta betonades inte minst som konsekvens av *The First* samt *The Second Great Awakening*. Här sågs budskapet om frälsning i Jesus som något som genomsyrade alla delar av Bibeln, inklusive Gamla testamentets berättelser. Läsningar som tydligt pekade fram mot Kristus återfinns därmed återkommande i dessa biblar.

Interpretation of Samuel: Intertextuality and Reception, redigerad av Rachele Gilmour och Benjamin J. M. Johnson (Berlin: de Gruyter, 2024), 125–140 (139). För den aktuella kritiken, se till exempel Jaqueline S. du Toit, ”God as Father: The Representation of the Tenth Plague in Children’s Bibles”, *Acta Theologica* 29/2 (2009), 14–29. Det sistnämnda blir då kontra J. Cheryl Exum, ”A King Fit for a Child: The David Story in Modern Children’s Bibles”, i *The Fate of King David: The Past and Present of a Biblical Icon*, redigerad av Tod Linafelt, Claudia V. Camp och Timothy Beal (LHBOTS, 500; New York: T&T Clark, 2010), 241–225; jfr David M. Gunn, ”David and Bathsheba in Children’s Bibles and Adult Novels”, i *The Oxford Handbook of the Bible and American Popular Culture*, redigerad av Dan. W. Clanton och Terry R. Clark (Oxford: Oxford University Press, 2020), 63–82 (69–70). Dessa strategier är inte unika för barnbiblar. Som Annemie Dillen visar i ”Good News for Children? Towards a Biblical Hermeneutic of Texts of Terror”, *Irish Theological Quarterly* 76/2 (2011), 164–182, finns liknande strategier i relation till hur man mer generellt hanterar ”problematiska” texter. Hon identifierar tre strategier, varav de två första som överlappar med de ovan: *banalisering* (relativisering), *eticering* (positiv omtolkning) samt *diabolisering* (funktionellt exkluderande ur kanon).

⁴³ Så G. L. James, ”Tell It Like It Is! The Case to Include the Story of the Rape of Tamar in Children’s Bibles as an Awareness Tool”, *Journal for Semitics* 16/2 (2007), 312–322 (315).

⁴⁴ Dalton, ”Children’s Bible”, 22–33.

- (4) *Att lära barn moral och dygder.* Enligt Dalton kan detta fokus, som kom att dominera i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, förstås i ljuset av behovet hos den dominerande kulturen att säkerställa att nu fria afroamerikaner skulle fostra sina barn på ett korrekt sätt – biblar utformades därför som också kunde användas i skolor där barn uppförde sig respektfullt och i allt lydde sina föräldrar och andra auktoriteter. Under 1960- och 1970-talen kom detta också att inkludera värderingar kring traditionella familjer och så vidare. Ytterst indikerar forskning att barnbiblar med detta fokus tenderar att förmedla värderingar härledda ur samtiden, snarare än bibeltexten.⁴⁵
- (5) *Att lära barn att Gud är som en vän som bryr sig om dem.* Dessa biblar har framför allt ett underhållande fokus och har roliga, lättsamma tecknade illustrationer som är tänkta att väcka engagemang. Inte minst i ljuset av andra världskriget menar Dalton fanns ett behov av att uppmuntra barn med ett budskap, inte om dom och gudsfruktan, utan om att de var älskade av Gud, som alltid skulle skydda dem. Lidande och död tenderar här att nedtonas. Här nämner Dalton särskilt berättelsen om David och Goljat, som tidigare hade skildrats som en allvarsam och skrämmande historia, men som nu snarare illustrerades som spännande och mer lättsam, med återkommande leenden på både Davids och Goljats läppar.⁴⁶

I relation till den sistnämnda kategorin gör Dalton den intressanta iakttagelsen att trots att man kunde förväntat sig att evangelikala förlag med hög bibelsyn skulle välja att ligga nära bibeltexterna och skildra dem som historiska händelser är just dessa barnbiblar

more likely to illustrate their books with cartoonish illustrations of anthropomorphic animals and silly characters than their secular or mainline counterparts. Perhaps because the Bible is so central to their faith, and because they hope children will develop a warm connection to their faith at a young age, these children's Bible authors and illustrators appear to be

⁴⁵ Se till exempel Ruth B. Bottigheimer, *The Bible for Children: From the Age of Gutenberg to the Present* (New Haven: Yale University Press, 1996), 204. Se också Ingunn Aadland, "Casting Biblical Narratives: Gendered Power Hierarchies and Cultural Imagination in Scandinavian Children's Bibles", *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 77/1 (2023), 40–61; jfr Melanie D. Unrau, "Where Are the Girls in Children's Bibles?", *Geez* 29 (2013), 42–47.

⁴⁶ Dalton, "Children's Bible", 31.

highly motivated to transform the stories of the Bible into fun and engaging children's literature, even if some sense of the stories' historicity may be lost.⁴⁷

I det material som studeras nedan kan framför allt syfte 1, 4 och 5 observeras, ofta överlappande, vilket innebär att det i dessa berättelser uppstår en spänning mellan två kontrasterande narrativ: å ena sidan den enskilda berättelsen och dess detaljer, som ställer barnen inför frågor om hur man kan hantera aggressivitet, mobbing, hån och våld; å andra sidan den övergripande berättelse som barnbibeln i sin helhet vill förmedla, låt oss kalla den för "frälsningshistoria".

DET DÖDLIGA VÅLDET I 1 SAM 17

Med denna teoretiska översikt som bakgrund är det nu dags att presentera själva bibeltexten. Det görs i två steg. Först diskuteras hur det dödliga våldet skildras i Bibeln, sedan diskuteras hur de två huvudkaraktärerna – David och Goljat – introduceras. Vi har valt att diskutera bibeltexten i detalj av två orsaker.

För det första, även om de flesta av författarna till barnbiblarna inte är exegeter, inte läser bibeltexten på grundspråket och inte har som mål att återskapa bibeltexten på detaljnivå, är bibeltexten ändå den grund på vilken återberättelserna är baserade. Det finns alltså en inneboende länk mellan barnbiblarnas återberättelse av bibeltexten och bibeltexten själv. Detta gäller även om barnbiblarnas författare inte öppnat en Bibel utan baserat sin återberättelse mer allmänna, traditionella skildringar.⁴⁸

⁴⁷ Dalton, "Children's Bible", 31–32.

⁴⁸ Det är, till exempel, troligt att ett stort antal konstnärer genom tiderna har baserat sina framställningar av en bibelberättelse på kyrkans tradition snarare än bibeltexten själv. En konstnär kan dessutom ha fått i uppdrag att måla en scen på ett speciellt sätt, och politiska och ekonomiska spörsmål kan ha spelat en roll i slutprodukternas utseende. Detta betyder samtidigt dock inte att konstverken i sig saknar exegetiskt värde. Se vidare J. Cheryl Exum, *Art as Biblical Commentary: Visual Criticism from Hagar the Wife of Abraham to Mary the Mother of Jesus* (LHBOTS, 676; London: T&T Clark, 2019), 8.

För det andra är det den egentliga bibeltexten som barnen, när de växt ifrån barnbiblarna, förhoppningsvis kommer att läsa. Det är även den text som de lika förhoppningsvis kommer att höra från predikstolen.⁴⁹ Med det i åtanke vill vi genom ett studium av bibeltexten redan nu lyfta fram den dissonans som ibland finns gentemot de förenklade återberättelserna i barnbiblarna. Målet är att visa bibeltexten i all sin detaljrikedom och komplexitet.⁵⁰

KRIGET

Det dödliga våldet i berättelsen om David och Goljat är situerad i inledningen till kapitel 17 som en del av ett större, pågående krig. I vers 1 samlar filistéerna sina styrkor, i vers 2 gör Saul likaledes med sin israelitiska armé, och i vers 3 skildras hur ”filisteerna stod på den ena bergssluttningen och israeliterna på den andra, med dalen mellan sig”. Läst i ljuset av Domarboken och tidigare kapitel i 1 Sam kan konstateras att konflikten mellan israeliterna och filistéerna har pågått i årtionden, med mycket blodspillan som följd.⁵¹ Till exempel dräper Shamgar 600 filistéer med en

⁴⁹ För en diskussion av hur predikanter gör teologi när de förkunnar – hur de ”teologiserar” genom att navigera mellan bibeltexter, teologi, samtiden och predikantens uppfattning om åhörarna och deras situation, se Greger Andersson, ”Predikan och bibelbruk i ett pentekostalt sammanhang”, *HYBRID 4* (2026), 33–57.

⁵⁰ Jfr Davage och Tiemeyer, ”Att läsa som det står?”, 85.

⁵¹ Vad som kan ha varit orsaken till detta har diskuterats ingående. I denna artikel är vårt fokus inte på berättelsernas eventuella historicitet, så här kan bara kort nämnas att baserat på Dom 13:1 har det argumenterats för att filistéerna inkräktar på det som traditionellt räknas som Judas och Benjamins territorium. De återkommande striderna skulle därför kunna förstås som att filistéerna söker bryta sig igenom den kedja av judéiska bosättningar som ligger öster om deras territorium för att nå vad som kallas ”King’s Highway” – en viktig handelsväg på den sena bronsåldern, se Julie Baretz, *The Bible on Location: Off the Beaten Path in Ancient and Modern Israel* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2015), 99–100. Ett annat mål kan ha varit att försöka hålla isär Judas och Benjamins respektive territorium och således hota Sauls unga kungadöme, se Moshe Garsiel, ”The Valley of Elah Battle and the Duel of David with Goliath: Between History and Artistic Theological Historiography”, i *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, redigerad av Mark Geller, Gershon Galil och Alan Millard (VTS, 130; Leiden: Brill, 2009), 391–426 (394–395). Samtidigt är ett motsatt scenario fullt möjligt, nämligen att Saul attackerar filistéerna i ett försök att utvidga sitt territorium och inkludera det bördiga låglandet. I 1 Sam 4:1 påstås till exempel att israeliterna inte drar sig för att anfälla filistéerna, så Lester L. Grabbe,

oxpik i Dom 3:31 och Simson dödar först 1 000 filistéer med en åsnekäke i Dom 15:15 och sedan ytterligare 3 000 i ett självmordsattentat (Dom 16:27). När filistéerna besegrar Israel och tar Herrens ark nämns, vidare, att 30 000 israeliter stupat (1 Sam 4:10), och lite längre fram i berättelsen dödar Jonatan först en filisteisk fogde (1 Sam 13:3) och sedan ett tjugotal ytterligare filistéer (1 Sam 14:14). Detta dödliga våld leder också ofta till att filistéer fördrivs och skingras, både av Gud (till exempel 1 Sam 7:10–11) och Israel (1 Sam 14:22–23).

Det är alltså uppenbart att kriget i 1 Sam 17 är insatt i en lång rad våldssamma handlingar, något som också är väl i linje med det vi vet om den grymhet som inte bara präglar krig på den sena bronsåldern, utan alla krig – inklusive hur det i arméerna ofta råder brist på mat, att förhållandena är ohygieniska och tonen soldaterna emellan rå och brutal.⁵² Samtidigt måste konstateras att våldet i Dom och 1 Sam ofta beskrivs utan ingående detaljer. Inte heller får läsaren reda på information om karaktärernas tankar och känslor. Detta kan förklaras i ljuset av att Gamla testamentets berättelser är funktionellt orienterade (det som skildras är sådant som har en tydlig funktion i berättelsen)⁵³ och får som konsekvens att stor möjlighet finns för läsaren (inklusive barnbibelförfattare) att fylla ut dessa luckor på olika sätt.⁵⁴

Efter att arméerna har framställts fortsätter berättelsen i vers 4 med att Goljat introduceras. Resultatet av denna introduktion (se vidare nedan)

⁵² "The Mighty Men of Israel: 1–2 Samuel and Historicity", i *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, redigerad av Walter Dietrich (BETL, 184; Leuven: Peeters, 2016), 83–104 (91–92).

⁵³ För goda introduktioner, se Charlie Trimm, *Fighting for the King and the Gods: A Survey of Warfare in the Ancient Near East* (Resources for Biblical Study; Atlanta: SBL, 2017), 187–310; C. L. Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History* (BZAW 407; Berlin: de Gruyter, 2009).

⁵⁴ Se till exempel Yairah Amit, "Narrative Art of Israel's Historians", i *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, redigerad av Bill T. Arnold och H. G. M. Williamson (Downers Grove: IVP Academic, 2005), 708–715 (713). Ett klassiskt exempel är när Ehud introduceras som "vänsterhänt" (Dom 3:15) i berättelsen om hur Ehud lyckas döda Eglon genom att han dolt sitt vapen på "fel sida" (vv. 16, 21).

⁵⁴ För en introduktion till (och kritik av) luckfyllande som litterär strategi, se Carl-Magnus Carlstein, David Davage och Moa Marken, "Förord", i *Bibeln och brokiga berättelser: En festskrift till Greger Andersson*, redigerad av idem (HYBRID Supplement, 3; Örebro: ALT, 2025), vii–xxiii (ix–xiii).

är att Saul och hans armé blir ”utom sig av skräck” (v. 11). Sedan skiftar perspektivet i vers 12 och läsaren får möta den kommande hjälten, David, följt av att det i vers 16 skildras att situationen pågår dag ut och dag in i 40 dagar. Moshe Garsiel fångar det väl när han beskriver hur de båda krigshärarna väntar på var sin sida om en ravin på att någon ska förlora tålamodet, korsa ravinen, och attackera motståndarna.⁵⁵ Men på Terebintdalens front intet nytt. Inte förrän David dyker upp, vill säga. Utskickad av sin pappa Jishaj för att ge sina äldre bröder proviant (vv. 17–18) berättas hur han bryter det låsta läget genom att anta Goljats utmaning att möta honom i en duell på liv och död:

När nu filistén fortsatte framåt och kom allt närmare, sprang David med snabba steg fram mot hären för att möta honom. Han stack handen i väskan och tog upp en sten, sköt i väg den med slungan och träffade filistén så att stenen trängde in i pannan och han föll framstupa på marken. Så besegrade David filistén med slunga och sten. Han dräpte filistén utan svärd. Nu sprang David fram och ställde sig över filistén, grep hans svärd och drog det ur skidan. Han gav honom dödsstöten och högg av huvudet med svärdet. (1 Sam 17:48–51)

David lyckas döda Goljat.⁵⁶ Goljat, som är klädd för närstrid, i tungt pansar, besegras med ett vapen som slår ut honom på distans.⁵⁷ Bibeltexten skildrar detta dödliga våld på två sätt: dels att David dödar Goljat med slunga, *utan* svärd (v. 50), dels att han dödar honom *med* svärd, genom halshuggning (v. 51).⁵⁸ I båda fallen mycket våldsamma skildringar, och

⁵⁵ Jfr Garsiel, ”Valley of Elah Battle”, 396, som beskriver hur de båda krigshärarna väntar på var sin sida om en ravin på att någon ska förlora tålamodet, korsa ravinen, och attackera motståndarna.

⁵⁶ För en annan version av berättelsen, se 2 Sam 21:19, där segern är given Elchanan från Betlehem, Jairs son. Flera forskare har därför argumenterat för att en ursprunglig tradition om Elchanan senare associerats med David, se Walter Dietrich, ”David and the Philistines: Literature and History”, i *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE: Culture and History*, redigerad av Gershon Galil, Ayelet Gilboa, Aren M. Maeir och Dan’el Kahn (AOAT, 392; Münster: Ugarit Verlag, 2012), 79–98 (87–88, 92). Andra forskare, bland annat Garsiel, ”Valley of Elah Battle”, 398–399, vidhåller att Elchanan och David är en och samme person, det vill säga att Elchanan var hans ursprungliga namn, medan David blev både hans smeknamn (”älskad”) och hans kunganamn.

⁵⁷ Garsiel, ”Valley of Elah Battle”, 400–404, som citerar Moshe Dayan, ”Spirit of the Fighters”, *Courageous Actions: Twenty Years of Independence* 11 (Tel Aviv, 1968), 50–52.

⁵⁸ Om detta i barnbiblar, se vidare Davage och Tiemeyer, ”Att läsa som det står?”.

konsekvensen blir att filistéerna flyr för Israel (sannolikt inklusive David), som förföljer dem och slår ihjäl dem som hinns ifatt: ”Ja, det låg fallna filisteer längs Shaarajimvägen ända till Gat och Ekron. Efter att ha jagat filisteerna vände israeliterna tillbaka och plundrade deras läger” (1 Sam 17:52–53). Blod, våld och plundring – ja, så går det till i krig.

DAVID

Hur beskrivs då de två huvudkaraktärerna David och Goljat? Om vi börjar med hjälten, berättelsens segrare David, får vi reda på en del både om hans utseende och hans karaktär. Gällande utseendet är det oklart hur gammal David är. Beskrivningen av David som Jishajs yngste son tyder på att han fortfarande är en tonåring – hans tre äldre bröder tjänar alla i kung Sauls armé (v. 13). Detta skulle kunna bekräftas av både Sauls beskrivning av David som en ”ung man” (hebr. *na’ar*, 17:33)⁵⁹ och Goljats reaktion, som förklaras av berättaren på ett sätt som överlappar med beskrivningen av David i 1 Sam 16:12, nämligen att han var ”en ung pojke”,⁶⁰ ”rödlätt och med ett vackert utseende” (17:42, vår översättning; jfr ”ljushyllt och vacker”, Bibel 2000 samt ”rödkindad och vacker”, Folkbibeln 1998).⁶¹

Vidare beskrivs David som självsäker och karismatisk, med en stor tilltro till att Gud ska agera å hans vägnar, något som framkommer tydligast i hans tal till Saul in vers 34–37 och till Goljat i vers 45–47:⁶²

Men David sade: ”Jag har vallat får åt min far. När det kom ett lejon och tog ett får ur hjorden sprang jag efter det, slog ner det och ryckte bytet ur käftarna på det. När det anföll mig grep jag det i manen och slog ihjäl det.

⁵⁹ Detta kan också tolkas relativt som att det är i *jämförelse med Goljat* som David är oerfaren, snarare än att han helt skulle sakna krigserfarenheter.

⁶⁰ Jfr Larsson och Stenström, *Myller*, 33–37.

⁶¹ David beskrivs som *’admoni*, ett uttryck som kommer från roten *’dm* vars grundbetydelse är ”att vara röd” (jfr Esau i 1 Mos 25:25), och har gett upphov till idén att David skulle vara rödhårig.

⁶² För en retorisk analys av Davids tal, se Anthony R. Ceresko, ”A Rhetorical of David’s ‘Boast’ (1 Samuel 17:34–37): Some Reflections on Method”, *CBQ* 47 (1985), 58–74. Se också Larsson och Stenström, *Myller*, 34, som konstaterar att ”inget annat barn i Gamla testamentet talar så mycket som David gör i Första Samuelsboken (kap 17)”, och att ”en viktig del av striden sker i talets form”.

Också en björn har jag fällt, och det skall gå likadant för den där oomskurne filistén som det gick för dem, eftersom han har skymfat den levande Gudens här.” Och han tillade: ”Herren som har räddat mig från både lejon och björn, han skall rädda mig från den där filistén.” (1 Sam 17:34–37)

David svarade: ”Du kommer emot mig med svärd och spjut och sabel. Jag går emot dig i Herren Sebaots namn, hans som är Israels härars Gud och som du har smädat. I dag skall Herren utlämna dig åt mig, jag skall fälla dig till marken och hugga huvudet av dig. I dag skall jag ge ditt lik och de filisteiska soldaternas lik åt himlens fåglar och markens vilda djur. Så skall hela världen förstå att Israel har en Gud, och alla här skall inse att det inte är med svärd och spjut som Herren ger seger. Han råder över kriget, och han har gett er i vårt våld.” (1 Sam 17:45–47)

De båda talen tecknar tillsammans bilden av en ung man som inte är främmande för att bruka våld när det behövs, vare sig mot djur (första talet) eller mot människor (andra talet). De fyller också ett syfte i att visa på hans ambition och stridslust – det råder inget tvivel om att han är villig att gå in närstrid med Goljat.⁶³ Davids fråga till soldaterna i vers 26 skulle dessutom kunna tolkas som att han är karriärlysten, eftersom han kan tänka sig att strida mot belöning, samt att han har en intuitiv förståelse för politik och religion – snarare än att låta sig lamsläs av situationen är David kapabel att se den ur en annan vinkel, han för in Gud i ekvationen och lyckas samtidigt förringa Goljat.⁶⁴

Bilden av David som både ung och förtrogen med våld bekräftas, vidare, av Davids äldre bror, Eliav, när han vidhåller att David verkar attraheras av krigets brutalitet:

Vad har du här att göra? Till vem har du lämnat din lilla fårhjord i öknen? Jag känner dig nog, din fräcka slyngel! Du har bara kommit för att titta på striden. (1 Sam 17:28)

⁶³ Jfr David A. Bosworth, ”David, Jether, and Child Soldiers”, *JSOT* 36 (2011), 185–197 (189). Mark K. George, ”Constructing Identity in 1 Samuel 17”, *BibInt* 7 (1999), 389–412 (404), har vidare argumenterat för att Davids tal reflekterar hans politiska ambitioner, inte minst eftersom han använder det kungliga epitetet ”herde” om sig själv.

⁶⁴ Så också Keith Bodner, *1 Samuel: A Narrative Commentary* (HBM, 19; Sheffield: Phoenix, 2009), 182.

Sammanlagt tecknas en bild av den unge David som vacker, karismatisk, vältalig (med ett brutalt språk), modig (på gränsen till våghalsig), trosvis, ambitiös och politiskt medveten, samt att han inte drar sig för att använda våld.

GOLJAT

Den andra huvudkaraktären i berättelsen, Goljat, introduceras med huvudsakligt fokus på hans (skräckinjagande) utseende. Mycket lite sägs om hans personlighet. Störst utrymme ges åt hans exemplariska utrustning – det senaste från de grekiska öarna (vv. 4–7),⁶⁵ som understryker hans storlek (sex och en halv aln, cirka 3 meter)⁶⁶ och muskelmassa (rustningen väger 60 kilo och spjttet 7 kilo), och samtidigt pekar på det filisteiska monopolet på metallmarknaden (se 1 Sam 13:19–22).⁶⁷ I kapitlet talar han två gånger. I vers 8–10 formuleras en utmaning som inte behöver vara hans egna ord utan kan uppfattas som att han förmedlar sina filisteiska generalers befallning. Han egna ord kommer i stället i vers 42–44, då han fått syn på David. Här fnyser han först föraktfullt åt den unge David (v. 43) och ”nedkallar sina gudars förbannelse”. Sedan lovar han att ge Davids (döda) kropp ”åt himlens fåglar och markens djur” (v. 44). Att notera är att den brutala bild Goljat målar upp är mycket lik den David sedan svarar med ”i dag skall jag ge ditt lik och de filisteiska soldaternas lik åt himlens fåglar och markens vilda djur” (v. 46).

Sammantaget framställs Goljat mer tillrättalagt än David, helt utan andra karaktärsdrag än brutalitet och råhet. I mångt och mycket utgör han en relief. Speglad mot Davids trosvisshet och mod, men även hans skönhet, slughet och ambition, blir berättelsens Goljat Davids otymplige motsats som tillåter David att lysa allt klarare (jfr Whitehead ovan). Vi kan alltså här konstatera att det redan i bibeltexten finns spår av den generalisering av de ”onda” karaktärerna som diskuterats ovan.

⁶⁵ Jfr Israel Finkelstein och Neil Asher Silberman, *David and Solomon* (New York: Free, 2006).

⁶⁶ Notera att i LXX är han fyra och en halv aln, cirka två meter. LXX läsning stöds också av 4QSam^a och Josefus.

⁶⁷ Bodner, *1 Samuel*, 178.

DAVID OCH GOLJAT FÖR BARN

Hur har då barnbiblar och söndagsskolematerial hanterat denna berättelse? Som underlag till denna del har vi tittat på 41 barnbiblar och fyra material för söndagsskola.⁶⁸ Urvalet är gjort baserat på sökningar i bib-

⁶⁸ Barnbiblar: Angela och Ken Abraham, *Barnens glada bibel* (övers. Aili Lundmark; Malmö: Normans förlag, 1994); Peter Adolphsen, "David och Goljat" samt "Popsångaren David" i *Bibelberättelser för barn i Norden* (övers. Janne Carlsson; Helsingfors: Fontana Media, 2013), 54–56; Pat Alexander, *Min första bibel: Berättelser ur Gamla och Nya testamentet* (övers. Philippa Wiking; Stockholm: EFS-förlaget, 1982); idem, *Min egen Bibelbok* (övers. Ingall Hellman; Örebro: Libris, 1983); idem, *Barnens första bibel* (övers. Kerstin Gårsjö; Örebro: Libris, 1997); Harriet Alfons (red.), *Min nya Skattkammare: Babels torn och andra berättelser ur Gamla testamentet* (Stockholm: Natur och Kultur, 1987); Jeff Anderson och Mike Maddox, *Stora Seriebibeln* (övers. Patrik Ekelöf; Örebro: Libris, 1999); Karin Andersson, Inga Wernolf och Lisa Östh, *Bibel för alla* (Stockholm: Verbum, 1995, berättelsen återfinns också identisk i idem, Lisa Dersell och Inga Wernolf, *Bibel för barn* [Stockholm: Verbum, 2003]); Suzan Elisabeth Beck, *Gud älskar mig: En bibel för barn* (Uppsala: Mediagruppen, 1995); Etienne Dahler et al., *Äventyr ur Bibeln* (övers. Ingrid Emond; Höganäs: Bokorama, 1985); Sören Dalevi, *Barnens bästa bibel* (Sävedalen: Speja förlag, 2020); Malcolm Day, *Berättelser ur Bibeln: Historier och fakta från Gamla testamentet* (övers. Anna Hermerén; Richters Förlag, 1995); Anne de Vries, *Barnens Bibel* (övers. Ylva Eggehorn; Forserum: KM & Bornelings, 2004); Gauthier Dosimont och Dominique Ferir, *De finaste historierna ur Bibeln berättade för barn* (övers. Marie Helleday Ekwurtzel; Helsingborg: Rebus, 2010); Ylva Eggehorn och Tord Nygren, *En vän från himlen* (Örebro: Libris, 2012); Gwen Ellis, *Barnbibeln: Bibeln återberättad för barn* (övers. Åsa Hofberg; Marcus Förlag 2008); Karel Eykman och Bert Bouman, *Min Bibel berättar* (övers. Ingmar Ström; Stockholm: Verbum, 1983); Anita Ganeri, *Heliga historier: Judiska berättelser* (övers. Katharina Lyckow Williams; Stockholm: Natur och Kultur, 2007); Selina Hastings, *Familjens Bibel* (övers. Gun-Britt Sundström; Stockholm: Bonnier Carlsen, 1994); Patricia Hunt, *Bibelns berättelser för barn* (övers. Anna Anefelt; Stockholm: Informationsförlaget, 1982); Mary Joslin, *Stora barnbibeln: 365 berättelser och böner* (övers. Åsa Hofberg; Örebro: Libris, 2007); James R. Leininger, *De yngstas bibel* (övers. Ulla-Stina Rask; Uppsala: EFS-förlaget, 1989); Sally Lloyd-Jones, *Berättelse-Bibeln: Varje berättelse visar namnet Jesus* (övers. Ulrika Lindfors-Davis; Värnamo: Semnos förlag, 2008); Kathleen Long Bostrom, *Berättelser från Bibeln: 15 klassiska historier* (övers. Maria Neij; Stockholm: Känguru, 2016); Eva Magnusson (övers.), *Bibelns skattkammare I: Tjugo berättelser från Gamla testamentet* (Örebro: Libris, 1993); Carl Anker Mortensen, *Mini Max i Gamla testamentet* (övers. Inger Lundin; Örebro: Libris, 1996); Virginia J. Muir, *Barnbibel för varje dag* (övers. Janne Carlsson; Malmö: Normans förlag, 1997); Johannes och Susanne Krage Møllehave, *Bibeln i berättelser och bilder* (övers. Lars Åke Lundberg; Stockholm: Verbum, 2006); Morten Pontoppidan, *Bibliska historier berättade för barn, illustrationer av Gustave Doré* (övers. Ann Mari Falk; Stockholm: Rabén & Sjögren, 1987); Jennifer Rees Larcombe, *Bibeln berättar* (övers. Elisabeth Rundqvist-Nordlander; Örebro: Libris, 1992); Doris Rikkers, Jeans E. Syswerda och Dennis Jones, *Story Bibeln* (övers. Josef Bornelin; Forserum: KM & Bornelings, 2005); Jenny Robertson, *Barnens Stora Pocket Bibel* (övers. Staffan Hellgren; Forserum: KM & Bornelings, 2007); Richard Thomas

lioteksdatabaser,⁶⁹ kombinerat med referenser i sekundärlitteratur. Ambitionen har inte varit att vara heltäckande, dock har representativitet (för Sverige) eftersökts, varför materialet är av en mängd olika författare från olika sammanhang, riktade till olika åldrar och publicerade på olika förlag, samt en spridning i tid. Mer specifikt är barnbiblarna skrivna mellan 1948 och 2020. Vidare kan nämnas att den stora huvuddelen är svenska översättningar av engelska förlagor – endast tre söndagsskolematerial samt fyra barnbiblar är skrivna på svenska.⁷⁰ Materialet har analyserats utifrån frågeställningarna ”Hur beskrivs David respektive Goljat” samt ”Hur skildras det dödliga våldet och dess konsekvenser i berättelsen om David och Goljat i svenska barnbiblar och svenskt söndagsskolematerial?”.

KARAKTÄRERNA

För att svara på den första frågeställningen kommer vi först analysera hur David presenteras, sedan hur Goljat skildras, följt av en diskussion av hur dessa två utvecklas i berättelserna samt vilka eventuella skillnader och likheter som kan observeras när de relateras till de beskrivningar av de två

Siku och Jeff Anderson, *Hjältarnas seriebibel* (övers. Johan Bergdahl; Örebro: Libris, 2016); Kenneth N. Taylor, *Min första Bibel i bilder* (Herrljunga: International Bible Society, 1989); idem, *Bibeln för de minsta* (övers. Ingall Hellman-Bergensten; Örebro: Libris, 2001); idem, *Bibeln med bilder för Barn* (övers. Annica Hällzon; Örebro: Marcus förlag, 2005); Mack Thomas, *Lätt-å-läsa Bibeln* (övers. Carl Åkesson; Örebro: Marcus Förlag, 1997); Charlotte Thoroe, *Titta & hitta bibelberättelser: Äventyr i Gamla testamentet* (övers. Tomas Hagenfors; Hallsberg: Tomsing, 2015); Sarah Toulmin och Kristina Stephenson, *Bibeln för de allra minsta* (övers. Carolina Lundgren; Örebro: Libris, 2007); Piero Ventura, *Bibliska berättelser i urval av Bianca Pitzorna* (övers. Gunvor V. Blomqvist; Stockholm: Opal 1989); Sally Ann Wright och Honor Ayres, *Min lilla Bibel* (övers. Lena Hultgren; Stockholm: Verbum förlag, 2005). Söndagsskolematerial: ÅsaMia Alteryd et al., *Karibo, del 5* (Varberg: Argument förlag, 2013); Martina Hansson et al., *Himmelrik: Vårtermin – Söndagsskolematerial för åldrarna 4–8 år* (Varberg: Argument förlag, 2012); Pingst Ung, *Leva livet* (Online: <https://leva livet.pingstung.se/>); TnT, *På väg: Börja med Bibeln – Gamla testamentet* (övers. Sofia Ödman; Göteborg församlingsförlaget, 2005).

⁶⁹ Sökdord: ”bibel, barn”, ”barnbibel”, ”bibelberättelser”, ”bibel, berättelser”, ”bibel”.

⁷⁰ Alteryd et al., *Karibo*; Hansson et al., *Himmelrik*; Pingst Ung, *Leva livet*; Alfons, *Skattkammare*; Andersson, Wernolf och Östh, *Bibel för alla*; Dalevi, *Barnens bästa bibel*; Eggehorn och Nygren, *En vän*.

karaktärerna vi noterat i bibeltexterna ovan. Löpande noteras implicita tolkningsstrategier.⁷¹

DAVID

Den första observationen som kan göras är att David skildras genomgående *positivt*, precis som i bibeltexten. Några grundläggande karaktärsdrag återkommer i mer än en fjärdedel av materialet:

- David är herde⁷²
- David litar på Gud/är inte rädd⁷³
- David är nära Gud⁷⁴
- David är modig⁷⁵
- David är en musiker⁷⁶

⁷¹ Strategierna är hämtade från Sören Dalevi, *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder* (Stockholm: Verbum, 2007), och bygger i sin tur på Mikael Sjöberg, *Wrestling with Textual Violence: A Case Study of the Jephtah Narrative in Antiquity and Modernity with Special Regard to Gender* (Uppsala: Uppsala universitet, 2004).

⁷² Detta finns i hela materialet utom hos Mortensen, *Mini Max*; Thoroe, *Titta & bitta*; Toulmin, *Allra minsta*. Kombinerat med herdebeskrivningar finns också ofta försvaret av fåren som motiv. Intressant att notera är hur Møllehave och Krage, *Bibeln i berättelsen*, beskriver att David är så bra med slungan att djuren lär sig att inte attackera (av rädsla för att de ska dö). Han får därmed lugn och ro att göra annat, som till exempel att skriva musik.

⁷³ Att David litar på Gud förekommer i allt material, antingen genom att orden "litar på" används explicit, eller i att orden i 1 Sam 17:34–37 och/eller 17:45–47 återges. Att David inte är rädd återfinns explicit i texterna i Alexander, *Barnens första*; Anderson och Maddox, *Seriebibeln*; Dosimont och Ferir, *Finaste historierna*; Ellis, *Barnbibeln*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Long Bostrom, *Berättelser*; Pontoppidan, *Bibliska historier*; Robertson, *Pocketbibel*; Taylor, *För de minsta*; idem, *Bibeln med bilder*; Thoroe, *Titta & bitta*; Wright och Ayres, *Min lilla*. Se med om detta nedan.

⁷⁴ Detta tema förekommer i stora delar av materialet, dels genom att inkludera att David smörjs till kung och får del av den Helige Ande, eller genom att det uttrycks explicit i texten som att David är särskilt älskad av Gud, har ett hjärta som Gud, eller är särskilt god vän med Gud. Biblar som saknar detta är Adolphsen, "David och Goljar"; Alexander, *Min egen*; Dalevi, *Barnens bästa*; Eggehorn och Nygren, *En vän*; Eykman, *Min Bibel*; Ganeri, *Heliga historier*; Mortensen, *Mini Max*; Møllehave och Krage, *Bibeln i berättelser*; Toulmin och Stephenson, *Bibeln*; Wright och Ayres, *Min lilla*.

⁷⁵ Explicit återfinns detta motiv (som överlappar med att David inte är rädd) i Anderson och Maddox, *Seriebibeln*; Beck, *Gud älskar mig*; Dalevi, *Barnens bästa*; Dosimont och Ferir, *Finaste historierna*; Ellis, *Barnbibeln*; Joslin, *Stora barnbibeln*; Robertson, *Pocketbibel*; Taylor, *Bibeln med bilder*; idem, *Min första*; idem, *För de minsta*; Thoroe, *Titta & bitta*; Wright och Ayres, *Min lilla Bibel*. I Alteryd et al., *Karibo*, konkretiseras detta som att "våga säga ifrån" (12).

⁷⁶ Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Adolphsen, "Popsångaren David"; Alexander, *Barnens första*; idem, *Min första*; Andersson, Wernolf och Östh, *Bibeln*; Dahler et al., *Aventyr*; Day,

- David skriver egen musik⁷⁷

Dessutom förekommer också enstaka beskrivningar av hur David ...

- älskar Gud (4x)⁷⁸
- är förståndig (4x)⁷⁹
- är stark (4x)⁸⁰
- inte viker ner sig (2x)⁸¹
- gör egna instrument (2x)⁸²
- lyder och hjälper sin pappa (2x)⁸³
- är ivrig (1x)⁸⁴
- har en hund som hette Bongo (1x)⁸⁵
- jagar smådjur (1x)⁸⁶
- är bra på att tala (1x)⁸⁷
- inte känner sig ensam (1x)⁸⁸
- är självsäker och tror på sig själv (1x)⁸⁹
- aldrig hade tråkigt (1x)⁹⁰

Berättelser; de Vries, *Barnens*; Dosimont och Ferir, *Finaste historierna*; Eggehorn och Nygren, *En vän*; Eykman, *Min Bibel*; Hastings, *Familjens*; Hunt, *Bibelns berättelser*; Joslin, *Barnbibeln*; Pingst Ung, *Leva livet*; Magnusson, *Skattkammare*; Muir, *Barnbibel*; Møllehave och Krage, *Bibeln*; Pontoppidan, *Bibliska historier*; Rees Larcombe, *Bibeln*; Robertson, *Pocketbibel*; Siku och Anderson, *Serie-bibel*; Taylor, *Bibeln med bilder*; idem, *Min första*; Thomas, *Lätt-å-läsa*; Ventura, *Bibliska berättelser*.

⁷⁷ Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Adolphsen, "Popsångaren David" ("mest kärlekslåtar", 56); Alexander, *Barnens första*; idem, *Min första*; Dalevi, *Barnens bästa*; de Vries, *Barnens*; Dosimont och Ferir, *Finaste historierna*; Eggehorn och Nygren, *En vän*; Ellis, *Barnbibeln*; Ganeri, *Heliga historier*; Hunt, *Bibelns berättelser*; Taylor, *Bibeln med bilder*; idem, *Min första*; Wright och Ayres, *Min lilla*.

⁷⁸ Det uttrycks explicit så i Abraham och Abraham, *Barnens glada*; de Vries, *Barnens*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Taylor, *Min första*.

⁷⁹ Andersson, Wernolf och Östh, *Bibeln*; Ganeri, *Heliga historier* ("en lärd man", 22); Magnusson, *Skattkammare*; Ventura, *Bibliska berättelser*.

⁸⁰ Beck, *Gud älskar mig*; Ellis, *Barnbibeln*; Joslin, *Barnbibeln*; Taylor, *För de minsta*.

⁸¹ Eykman och Bouman, *Min Bibel*; Long Bostrom, *Berättelser*.

⁸² Møllehave och Krage, *Bibeln*; Pontoppidan, *Bibliska historier*.

⁸³ de Vries, *Barnens*; Muir, *Barnbibel*.

⁸⁴ Robertson, *Pocketbibel*.

⁸⁵ Adolphsen, "David och Goljat".

⁸⁶ Adolphsen, "David och Goljat".

⁸⁷ Eggehorn och Nygren, *En vän*.

⁸⁸ de Vries, *Barnens*.

⁸⁹ Dosimont och Ferir, *Finaste historierna*. I mötet med Goljat säger David: "Jag tror på mig själv och Gud" (79).

⁹⁰ Alexander, *Min första*.

Vi kan av detta konstatera att mer material än 1 Sam 17 används för att beskriva David (till exempel hänvisningarna till musik, som bygger på kapitel 16), och att det material som lyfts in framför allt stärker den *positiva* bilden av David. Framställningen i barnbiblarna innebär samtidigt också att vissa aspekter får en mer framskjuten plats än i bibeltexten (som att David lyder sin pappa – och därmed blir ett implicit *moraliskt föredöme*), samt att somligt hittas på (Davids hund).

Davids storlek och fysiska attribut förekommer också återkommande, och här tjänar beskrivningen av David ofta ett överordnat syfte att tydliggöra en kontrast med Goljat (mer nedan):

- David är liten (och behöver hjälp, ”han trodde på Gud, som är stor”)⁹¹
- David är *för* ung⁹²
- Sauls rustning är för stor eller för tung⁹³
- David ser bra ut⁹⁴
- David är en duktig stridsman⁹⁵

⁹¹ Citatet är från Toulmin och Stephenson, *Bibeln*. Detta förekommer implicit i allt material, antingen i text eller i illustrationer (se nedan om Davids ålder). Noterbart är att i Eykman och Boman, *Min Bibel*, säger David till Saul att ”jag är inte ett barn längre” (137), medan det vanligare är att, som Beck, *Gud älskar mig*, eller Long Bostrom, *Berättelser*, tala om att David är ”för ung för att få vara soldat” (60).

⁹² De som inkluderar Davids smörjelse har detta tema på något sätt, men explicit görs en poäng av att David är *för* ung i bland annat, Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Alexander, *Min första*; Andersson, Wernolf och Östh, *Bibeln*; Dalevi, *Barnens bästa*; Hastings, *Familjens*; Magnusson, *Skattkammare*; Robertson, *Pocketbibel*; Thoroe, *Titta & hitta*; TnT, *På väg*.

⁹³ Detta motiv återkommer frekvent, framför allt i illustrationer, men också i text. Se Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Alexander, *Min egen*; Anderson, *Seriebibeln*; Dalevi, *Barnens bästa*; de Vries, *Barnens*; Eggehorn och Nygren, *En vän*; Eykman och Bouman, *Min Bibel* (”fyra nummer för stora”, 137); Joslin, *Barnbibeln*; Leininger, *De yngstas*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Long Bostrom, *Berättelser*; Magnusson, *Skattkammare*; Muir, *Barnbibel*; Pingst Ung, *Leva livet*; Robertson, *Pocketbibel*; Thoroe, *Titta & hitta*; TnT, *På väg*; Wright och Ayres, *Min lilla*. Alternativa beskrivningar finns i Alexander, *Min första*; Hastings, *Familjens*; Pontoppidan, *Bibliska historier*; och Ventura, *Bibliska berättelser*, som snarare noterar att David inte kan gå med den, eller Dosimont och Ferir, *De finaste historierna*, samt Hunt, *Bibelns berättelser*, som bara säger att David inte vill ha den (jfr också Andersson, Wernolf och Östh, *Bibeln*).

⁹⁴ Adolphsen, ”David och Goljat”; Andersson, Wernolf och Östh, *Bibeln*; Eggehorn och Nygren, *En vän*; Dosimont och Ferir, *De finaste historierna*; (”nästan för söt för att dö”, 103); Long Bostrom, *Berättelser* (”lika stilig som sina bröder”, 59); Pontoppidan, *Bibliska historier*; Rikkens, Syswerda och Jones, *Storybibeln*; Robertson, *Pocketbibel*; Ventura, *Bibliska berättelser*.

⁹⁵ Andersson, Wernolf och Östh, *Bibeln*; Joslin, *Barnbibeln*; Muir, *Barnbibel*; Ventura, *Bibliska berättelser*.

- David har rött hår⁹⁶
- David retas av sina bröder för att han är kort och rödhårig⁹⁷
- Davids bröder tror inte att han duger till något⁹⁸

Illustrationerna betonar också ofta Davids ålder som någonstans i tonåren (29x). Två gånger är David presenterad som ett yngre barn (se Bild 1 och 2 nedan)⁹⁹ – båda biblar med mycket små barn som målgrupp – i något fall är David äldre.¹⁰⁰ Att David därmed är nära i ålder till de tänkta läsarna möjliggör *identifikation*.¹⁰¹ Gällande identifikation kan också noteras att de negativa aspekterna som noterats ovan (att David är liten och mobbad) sannolikt också bidrar positivt till detta, som Sally Lloyd-Jones skriver: ”det handlar inte om hur stark man är eller hur många svärd och spjut man har att rädda sig med – det är Gud som räddar”.¹⁰²

Denna bild är i materialet huvudsakligen statisk. Endast i några fall förekommer en viss karaktärsutveckling, då framför allt i hur David uppfattas efter striden:

- David blir en hjälte¹⁰³
- David är allas idol¹⁰⁴

Detta bygger då som regel på skildringen i 1 Sam 18:6–7, där Davids hjältemod beskrivs i termer av sammanlagda siffrorna över döda och skadade, som vi noterat ovan var vanligt i äldre barnlitteratur. Att David skulle ha dödat, inte bara Goljat, utan ”tio tusen”, nämns dock inte. Han hyllas i stället ”för att han varit så modig”.¹⁰⁵ De flesta barnbiblarna nämner inte

⁹⁶ Adolphsen, ”David och Goljat”; Møllehave och Krage, *Bibeln*; Pontoppidan, *Bibliska historier*.

⁹⁷ Møllehave och Krage, *Bibeln*.

⁹⁸ Rees Larcombe, *Bibeln*.

⁹⁹ Thomas, *Lätt-å-läsa*; Wright och Ayres, *Min lilla*.

¹⁰⁰ Detta tycks vara fallet i Anderson, *Seriebibeln*; Dahler et al., *Äventyr*; Dosimont och Ferir, *De finaste historierna*; Hastings, *Familjens*; Hunt, *Bibeln berättelser*; Muir, *Barnbibel*; Robertson, *Pocketbibel*; Taylor, *Min första*; Ventura, *Bibliska berättelser*. I Day, *Berättelser*, tycks David snarare vara vuxen, även om det är svårt att avgöra, eftersom man bara ser honom bakifrån.

¹⁰¹ Jfr här också Exum, ”Fit for a Child”, 241.

¹⁰² Lloyd Jones, *Berättelse-bibeln*, 126.

¹⁰³ Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Ellis, *Barnbibeln*; Joslin, *Barnbibeln*.

¹⁰⁴ Joslin, *Barnbibeln*; Long Bostrom, *Berättelser*; Siku och Anderson, *Seriebibel*; Taylor, *För de minsta*.

¹⁰⁵ Taylor, *För de minsta*.

heller att många fler flisteér dräps efter Goljats död, även om det är implicit i vissa. I Kathleen Long Bostroms *Berättelser från Bibeln* står, till exempel, att ”när flistéerna såg sin mäktige hjälte ligga på marken vände de och sprang så fort de bara kunde på sina livrädda ben. Men de var inte snabbare än israelerna [sic], som hann ikapp dem”.¹⁰⁶

GOLJAT

Till skillnad från David skildras Goljat genomgående negativt. Hans karaktär är inte heller lika utbyggd, utan mycket mer stereotyp, likt i bibeltexten. Något som återkommer är en beskrivning av hans utseende:

- Goljat är jättestor¹⁰⁷
- Goljat är jättestark¹⁰⁸
- Goljat är en krigare¹⁰⁹

Kopplat till denna skräckinjagande storlek finns också ett antal negativa beteenden och karaktärsdrag:

- Goljat är elak och hånfull¹¹⁰
- Goljat har ett hemskt skratt¹¹¹

¹⁰⁶ Long Bostrom, *Berättelser*, 63.

¹⁰⁷ Detta återfinns i alla biblar och allt söndagsskolematerial. Några beskrivningar som sticker ut är Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*, som skriver att Goljat ”kunde lika gärna varit ett grönt, slemmigt monster med tre huvuden” (125); Rees Larcombe, *Bibeln berättar*, som beskriver Goljat som ”den största mannen i hela världen” (62); eller Long Bostrom, *Berättelser*, som talar om honom som ”lång och stark som ett enormt träd” (59). Vidare nämner Eykman och Bouman, *Min bibel*, hur Goljat har ett stort huvud, och Møllehave och Krage, *Bibeln*, säger att hans näsborrar var ”så stora att en hundvalp kunde sitta inne i dem” (123).

¹⁰⁸ Detta återkommer också i hela materialet. I några beskrivs Goljat dessutom som oöverbinnerlig (Alexander, *Barnens första*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Møllehave och Krage, *Bibeln*).

¹⁰⁹ Detta återkommer överallt i materialet, i beskrivningen av Goljat och hans rustning eller i illustrationer.

¹¹⁰ Detta återkommer i hela materialet, dock med olika beskrivningar. Goljat beskrivs återkommande som att han hånar, skriker och vrålar, talar illa om David, Gud eller Guds folk, svär och förbannar. Anmärkningsvärt är hur Eykman och Bouman, *Min bibel*, säger att Goljat kallar motståndarna ”en hop smutsiga judar” (136).

¹¹¹ Eykman och Bouman, *Min Bibeln*; Hunt, *Bibelns berättelser*; Joslin, *Barnbibeln*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Pingst Ung, *Leva livet*.

- Goljat vill döda Guds folk¹¹²
- Goljat älskar inte Gud¹¹³
- Goljat är en av Guds fiender¹¹⁴
- Goljat är arg¹¹⁵
- Goljat är ett filistéiskt svin¹¹⁶

Ett fåtal beskrivningar är mer neutrala. Samtidigt måste konstateras att de, lästa i ljuset av de övriga, blir negativa även de:

- Goljat är vältränad¹¹⁷
- Goljat är inte rädd för någon¹¹⁸

När det kommer till illustrationer skildras Goljat i regel som en jätte (27x), det vill säga som avsevärt längre än andra vuxna. I några fall är längdskillnaden David och Goljat emellan inte större än mellan ett barn och en vuxen (se Bild 2),¹¹⁹ medan Goljat i andra fall är enormt mycket större (se Bild 1).¹²⁰ I ett fall är han ett övermänskligt monster.¹²¹

Sammantaget innebär dessa skildringar av Goljat att läsaren förväntas *fördöma* Goljat. Skildringarna överlappar därmed med bibeltexten, även om kontrasterna förstärks. Därigenom skapas också *alienation*, eftersom Goljat blir så mycket större än de barn som är tänkta läsare. Ett viktigt undantag är söndagsskolematerialet *Himmelrik*, som problematiserar att någon skulle kunna vara *bara* ond eller god: ”vi kan välja att göra det goda och berätta för Gud och andra när vi behöver hjälp att göra det”.¹²²

¹¹² Taylor, *Min första*; Thomas, *Lätt-å-läsa* (”vill göra oss illa”, 154), Toulmin och Stephenson, *Bibeln*.

¹¹³ Thomas, *Lätt-å-läsa*; TnT, *På väg*.

¹¹⁴ Taylor, *För de minsta*.

¹¹⁵ Toulmin och Stephenson, *Bibeln*.

¹¹⁶ Anderson och Maddox, *Seriebibeln*.

¹¹⁷ Uttrycks explicit så i Robertson, *Pocketbibel*.

¹¹⁸ Muir, *Barnbibel*.

¹¹⁹ Alfons, *Skattkammare*; Alteryd et al., *Karibo*; Beck, *Gud älskar mig*; Hansson et al., *Himmelrik*; Hastings, *Familjens*; Taylor, *För de minsta*; Wright och Ayres, *Min lilla*.

¹²⁰ Adolphsen, ”David och Goljat”; Dalevi, *Barnens bästa*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Long Bostrom, *Berättelser*; Muir, *Barnbibel*; Thomas, *Lätt-å-läsa*.

¹²¹ Siku och Anderson, *Seriebibel*.

¹²² Hansson et al., *Himmelrik*, 58.

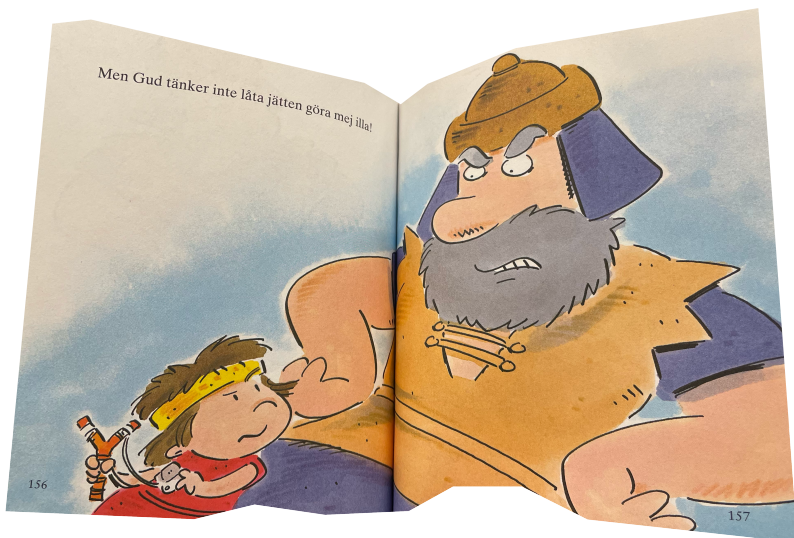


Bild 1: *En enorm Goljat* (Thomas, Lätt-å-läsa) Illustratör: Joe Stites. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.

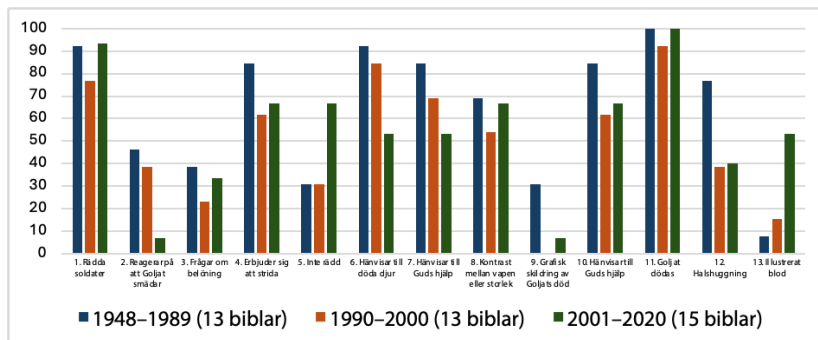


Bild 2: *David som yngre barn (Wright och Ayres, Min lilla). Illustratör: Honor Ayres. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.*

FÖRÄNDRINGAR ÖVER TID

Analysen ovan har alltså visat att skildringarna av David och Goljat är relativt stereotypa. Ställda i dialog med bibeltexterna har vissa aspekter framträtt som betonade, men det finns också förskjutningar över tid. I Tabell 1 redovisas vilka aspekter av berättelsen om David och Goljat som

har inkluderats i barnbiblar. För att få syn på förändringar över tid har barnbiblarna grupperats i tre tidsperioder, och tretton aspekter av berättelsen redogörs för.¹²³ I relation till att David kommer till striden inkluderas: (1) Sauls soldaters rädsla; (2) Davids reaktion på att Goljat smådar Gud(s armé); samt (3) att den som besestrar Goljat ska belönas rikligt. I anslutning till att David möter Saul inkluderas: (4) att han erbjuder sig att strida; (5) att han litar på Gud/inte är rädd; (6) att han motiverar sin kapacitet genom att hänvisa till att han tidigare dödat djur; samt (7) att han motiverar sin kapacitet med hänvisning till att Gud kommer hjälpa honom. Sedan, när David möter Goljat noteras tre beståndsdelar i hans korta ”tal”: (8) att hans vapen och storlek kontrasteras med Goljats; (9) att han grafiskt beskriver hur Goljat ska dö; samt (10) att Gud kommer att hjälpa honom. Slutligen, i själva striden noteras att: (11) Goljat dödas; (12) att hans hals huggs av; samt om (13) barnbiblarna illustrerar detta genom att inkludera blod.



Tabell 1: *Aspekter av berättelsen som inkluderas i barnbiblarna, sorterade efter tidsperiod*

Vad kan då observeras över tid? Någonting som är gemensamt för i stort sett alla barnbiblar är att Sauls soldater beskrivs som rädda (nr. 1), och att detta utgör en kontrasterande bakgrund till att David erbjuder sig att strida (nr. 4). Att detta ska tolkas som att David därmed inte är rädd (nr. 5)

¹²³ Det fullständiga underlaget finns i Bilaga 1.

lämnas öppet i bibeltexten, och intressant nog lämnas det också öppet för tolkning i de flesta barnbiblar före 2000, medan de flesta barnbiblar efter detta (2001–2020) på olika sätt explicit menar att David *inte* är rädd.¹²⁴ Lloyd-Jones, *Berättelsebibeln*, säger till och med David ”Var inte rädda!” till övriga.¹²⁵ Denna rörelse är förvånande i ljuset av att samtida barnlitteratur tenderar att inkludera ett brett spektrum av känslor – inklusive rädsla, skam, ilska och sorg – för att främja emotionell mognad och möjliggöra identifikation och validering. De äldre barnbiblarna gav också en mer sammansatt bild, men över tid skildras alltså hjältemod som ett karaktärsdrag *utan* rädsla.

En möjlig förklaring till denna skillnad kan vara att man vill förmedla trosvisshet och tillit till Gud och förstärka David som moralisk förebild. Samtidigt finns då en ökad risk för att barnet berövas möjligheten att känna igen sig i rädslan – och därmed också i det mod som består i att agera *trots* den. Förebildligheten kan också tänkas ligga bakom det att barnbiblarna bara låter Goljat uttrycka sig grovt och förolämpande: Davids våldstendenser och hånfulla ord mot Goljat tas oftast inte med (jfr 1 Sam 17:46), utom i ett fåtal barnbiblar från den första perioden och i *Hjältarnas seriebibel*, där våldet generellt har en mer framträdande plats.¹²⁶

En annan intressant observation är att biblarna i den sista perioden som regel inte skildrar att David reagerar på att Goljat smädar Gud(s armé, nr. 2); i stället fokuseras förtröstan på Gud, som då förstärks i berättelsen. Detta hänger delvis ihop med att David, i barnbiblarna, inte strider mot Goljat för sin egen vinning (nr. 3). Det sistnämnda är mer konstant över tid och syns i det att den fråga om belöning som ställs i bibeltexten sällan inkluderas (endast fyra biblar har med frågan explicit).¹²⁷

¹²⁴ I två biblar Thomas, *Lätt-å-läsa* och Joslin, *Stora barnbibeln*, inkluderas David i ett mer generellt ”vi”, som är rädda.

¹²⁵ Ett noterbart undantag är Pingst ung, *Leva livet*, där det först påpekas att ”vi vet inte om David var rädd” och sedan föreslås att han inte lät ”rädslan ta över”.

¹²⁶ Dahler et al., *Äventyr*; Pontoppidan, *Bibliska historier*; Alfons, *Skattkammare*; Muir, *Barnbibel*; Siku och Anderson, *Seriebibel*.

¹²⁷ Alfons, *Skattkammare*; Robertson, *Pocketbibel*; Joslin, *Stora barnbibeln*; Eggehorn och Nygren, *En vän*.

VÅLDET

SKILDRINGARNA

Hur är det då med våldet? I Tabell 1 framkommer att alla barnbiblar utom en berättar att striden mellan David och Goljat slutar med att Goljat dör.¹²⁸ Samtidigt är det tydligt att våldet inte har någon central plats, utan snarare ska förstås inom ramen för en *sedelärande* funktion, där kontrasten mellan den lille David som genom att lita på Gud kan vinna en stor seger blir en viktig lärdom. Det knyter så an till Daltons fjärde syfte (att lära barn moral och dygder). Genom att David skildras genomgående positivt och Goljat genomgående negativt skapar barnbibelversionerna möjligheter för barnen att identifiera sig med David och alienera sig från Goljat, och detta möjliga identitetsskapande sker på flera olika sätt; genom sånger eller böner,¹²⁹ korta kärnfulla förklarande sammanfattningar,¹³⁰ frågor eller uppmaningar samt,¹³¹ i något enstaka fall, genom att berättelsen är i första person.¹³²

Poängen är tydlig: David är som ett modigt barn som Gud älskar (jfr syfte 5). Precis som han besegrade Goljat med Guds hjälp kan barn i dag vara modiga när någon är dum och göra det som är rätt fast de är små. Goljat är, för barnen, en mobbare, något som illustreras och uttrycks tydligast i Sören Dalevis barnbibel ("jobbiga typer som Goljat har funnits i alla tider", se Bild 3).¹³³ I fyra fall görs dock inte denna identifikation fullt ut. I stället föreslås en messiansk tolkning där David förebildar Kristus (eller den judiske Messias, jfr syfte 3).¹³⁴

¹²⁸ Beck, *Gud älskar mig*, 66, skriver bara "David litade på Gud och David vann".

¹²⁹ Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Alexander, *Barnens första*; Dalevi, *Barnens bästa*; Ellis, *Barnbibeln*; Hunt, *Bibeln berättelser*; Joslin, *Barnbibeln*; Møllehave och Krage, *Bibeln*.

¹³⁰ Abraham och Abraham, *Barnens glada*; Beck, *Gud älskar mig*; Dalevi, *Barnens bästa*; de Vries, *Barnens*; Ellis, *Barnbibeln*; Leininger, *De yngstas*; Muir, *Barnbibel*; Toulmin och Stephenson, *Bibeln*; Wright och Ayres, *Min lilla*.

¹³¹ Ellis, *Barnbibeln*; Taylor, *Bibeln med bilder*; idem, *För de minsta*.

¹³² Thomas, *Lätt-å-läsa*.

¹³³ Dalevi, *Barnens bästa*, 153.

¹³⁴ Se Ganeri, *Heliga historier*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; TnT, *På väg*. Den sistnämnda skriver att David segrade som Herrens smorde, och att "vi har inte samma ställning som David".



Bild 3: *Mobbaren Goljat (Dalevi, Barnens bästa)*. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.

Detta fokus leder till en viktig slutsats, nämligen den att våldet i barnbiblarna och söndagsskolematerialet tenderar att tonas ned, trots att det alltså är närvarande i alla skildringar. Tjugo biblar och flera söndagsskolematerial saknar halshuggningen,¹³⁵ och även om övriga nämner den så illustreras den inte, utom i fyra fall – två explicit (se Bild 4) och två implicit.¹³⁶ En möjlig risk med detta är att våldets komplexitet – krigets verkligheter – banaliseras. Detta är kanske allra tydligast i det andra fallet av dödligt våld som berättelsen innehåller, nämligen det mot djur, där allvaret ofta tonas ned genom rofyllda bilder (se Bild 5 och 6).

Anmärkningsvärt är därför att det oväntat dyker upp i vissa söndagsskolelekar. I *Leva livet* föreslås att man ska sätta pysslade hjälmar

¹³⁵ I Eggehorn och Nygren, *En vän*, görs detta explicit genom att hänvisa till 1 Sam 17:50: "David hade vunnit fastän han inte ens hade något svärd!" (145).

¹³⁶ Explicit: Dahler et al. *Äventyr*; Siku och Anderson, *Seriebibel*. Implicit: Magnusson, *Skattkammare*; Robertson, *Pocketbibel*.



Bild 4: *David med Goljats huvud* (Dabler et al., Äventyr). Illustratör: José Bielsa. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.



Bild 5: *Avdramatiserad kamp mellan David och ett lejon* (Thomas, Lätt-å-läsa). Illustratör: Joe Stites. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.



Bild 6: *Herden David som precis dödat en björn (Beck, Gud älskar mig). Illustratör: Gloria Oostema. Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.*

på fem personer, som får representera Goljat så att barnen, som tar rollen som David, kan kasta pappersbollar och försöka träffa dem.¹³⁷ De som spelar Goljat uppmanas ramla överdrivet så att det blir ”kul”. Det dödliga våldet reducerats här till en rolig lek, ett exempel på det våld som vi såg ovan att Tomlinson menar inte kan rättfärdigas.

Ytterst kan alltså konstateras att någon betoning på våldets konsekvenser som regel inte inkluderas i barnbiblarna (sannolikt för att detta

¹³⁷ Pingst Ung, *Leva livet*.

inte heller är betonat i den omedelbara kontexten i bibelberättelsen). De ligger därmed nära det Whitehead beskrivit som en banalisering av död och lidande så att segrar över fiender i strid reduceras till glorifierade skildringar av hur de "onda" alltid är de som straffas och lider, medan hjälten aldrig får några bestående skador, vare sig fysiska, psykiska, sociala eller liknande. Detta är sannolikt resultatet av att man försökt anpassa berättelserna till en ung målgrupp, samt att våldet i sig inte ansetts centralt för förmedlandet av den mer övergripande berättelsen om Guds räddning och Davids förebildlighet. Samtidigt blir resultatet att David och Goljat framför allt skildras som karaktärer i en spännande berättelse snarare än som verkliga personer i en historieskrivning, någonting som är i linje med Daltons observation gällande evangelikala barnbiblar.¹³⁸ Undantaget är möjligen *Leva livet*, som skriver följande instruktion till ledaren:

Berättelsen om David och Goljat slutar med att David tar Goljats svärd och hugger huvudet av honom. Detta behöver vi inte berätta för de yngre barnen men kanske för de äldsta? De finns en risk att vi förskönar Bibelns berättelser. Fundera på när och hur du kan berätta även de svåra delarna av berättelserna för barnen.

Här verkar det finnas en medvetenhet om att våldet kan var viktigt att ta upp, men inte med de yngsta barnen.

FÖRÄNDRINGAR ÖVER TID

I Tabell 1 ovan framkommer några intressanta förskjutningar över tid, utöver de som redan nämnts i relation till hur David och Goljat beskrivs. I relation till Goljats död minskar omnämnandet av halshuggningen drastiskt (nr. 12). Där äldre barnbiblar skildrar våldet mer ingående, och också över lag har med fler av de potentiellt problematiska aspekterna av berättelsen tenderar senare versioner att vara mer selektiva i vad som tas med, med konsekvensen att både banaliseringen av våldet och Davids positiva sidor förstärks. En intressant observation är dock att när det gäller

¹³⁸ Se också vårt resonemang i Davage och Tiemeyer, "Att läsa som det står?".

illustrationer som inkluderar blod är rörelsen den omvända. Från att ha varit mycket ovanligt i de tidigare perioderna är det fler än hälften av alla biblar från 2001 och framåt som har med blod i någon form (nr. 13). Intressant att notera är också att barnbiblarna i den senare perioden inte lika ofta inkluderar att David dödar djur (nr. 6).

BARNEN OCH DET DÖDLIGA VÅLDET

Utifrån resultatet av analysen vill vi nu som avslutning knyta an till artikelns övergripande syfte och diskutera hur våldsamma texter kan hanteras i mötet med barn. Mer konkret ställer vi här resultatet i dialog med det resonemang som fördes tillsammans med tidigare forskning ovan, under två rubriker: (1) Texternas och livets komplexitet samt (2) Goljat som ”den andre”.

TEXTERNAS OCH LIVETS KOMPLEXITET

Vi konstaterade i inledningen att forskning på barnlitteratur i allmänhet och barnbiblar i synnerhet visat att våld, rätt hanterat, har en viktig funktion att fylla. Det ger barn utrymme att bearbeta egna erfarenheter och kan skapa resiliens i mötet med motgångar och trauman. I ljuset av detta framkommer att barnbiblarnas hantering av de våldsammare delarna av berättelsen har två uppenbara risker.

Den första risken är att det lilla våld som återstår i barnbiblarna *glorifieras*. Likt äldre barnlitteraturs bruk av våld som straff över onda karaktärer blir det dödliga våldet någonting okommenterat *positivt* – det är till och med *nödvändigt* för att David ska kunna visa sig trofast och (hjärte)modig. Några konstruktiva alternativ till våldet står inte att finna i materialet, inte ens i de barnbiblar som inkluderar messianska budskap. Sally Lloyd-Jones *Berättelsebibeln: Varje berättelse viskar namnet Jesus*, som tillhör den sistnämnda kategorin, skriver efter Goljats död att ”många år senare skulle Gud sända en annan ung hjälte till sitt folk, som skulle strida för hans folk. Och rädda dem. Och den hjälten skulle kämpa den största kamp som världen någonsin sett”. Men utan någon ytterligare

kommentar som vägledning är det svårt för någon att dra slutsatsen att denna kamp skulle vara något annat än våldsam.

Den andra risken, som kan sägas utgöra förutsättningen för den första – givet att våld endast kan glorifieras om det först har reducerats i komplexitet – är att våldet *banaliseras*. Mer specifikt är detta en konsekvens av att ingen av barnbiblarna skildrar något av våldets *konsekvenser*, samt att viktiga aspekter tenderade att tonas ned över tid. Inget söndagsskolemateriäl inbjuder heller barnen att ställa frågor som huruvida det var rätt av Davids pappa att skicka ut den unge David i strid?¹³⁹ Eller hur David känner sig efter att han dödat en annan person? Att han är modig och orädd i själva stridssituationen betonas, men sedan då? Får han mardrömmar? I svenska frikyrkor finns i dag en stor mångfald av bakgrunder – inklusive barn med erfarenheter av krig som gör att avståndet mellan den verklighet barnbiblarna förutsätter och vår tid krymper radikalt.¹⁴⁰ Att göra upp med den ”lögn” om det banaliserade våldet som Whitehead varnar för kunde därför förväntas vara en prioritet, och skapa möjligheter att använda våldet i berättelsen som yta för barnens frågor.¹⁴¹

GOLJAT SOM ”DEN ANDRE”

Detta leder vidare till vår andra punkt. Vi har konstaterat att barnbiblarna och söndagsskolematerialet presenterar David och Goljat på tillrättalagda

¹³⁹ Jfr Bosworth, ”David”, 191–192.

¹⁴⁰ Funlola Olojede, ”Women and the Cry for Justice in Old Testament Court Narratives: An African Reflection”, *OTE* 26/3 (2013), 761–772, framhåller till exempel hur den socioekonomiska situationen i antika Israel liknar den som finns i stora delar av Sydafrika i dag. Toby Blatt, ”Violence”, har också visat att barn reagerar olika på våld utifrån vilken socioekonomisk kontext de vuxit upp i.

¹⁴¹ För ett konkret exempel på hur detta kan göras, se James, ”Tell It Like It Is!”, 321–325. Samtidigt är det inte säkert att detta räcker. Förutom att återge våldet mer komplext kan man också behöva läsa berättelsen utifrån det Annemie Dillen, ”Good News”, kallar ”resistant reading” – en hermeneutik som tar på allvar Bibeln som resurs för kritiskt, teologiskt reflekterande där man inte bara läser ”medhårs”, utan också ställer de kritiska frågorna – var det rätt att döda Goljat för att han hånade Gud?; jfr Gesila Uzukwu, ”’Like Father, Like Son’? The Woman as a Bargaining Object in Gen 20:1–18 and Gen 26:1–11”, *OTE* 34/1 (2021), 89–113 (111); Beth E. Elness-Hanson, ”Hagar and Epistemic Injustice: An Intercultural and Post-Colonial Analysis of Genesis 16”, *OTE* 34/2 (2021), 445–459 (450, n. 22).

sätt. David är den gode hjälten vars tveksamma sidor tonas ner medan Goljat är den onde fienden. Faran med en sådan läsning är uppenbar. Människorna blir stereotyper: David blir hjälten som vi alla ska efterlikna, utan tanke på vad det egentligen innebär – vi kan till och med uppmuntra våra barn att kasta papperstenar på andra barn. Samtidigt avhumaniseras Goljat i en sådan lek och befästs som ”den andre”. Detta blir framför allt problematiskt i de fall man tänker sig att syftet med barnbiblarna är Daltons fjärde: att lära barn moral och dygder.

Om det till exempel är så att Goljat ska förstås som en av barnens mobbare på skolgården, blir det då inte problematiskt att han inte ses som en människa av kött och blod? ”Om vi sticker honom, blöder han inte?” för att parafrasera juden Shylock i *Köpmannen i Venedig*. Gör vi barnen en tjänst genom att låta kategorin ”mobbare” vara statisk? Implicerar det att ”vänner” är de som är snälla och hjälpsamma? Som konstaterats i inledningen är nyanserade läsningar möjliga också för barn, läsningar som inte förminskar bibeltextens våld och situationens komplexitet. Ett gott exempel på detta framträder i *Himmelrik*, som skriver att ”vi kan välja att göra det goda” – det skulle alltså kunna innebära att man relaterar till filistéerna som riktiga människor.

Ytterst menar vi alltså att berättelsen om David och Goljat kan fylla en viktig funktion som berättelse, om den ges utrymme att vara en berättelse i sin egen rätt, och inte uteslutande en pusselbit i en större frälsningshistoria (även om den naturligtvis för en kristen läsare *också* är det).¹⁴² Givet våldets omistliga funktion kan den fungera som en utmärkt plats att påbörja samtal om verklighetens komplexitet och ställa frågor om vad det innebär att älska sina fiender (Matt 5:44), samtidigt som synden och ondskan förblir en verklighet för vän som fiende. Ett samtal som alltså är gott att föra även med barn. På så vis framstår den spänning som vi inledde denna artikel med inte som ett oöverstigligt hinder, utan snarare som en möjlighet att ta tillvara.

¹⁴² För ett intressant, pågående samtal kring relationen mellan den stora och de små berättelserna, se Roland Spjuth, ”Den partikulära kroppen och den stora berättelsen: Fortsatt dialog med Greger Andersson”, i Carlstein, Davage och Marken, *Bibeln*, 1–24.

BILAGA 1: VÅLDSASPEKTER I MATERIALET

I tabellen nedan redovisas i vilken utsträckning barnbiblarna inkluderar de tretton aspekter som identifierats i artikeln ovan (sida 86). Barnbiblarna är sorterade efter publiceringsår (anges två årtal inom parentes innebär det att den svenska översättning vi analyserat är utgiven senare). X indikerar att aspekten finns med, x och ~ indikerar att den finns med i modifierad form. För aspekt 3 innebär x att belöningen omnämns, snarare än att David frågar om den. För aspekt 5 innebär x att David uttrycks lita på Gud, snarare än att han inte är rädd, och ~ indikerar att han beskrivs vara rädd. x i relation till aspekt 6 innebär att det inte sägs explicit att djuren dödas. Samma gäller för x under aspekt 11 – där nämns inte explicit att Goljat dör. De tre tidsperioder som barnbiblarna delas in i ovan markeras i tabellen med grå fält.

	David anländer			David möter Saul				David möter Goljat			Striden		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
de Vries (1948 2004)	X	X	x	X		X	X	X		X	X	X	
Taylor, BMB (1956 2005)	X				X	X	X				X		
Hunt (1978 1982)	X			X		X	X	X		X	X	X	
Alexander, MFB (1981 1982)	X	X		X		X	X			X	X	X	
Alexander, MEB (1983)	X	X	x	X	x	X	X	X		X	X	X	
Eykman och Bouman (1983)	X	X		X		x		X		X	X		
Dahler (1983 1985)	X			X		X	X		X	X	X	X	X
Pontoppidan (1985 1987)	X			X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Leininger (1985 1989)	X			X	x		X	X		X	X	X	
Alfons (1987)	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	
Muir (1988 1997)	X	X	x	X		X	X	X	X	X	X	X	
Taylor, MFB (1989)						X					X		
Ventura (1989)	X		x	X		X	X	X		X	X	X	
Rees Larcombe (1992)	X	X	x			X		X		X	X	X	
Magnusson (1992 1993)	X	X	x	X		X	X	X		X	X	X	X
Beck (1993 1995)						X				X			
Rikkers, Syswerda, Jones (1993 2005)	X			X		X	X	X		X	X		
Abraham (1993 1994)	x			X			X	X		X	x		
Hastings (1994)	X			X		X	X	X		X	X		
Thomas (1994 1997)	X				~	X	X				x		

Day (1994 1995)	X			X		X					X		
Andersson, Wernolf och Östh (1995)	X	X	x	X		X	X				X		
Mortensen (1995 1996)											x		X
Alexander, BFB (1997)	X	X		X	X	X	X	X		X	X	X	
Anderson och Maddox (1998 1999)	X	X		X	X	X	X	X		X	X	X	
Taylor, BFM (2000 2001)					X	X	X				X		
Ganeri (2001 2007)	X		x	X			X				X	X	
Wright och Ayres (2005)	X				X	X	X				X		
Robertson (2006 2007)	X		X	X	X	X	X	X		X	X	X	
Møllehave (2006)	X				x	X		X			X	X	X
Joslin (2007)	X		X	X	~	X	X	X		X	X	X	X
Toulmin och Stephenson (2006 2007)	X				x			X		X	X		
Ellis (2007 2008)	X				X						X		
Lloyd-Jones (2007 2008)	X			X	X		X	X		X	X		X
Dosimont och Ferir (2007 2010)	X			X	X			X		X	X		X
Eggehorn och Nygren (2012)	X		X	X		X	X	X		X	X		
Adolphsen (2013)	X										X	X	X
Thoroë (2015)	X			X	X	X	X	X		X	X		
Siku och Anderson (2015 2016)			x	X		X		X	X	X	X	X	X
Long Bostrom (2016)	X	X		X	X	X	X			X	X		X
Dalevi (2020)	X			X				X		X	X	X	X

PEDERASTI, PROSTITUTION, PASSION? EN ANALYS AV ANVÄNDNINGEN AV *ARSENOKOITĒS* I DEN TIDIGA KYRKAN TILL OCH MED NICAEA *

MARKUS FRID

Teolog och pastor Ölmstad Pingstförsamling
markus@olmstadpingst.com

ABSTRACT ❧ Artikeln undersöker hur termen *arsenokoitēs* och dess kognater tolkades i den tidiga kyrkan fram till och med kyrkomötet i Nicaea (325 e.Kr.). Genom en receptionshistorisk analys granskas sexton textförekomster hos olika förnicenska kristna författare. Studien visar att begreppet sällan definieras explicit, men att dess användning varierar mellan breda fördömanden av homoerotiska handlingar och mer specifika antydningar till pederasti eller ekonomiskt utnyttjande. Resultatet jämförs med moderna svenska populärteologiska tolkningar och visar både betydande överlapp och tydliga avvikelser, vilket betonar behovet av historisk lyhördhet i bibeltolkningen. ❧

INLEDNING

”Eller vet ni inte att orättfärdiga inte ska ärva Guds rike?” Med dessa varnande ord fortsätter aposteln Paulus sedan att presentera ett antal

* Jag vill uttrycka min stora tacksamhet till Ölmstad Pingstförsamling som har sponsrat min närvaro vid SBL i Uppsala 2025 och uppmuntrat mig i mitt skrivande. Jag vill även rikta tack till Joel MacInnes, Gary Manning, Tommy Wasserman, Thomas Kazen samt närvarande vid högre seminarier vid ALT under våren 2025 och SBL i Uppsala för respons och hjälp i skrivprocessen på olika sätt.

laster som hans addressater ska undvika.¹ Bland dessa finner vi *arsenokoitai* (pluralform av *arsenokoitēs*), översatt i moderna svenska översättningar som ”män som ligger med andra män” (Bibel 2000 och Kärnbibeln), ”[de] som ägnar sig åt homosexualitet” (nuBibeln och Nya Levande Bibeln), samt ”de som utövar homosexualitet” (Folkbibeln 2015 och Reformationsbibeln).² Paulus allvarliga språkbruk i 1 Kor 6:9–10 om att de som lever med dessa laster inte ska få arvedel i Guds rike har naturligtvis lett till att många har funnit det angeläget att förstå vad det är för laster som Paulus här avser.

Under det senaste decenniet har flera tolkningsförslag cirkulerat i svensk bibeldebatt om hur termen *arsenokoitēs* (1 Kor 6:9 samt 1 Tim 1:10) bör förstås och översättas. Detta föranleds givetvis av den större debatten kring vad Bibeln har att säga om homoerotiska handlingar.³ Med denna artikel hoppas jag därför kunna bidra till den svenska diskussionen om bibeltolkning genom att låta oss informeras av bruket av terminologin i patristiska texter.

SVENSKA POPULÄRVETENSKAPLIGA TOLKNINGAR

Som del av en historisk redogörelse av homoerotik i den antika världen menar Chrys Caragounis (2000) att *arsenokoitēs* syftar på den aktive parten i homosexuella handlingar. Med stöd i senare kristna texter tolkar han termen som en bred benämning på homoerotik, utan begränsning till till exempel pederasti eller prostitution.⁴

¹ Om inget annat anges är samtliga översättningar mina egna.

² Bibel 2000 samt nuBibeln samöversätter *arsenokoitai* tillsammans med den föregående termen *malakoi*.

³ Med ”homoerotiska handlingar” avser jag de sexuella handlingar som sker mellan två (eller flera) människor av samma kön. Min definition och bruk av ”homoerotiska handlingar” är alltså överensstämmande med Martti Nissins bruk av ”homoeroticism”, se *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1998), 17.

⁴ Chrys C. Caragounis, *Homoerotik i forntid och nutid – och den kristna församlingen* (Haninge: XP Media, 2000), 52–53, fotnot 88. I sin utläggning av 1 Kor 6 i antologin *Bekänna färg: Kyrka och HBTQ i en regnbågsfärgad värld*, redigerad av Ray Baker och Olof Edsinger (Stockholm: Apologia, 2019), 110–120 (303), refererar Bengt Holmberg till Caragounis diskussion kring Paulus bruk av *arsenokoitēs*. Detta kapitel är en revidering av Holmbergs tidigare publicerade kapitel ”Paulus

Strax därefter (2001) publicerades antologin *Motbilden och budskapet: Om Bibeln och partnerskapsfrågan*, i vilken Torsten Åhman argumenterar för att Paulus inte gör bruk av den särskilda terminologi som avser tempelprostitution eller pederasti. Eftersom Paulus hade god kännedom om ”att homosexualitet kan förekomma i stabila kärleksrelationer”, var det också detta som han tog avstånd ifrån i 1 Kor 6:9 samt 1 Tim 1:10.⁵

I samma antologi går Gunnar Samuelsson djupare och diskuterar etymologi: *arsenokoitēs* syftar på en man som har bröllopssängliknande samlag med en annan man.⁶ Han menar att Paulus skulle ha använt mer precisa ord om han velat tala om pederasti. Även om termen kan inkludera det, är den inte begränsad till just det.⁷

I boken *Gud och sex: Äktenskap, lust och sexualitet i Bibelns ljus* (2015) kommenterar Olof Edsinger kort Paulus resonemang. Edsinger menar att Paulus texter, utom Romarbrevet, kan syfta på både manlig prostitution och samtyckande homoerotik. Hans fokus ligger dock främst på att förstå Paulus syn i Rom 1.⁸

I *Välkomna Varandra!* (2017) menar Niclas Öjebrandt att *arsenokoitēs* i 1 Kor 6:9 (tillsammans med *malakos*) inte syftar på trohetsrelationer eller sexuell läggning, utan snarare på maktutövning mot en svagare part, exempelvis slav eller barn.⁹ I 1 Tim 1:10 tolkar han *pornoi*, *arsenokoitai* och *andrapodistai* som en kedja: sexslav, köpare och slavhandlare. Han uppmanar samtidigt till försiktighet i tolkningen av termen.¹⁰

kroppsteologi: En kommentar till 1 Kor 6”, i *Den hemlösa sexualiteten*, redigerad av Anders Piltz et al. (Örebro: Libris, 2001), 99–109.

⁵ Torsten Åhman, ”Är allt i Bibeln Guds ord?”, i *Motbilden och budskapet: Om Bibeln och partnerskapsfrågan*, redigerad av Jan Erixon m.fl. (Örebro: Marcus förlag, 2001), 42–52 (49–50).

⁶ Gunnar Samuelsson, ”Vad står det skrivet?": Några perspektiv på debatten om Bibeln och homosexualitet”, i Erixon m.fl., *Motbilden*, 66–93 (81).

⁷ Samuelsson, ”Vad står det skrivet?”, 83–84.

⁸ Olof Edsinger, *Gud och sex: Äktenskap, lust och sexualitet i Bibelns ljus* (Falun: Evangelie Förlag, 2015), 56.

⁹ Niclas Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, i *Välkomna Varandra! Bejakande perspektiv på homosexualitet i frikyrkan*, redigerad av Tomas P. Lundström (Örebro: Libris, 2017), 109–133 (121).

¹⁰ Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 123. Björn Cedersjö, ”Samkönade relationer: En teologisk och etisk reflektion” (online: https://ettgotthem.se/wp-content/uploads/2020/06/Bjorn_Cedersjo_om_samkonade_relationer20200614.pdf) delar Öjebrandts tolkningar av *arsenokoitēs*.

Strax efter *Välkomna Varandra!* skrev Thomas Kazen *Smuts, skam, status: Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken* (2018), där han problematiserar de två förekomna översättningarna av *arsenokoitēs* i NT 1981 samt Bibel 2000.¹¹ Kazen ger dock inte själv uttryck för sin förståelse av termen, mer än sitt avståndstagande från tolkningen som ser *arsenokoitēs* som att avse ömsesidiga homoerotiska handlingar.

I den andra utgåvan av *Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid* (2019) jämför Jesper Svartvik hur tidiga kristna texter talar om homoerotiska handlingar med hjälp av termen *paidofthorēseis* med kognat. Svartvik manar därför till försiktighet att med alltför stor säkerhet läsa in en definitiv betydelse i Paulus bruk av *arsenokoitēs*.¹²

I antologin *En enda kropp* (2022) skriver Tobias Elof Hadin att begreppet avser de vanligt förekomna maktutövande samkönade relationerna i antika romarriket, snarare än den typ av ömsesidigt överlåtna relationer som diskussionen kretsar kring i dag.¹³ Han understödjer dock inte detta vidare.

Ungefär samtida med Hadin (2022) för Per-Olof Eurell ett resonemang i boken *Verkligheten korrigerar*, där han menar att *arsenokoitēs* i 1 Kor betecknar pederasti. Begreppet bär alltså enligt Eurell tydlig antydning av utnyttjande och övergrepp. Som ett stöd för sin läsning hänvisar Eurell till hur *arsenokoitēs* förekommer i de Sibyllinska oraklen och *Johannesakterna*. Därutöver hävdar han att ”i de flesta andra texter tycks *arsenokoites* närmast kopplat till sexuellt utnyttjande för pengar”.¹⁴

Strax därefter publiceras Anders Gerdmars bok *HBQ och Bibeln: Svärdet genom svensk kristenhet* (2023). Han för här en argumentation utifrån att Paulus valde *arsenokoitēs* i de aktuella texterna med stor om-

¹¹ Thomas Kazen, *Smuts, skam, status: Perspektiv på samkönad sexualitet i Bibeln och antiken* (Makadam Förlag: 2018), 53–54.

¹² Jesper Svartvik, *Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid* (Stockholm: Verbum, 2019), 296–297.

¹³ Tobias Elof Hadin, ”Att tolka Bibeln: Min resa från nej till ja”, i *En enda kropp*, redigerad av Lina Mattebo (Varberg: Argument förlag, 2022), 68–80 (78–79).

¹⁴ Per-Olof Eurell, *Verkligheten korrigerar* (Märsta: Shiloh Förlag, 2022), 93.

sorg utifrån bruket av termen i uppdelad form i Gamla testamentet (LXX). Eftersom samtida judar utan besvär kunde göra bruk av terminologi som mer tydligt avser pedofili (såsom *paiderastēs*) så bör man ha väntat sig detsamma av Paulus, om en beskrivning av en snävare form av homoerotiska handlingar vore hans avsikt.¹⁵

I Evangeliska frikyrkans rapport *Helighet och barmhärtighet* (2023), som diskuterar en mängd frågor som rör samkönade relationer, förs ett etymologiskt resonemang om hur besläktade ord till *arsenokoitēs* används i samtida grekiska texter. Författarna menar att sammansatta begrepp som har *-koitē* som andra led visar att det första ledet i regel är objektsled. Relationen till de texter som berör homoerotiska handlingar i Gamla testamentet (3 Mos 18:22; 20:13) och idén om moralisk orenhet står i förgrunden för rapportens resonemang. Det hänvisas även, likt Eurell ovan, till de Sibyllinska oraklen som stöd för en tolkning att *arsenokoitēs* skulle kunna avse pederasti. Detta till trots menar rapportens författare att bevisen väger tyngre för en tolkning att *arsenokoitēs* används av Paulus i 1 Kor 6 samt 1 Tim 1 för att ”fördöma både den aktiva och den passiva parten, vilket skulle kunna tyda på att han *inte* är ute efter att kritisera någon form av övergrepp ...”¹⁶

MOTIVERING, SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING

Som framgår hittills finns det inom svensk populärteologisk kontext en rad olika konkurrerande tolkningar av *arsenokoitēs*. Jag finner det anmärkningsvärt hur lite uppmärksamhet den tidiga kyrkans tolkning av termen får i populärteologisk debatt, trots att termen inte finns belagd före Paulus och därmed med fördel bör förstås i ljuset av senare bruk. Med syftet att belysa mer djupgående hur *arsenokoitēs* har uppfattats under den tidiga kristna kyrkans historia hoppas jag kunna ge ett bidrag till

¹⁵ Anders Gerdmar, *GBTQ och Bibeln: Svärdet genom kristenheten* (Uppsala: STH, 2023), 84–85.

¹⁶ EFK:s arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer, *Helighet och barmhärtighet: Slutrapport från Evangeliska Frikyrkans arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer* (Örebro: EFK, 2023), 206–207, författarnas kursivering.

diskussionen om hur termen kan tolkas, översättas och förstås i kontexten för svenskt bibelbruk. Därför söker jag svar på följande frågor:

- (1) Hur har *arsenokoitēs* med kognat tolkats genom kyrkans historia fram till och med år 325 e.Kr. (förnicensk tid)?
- (2) Vilka tolkningar av *arsenokoitēs* i moderna populärteologiska skrifter överlappar med tidiga kristna förståelser av termen?

ETYMOLOGI

Uppenbart är att *arsenokoitēs* är en sammansättning av de två grekiska termerna *arsēn* ”man” och *koitē* ”säng” (ofta med sexuell antydning), vilka förekommer tillsammans i 3 Mos 18:22 och 20:13 (LXX). Tre saker är värda att notera vad gäller relationen mellan Paulus och dessa två texter. För det första myntade troligtvis Paulus eller någon annan tidig kristen *arsenokoitēs* med dessa två texter i åtanke.¹⁷ För det andra är termen *arsēn* normalt en könsbenämning oberoende av ålder på ”hankön” (se bland annat 1 Mos 1:27, LXX; Gal 3:28), till skillnad från exempelvis *anēr*, som i regel avser en vuxen man.¹⁸ Det som beskrivs i 3 Mos 18:22 samt 20:13 bör Paulus alltså, utifrån termens normala semantik, ha förstått som vad som sker mellan två parter av hankön, oberoende av ålder.¹⁹ För det tredje förekommer de två termerna i 20:13 för att beskriva en handling som tillräknar båda parter dödsstraff. Detta i sig pekar på att termerna beskriver en handling präglad av ömsesidighet.²⁰

¹⁷ Anthony C. Thiselton, *First Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 450.

¹⁸ Se Henry George Liddell, Robert Scott och Henry Stuart Jones (LSJ), *Greek-English Lexicon* (9:e utg; Oxford: Clarendon, 1996), s.v. *ἄρσεν* samt *ἀνὴρ*, samt Frederick William Danker (BDAG), red., *A Greek-English Lexicon of New Testament and other Early Christian Literature* (3:e utg; Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v. *ἄρσεν* samt *ἀνὴρ*.

¹⁹ Det behöver dock nämnas att detta inte är universellt, då exempelvis Filon av Alexandria kommenterar dessa texter som att avse pederasti (*Spec.* 3.37–39).

²⁰ En möjlig invändning är att dödsstraff för båda parter inte nödvändigtvis förutsätter ömsesidighet, utifrån jämförelse med lagen om tidelag i 3 Mos 20:15–16, då båda parter dödas. Två saker kan dock sägas som svar. För det första beskrivs djur i flera texter som ansvariga för sina handlingar (1 Mos 9:5; 2 Mos 21:18). För det andra är 5 Mos 22:23–27, en lagtext om våldtäkt, en mer legitim parallell, då det där görs en tydlig åtskillnad mellan den samtyckande jungfrun och den våldtagna.

METOD

Studiet utgår från receptionshistorisk metod. Fokus ligger i denna artikel alltså inte på vad *arsenokoitēs* ”betytt” i sin ursprungliga kontext i 1 Kor eller 1 Tim, utan på hur den har tolkats i efterföljande kristna texter fram till 325 e.Kr. Men detta kan, som sagt, även vara vägledande för hur termen kan tolkas i dag. Eftersom den aktuella svenska diskussionen söker utröna vad som i antika texter skulle kunna motsvara en ömsesidig homoerotisk relation, kommer jag använda termen ”utnyttjande” utifrån ett etiskt (snarare än emiskt) perspektiv. Alltså, om en text exempelvis beskriver pederasti kommer jag bedöma den som att ge uttryck för utnyttjande homoerotik, oberoende av hur den aktuella författaren såg på den homoerotiska praktiken.

Centralt är att analysera sammanhanget där termen förekommer, samt vilka andra laster den i förekommande fall listas med. Detta kan ge en antydning av betydelsen. Än mer avgörande är dock, som Dale B. Martin framhäver, explicita kommentarer eller kvalificerande kontext.²¹ I mina granskningar av de relevanta texterna kommer jag alltså att vara uppmärksam på två faktorer, vilka återkommer i den jämförande diskussionen. För det första, vad jag uppfattar vara respektive texts bruk av *arsenokoitēs*, huruvida den avser homoerotiska handlingar i vid eller snäv bemärkelse. För det andra, huruvida bevisningen är antydande eller mer explicit.

MATERIAL OCH AVGRÄNSNING

Primärkällorna för mitt studium är tidiga kristna texter som använder *arsenokoitēs* eller dess kognater från paulinsk tid till och med Nicaea. Enligt *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) förekommer *arsenokoitēs*-gruppen tjuugo gånger fram till 325 e.Kr., exklusive 1 Kor 6 och 1 Tim 1.²² Endast

²¹ Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville: John Knox, 2006), 39–40. Martin delar samma avvägning vad gäller gradering av bevisningen. Även om Nissinen, *Homocroticism*, 118, samt Theodore W. Jennings Jr., *Plato or Paul? The Origins of Western Homophobia* (Cleveland: Pilgrim, 2009), 126, inte bedriver receptionshistoria som sådan, så gör de bruk av samma typ av metodfråga i sina respektive studier av *arsenokoitēs*.

²² Det finns en morfemvariant till stammen, *arrenokoitēs* (med kognat), som är en mer sentida

en förekomst (Porfyrius, 234–305 e.Kr.) är icke-kristen och faller utanför studiets avgränsning.²³ Dessutom förekommer *arsenokoit*-gruppen i fyra texter där betydelsen inte går att utröna.²⁴ Borträknat dessa kvarstår sexton förekomster av *arsenokoit*-gruppen som jag kommer granska.

De granskade texterna har relativt jämn spridning i tid och proveniens. Åtta av nio författare kan lokaliseras. Polykarpos, Teofilus och författaren till *Johannesakterna* verkade i Mindre Asien på 100-talet; Arisides i Aten, Klemens och Origenes i Alexandria kring sekelskiftet; Hippolytus i Rom på 200-talet och Eusebius i Caesarea på 300-talet.

POLYKARPOS (69–156)

I sitt brev till församlingen i Filippi uppmanar Polykarpos sina läsare att leva enligt Guds vilja och fly orättfärdighet. I *Phil.* 5 förmanar han särskilda grupper och riktar sig i 5:3 till de yngre männen att undvika ondska och världslig lusta. Polykarpos citerar 1 Kor 6:9 och varnar för tre laster: *pornoi* ("sexuell omoral"), *malakoi* och *arsenokoitai*. Efter den paulinska förklaringen att dessa inte ska ärva Guds rike, lägger han till en fjärde last: *hoi poiountes ta atopa*, "de som gör felaktiga saker".

Eftersom Polykarpos inte utlägger citatet vidare kan det bara spekuleras kring vad han avsåg med bruket av *arsenokoitai* (och *malakoi*). I sin lista har författaren dock tagit friheten att kasta om termerna, så att *arsenokoitai* (tillsammans med *malakoi*) här föregås endast av *pornoi*, och följs av inga andra mer än det kryptiska "de som gör felaktiga saker". Termen förekommer alltså tillsammans här i sammanhang av sexuell omoral, men inte med de andra laster som förekommer i 1 Kor 6:9–10.

utveckling av den attiska dialekten, se Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 25 (§79). Dessa variationer finns inte belagda i förnicensk tid.

²³ Porfyrius bruk (*Christ. Fragm.* 88.14) är del av en lista där *arsenokoitēs* utan utläggning står direkt påföljande stöld (*klopēs*) och föregående trolldom (*farmakeia*), alltså inte listat med de övrigt uppenbart sexuella lasterna (såsom *moicheia* och *porneia*).

²⁴ Dessa är Klemens av Alexandrias *Paedagogus* 3.11.81, samt Origenes *Homilier över Jeremia* 20.3, *Kommentarsfragment över Första Korinthisbrevet* 27:58 och *Homilier över Psaltaren* 8.11.6.20.

Tentativt skulle denna redaktion av citatet från 1 Kor 6:9–10 alltså kunna vara ett stöd för att Polykarpos såg *arsenokoitēs* som att avse homoerotiska handlingar i vidare bemärkelse. Detta är dock bara antydande.²⁵

ARISTIDES (DÖD 133–134)

Aristides av Aten var en kristen apologet verksam under första halvan av 100-talet. Hans Apologi är författad till kejsare Hadrianus, vilken tjänar som en utförlig polemik gentemot de grekiska gudarna. I det aktuella textavsnittet för Aristides argumentet att de grekiska gudarna underkänns moraliskt av grekernas egna lagar: ”Om lagarna är rättfärdiga, då är deras gudar alltigenom orättfärdiga, eftersom de för sig olagligt, när de dödar varandra och begår trolldom och äktenskapsbrott och stöld och *arsenokoitias*” (*Arist.* 13:7).²⁶ Här står *arsenokoitia* (substantivform av handlingen i fråga) alltså i en representativ listning för de laster som enligt Aristides kännetecknade de grekiska gudarna.

Bilden förstärks ytterligare i ljuset av *Arist.* 9:8–9. Här återges i kortet guden Zeus liv och sexuella bedrifter, när det beskrivs hur han tog olika djurs och gestalters skepnader för att kunna para sig med dem. Aristides återger specifikt när Zeus tog skepnaden av en örn för att ta till sig Ganymedes, en dödlig herde. När Aristides efter denna utläggning beskriver under beklagan hur greker tar efter deras gudars exempel, målar han ut hur de blev:

²⁵ Samma typ av bearbetning av 1 Kor 6:9 förekommer i det brev som falskt tillskrivs Ignatius av Antiokia, adresserat till församlingen i Tarsus. Där listas lasterna från 1 Kor 6:9–10 i ordningen (Ignatius, *Tars.* 7.2): ”äktenskapsbrytare, *malakoi*, *arsenokoitai*, sexuellt omoraliska, förtalare, drinkare, tjuvar”. *Arsenokoitai* (tillsammans med *malakoi*) står alltså här än mer explicit bland de sexuella lasterna. Brevet är dock tillkommet som tidigast och möjligtvis på mitten av 200-talet, vilket märks utifrån den tydliga polemik som ”Ignatius” riktar mot sabellianister. Se Philip Schaff, ”The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus”, i *Ante-Nicene Fathers, Volume 1*, redigerad av Alexander Roberts och James Donaldson (Peabody: Hendrickson Publishers, 1995), 105–106. Det är därför möjligt men inte alls säkert huruvida brevet är att anses vara ett förniceriskt bruk av *arsenokoitēs*, och förekomsten noteras här därför med försiktighet.

²⁶ Nissinen, *Homoeroticism*, 115, hänvisar felaktigt detta citat till 9:13, troligtvis i sin tur hämtat från John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 350.

äktenskapsbrytare (*moichous*) och mansgalna (*arrenomaneis*) och gör andra hemska gärningar, i likhet med deras gud. Hur, då, är det möjligt för en gud att vara äktenskapsbrytare (*moichon*) eller en som [sexuellt] närmar sig en man (*androbatēs*),²⁷ eller en som mördar sin far?

Det är tydligt att *androbatēs*, *arrenomanēs* (*Arist.* 9) och *arsenokoitia* (13:7) används som begrepp för att beskriva samma typ av handling i Aristides tanke, vilket David F. Wright visar,²⁸ då för att porträttera och fördöma de handlingar som de grekiska gudarna (i detta fall Zeus) gör.²⁹ Detta var i form av ett övergrepp, då Ganymedes blev tagen motvilligt.

Termen *arsenokoitia* beskriver alltså ett homoerotiskt övergrepp, i form av pederasti. Frågan är dock om själva termen i sig bör förstås så snävt. Jag menar att det är viktigt att se till hur Aristides beskriver Zeus närmande till kvinnorna som paralleller till hur han närmade sig Ganymedes. Eftersom Aristides i kapitel 9 återger hur Zeus bytte form för att para sig med ett flertal kvinnor och ”på detta sätt” (*houtōs*) sedan närmade sig Ganymedes (9:8–9), vore det inte i så fall även rimligt för Aristides att lista en term som avser sexuella övergrepp även gentemot dessa kvinnor, om *arsenokoitia* endast avser homoerotiska övergrepp? Eftersom ingen antydning för sexuellt övergrepp nödvändigtvis finns i termen *moicheuō*, ”att begå äktenskapsbrott”, vilken beskriver närmandet av Zeus till kvinnorna, är det inte heller självklart att uteslutande förstå *arrenomanēs* (eller synonymerna *androbatēs* och *arsenokoitēs*) som att bära sådana konnotationer.

John Boswell menar att *arsenokoitia* här inte kan känneteckna ömse-sidiga homoerotiska handlingar, eftersom Aristides argumentation bygger på att de grekiska gudarna har överträtt de själva lagar som rådde under hans samtid. Eftersom det inte fanns lagar som förbjöd homoerotiska handlingar som sådana, menar Boswell, kan det inte heller vara detta som författaren i *Arist.* 13:7 avser med *arsenokoitia*. Snarare antyder Aristides

²⁷ *Androbat*-stammen förekommer endast (förnicenskt) utöver detta stycke hos Justinus Martyren (2 *Apol.* 12:5), även där för att redogöra för Zeuseposet.

²⁸ David F. Wright, ”Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10)”, i *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 125–153 (133).

²⁹ Nissinen, *Homoeroticism*, 115, gör inte uttryckligen denna koppling.

här till manlig prostitution.³⁰ På liknande sätt menar Theodore W. Jennings Jr. att även om det fanns romersk lagstiftning som förbjöd homoerotiska handlingar i vid bemärkelse,³¹ så tar Aristides här snarare spjårn mot en hellenistisk kutym.³² Vårt att bära i åminnelse är dock att apologin är adresserad till den romerske kejsaren Hadrianus, till vilken åberopandet av rådande lagstiftning bör ses som mest relevant för författarens argumentation.

Sammanfattningsvis menar jag alltså att även om kontexten för *Apologin* i stort gör tydligt att Zeus relation till Ganymedes bäst beskrivs som ett övergrepp, så antyds det att den form av homoerotisk handling som fördöms av Aristides genom hans bruk av *arsenokoitia* är homoerotik i en vidare bemärkelse.³³

SIBYLLINSKA ORAKLEN (100-TALET)

De Sibyllinska oraklen är ett av flera orsaker omdebatterat samlingsverk. För det första är de texter som utgör Sib. or. notoriskt svårdaterade. För det andra är det inte lätt att urskilja vilka delar som är författade eller redigerade av helleniserade judar respektive kristna. Framför allt det sistnämnda skälet gör det inte självklart huruvida förekomsten av *arsenokoiteō* (2.73) här ens meriterar diskussion i ett studium av kristen reception.

Dessa osäkerheter till trots råder det dock en stor samstämmighet kring att det aktuella textavsnittet (2.56–148) är en kristen redaktion i samlingsverket. Precis föregående detta sammanhängande stycke nämns Kristus explicit (2.45–55), och där presenteras vilka som kommer belönas med inträde till härligheten (bland annat *martyroi*, ”martyrer”, samt *hoi d’agapōsi gamon*, ”de som älskar äktenskapet”, 2.48, 52). Även om materialet i 2.56–148 inte är kristet i ursprung är det alltså rimligt att anta att det är tillfogat av en kristen redaktör, som en utveckling av de efterfrågade

³⁰ Boswell, *Christianity*, 350–351.

³¹ Som visat av bland annat Nissinen, *Homocroticism*, 70.

³² Jennings Jr., *Homophobia*, 125.

³³ Detta i tydlig kontrast till Jennings Jr., *Homophobia*, 124–125.

dygderna i 2.45–55. Baserat på en välutvecklad eskatologi och omnämmande av Jerusalems förstörelse dateras den kristna redaktionen troligtvis bäst till första halvan av 100-talet e.Kr.³⁴ Jag bedömer alltså detta att vara en förekomst som faller inom ramarna för en kristen reception av *arsenokoit*-gruppen.³⁵

Sett till det omedelbara sammanhanget följer inga explicita utläggningar för vad författaren avsåg med termen. 2.73 lyder: ”*arsenokoitein* inte, anklaga inte falskt, döda inte”. Baserat på de förtryckande laster som nämns i samma paragraf, samt vad som uttrycks i Sib. or. 3.185–187 (som J. L. Lightfoot visar författades tidigare än bok två, och därmed potentiellt skulle kunna vara inspiration för 2.73),³⁶ så skulle *arsenokoitein* i 2.73 kunna avse samkönad prostitution eller pederasti. Texten i bok tre lyder:

*arsēn d'arsēn plēsiasēi stēsousi te paidas aischōis en tegessi kai essetai ēmasi
keinois thlipsis en anthrōpois megalē kai panta taraxei*

Man kommer ha sexuellt umgänge med man och de kommer ställa fram pojkar i illa ansedda hus och i de dagarna kommer det bli en stor plåga bland människor och kommer orsaka stor förvirring.

Det finns dock mer att säga. Vida erkänt är att i princip hela textavsnittet Sib. or. 2.56–148 är en interpolation av den judiska skriften Pseudo-Fokylides, mer specifikt raderna 5–79. Ps.-Fok. är en judisk skrift falskt tillskriven den grekiske filosofen Fokylides (500-talet f.Kr.). Walter T. Wilson har visat att verkets judiska prägel såväl som dess pseudonymitet märks bland annat i dess bestyrkande av en framtida fysisk uppståndelse (§103–104) samt dess återkommande bruk av LXX. Konsensus bland moderna

³⁴ Se J. J. Collins, ”The Sibylline Oracles: A New Translation and Introduction”, i *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume I*, redigerad av James H. Charlesworth (Garden City: Doubleday, 1983), 317–472 (330–332); Wright, ”Homosexuals”, 137; Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 318, samt Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (Berlin: de Gruyter, 2012), 40, tar 2.56–148 som att vara en interpolation av Pseudo-Phocylides gjord av en kristen redaktör.

³⁵ Kontra Martin, *Sex*, 40.

³⁶ J. L. Lightfoot, *The Sibylline Oracles, with Introduction, Translation and Commentary on the First and Second Books* (Oxford: Oxford University Press, 2007), ix.

forskare är således att verket dateras till någon gång mellan 100 f.Kr. till och med 100 e.Kr.³⁷

Intressant nog förekommer *arsenokoit*-gruppen inte i Ps.-Fok., då Sib. pr. 2.72–73 är ett av de flertal tillägg till interpolationen från Ps.-Fok., infogat av den kristne redaktören. Däremot förekommer i paragraferna §3–4 (vilka föregår precis det längre stycke som återfinns i Sib. or. 2) ett allmänt förbud mot att uppbåda *arsena kyprin*, ”manlig kypris”. ’Kypris’ är ett alternativt namn för Afrodite, den grekiska kärleksgudinnan, och därför ett passande metonym för sexuell passion i allmänhet.

Ps.-Fok. ger i övrigt tydligt uttryck för ett generellt fördömande av homoerotiska handlingar. I §190 varnar författaren först för att överträda ”det som är enligt naturen för otillåten sexuell passion (*kyprin*)”, med kvalifikationen att det inte ens bland djur förekommer parning mellan två av hankön (§191). Sedan löper kvalifikationen vidare till att även innefatta kvinnor,³⁸ som inte bör imitera *lechos andrōn*, ”männens säng”, alltså inte ingå i sexuell umgänge med en annan kvinna.

Fyra saker är värda att notera i §190–192. För det första är §190 tillsammans med §3 de enda två förekomsterna i Ps.-Fok. av *kypris*, ”sexuell passion”. Detta gör det rimligt att tolka de två textavsnitten i ljuset av varandra, särskilt eftersom båda också uppenbart beskriver någon form av homoerotisk handling. För det andra omnämns både manliga och kvinnliga homoerotiska handlingar. För det tredje uppmanas kvinnor att inte efterlikna *lechos andrōn*, ”mäns säng”. Detta uttryck är så gott som synonymt med *arsenokoitēs* i dess uppdelade form: *arsēn*, ”man”, och *koitē*, ”säng”.³⁹ För det fjärde beskriver författaren manliga såväl som kvinnliga homoerotiska handlingar i §190–192 som något som överträder det som är *eunas fuseōs*, ”enligt naturen”. Detta uppvisar substantiella likheter med vad Paulus beskriver i Rom 1:26–27, där kvinnor bytte ut det

³⁷ Wilson, *Pseudo-Phocylides*, 7, 17–22.

³⁸ Författaren ser rimligtvis *mēde*, ”inte heller”, i §191 som en förlängning av förbudet mot homoerotiska handlingar till att innefatta även kvinnor; se Wilson, *Pseudo-Phocylides*, 196.

³⁹ *Lechos* och *koitē* har substantiellt semantiskt överlapp med varandra. Jämför LSJ, s.v. *κοιτή* och *λέχος*. Nissinen, *Homoeroticism*, 171 fn. 35 menar att *lechos andrōn* mycket väl kan vara en alternativ översättning av *miškab zakār* från 3 Mos 18:22; 20:13.

naturliga umgängen för det som är *para fysin*, ”onaturligt”, och hur män agerade *homoiois*, ”på samma sätt”, som kvinnorna.⁴⁰

Utifrån Ps.-Fok. §3 tolkat tillsammans med §190–192 drar jag alltså slutsatsen att de homoerotiska handlingar som fördöms i detta verk inte uteslutande är pederastiska sådana, eftersom sådana lesbiska relationer inte var förekommande.⁴¹ Om en kristen redaktör av de Sibyllinska oraklen var väl bekant med Ps.-Fok. (vilket författaren till Sib. or. 2.73 var), skulle det vara logiskt att här använda termen *arsenokoitein*, eftersom den liknar uttrycket *lechos andrōn*, ”mäns säng”, i Ps.-Fok. §190–192. Detta skulle vara ett rimligt ordval om man ville förmedla det man trodde var Paulus avsikt med *arsenokoitēs* i 1 Kor 6:9 i en kristen kontext.

Eftersom Sib. or. 2.73 är en redigerad interpolation av Ps.-Fok. tjänar den alltså som ett mer troligt inflytande än andra texter.⁴² Läst i ljuset av Ps.-Fok. förstås *arsenokoitein* därför rimligtvis som en omskrivning för det allmänna förbudet mot *arsena kyprin*, ”manlig kärlek”, samt *lechos andrōn*, ”mäns säng”.⁴³

JOHANNESAKTERNA (MITTEN AV 100-TALET)

Johannesakterna är en pseudepigrafisk text som tillskrivs aposteln Johannes. Den beskriver, med vissa gnostiska tendenser, de akter som Johannes påstås ha utfört i sin tjänst som apostel (huvudsakligen i Efesos). Högst troligt skrevs texten under mitten av 100-talet e.Kr. i Mindre Asien, men det är svårt att vara mer specifik än så.⁴⁴

⁴⁰ Wilson, *Pseudo-Phocylides*, 197–198.

⁴¹ Kontra Nissinen, *Homocroticism*, 96–97, som menar att Ps.-Fok. fördömer pederasti. Här menar jag att Nissinen inte tar den nära kopplingen mellan §190 och §191 i hänsyn (relationen mellan manliga och kvinnliga homoerotiska handlingar).

⁴² Värt att poängtera är att även om den pederasti som beskrivs i 3.185–187 fanns i författarens åtanke och avsågs fördömas med bruket av *arsenokoitein*, så begränsar det dock inte fördömandet till enbart pederasti.

⁴³ Så även Wright, ”Homosexuals”, 138 samt Gagnon, *Homosexual Practice*, 318.

⁴⁴ Peter J. Lalleman, *The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998), 266, 270, föreslår år 125–150; Hans-Josef Klauck, *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction* (Waco: Baylor University Press, 2008), 18 föreslår år 150–160.

Det aktuella textavsnittet (§30–37) handlar om när Johannes, då i Efesos, önskade få möta alla sjuka kvinnor i staden, för att demonstrera Guds helande kraft för dem. Då, precis innan han helade alla åkommor hos de närvarande (§37), talar Johannes strängt emot de många laster som han antog fanns hos invånarna (§34–36). I detta sammanhang skriver författaren: ”och giftblandaren, trollkarlen, rövaren, bedragaren, *arsenokoitēs*, tjuven, och alla andra som tillhör en sådan skara, leds av era gärningar till den osläckliga elden ...” (§36).

Här förekommer *arsenokoitēs* i en lista bland laster som kan beskrivas som utnyttjande av en svagare part. Placeringen antyder att *arsenokoitēs* ses som en förtryckande last. Samtidigt uppvisar han en spretighet i uppräkningsordningen, då exempelvis materiell rikedom fördöms vid åtminstone tre åtskilda tillfällen. Men det antyds alltså här att *arsenokoitēs* avser en specifik form av homoerotiska handlingar, av förtryckande form. Då de omedelbart kringliggande lasterna alla är ekonomiskt betingade (rån, bedrägeri, stöld) skulle det i så fall kunna ha att göra med homoerotisk prostitution.⁴⁵

TEOFILUS AV ANTIOKIA (DÖD 185–190)

Teofilus av Antiokia tillhörde en av de tidiga kristna apologeterna. I sin *Ad Autolycum* försvarar han i tre böcker den kristna tron. Teofilus tjänade som biskop i Antiokia från 169 e.Kr. Robert M. Grant har visat att verket med säkerhet dateras efter 180 e.Kr., då Teofilus omnämner Marcus Aurelius som dog detta år.⁴⁶

I den första boken av sin apologi gör Teofilus vid två tillfällen bruk av *arsenokoit*-gruppen, först *arsenokoitēs* (*Autol.* 1:2) och sedan som abstrakt substantiv (*arsenokoitia*, 1:14). Den första förekomsten står i en omedel-

⁴⁵ Martin, *Single Savior*, 41, menar liknande att detta troligtvis avser ekonomiskt utnyttjande genom sexuella medel. Gagnon, *Homosexual Practice*, 318 listar missvisande förekomsten i en uppräkningsordning av de texter som han menar entydigt stödjer uppfattningen om *arsenokoitēs* som att avse homoerotiska handlingar i en vidare bemärkelse, vilket inte är självklart.

⁴⁶ Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum* (Oxford: Clarendon, 1970), ix–x.

bar kontext som del av en uppräknings av icke-sexuella laster. Teofilus ställer en rad frågor för att uppenbara synd hos sin läsare, då en människa med kvarvarande synd inte kan se Gud. Han frågar, i angiven ordning, om hans läsare är "tjuv, bedragare, plundrare, *arsenokoitēs*, högmodig, baktalare".⁴⁷ Teofilus utlägger inte vad han avser med de olika lasterna. Vad gäller grupperingen av de olika termerna kan man alltså hävda att apologeten ser *arsenokoitēs* som en last besläktad med exempelvis *aposterētēs*, "plundrare" och *hubristēs*, "högmodig", även om det också finns antydning till att inte göra för mycket av ett sådant argument.⁴⁸

I kontexten av den andra förekomsten nyanseras bilden. Här listar Teofilus laster som kännetecknar de otroende, som är fulla av "äkenskapsbrott, sexuell omoral, *arsenokoitiai*s, girighet och förbjudet avguderi" (*Autol.* 1:14). Utifrån den omedelbara kontexten förekommer *arsenokoitia* här tydligare i ett sammanhang som berör sexuella laster.

Pleonexia, "girighet", avser att vilja ha mer än vad som är rätt. Detta används i olika sammanhang för både materiellt och immateriellt habegär.⁴⁹ Vad gäller *athemitai eidōlolatreiai*, "förbjudet avguderi", förekommer just denna term i 1 Petr 4:3, en text som med största säkerhet ligger till grund för Teofilus bruk av frasen.⁵⁰ Denna lista avser huvudsakligen olika former av sexuella laster, då *aselegeia*, "[sexuell] lössläpphet", *epithumia*, "[sexuell] passion" samt *kōmē*, "orgie", men också två laster som beskriver fylleri (*oinoflugia* samt *potos*).

⁴⁷ Wright, *Homosexuals*, 150, fotnot 35, är missvisande i sina citat av Teofilus. I sin återgivning av 1:2 listar han *arsenokoitēs* som direkt påföljande efter *moichos* och *pornos*, vilket inte stämmer utifrån den mest tillförlitliga kritiska utgåvan av den grekiska texten (Wright gör bruk av Gustave Bardy, "Théophile d'Antioche – Trois livres à Autolycus", i *Sources Chrétiennes Volume 20* [Paris: Cerf, 1948], 60, 91). I återgivning av 1:14 listar Wright selektivt samma tre laster som om det bara är dessa som gör en människa förtjänt av vrede, vilket är att inte läsa hela sammanhanget.

⁴⁸ Laster såsom *orgilos*, "vredeslysten", och *plēktēs*, "våldsam", är rimligen att betrakta som besläktade, men förekommer inte intill varandra i listningen. Likaså listar Teofilus *kleptēs*, "tjuv", åtskilt från *filarguros*, "pengaälskande", och *ta tekna sou pōleis*, "[en som] säljer [s]ina barn", tre besläktade termer med avseende till en som är pengakär.

⁴⁹ BDAG, s.v. *πλεονεξία*.

⁵⁰ Igenkänt av Grant, *Theophilus*, 21.

Vidare skulle man kunna hävda att Teofilus i *Autol.* 1:14 (vilken är den avslutande paragrafen i apologins första bok) skapar ett *inclusio* med avsikt att förtydliga vad som inledningsvis berörs genom den lista av provocerande frågor vi finner i *Autol.* 1:2. Det utläggande sammanhanget i 1:14 bör därför rimligtvis ha tolkningsföreträde framför ordningen av frågorna ställda i 1:2.

I ljuset av detta resonemang finner jag det alltså troligt att Teofilus utläggning i *Autol.* 1:14 tydligare avser laster med sexuell karaktär, utan antydan på utnyttjande. Därmed menar jag att detta också belyser och ger grund för att tolka hans bruk av terminologin i 1:2 på samma sätt. Jag ser dock Teofilus som enbart antydande bevisning.

KLEMENS AV ALEXANDRIA (CIRKA 150–215)

Klemens av Alexandria var en kristen filosof, född omkring år 150 i Aten eller Alexandria, som hade god insyn i de samtida religionerna. Den förekomst av *arsenokoitai* som är av intresse återfinns i den tredje boken i verket *Stromateis*, som berör relationen mellan den kristna tron och äktenskapet. I *Strom.* för Klemens ett resonemang kring äktenskapets ordning (3.18.108), och kommer sedan (3.18.109.2) till en utläggning ”angående njutning som går emot regeln”. Författaren citerar 1 Kor 6:9–10, med den enda variationen att *pleonektai*, ”giriga”, har bytt plats med *kleptai*, ”tjuvar”, och nu följer direkt efter *arsenokoitai*.

Två saker är värda att notera. För det första inleder Klemens med att säga hur han uttryckligen skriver om *hēdonē*, ”njutning”, som går emot regeln. Denna term används ofta för att beskriva just sexuell njutning.⁵¹ Detta sätter alltså någon slags ton för den lista som Klemens ska citera, särskilt eftersom den större diskussionen som sagt berör just äktenskapets ordning. För det andra är *pleonexia*, ”girighet”, som nämnt under diskussionen om Teofilus, en last som inte nödvändigtvis är utnyttjande som sådan (i relation till andra människor), utan avser i allmänhet ett begär att

⁵¹ LSJ, s.v. ἡδονή.

ha mer. Detta till skillnad från *kleptai*, som är uttryckligt utnyttjande i relation till andra. Att Klemens med denna enda variation har bytt plats på *pleonektai* och *kleptai* skulle alltså kunna vara en antydning till en (i hans mening) tydligare uppdelning av sexuella och icke-sexuella laster.

Sammanfattningsvis menar jag att det finns en antydning till att Klemens här gör bruk av *arsenokoitia* för att beskriva homoerotiska handlingar som en följd av njutning som ”går emot regeln”. Det finns inga skäl till att se handlingarna som begränsade till endast uttryck för förtryck.

HIPPOLYTUS AV ROM (CIRKA 170–235)

Hippolytus av Rom var en framstående kristen teolog och författare verksam under första halvan av 200-talet. I ett av Hippolytus mest kända verk, *Refutatio omnium haeresium*, finner vi en förekomst av *arsenokoitia*. Sammanhanget här är att Hippolytus återger Justinus Gnostikerns uppfattning om ursprunget till moralisk ondska (*Haer.* 5.26.14). *Elōeīm* (translitteration av hebreiskans *’elohim*) steg upp från Eden till det himmelska och blev mottagen där, vilket ledde till avundsjuka hos Eden (en personifierad version av lustgården, 5.26.19–20). För att även människor skulle få uppleva samma sorg av fränskildhet som Eden hade upplevt i relation till *Elōeīm*, gav hon sin tredje ängel Naas (ormen) auktoritet att orsaka samma sorg och splittring hos människor. Så närmade sig då Naas först Eva och *emoicheusen*, ”begick äktenskapsbrott”, med henne. Sedan närmade han sig Adam och *eschen auton ōs paidika ... enthen gegone moicheia kai arsenokoitia*, ”hade honom som ett älsklingsbarn⁵² ... sedan dess har äktenskapsbrott och *arsenokoitia* kommit till” (5.26.23).

Utifrån den uttryckliga parallellen mellan att Naas ”hade [Adam] som ett älsklingsbarn” och uppkomsten av *arsenokoitia* så finns det fog för att termen här avser pederasti. William L. Petersen noterar att Hippolytus senare i 5.26.34 återger Justinus förklaring för att Zeus (örnen) i själva verket är Naas, som tog till sig Ganymedes, vilken i själva verket är Adam.⁵³

⁵² LSJ, s.v. παιδικός.

Därför, menar Petersen, är det tydligt att det är en pederastisk relation som avses i den aktuella texten.⁵⁴

Det finns dock mer att säga. För det första beskrivs akten mellan Naas och Eva som *moicheia*, "äktenskapsbrott", vilket visar på Justinus förståelse av Adam (och Eva) som vuxna, inte barn. För det andra är frågan huruvida just den form av homoerotisk handling mellan Naas och Adam är *sine qua non* för *arsenokoitia*, eller ett av flera uttryck för det. Robert Gagnon menar att eftersom äktenskapsbrott kan begås utan att någon av de inblandade parterna förleds (till skillnad från Eva), så kan *arsenokoitia* begås utan att någon av de inblandade parterna är en *paidikos*, "älsklingsbarn" (till skillnad från Adam).⁵⁵ I så fall innefattar *arsenokoitia* pederasti, men begränsas inte till det.

Det är en svår avvägning, men jag menar att Gagnons tolkning inte nödvändigtvis förtär Petersens poäng. Jag lutar därför åt att en vidare förståelse av *arsenokoitia*, som att här avse ett pederastiskt förhållande men inte nödvändigtvis begränsas till det, är den föredragna tolkningen.

ORIGENES AV ALEXANDRIA (CIRKA 185–253)

Origenes av Alexandria var en produktiv författare. Han författade utförliga kommentarer på många av Bibelns böcker såväl som försvar av den kristna tron. Det finns fem relevanta förekomster av *arsenokoit*-terminologin som tillskrivs Origenes.

DIALOGEN MED HERAKLIDES

I *Dialogen med Heraklides* förs en dialog med den fiktive filosofen Heraklides, där Origenes argumenterar för kristna doktriner och mot vissa

⁵³ Se diskussionen ovan om Aristides för en mer utförlig redogörelse för berättelsen om Zeus och Ganymedes.

⁵⁴ William L. Petersen, 'On the Study of 'Homosexuality'', i *Studia Patristica* 20 (1989), 283–288 (284). Petersen följs av Jennings Jr., *Homophobia*, 124–125. Även Martin, *Single Savior*, 42, menar att Hippolytus avser pederasti.

⁵⁵ Gagnon, *Homosexual Practice*, 318–319.

filosofiska synsätt som Heraklides representerar. Verket tjänar alltså till att artikulera och försvara den kristna tron. På bara ett par rader finns här två förekomster av *arsenokoitēs*. I det aktuella sammanhanget (*Dial.* 9–10) diskuterar Origenes relationen mellan tro och gärningar, och att Gud kommer se till hela det levda livet när en människa ska dömas. I den första förekomsten (10:3) listas *arsenokoitai* som del av ett citat från 1 Kor 6:9–10. Den enda variationen är utelämnandet av *eidōlolatrai*, ”avgudadyrkare”, *pleonektai*, ”giriga” och *harpages*, ”bedragare”. I nästa mening skriver Origenes att man kan se att ”vid sidan av sådana stora förekomster av ondska som *arsenokoitē*, *malakō*, äktenskapsbrytaren, den som är sexuellt omoralisk står drinkaren, baktalaren” (10:5–7).

Två saker är här värda att notera. För det första gör Origenes själv en distinktion mellan de synder som är *tēlikoutois kakois*, ”sådana stora förekomster av ondska”, å ena sidan, vilka verkar ha gemensamt dess sexuella karaktär, och drinkaren samt baktalaren å andra sidan.⁵⁶ De två av fyra laster i denna kategori som är identifierbara (*moichos* samt *pornos*) är otvetydigt sexuella. För det andra har Origenes här i sin egen kategorisering av lasterna valt att utelämnat ekonomiska eller i övrigt förtryckande laster från den kategori där *arsenokoitēs* listas. Detta är ett starkare bevis än en antydning som man kan se utifrån variation i uppräkningsord, vilket ofta lyfts i diskussionen.

Det finns alltså inga kontextuella ledtrådar som antyder att Origenes här avsåg homoerotiska handlingar i varken en snävare eller vidare bemärkelse genom sitt bruk av *arsenokoitēs*.

KOMMENTAR ÖVER MATTEUS

I sin kommentar till Matt 18:23–35 jämför Origenes varje ”stor synd” med att förlora de talenter kungen anförtrott tjänaren. Synderna tillskrivs bland andra de som är *pornoi*, *moichoi*, *arsenokoitai*, *malakoi*, *eidōlolatrai* och *foneis* (*Comm. Matt.* 12–17, 14.10). Trots att Paulus inte citeras direkt, uppvisar listan ett tydligt beroendeskop av 1 Kor 6:9–10.

⁵⁶ Rimligtvis är Origenes distinktion mellan de olika typerna av synder informerad av Paulus särskilda uppmaning att särskilt *feugeite tēn porneian*, ”fly sexuell omoral” (1 Kor 6:18).

Tre saker bör noteras. För det första återger Origenes 1 Kor 6:9–10 fritt och kopplar *arsenokoitai* tydligare till sexuella synder. För det andra utelämnar han andra utnyttjande laster som följer i originaltexten. För det tredje liknar hans kategorisering av övriga sexuella laster den i *Dial. Foneis*, ”mördare”, är självklar, medan *eidōlolatrai*, ”avgudadyrkare”, ofta tolkas som en djupare hängivenhet till något annat än Gud, inte enbart medveten tillbedjan (se exempelvis Paulus bruk av terminologin i Ef 5:5 samt Kol 3:5).

Sammanfattningsvis verkar Origenes här tolka *arsenokoitēs* som en explicit sexuell last, som utifrån sammanhanget att döma inte bär någon antydning av utnyttjande.

KOMMENTARSFRAGMENT ÖVER ORDSPRÅKSBOKEN

I ett fragment av sin utläggning av Ords 7:12 varnar ”Origenes” för dem som lever dåraktigt.⁵⁷ Först varnar han för de som vandrar på den breda vägen och som ”tar till sig tankar om äktenskapsbrott och sexuell omoral och stöld” (*Fr. Prov.* 17.181). Sedan finns de som vandrar ”bortom dessa tankar”, som hänger sig åt *tas para fysin hēdonas*, ”onaturliga njutningar”, sökande *arsenokoitein* (*Fr. Prov.* 17.181).

Flera saker är här värda att notera. För det första görs en distinktion här mellan syndiga tankar som medföljer de som vandrar på den breda vägen, och de som vandrar bortom dessa tankar och söker *arsenokoitein*. Vad än ”Origenes” här avser med *arsenokoitein*, så går det bortom äktenskapsbrott, sexuell omoral och stöld.

För det andra står frasen ”sökande *arsenokoitein*” här i apposition till *tas para fysin hēdonas meterchontai*, ”de som hänger sig åt onaturliga njutningar”. Detta är intressant, eftersom *para fysin* är just den fras Paulus använder för att beskriva homoerotiska handlingar i Rom 1:26–27. Där beskrivs det hur kvinnor bytte ut *tēn fysikēn chrēsīn eis tēn para fysin*, ”det

⁵⁷ Redaktörerna av *Biblia Patristica* uppvisar en osäkerhet kring huruvida Origenes har författat det fragment som här tillskrivs honom, se Jean Allenbach et al., red., *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Volume 3: Origène* (Paris: CNRS, 1980), 24.

naturliga umgänget mot det som är onaturligt”, och hur män gjorde *homoiōs*, ”på samma sätt”. Paulus använder alltså frasen för att kategorisera det umgänge som kvinnor hade med kvinnor och män hade med män. I ”Origenes” utläggning används samma fras för att i apposition beskriva det som är *arsenokoitein*. Det är därför rimligt att anta att ”Origenes” såg det Paulus beskrev i Rom 1:26–27 som överförbart till vad han varnar för i 1 Kor 6:9.

Boswell menar att *arsenokoitein* i detta fall bör ses som synonymt med att gästa *gunaikes atimoi*, ”den kvinnliga prostituerade”, som varnas för i texten, även om han medger att detta är osäkert.⁵⁸ Mer rimligt är att se kvinnan i ”Origenes” utläggning som en typifiering av omoraliskt beteende. På samma sätt som att alla listade laster, inklusive äktenskapsbrott, sexuell omoral och stöld, inte bokstavligen sker på en bred väg (vilket ”Origenes” skriver), så är inte heller kvinnan i fråga ”bokstavlig”.⁵⁹

Sammanfattningsvis verkar ”Origenes” här tolka *arsenokoitein* som, utifrån sammanhanget att döma, att inte bära någon antydning av utnyttjande.

HOMILIER ÖVER PSALTAREN

I en av sina homilier över Psaltaren utlägger Origenes Ps 37.⁶⁰ I den nära kontexten till termens förekomst diskuterar han kontrasten mellan gudlös rikedom och gudfruktig fattigdom. Han beskriver hur skickliga retoriker av olika slag har undervisat i dialektik. Ja, ”inte bara avgudadyrkare utan även *arsenokoitas* och sexuellt omoraliska och äktenskapsbrytare” (*Hom. Ps. 36.5.6.33–34*). Här lyfts alltså dessa fyra laster fram som exempel på ogudaktighet hos människor som Origenes har bevittnat uppvisa god kunskap och rikedom i olika avseenden.

⁵⁸ Boswell, *Christianity*, 350, fotnot 43.

⁵⁹ Wright, *Homosexuals*, 149, fotnot 23, drar en liknande slutsats, när han skriver att det mesta man kan läsa ut från Origenes beskrivning är att de som hänger sig åt *arsenokoitein* kommer möta samma dom som den vanhedrade kvinnan.

⁶⁰ Origenes följer LXX:s numrering och kallar därför psalmen för den 36:e.

Två saker bör nämnas kort. För det första är de två av tre identifierbara sista lasterna, som också står närmst grupperade, uttryckligt sexuella. För det andra lyser övriga laster från 1 Kor 6:9–10 (med undantag för *eidōlōlatras*) med sin frånvaro i denna homilia. Det finns alltså ingen kvalifikation utifrån kontexten som antyder att Origenes här såg *arsenokoitas* som en sexuell last i varken vid eller snäv bemärkelse.

EUSEBIUS AV CAESAREA (CIRKA 260–340)

Eusebius av Caesarea var en biskop, teolog och kyrkohistoriker som flitigt dokumenterade den tidiga kyrkans historia. Hans verk har haft en djupgående inverkan på förståelsen av kristendomens utveckling under de första århundradena, och här finns två förekomster av *arsenokoit*-gruppen.

DEMONSTRATIO EVANGELICA

Demonstratio evangelica, är ett av de mest kända verken av Eusebius, där han redogör för hur evangeliets sanning vida överträffar Moses lag som gavs under det gamla förbundets tid. I en av paragraferna kontrasterar och utvecklar han skillnaden mellan det gamla och det nya förbundet:

Mose för sin del föreskrev till äktenskapsbrytare och de orena att inte begå äktenskapsbrott, inte heller begå *arsenokoitein*, inte heller sträva efter njutningar emot naturen (*para fysin*), med död som lön för de som överträder. För min del vill jag inte ens att de mina ser på en kvinna med lustfyllt begär. (*Dem. ev.* 1.6.67.5)

Flera saker bör sägas här. För det första är det uppenbart att *arsenokoitein* här avser en sexuell last, eftersom paragrafen uttryckligen berör endast detta ämne. För det andra nämns här begreppet *para fysin*, ”emot naturen”. Det intressanta här är att *para fysin* verkar beskriva något som är distinkt från *arsenokoitein*, inte en beskrivning utav detsamma. Det är dock möjligt att *mēde* här binder ihop två uttryck som tillsammans förmedlar en gemensam idé – en så kallad hendiadys (se exempelvis Matt 7:6; 2 Thess 2:2 samt 1 Joh 3:18). Man skulle också, likt Gagnon, kunna tolka *arsenokoitein* som att uttryckligen bara avse manliga homoerotiska

handlingar, och att ”njutningar emot naturen” avser kvinnliga sådana.⁶¹ För det tredje är det viktigt att stanna upp vid vad som är den exakta relationen mellan förbudet av *arsenokoitein* (vilket, enligt Eusebius, föreskrevs av Mose) och den senare bestyrkningen att en man inte ens bör se på en kvinna med lustfyllt begär. Boswell menar att Eusebius med *arsenokoiteō* här avser manlig prostitution gentemot kvinnor snarare än andra män.⁶² Han ser alltså utvecklingen av påbudet från det gamla till det nya förbundet som att det första förbjöd en handling (manlig prostitution), men det senare förbjöd ens den tanke (att titta på en kvinna) som föregår samma handling. Jag finner dock att det är mer rimligt att Eusebius här avser manliga homoerotiska handlingar, utifrån att jämförelsen med kvinnor snarare är den att hans lärjungar inte ens får se på en kvinna (underförstått: än mindre så en man).⁶³ Det är alltså inte bara en starkare återhållsamhet av samma påbud, utan ett nytt påbud som sådant. Det är också den hermeneutiska rörelsen som antyds av Eusebius i föregående och påföljande paragrafer. Det förväntas alltså inte endast en högre integritet kring samma påbud, utan nya påbud som sådana.

Sammantaget menar jag att Eusebius med *arsenokoitein* beskriver homoerotiska handlingar i en vidare bemärkelse.

PRAEPARATIO EVANGELICA

Praeparatio evangelica är ett apologetiskt verk som dateras till 313–318 e.Kr. I det aktuella textavsnittet citerar Eusebius den syrisk-kristne gnostikern Bardesanes (cirka 154–222). I utdraget beskriver Bardesanes hur människan skiljer sig från djuren genom sin rationalitet (*Praep. ev.* 6.10.5). Från 6.10.11 förklarar Bardesanes vad som särskiljer olika folkslag, särskilt med avseende på dödsstraff för exempelvis äktenskapsbrott (6.10.22), mord (6.10.23) och grov stöld (6.10.24). Om någon anklagas som mördare eller tjuv blir man inte så upprörd, men den som anklagas som *arsenokoitēs* hämnas till döds (6.10.25).

⁶¹ Gagnon, *Homosexual Practice*, 321, fotnot 117.

⁶² Boswell, *Christianity*, 351.

⁶³ Så även Wright, *Homosexuals*, 134 samt Gagnon, *Homosexual Practice*, 321, fotnot 117.

En förtydligande fras följer direkt: *par Hellēsi boi sofoi erōmenous echontes ou psegontai*, ”bland grekerna skäms inte de visa att ta sig [manliga] älskare”. Denna rad förekommer endast i Eusebius grekiska version. I den kritiska utgåvan av Bardesanes syriska text, framtagen av H. J. W. Drijvers, är denna fras helt utelämnad.⁶⁴ I den textkritiska apparaten till Eusebius grekiska utgåva ponerar Felix Jacoby därför att denna rad är ett tillägg av Eusebius.⁶⁵ Martin menar att Eusebius inte nödvändigtvis förklarar och likställer *erōmenos*, ”manlig älskare”, med *arsenokoitēs*, utan snarare liknar de två praktikerna med varandra.⁶⁶ Den tolkningen är dock krystad. Gagnons läsning är mer naturlig; att Eusebius betraktar termerna som likställda.⁶⁷

Ett annat argument kan vara att *arsenokoitēs* nämns nära anklagelser om att vara *foncus*, ”mördare”, eller *kleptēs*, ”tjuv”, vilket skulle kunna antyda att *arsenokoitēs* är en last liknande dessa, med avseende på utnyttjande av en annan part. Bardesanes syftar dock snarare till att kontrastera kulturellt betingade reaktioner på falska anklagelser, snarare än att skapa en specifik kategori av laster. Kontrasten står mellan anklagelser som väcker reaktioner att rättfärdiga sig och inte, utan att beskriva anklagelsernas gemensamma natur. Eusebius verkar alltså likställa *arsenokoitēs* med *erōmenos*. Det finns därmed ingen antydning av utnyttjande i författarens förståelse av ordet.

DISKUSSION

Med följande diskussion önskar jag ta steget från det partikulära till helheten. I detta kapitel diskuterar jag först de olika förekomsterna av *arsenokoitēs* i relation till varandra, med avseende till likheter och olikheter

⁶⁴ Hendrick J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa* (Assen: Koninklijke Van Gorcum & Comp, 1964), 47.

⁶⁵ Felix Jacoby, ”Zweiter Band: Illyrien-Thrakien Nr. 709–856”, i *Die Fragmente der Griechischen Historiker C* (Leiden: Brill, 1969), 587–965 (653).

⁶⁶ Martin, *Single Savior*, 43.

⁶⁷ Gagnon, *Homosexual Practice*, 319.

dem sinsemellan. Därefter följer en kort diskussion av mina fynd i relation till svensk populärteologi.

JÄMFÖRANDE DISKUSSION AV TEXTER

För att inleda en jämförande analys av de antika författarnas tolkningar, presenterar jag först en sammanfattning i tabellform. Tabellen redovisar varje författares användning av *arsenokoit*-terminologin och textens relevans för min undersökning, baserat på tidigare kapitel.

Text	Tolkning	Klarhet	Kommentar
<i>Phil.</i> 5.3	Oklar	Implicit	Citationsvariation från 1 Kor 6:9
<i>Arist.</i> 13:7	Allmän	Implicit	Beskriver (men begränsas inte till) pederasti
Sib. or. 2.73	Allmän	Explicit	Influens av <i>ps.-Phoc.</i> , som beskriver akten bland annat som <i>kypriis</i> , "sexuell passion"
Johannesakterna 36	Utnyttjande	Implicit	Förekommer bland utnyttjande laster
<i>Autol.</i> 1:2	Oklar	Implicit	Förekommer bland utnyttjande laster, tolkas dock i ljuset av 1.14
<i>Autol.</i> 1:14	Allmän	Implicit	Uppvisar beroendeskäp av 1 Petr 4:3, beskrivs i sammanhang av <i>epithumia</i> , "[sexuell] passion"
<i>Strom.</i> 3.18.109.2	Oklar	Implicit	Mindre citationsvariation från 1 Kor 6:9, beskriver njutning som "går emot regeln"
<i>Haer.</i> 5.26.23	Allmän	Implicit	Beskriver (men begränsas inte till) pederasti, svår avvägning
<i>Dial.</i> 10.3–6	Oklar	Implicit	Förekommer bland sexuella laster utan antydning om utnyttjande
<i>Comm. Matt.</i> 12–17, 14.10	Oklar	Implicit	Förekommer bland sexuella laster utan antydning om utnyttjande

<i>Fr. Prov.</i> 17.181	Allmän	Explicit	Beskrivs som <i>para fysin</i> (jfr Rom 1)
<i>Hom. Ps.</i> 36.5.6.33	Oklar	Implicit	Förekommer bland sexuella laster utan antydning om utnyttjande
<i>Dem. ev.</i> 1.6.67.5	Allmän	Explicit	Står i samband med <i>para fysin</i> , beskrivs i sammanhang av <i>hē-donē</i> , ”njutning”
<i>Praep. ev.</i> 6.10.25	Allmän	Explicit	Likställs med <i>erōmenos</i> , återgivning av Bardesanes

Tabell 1: *Redovisning av resultat*

ALLMÄN ELLER UTNYTTJANDE?

Av de femton analyserade förekomsterna av *arsenokoit*-gruppen uppvisar majoriteten inte någon uttrycklig förklaring för vilken typ av homoerotik som avses. Hos dessa författare beskriver *arsenokoitēs* i sammanhanget av exempelvis *porneia* eller *moicheia* en sexuell last, utan explicit anspelning på utnyttjande. En sådan placering indikerar att *arsenokoitēs* bäst förstås som ytterligare en form av förbjudet sexuellt beteende.

I ett antal texter kan man utläsa en principiell parallell mellan kvinnlig homoerotik och den som avses med *arsenokoit*-terminologin. Särskilt intressant är fallet med Sib. or. 2.73. Denna text uppvisar tydligt beroendeskap av Ps.-Fok., där paralleller dras till kvinnlig homoerotik via uttryck som *lechos andrōn*, vilket tyder på att principen av homoerotik oberoende av kön, snarare än den specifika formen, varit förståelsen nyckeln. Utifrån den kristna kontext som redaktören till Sib. or. var verksam i var det därför naturligt att göra bruk av *arsenokoiteia*, kognat till det paulinska *arsenokoitēs*, för att avse det som avråddes i Ps.-Fok.

På liknande sätt gör två författare, ”Origenes” (*Fr. Prov.*) och Eusebius (*Dem. ev.*) bruk av frasen *para fysin*, ”onaturligt”, i sina respektive diskussioner av *arsenokoit*-terminologin. Denna fras förekommer i Paulus kända diskussion av kvinnlig homoerotik (Rom 1:26). Detta visar därför hur dessa två senare författare förstod *arsenokoit*-terminologin som ett prin-

cipiellt likvärdigt uttryck för den homoerotik som Paulus fördömer i Rom 1. Dessa två texter, precis som med Sib. or., visar alltså att den homoerotik författarna avser med *arsenokoit*-terminologin inte kan begränsas till exempelvis pederasti (eftersom kvinnlig sådan var icke-existerande).

Det finns dock texter där en snävare förståelse kan utläsas, då särskilt Johannesakterna, *Arist.* samt *Haer.* I dessa texter bär *arsenokoit*-stammen antydning av utnyttjande. I Johannesakterna placeras termen med exploaterande laster. Aristides beskriver *arsenokoitia* som ett av de brott som kännetecknar de grekiska gudarna, särskilt vad gäller Zeus övergrepp mot Ganymedes, och på liknande sätt gör även Hippolytus.

Det är intressant att just Aristides och Hippolytus, båda författare med en tydligt apologetisk ansats, brukar *arsenokoit*-terminologin i diskussion om pederastiska övergrepp. Såväl Aristides som Hippolytus skriver polemiskt mot rådande hedniska sedvänjor, där Zeus och Ganymedeseposet var ett känt exempel på homoerotik att ta spjörn mot. Bruket är därför annorlunda från vad vi finner vid läsning av predikanter och kommentatorer (såsom Polykarpos och Origenes). Då är ansatsen annorlunda, och den utbroderade polemiken är inte framträdande på samma sätt. Aristides och Hippolytus modellerar alltså sitt bruk av terminologin utifrån vedertagna förekomster av homoerotik i den samtid som de bemöter.

Samtidigt är det värt att notera att även dessa två fall bör tolkas som att de illustrerar exempel snarare än en fullständig semantisk avgränsning. Det faktum att de väljer exempel med pederasti bör alltså inte tolkas som att *arsenokoitēs* definieras exklusivt så; snarare visar texterna att dessa exempel fungerade retoriskt för att illustrera allvaret i en syndkategori som även kunde förstås bredare – vilket min analys ovan visar.

Sammanfattningsvis finns det en mångsidighet i hur *arsenokoitēs* används, även om det också finns mycket gemensamt. I ett antal texter används termen för att beskriva en sexuell last, då ofta utan den nära placeringen till andra utnyttjande laster. Tre texter visar att den homoerotik som avses är oberoende av kön, genom tydliga paralleller till kvinnlig homoerotik. Ytterligare tre texter gör bruk av terminologin för att beskriva utnyttjande homoerotik, även om det i två av dessa framgår att det inte

har att göra med en semantisk avgränsning till just sådan. Endast i en text, Johannesakterna, listas *arsenokoitēs* i ett sammanhang som kan ge antydning om utnyttjande homoerotik. Detta är alltså den enda text som möjligtvis avviker från det större mönster som annars framträder i förnicenskt bruk; här finns det en tydligare antydning till att *arsenokoit*-terminologin används för att beskriva (manlig) homoerotik i en mer utnyttjande bemärkelse.

EXPLICIT ELLER IMPLICIT?

Som tabellen ovan visar uppfattar jag att endast fem förekomster visar explicit bevisning för hur *arsenokoit*-terminologin bör förstås. Resten, en klar majoritet, är implicita. Termen är sällan föremål för utläggning eller definition, utan förekommer allt som oftast i en katalog av en rad olika laster.

Denna övergripande "vaghet" visar att de flesta antika författare inte fann det nödvändigt att utlägga betydelsen av *arsenokoitēs*.⁶⁸ Detta kan tolkas på flera sätt. En förklaring är att dessa författare fann termen självförklarande utifrån dess uppdelade form i 3 Mos 18:22 samt 20:13 (LXX), alltså det etymologiska arv som ligger till grund för det paulinska bruket i 1 Kor 6 samt 1 Tim 1 (se inledning). En andra tolkning är att tolka termen tydligare i linje med de föreställningar som rådde i författarnas samtid om samkönade relationer. Här är utmaningen för den moderna tolkaren av de patristiska texterna att söka förstå vilken förförståelse som respektive författare hade av termen.

ÖVERFLÖDIG LUSTA?

Eftersom åtminstone fyra av de granskade texterna (Sib. or., *Autol.*, *Strom.* samt *Dem. ev.*) berör homoerotik relaterat till sexuell passion och njutning, behöver något kort sägas om föreställningen att homoerotik kunde vara ett resultat av överdriven passion. Alltså, den praxis att en man som normalt fann sig attraherad till kvinnor men inte kunde behärska sin

⁶⁸ Hit kan givetvis också de fyra fall som inte ger några kontextuella ledtrådar alls räknas (se fotnot 24 ovan).

lusta, sökte sig till andra män. Även om denna praxis uttryckligen omnämns i antika skrifter,⁶⁹ finns det även skäl för reservation, vilket Preston Sprinkle har visat.⁷⁰ För det första omnämns sexuell passion i Ps.-Fok. för att beskriva kvinnlig homoerotik (vilket ligger till grund för det aktuella avsnittet i Sib. or., se ovan). Vad vi känner till om kvinnlig homoerotik i antika texter passar detta inte i ”överflödiga lusta”-paradigmet.⁷¹ För det andra omnämns njutningar som mot naturen (*para fysin*) i *Dem. ev.*, vilket i antika texter avser brott mot skapelseordning, utan att bära någon antydning av överflödiga lusta.⁷²

För det tredje är det värt att nämna att den antika synen på homoerotik var mångsidig. Till exempel är det intressant att notera hur det beskrivs hos Plutarchos hur heteroerotik är till följd av överdriven passion vid sidan om den äkta kärleken, kärleken till *ho paidikos*, ”pojken” (Plutarchos, *Amat.*, 4.). Mångfalden med avseende till homoerotisk passion ger alltså skäl till reservation, och att inte läsa in för mycket åt endera håll i våra texter som talar om njutning eller passion.

DISKUSSION AV SVENSKA TOLKNINGAR

Inom svensk populärteologisk kontext finns, som utlagt ovan, en bredd av tolkningar av *arsenokoitēs*. En delfråga med artikeln är att identifiera vilka moderna populärteologiska bidrag som har en överlappande syn med tidiga kristna förståelser av termen. Att kartlägga och kritiskt granska den mångfald av positioneringar som återges i inledningskapitlet försvåras givetvis av det faktum att en så stor del av patristiskt bruk är implicit. Ett par saker kan dock konstateras.

För det första finns det ett problem med exempelvis Niclas Öjebbrandts diskussion, när han menar att *arsenokoitēs* förstås bäst som maktutövning av en svagare part eller en som köper sex, utan att ange vilket källmaterial

⁶⁹ Se exempelvis Platon, *Leg.* 636, samt Dio Chrysostom, *Ven.* 149.

⁷⁰ Preston Sprinkle, ”Paul and Homosexual Behavior: A Critical Evaluation of the Excessive-Lust Interpretation of Romans 1:26–27”, i *BBR* 25/4 (2015), 497–517.

⁷¹ Sprinkle, ”Excessive-Lust”, 506–509.

⁷² Sprinkle, ”Excessive-Lust”, 509–512.

han utgår ifrån i sin tolkning av termen. I ljuset av en text som Johannesakterna är detta en möjlig, om än inte representativ, återgivning.

För det andra menar jag att Per-Olof Eurell och författarna till EFK-rapporten misstar sig i att hänvisa till Sib. or. som att den avser pederasti eller övergrepp, eftersom bruket i denna text uppvisar så tydligt beroendeskap av Ps.-Fok. och den homoerotik som fördöms där. Det kan däremot vara berättigat att, likt Eurell, hänvisa till Johannesakterna som ett fall som ger antydning om utnyttjande homoerotik.

För det tredje finns det skäl till reservation hos de författare som utan förklaring hänvisar till förekomster av termen och antar att de därför beskriver homoerotik i en vidare bemärkelse, när förekomsterna bara är implicita.

Detta leder till den fjärde, och kanske viktigaste observationen. Jag noterar hur avgörande ens metodologiska ingång är för tolkning av det implicita källmaterialet. Om man delar samma ingång som exempelvis Gunnar Samuelsson blir etymologin för *arsenokoitēs* en viktig förklaringsmodell till varför majoriteten av antika författare inte fann det nödvändigt att förklara termen, medans andra skulle tolka termen i ljuset av samtida föreställningar av homoerotik. Den stora frågan är alltså vilken förståelsenyckel patristiska författare hade i sitt bruk av *arsenokoitēs*, som gjorde att man i de flesta fall fann termen självförklarande.

SLUTSATS OCH AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Pederasti, prostitution, passion – hur har *arsenokoitēs* tolkats fram till och med Nicaea? Jag uppfattar att majoriteten av antika författare förutsatte en given tolkning, eftersom de inte fann det nödvändigt att utlägga dess betydelse. I ett flertal texter kan det utläsas en förståelse som att avse manliga homoerotiska handlingar utan antydning av utnyttjande. Ett undantag är Johannesakterna, där termen förekommer bland ekonomiska laster, och alltså skulle kunna avse homoerotisk prostitution. Bland moderna svenska författare är det därför svårt att fast bestämma rimligheten i den mångfald av tolkningar som finns, innan man har etablerat en rimlig

förståelsenyckel till vilken förförståelse av termen de patristiska texterna förutsätter.

Vad är då vägen framåt efter denna slutsats? En anledning till att receptionshistorien i detta fall fyller en viktig funktion är att den, undantaget etymologin, tillhandahåller den enda externa bevisningen för hur *arsenokoitēs* bör förstås. Den moderna diskussionen om tolkningen av *arsenokoitēs* gör därför väl att informeras av vad tidiga kristna författare ansåg var Paulus avsikt, särskilt eftersom detta rör den för kyrkan angelägna frågan om vilka som kommer ”ärva Guds rike” (1 Kor 6:10), och hur man erbjuder de som har levt så att ”förklaras rättfärdiga i Herren Jesus Kristus namn” (6:11).

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

JOEL KUHLIN

Lunds universitet
joel.kuhlin@ctr.lu.se

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

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

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

INTRODUKTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOCIAL DÖD OCH INTERTEXTUELLA RELATIONER

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MARKUSEVANGELIET OCH KRISTUS DÖD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

PROCESSEN OCH K:S DÖD

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

¹⁸ Deleuze och Guattari, *Kafka*, 90.

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

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

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

BLIVANDE INTET: SOCIAL DÖD I MARKUSEVANGELIET OCH *PROCESSEN*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REMBRANDT OCH LUKAS 15:11–32: DEN TOLKANDE KONSTNÄRENS BIBELBRUK

JONNA LENELLS
Masterstudent, ALT
jonnalennells@gmail.com

ABSTRACT ♡ Denna artikel undersöker hur 1600-talskonstnären Rembrandt van Rijn tolkar liknelsen i Luk 15:11–32 i sin målning *Den förlorade sonens återkomst* (1669). Artikeln inleds med en presentation av Rembrandt som bibel-tolkande konstnär, för att sedan fortsätta i en presentation av lukastexten i fråga genom en narrativ lins – där berättelsens miljöer, karaktärer, händelser och intriger står i förgrunden. På detta följer artikelns huvuddel, där målningen från 1669 analyseras genom en konstinriktad receptionshistorisk metod, för att belysa hur Rembrandt genom sin målning möjliggör för ett förnyat möte med Luk 15:11–32. I artikeln drar jag slutsatsen att Rembrandt i sin tolkning, genom olika konstnärliga och hermeneutiska tekniker, frångår det partikulära i liknelsen för att i stället fokusera på berättelsens universella signifikans. ♡

INTRODUKTION

Nutidsmänniskan befinner sig i ett konstant informationsflöde, men medlet för denna information är dock i förändring. Den textdominerade informationsvärlden har fått ge vika för en visuell dominans;¹ det är ge-

¹ Se exempelvis William John Thomas Mitchell, *Picture Theory* (Chicago: University of Chicago

nom visuella medier som den samtida människan tillägnar sig världen. För kristenheten, som genom alla tider relaterat till en textuell källa som den gudomliga uppenbarelsen, innebär denna samhällsförändring utmaningar, men också möjligheter. Utmaningen ligger i att Bibeln som text får allt svårare att göra sig hörd på egna villkor, men det behöver definitivt inte innebära slutet för dess relevans. Men kanske är det så att Bibelns texters anknytning till nutidsmänniskan skulle gagnas av att på olika sätt gestaltas genom medier som inte är textuella – för att göra det otillgängligt tillgängligt.²

Ett sådant medium är konsten, och en konstnär som på ett särskilt inflytelserikt sätt tolkat Bibelns berättelser är 1600-talskonstnären Rembrandt van Rijn. Jag närmast kolliderade med Rembrandts konst genom Henri Nouwens bok *Att komma hem*, en omtalad och uppmärksammas skildring av förlåtelsens och hemkomstens teologi.³ Nouwen låter Rembrandts konst levandegöra bibeltexten och dess olika betydelselager, och Bibeln får således en förnyad förmåga att förmana, fördjupa och vägleda läsaren i dennes resa med Herren.

Den målning som präglar Nouwens bok, och som även är fokus för denna artikel, är *Den förlorade sonens återkomst* från 1669, där Rembrandt tolkar liknelsen om fadern och de två sönerna i Luk 15:11–32 (se Bild 1). Jag vill, genom att analysera hur Rembrandt i detta verk tolkar och brukar bibelordet, kasta ljus på de möjligheter som framträder när bibeltexten aktualiseras genom det visuella mediet. I mötet med en visuell tolkning såsom Rembrandts ställs betraktaren onekligen inför ett tolkat och levande-gjort gudsord, och kanske detta är ett av svaren på de frågor som rör utmaningarna kring bibelbrukets framtid.

Press, 1994), 15, som visar på att den populärkulturella och akademiska världen numera uppehåller sig än mer vid det visuella – på grund av det antagande som jag gör här; jfr Nicholas Mirzoeff, *An Introduction to Visual Culture* (London: Routledge, 1999), 6–7, som visar på det visuella som en allt viktigare kommunikationsförmedlare när *världen-som-text* ersätts av *världen-som-bild*.

²Se exempelvis den globala succén *The Chosen*, som med sin explosiva framgång och popularitet under de senaste åren är ett av de tydligaste exemplen på att gestaltning av Bibelns texter i det visuella mediet gagnar dess anknytning till nutidsmänniskan.

³Henri Nouwen, *Att komma hem* (Stockholm: Libris, 1992).



Bild 1: *Rembrandts Den förlorade sonens återkomst (Creative Commons)*
Bilden omfattas inte av tidskriftens CC BY-NC-SA-licens.

Jag kommer inledningsvis dröja mig kvar vid Rembrandt som bibeltolkare och konstnär, för att sedan fortskrida till en kortfattad presentation av texten i fråga. På det följer artikelns huvuddel – en receptionshistorisk

analys av konstverket, som ämnar synliggöra hur Rembrandt brukar bibelordet i fråga. Artikeln avslutas med en sammanfattande diskussion.

REMBRANDT

I detta avsnitt vill jag lyfta några för artikeln relevanta aspekter som relaterar till Rembrandt som person och den kontext som han fanns i, som är av avgörande vikt för att förstå hans bibeltolkande konstnärskap.⁴

REMBRANDTS LÄSNING, BETONING OCH URVAL I MÖTET MED BIBELN

Rembrandt van Rijn är inte bara en av de största konstnärerna genom alla tider, utan även en av de största tolkarna av Bibeln – genom det stora antal bibelberättelser som skildras i hans verk.⁵ Rembrandts bibelporträtterade konst sträcker sig från Gamla testamentet till Nya testamentet, med flertalet verk från apokryferna. Konsten porträtterar berättelser från patriarkerna, Domarboken, Samuelsböckerna, och Daniel. De inkluderar berättelser om Susanna och Tobit, och de täcker stora delar evangeliernas skildringar av Jesus liv. Fokus ligger på Bibelns berättelser, vilket förklarar de få konstverk som skildrar vishetslitteraturen, profeterna och brevtexterna i Bibeln. Många av de bibliska motiv och berättelser som Rembrandt skildrar, speciellt från evangelierna, återvände han dessutom till

⁴ I det receptionshistoriska studiet är en djupgående förståelse av de situationella och kontextbestämda faktorer som påverkar tolkaren avgörande. Tolkaren, konstnären i detta fall, läser texten på ett sätt som gör texten relevant i den egna väven – av såväl politiska, religiösa, sociala och personliga trådar. För mer om kontextens viktiga roll i det receptionshistoriska studiet, se Paolo Berdini, *The Religious Art of Jacopo Bassano: Painting as Visual Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Timothy Beal, "Reception History and Beyond: Toward the Cultural History of Scripture", *BibInt* 19 (2011), 357–372 (359); samt J. Cheryl Exum, *Art as Biblical Commentary: Visual Criticism from Hagar the Wife of Abraham, to Mary the Mother of Jesus* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2019). Däremot vill jag belysa det faktum att kontexten kan vagga in receptionshistoriken i en falsk trygghet, då den reella tolkningen kan överraska och behöver inte nödvändigtvis vara i linje med den förväntade tolkningen utifrån kontexten. Se exempel på detta i relation till barnbiblar i David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, "Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17", *HYBRID* 4 (2026), 58–97.

⁵ Peggy Parker, "Rembrandt: The Artist as Theologian", *ARTS* 7/1 (1994), 27–30 (27).

flera gånger.⁶ Antalet målningar över bibliska motiv och det faktum att Rembrandt utforskar samma motiv i flera målningar vittnar således om att han kontinuerligt levde med och läste Bibeln.⁷

REMBRANDTS KONSTNÄRSKAP OCH TEKNIKER

Rembrandts närhet till de bibliska texternas liv befruktas av hans närhet till det mänskliga livet. Det är tydligt att Rembrandts bibelporträtterande konst är präglad av hans djupgående förståelse för människan och hennes tillstånd.⁸ Rembrandts skicklighet med handen och ögat tjäna alltid hans sympatiska sinne och hjärta.⁹ Detta medmänskliga stråk gäller både för de intellektuella, skepparna, och handlarna, och för de hjälplösa och utstötta – ”Rembrandt rejected nothing human”.¹⁰

I sin bibelporträtterande konst får detta medmänskliga stråk flertalet konsekvenser. Rembrandt besitter bland annat en stor förmåga att fånga något av det inre livet hos de objekt han porträtterar.¹¹ Det människovänliga fick även konsekvensen att Rembrandt aldrig målade sådant som motsäger sig den mänskliga erfarenheten, exempelvis jungfrufödseln.¹² En ytterligare konsekvens som framträder är hur Rembrandt porträtterar Gud i mycket mänskliga termer.¹³ Rembrandts hjärta klappar således för platsen där det mänskliga och gudomliga möts.¹⁴

⁶ Clive Marsh, ”Rembrandt Reads the Gospels: Form, Context, and Theological Responsibility in New Testament Interpretation”, *SJT* 50/4 (1997), 399–413 (400).

⁷ Efter Rembrandts död 1669 fann man i huset han levde i blott en enda bok – och det var Bibeln, se Kasper Bro Larsen, ”Forord”, i *Rembrandt som bibelförtolker*, redigerad av idem (Århus: Aros, 2010), 9–10 (9). Av detta drar jag slutsatsen att Rembrandt själv läste de texter som han målade. Bro Larsen visar även att Rembrandt i många fall bryter mot den ikonografiska traditionen, vilket styrker min tes.

⁸ Amanda W. Benckhuysen, ”Reading the Bible with Rembrandt: A Fresh Look at Bathsheba in 2 Samuel 11”, *CTJ* 50/2 (2005), 247–264 (250).

⁹ Parker, ”Rembrandt”, 27.

¹⁰ Mayor, *Rembrandt*, 2.

¹¹ Benckhuysen, ”Rembrandt”, 250.

¹² Mayor, *Rembrandt*, 10.

¹³ Clive Marsh, ”Rembrandt the Etcher: Mission and Commission as Factors in New Testament Interpretation”, *BibInt* 6/3 (1998), 381–409 (398).

¹⁴ Kasper Bro Larsen, ”Pennan og Penseln: Rembrandt som bibelförtolker”, i idem, *Rembrandt*, 12–22 (14).

Men Rembrandt är inte bara känd för sitt humanistiska konstnärskap, utan även för sin banbrytande förmåga att arbeta med ljuskontrasteringar. Rembrandt är säregen i sin förmåga att använda dessa ljuskontrasteringar för att skapa olika känslor hos betraktaren, vilket således även får känslöväckande konsekvenser för den som genom konsten närmar sig bibeltexten.¹⁵

REMBRANDTS LIVSRESA

Rembrandt som bibelporträtterande konstnär behöver också förstås utifrån sin livsresa. Rembrandt föds 1609, med en kalvinistisk far och en bibelläsande mor som redan tidigt tros påverka sonens bibelporträtterande konstnärskap.¹⁶ Rembrandt växer sedan upp, och som ung man lämnar han intrycket av att vara fräck, vulgär och allmänt svår att ha och göra med.¹⁷ Mjölmarsonen från småstaden lever nu storstadslivet i Amsterdam, och hans konst från denna period uttrycker våld och dramatik.

Men livet tar för Rembrandt en vändning framåt slutet av 1640-talet. Inom loppet av ett par år dör Rembrandts fru, hans studio i Amsterdam med storskaliga konstsamlingar går i konkurs, och kvar lämnas en fattig och utlämnad man.¹⁸ I samband med denna livsombälvande erfarenhet tycks däremot hans tro ta en mer introspektiv riktning, och han gör vad man kan beskriva som en andlig resa. Rembrandt blir mer empatisk och mån om att i sin konst skildra den intima kontakten med Gud, som inte tar sig dramatiska uttryck men likväl berör de mänskliga djupen. Från dessa år målas de största verken om trons erfarenhet, och det är även under dessa år som Rembrandt målar *Den förlorade sonens återkomst*. Under denna senare del av livet blev han inte lika anlitad, vilket kan ha inneburit att Rembrandt i högre grad valde motiv för sin konst själv.¹⁹ Konsek-

¹⁵ Parker, "Rembrandt", 30.

¹⁶ Bro Larsen, "Pennen og Penseln", 15; Hidde Hoekstra, *Rembrandt and the Bible* (Weert: Magna Books, 1990), 436.

¹⁷ Marsh, "Rembrandt", 404.

¹⁸ Parker, "Rembrandt", 28.

¹⁹ Marsh, "Rembrandt", 406. Att Rembrandt under denna period framför allt målar för sig själv påverkar oundvikligt min tolkning av målningen i fråga från 1669. Detta möjliggör för en analys med

vensen av detta var att Rembrandt därav målade utifrån ett inre behov av det han ansåg som viktigt att förmedla.²⁰

REMBRANDTS SAMMANHANG

Rembrandt behöver också förstås som bibelporträtterande konstnär i sitt sammanhang. Det kan tyckas förvånande att Rembrandt blev en målare av bibliska motiv i 1600-talets Nederländerna, där varken den rådande konstdiskursen eller de ledande teologerna gav mycket utrymme för bildspråk över bibliska motiv.²¹ Den reformerta kalvinismen präglade 1600-talets kyrkorörelser i Nederländerna, och dessa kyrkor var i regel medvetet outsmyckade. Det var även få av Rembrandts samtida konstnärer som i sin konst målade bibliska motiv, även om ett av de bibliska motiv som faktiskt porträtterades frekvent var just berättelsen från Luk 15:11–32.²² Detta berodde troligtvis på reformationens goda tycke för den tematik om omvändelse och nåd som texten uttrycker.²³ Mycket tyder på att Rembrandt själv också sympatiserade med denna reformatoriska fåra, eller någon pietistisk rörelse som sprungit därur – bland annat på grund av att den ovannämnda tematiken är central i Rembrandts konst, men även betoningen på de som stod utanför samhällets elit, vilket jag tidigare visat.²⁴ Rembrandts konst visar inte heller prov på att entusiasmera be-

en relativt okritisk utgångspunkt i fråga om tolkningens påverkan, där jag blir fri att fokusera på målningens möjligheter i fråga om ett förnyat möte med texten snarare än dess risker.

²⁰ Jakob Rosenberg, *Rembrandt: Life and Work* (London: Phaidon, 1964).

²¹ Parker, "Rembrandt", 27. För en viktig nyansering av reformationens inställning till konsten, se William H. Halewood, *Six Subjects of Reformation Art: A Preface to Rembrandt* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), som ändå skulle hålla med om den övergripande bild som jag här presenterar.

²² Mayor, *Rembrandt*, 5, som jag här nyanserar med Halewood, *Reformation Art*, 52. Se även Hoekstra, *Rembrandt*, 444, som visar hur konst över Jesus liknelser blev eftertraktat i och med reformationen.

²³ Exempel på både Melancthon och Calvins hyllning till textavsnittet ges i Halewood, *Reformation Art*, 52.

²⁴ Se Marsh, "Rembrandt", 389–390 och Rosenberg, *Rembrandt*, 181, som menar att denna pietistiska rörelse var mennoniternas gemenskap. Jag tar här inget ställningstagande i frågan, utan öppnar upp för en bred reformatorisk fåra som möjlig hemhörighet för Rembrandt, se Bro Larsen, "Pennen og Penseln", 16.

traktaren, vilket är vanligt inom exempelvis den katolska barockkonsten, utan snarare med målet att fånga individen som är redo för den intima och sökande kontemplationen.²⁵

SAMMANFATTNING

Jag har i detta avsnitt presenterat några relevanta aspekter som relaterar till Rembrandt som person och den kontext som han fanns i. Jag har lyft fram Rembrandt som hängiven bibelläsare och tolkare, samt hans humanistiska konstnärskap och arbetet med ljuskontrasteringar. Jag har visat på hans omvälvande livsresa och var i livet han befann sig vid tidpunkten för målningen i fokus, samt på något från Rembrandts sammanhang. Med denna bakgrund vänder jag mig nu till bibeltexten i fråga.

LUKAS 15:11–32 GENOM EN NARRATIV LINS

I det följande vill jag presentera den bibeltext som Rembrandt i sin målning relaterar till, för att bilda den grund som *Den förlorade sonens återkomst* sedermera speglas mot.²⁶ Jag vill presentera texten på ett sätt som gör den användbar i relation till Rembrandts tolkning, vilket gör att jag här presenterar och tolkar berättelsen i Luk 15:11–32 genom en narrativ lins, där textens miljöer, karaktärer och intriger står i fokus.²⁷

²⁵ Rosenberg, *Rembrandt*, 179. I detta skede vill jag även göra mig själv som tolkare av Rembrandt synlig, då jag själv är hemmahörande i en kristen fåra som till mångt och mycket sympatiserar med den protestantiska pietismen – vilket oundvikligt påverkar min tolkning, se Halewood, *Reformation Art*, 143.

²⁶ Jag utgår från Folkbibeln 2015. Jag är medveten om att texten rymmer många aspekter som skulle kunna vara föremål för analys, både textkritiska och historisk-kritiska. Dessa aspekter kommer inte beröras i denna artikel, då det av artikelns fokus framgår att Rembrandts tolkning står i förgrunden – vilket gör att textkritiska och historisk-kritiska aspekter till mångt och mycket saknar relevans.

²⁷ Jag är medveten om att den narrativa metoden som läsning inom det bibelvetenskapliga fältet är långt mer mångbottnad och komplex än vad som presenteras här. Jag använder medvetet en mycket förenklad version av metoden, för att få fram ett text-centrerat ramverk för berättelsen – vilket är avsnittets syfte. För mer om den narrativa metoden och hur den används i denna artikel, se Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990); samt James L. Resseguie,

TEXTENS MILJÖER

I detta avsnitt presenterar jag berättelsens miljöer i Luk 15:11–32: det främmande landet, hemmet, distansen mellan fadern och den yngre sonen vid hemkomsten, himlen och fälten.

Det främmande landet, som introduceras i vers 13, är den miljö som den yngre sonen reser till med sitt utbegärda arv. Miljön ska förstås som spatial, men med en social dimension – här står normerna i ett motsatsförhållande till de normer som råder i hemmet. Miljön förknippas i vers 13–14a med ett hämningslöst leverne, och uppenbarar de själviska och upproriska karaktärsdragen i den yngre sonen. I vers 14b–19 förknippas miljön med svår svält, vilket också står i ett motsatsförhållande till hemmet och förstärker den yngre sonens gestaltning i berättelsens olika svängningar.²⁸

Hemmet är en spatial miljö, med den rumsliga beskrivningen som bör tolkas i termer av välställdhet.²⁹ Men hemmet är även en social miljö, som står i ett motsatsförhållande till det främmande landet och som starkt förknippas med fadern och hans karaktärsdrag.

När den yngre sonen i vers 20 återvänder till hemmet beskrivs faderns välkomnande ske medan den yngre sonen ännu var långt borta. Denna miljö är spatial, i och med att den beskrivs i rumsliga termer som långt borta från hemmet, men även social i relation till fältetmiljön som jag återkommer till nedan. Att den yngre sonen var långt borta kan spegla relationen mellan den yngre sonen och fadern, där den yngre sonen även socialt var långt borta från fadern. Denna miljö förstärker således profilen hos både den yngre sonen och hos fadern, då de båda på olika sätt överbryggat denna sociala distans.

Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction (Grand Rapids: Baker, 2005). Det bör också sägas att närheten mellan den narrativa läsningen av texten och konsten är framträdande i flertalet konstreceptionshistoriska arbeten, se exempelvis Mieke Bal, *Reading "Rembrandt": Beyond the Word-Image Opposition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); samt Martin O'Kane, *Painting the Text: The Artist as Biblical Interpreter* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007).

²⁸ Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke* (London: IVP, 1974), 242.

²⁹ Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 584.

Fälten, som är den miljö där den äldre sonen presenteras i narrativet, bör förstås som spatial men också social, vilket sker i relation till det jag tidigare nämnt om distansen som miljö. Den yngre sonens distans till fadern beskrivs genom miljön ”långt borta”, medan den äldre sonens distans till fadern möjligtvis kan bli synlig i relation till fältet. Miljön skulle således förstärka den äldre sonens karaktärsdrag: trots att han var hemma, var han långt borta från fadern. Fältets sociala aspekt visar även på att miljön förknippas med arbete, vilket synliggör den äldre sonens profil.

TEXTENS KARAKTÄRER

I detta avsnitt analyserar jag de centrala karaktärerna och de händelser som omhöljer dem: fadern, den yngre sonen och den äldre sonen.

FADERN

Faderskaraktären är en av de centrala karaktärerna i narrativet, och beskrivs och visas ur flertalet perspektiv genom narrativets gång. Beskrivningen tar sin utgångspunkt i vers 11, där karaktären presenteras som en man med två söner, där fadersföreställningen sedan kommer stå i konflikt med flertalet av de karaktärsdrag som visas senare i narrativet.

I vers 12 delar fadern, på den yngre sonens begäran, upp sin egendom mellan de två söner. Detta handlande visar fadern som självuppoftande, där fadern sväljer sin reaktion mot de orden som sårat. Här skapas en sympati för fadern, genom antipatin som riktas mot den yngre sonen.

I vers 17 berättar den yngre sonen om arbetarna som hos fadern har mat i överflöd. Här visas fadern som generös och givmild, genom den yngre sonens indirekta ord om sin far. Faderns generositet och givmildhet förstärks ytterligare då de ställs i kontrast till både svinen och arbetsgivaren i det främmande landet.

I vers 20–24 skildras återföreningen mellan fadern och den yngre sonen. Faderns handlande och gester i vers 20, när han beskrivs se den yngre sonen från långt håll, förbarma sig över honom, springa fram och kyssa

och omfamna honom, visar fadern som längtande efter den yngre sonen, och som rik på barmhärtighet. Faderns längtan och kärlek beskrivs i känslomässiga termer, som väcker empati – vilket också väcks över faderns lycka över den yngre sonens återvändande, som visas i faderns ord av glädje och initierandet av festen i vers 22–24. Förutom att fadern visas som lycklig, visas fadern återigen som generös och givmild.

I vers 28–32 skildras mötet mellan fadern och den äldre sonen. I faderns handlande, där han i vers 28 kommer ut på fälten för att övertala den äldre sonen att följa med till festen, visas faderns vilja om att den äldre sonen skulle delta i firandet över den yngre sonens återkomst. Denna enträgna vilja om att den äldre sonen skulle delta i faderns lycka och glädje visas också i faderns återupprepande av orden av glädje från vers 24 i vers 32. Fadern visas återigen som generös och givmild, genom sina ord till den äldre sonen om att allt mitt är ditt i vers 31.

Genom dessa karaktärsdrag framträder faderskaraktären som statisk, där generositeten och barmhärtigheten återkommer. Narrativet genomsyras av faderns lycka över den yngre sonens återkomst, och karaktärens grundläggande profil förändras inte över narrativets gång, även om perspektiven genom vilka läsaren möter den förändras.

DEN YNGRE SONEN

Den andre av perikopens tre huvudkaraktärer är den yngre sonen. Genom narrativet visas den yngre sonens karaktärsdrag ur flertalet vinklar, men tar sin utgångspunkt i sonens begäran av sitt arv gentemot fadern i vers 12 – där han framträder som självisk och respektlös. En begäran av detta slag målar den yngre sonen som lat, oansvarig och girig, och en kraftfull antipati väcks för karaktären, som sedan förstärks genom att den yngre sonen i v. 13 visas som omoralisk och gränslös.

Antipatin hos läsaren når sitt klimax i vers 15–16, där den yngre sonen nått botten. Den yngre sonen visas som avskyvärd och fränstötande, genom de händelser som drabbar honom: hungersnöden i landet som leder till svält, samt ett förnedrande jobb som svinvaktare. Den väckta antipati tar sig nu till uttryck i en känsla av att ”det var rätt åt honom”.

I vers 17–20 sker ett skifte i berättelsen, och den yngre sonens karaktär gör en dramatisk vändning. Genom den yngre sonens besinning om synd och hans omvändelse visas karaktären nu som ynkelig, hjälplös, insiktsfull och ångerfull. I detta skede gör även vår inställning till den yngre sonen ett skifte, då antipatin nu blandas upp med sympati.³⁰

I vers 20–24 sker dock den stora vändpunkten i karaktärsförståelsen av den yngre sonen. Genom den yngre sonens ord i vers 21 beskrivs karaktären uttryckligen som en ovärdig syndare, och läsaren förstår att det är den yngre sonens självbild. Denna självförståelse kolliderar sedan med faderns handlande, där den yngre sonen blir omfamnad och kysst och får höra faderns ord av glädje och initierandet av festen i vers 20, 22–24. I detta skede av narrativet skildras den yngre sonen som återfunnen och återupprättad från död till liv.³¹

I detta skede framkommer flera konflikter, som behandlas vidare nedan. Det sker en konflikt mellan vad den yngre sonen tycker att han förtjänar, och det mottagande som fadern ger honom. En konflikt sker även mellan den ynkliga och hjälplösa unga man som beskrevs i vers 15–20, och den storslagna och överdådiga fest som han nu välkomnas med. Även hos läsaren sker det en konflikt som jag nämnde tidigare, där antipatin för den yngre sonen kompliceras av faderns mottagande.

Sammanfattningsvis ser vi att den yngre sonen visas med konflikterande och föränderliga karaktärsdrag under narrativets gång.

DEN ÄLDRE SONEN

Den äldre sonen är den tredje av narrativets huvudkaraktärer. Karaktären introduceras i vers 25, där han beskrivs vara ute på fälten och därifrån hör musik och dans. Genom den äldre sonens positionsbeskrivning visas karaktären som arbetsam, då fältet indikerar en plats för arbete.³² Fältet kan även visa på avlägsenhet, som jag utvecklat ovan.

³⁰ Se John Nolland, *Luke 9:21–18:34* (Dallas: Word, 1993), 781.

³¹ Lennart Thörn, *Ordets tillblivelse* (Stockholm: Libris, 2017), 371.

³² Morris, *Luke*, 243.

När den äldre sonen får reda på orsaken till festen blir han i vers 28 arg. Han är ovillig att delta i firandet av den yngre sonen, och i detta skede introduceras konflikten mellan den äldre sonen och fadern, som intensifieras under narrativets gång.

Konflikten blir uttrycklig när den äldre sonen i samma vers blir bemött av fadern som försöker övertala honom. Den äldre sonen visas här som bitter; en bitterhet som under narrativets gång intensifieras.³³ Han visas även som enveten i sin bitterhet, genom det mellan-karaktärsliga mötet med faderns övertalande handlande.

I vers 29–30 når den äldre sonens bitterhet sitt klimax, när han i ord uttrycker hur han har slavat och lytt. Bitterheten över att inte fått något i närheten av det som den olydiga och omoraliska yngre sonen nu fått blir synlig. Den äldre sonen framträder genom dessa ord som lydig i jämförelse med den yngre sonen, men visas också som upprörd och arg över en orättvis behandling från fadern.³⁴ Ordvalet i beskrivningen av den yngre sonen som ”din son”, i stället för ”min bror”, visar den äldre sonen som avståndstagande mot den yngre sonen och faderns behandling av denne.³⁵ Här bör också sägas att den äldre sonen framträder som respektlös och alienerad, vilket kontrasteras mot den ursprungliga lydigheten.³⁶ Genom detta avsnitts omfattande längd, väcks också sympati hos läsaren för den äldre sonens slit.³⁷ Den hedersamma och ansvarsfulla äldre sonen distanseras mot den vanhedrande och oansvariga yngre sonen.³⁸

Sammanfattningsvis ser jag att karaktärens grundläggande gestaltning inte förändras över narrativets gång, men den äldre sonens karaktärsdrag är ändå konflikterande mot varandra: lydigheten och arbetandet gentemot fadern konflikternas mot hans bitterhet och upprördhet.

³³ Thörn, *Ordets tillblivelse*, 371.

³⁴ Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 787.

³⁵ Thörn, *Ordets tillblivelse*, 371.

³⁶ Green, *Luke*, 585.

³⁷ Se Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 781.

³⁸ Green, *Luke*, 584.

TEXTENS INTRIGER

I detta avsnitt analyserar jag de två centrala intrigerna: mellan fadern och den yngre sonen, samt mellan fadern och den äldre sonen.

INTRIGEN MELLAN FADERN OCH DEN YNGRE SONEN

En av narrativets intriger är den som utvecklas mellan fadern och den yngre sonen. Läsaren är i den nedåtgående spiralen känslomässigt meddragen i den yngre sonens respektlösa beteende gentemot fadern. När den yngre sonen sedan når intrigens punkt av förödelse, varnas läsaren av vilka konsekvenser som upproriskheten kan få. I början av upplösningen, när den yngre sonen kommer till besinning, lever läsaren med en konfliterande antipati mot den yngre sonens leverne, samt en sympati för hans ynklighet. I denna upplösning når narrativet ett skifte.³⁹ Denna konflikt hos läsaren kommunicerar grunden för den mening som sedan kommuniceras i intrigens upplösning. Här sker också ett skifte i narrativets fokus, där den yngre sonens centralitet alltmer ersätts av faderns. I faderns omfamnande kolliderar den inre konflikten hos läsaren inför den yngre sonen med faderns välkomnande. Intrigen når ett överraskande klimax, när fadern välkomnar den yngre sonen med en sådan överflödande kärlek och barmhärtighet. Läsaren brottas här med den inre konfliktens upplösning: glädjen i att den ynkliga yngre sonen har fått återvända hem till en välkomnande fader, men även oförståelsen för denna välkomnande fader, i ljuset av antipatin mot den respektlösa yngre sonen.

INTRIGEN MELLAN FADERN OCH DEN ÄLDRE SONEN

En annan av narrativets intriger är den som utvecklas mellan fadern och den äldre sonen. I karaktärspresentationen ovan framkom det att karaktären i stort sett speglas i konflikten gentemot fadern. Således kan den statiska, men accelererande, konflikten mellan den äldre sonen och fadern förstås som en intrig som kommunicerar mening i narrativet. Även om

³⁹ Green, *Luke*, 581.

konflikten direkt rör relationen mellan den äldre sonen och fadern, berör den indirekt relationen mellan den äldre och den yngre sonen. Konflikten mellan den äldre sonen och fadern bottnar i, och växer ur, den äldre sonens bitterhet gentemot faderns välkomnande av den yngre sonen.

Intrigen skapar mening i narrativet genom den sympati som skapas för den äldre sonens slit. Läsaren har lämnats, i upplösningen av intrigen mellan fadern och den yngre sonen, med konflikerande känslor av sympati för den ynkliga yngre sonen, antipati för den respektlösa yngre sonen, som kolliderat med faderns kärlek. Intrigen mellan fadern och den äldre sonen används för att nysta i dessa känslor som väckts hos läsaren: antipatin mot den yngre sonen får nu en röst hos den äldre sonen. Men läsaren lämnas inte med antipatin, som dock får ett nödvändigt utrymme i narrativet för att verkligen synliggöras – faderns kärlek, barmhärtighet, glädje och givmildhet synliggörs nu i konflikten med den äldre sonen. Läsaren väntas lämna narrativet med en övertygande klarhet om den goda och glädjefyllda fadern, som har samma godhet för den äldre sonen som för den yngre sonen och som förväntar sig ett deltagande i glädjefesten.⁴⁰ De kontrasterande känslorna över den yngre sonens hemkomst används således som ett narrativt verktyg: faderns medlidande och den äldre sonens ilska.⁴¹

I en analys av denna intrig blir det också tydligt att en fullkomlig upplösning saknas. Konflikten når en någorlunda upplösning ur faderns perspektiv, men den äldre sonens perspektiv på faderns ord i upplösningen utelämnas för läsaren. Detta kan vara ett grepp som används för att väcka läsaren, som här väntar sig en upplösning som skapar mening, fullbordan och tillfredsställelse.⁴² Men även bristen på tillfredsställelse skapar mening i narrativet, då läsaren får leva sig in i den äldre sonens situation och själv svara på frågan: "Vad skulle jag ha gjort?" Detta är ett tillfälle för läsaren att respondera på den av narrativet uppenbarade kärleken från fa-

⁴⁰ Thörn, *Ordets tillblivelse*, 372.

⁴¹ Green, *Luke*, 584.

⁴² David M. Gunn och Danna Nolan Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 1993), 105.

dern, genom att ansluta sig till firandet.⁴³ Frågan om huruvida den äldre brodern kommer delta i faderns glädje över den yngre sonens återkomst är definitivt en central meningsskapande aspekt berättelsen, där berättaren ger läsaren en inbjudan till en existentiell brottning med texten.⁴⁴

SAMMANFATTNING

Jag har nu presenterat texten utifrån en narrativ lins. Jag har visat att narrativet skönjer flertalet miljöer, som på olika sätt förstärker karaktärerna i berättelsen. Jag har visat på de centrala karaktärsdragen hos fadern, den yngre sonen och den äldre sonen. Slutligen har jag även visat att de två centrala intrigerna som kommunicerar mening i narrativet relaterar till relationen mellan fadern och den yngre sonen o ena sidan, samt fadern och den äldre sonen o andra sidan. Denna förståelse av Luk 15:11–32 bildar grunden för den receptionshistoriska analys som jag nu vänder mig till.

REMBRANDTS MÖTE MED LUKAS 15:11–32

I detta avsnitt ämnar jag presentera den receptionshistoriska läsning som jag gör av Rembrandts bibeltolkande målning. Som redan nämnts knyter jag an denna receptionshistoriska läsning av *Den förlorade sonens återkomst* till den narrativa förståelsen av bibeltexten som presenterats.

DEN KONSTRECEPTIONSHISTORISKA LÄSNINGEN

I inledningen av denna del, som är artikels fokus, vill jag presentera några centrala aspekter av den receptionshistoriska metod som min analys av Rembrandts tolkning utgår från. Tidigare i denna artikel har jag presenterat den bibeltext som Rembrandt i sin tolkning lutar sig mot, med fokus på vad Rembrandt kan ha sett i denna berättelse. I detta skede är det viktigt att klargöra hur jag menar att Rembrandts tolkning bör relat-

⁴³ Morris, *Luke*, 245.

⁴⁴ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 604.

eras till bibeltexten, för att på bästa sätt kunna analysera konstverket receptionshistoriskt.

Det receptionshistoriska studiet som jag ämnar göra har en hög syn på bibeltexten som ett talande subjekt, som i sin natur vill ställa sig i dialog med läsaren – där agensen i den dialogen är central för att förstå textens väsen.⁴⁵ När textens performativa natur står i fokus, blir den avgörande frågan för det receptionshistoriska studiet vad texten kan *göra* i den dialogen.⁴⁶ Här förs konsten in, som vittnar om den där dialogen där texten fått göra något med läsaren.⁴⁷ Det receptionshistoriska studiet är således

a recognition of the dynamic, living relationship between texts and readers, rather than an attempt to isolate and stabilize textual meanings from the mutability of human life.⁴⁸

Ett annat grundantagande som det receptionshistoriska studiet vilar på är att bibeltexten rymmer flertalet lager och dimensioner av betydelse och mening. Textens betydelse bör inte förstås i singular utan i plural, alltså betydelser – där konstnären väljer att blottlägga något ur textens mångbottnade djup.⁴⁹ I det receptionshistoriska studiet illustreras således det faktum att ingen tolkare kan anta en privilegierad roll över en texts förståelse och verkan, då texten själv möjliggör för olika tolkningar.⁵⁰ Textens

⁴⁵ Brennan Breed, *Nomadic Text: A Theory of Biblical Reception Theory* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 116–117; Lesleigh Cushing Stahlberg, *Sustaining Fictions: Intertextuality, Midrash, Translation and the Literary Afterlife of the Bible* (London: Bloomsbury, 2008), 18.

⁴⁶ Breed, *Nomadic Text*, 117; Stanley Eugene Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 3; Emma England och William John Lyons, "Explorations in the Reception of the Bible", i *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, redigerad av eadem (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 3–13. Se även Beal, "Reception History", 364, som uttrycker detta i termer av betydelsen från texten snarare än betydelsen i texten.

⁴⁷ Exum, *Art*, 7 och 13.

⁴⁸ Jonathan Roberts, "Introduction", i *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, redigerad av Michael Lieb m.fl (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1–8 (8).

⁴⁹ J. Cheryl Exum och Ela Nutu, "Introduction", i *Between the Text and the Canvas: The Bible and Art in Dialogue*, redigerad av eadem (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007), 1–10 (1); Roberts, "Introduction", 4.

⁵⁰ Susan E. Gillingham, "Reception History, Biblical Studies, and the Issue of Multivalency", *Melita Theologica* 28/1 (2018), 1–15 (14).

integritet bevaras således, eftersom läsaren som står i dialog med texten endast betonar eller framhåller egenskaper som texten egentligen alltid har besuttit.⁵¹ Texten och konsten må spänna mot varandra, men utan att motsäga varandra.⁵² Konsten möjliggör ett förnyat möte med texten – den gör sig inte av med texten.⁵³

Konsekvensen för det receptionshistoriska studiet, när textens performativa förmåga och dess multipla betydelselager antas, är att konsten inte utvärderas utifrån dess trohet till en ursprunglig betydelse i bibeltexten.⁵⁴ I stället ämnar receptionshistorikern analysera på vilket sätt den bibeltolkande konsten kan påverka och förändra vår förståelse av en text.⁵⁵ Konstnären öppnar upp olika dimensioner av textens mångbottnade djup, och receptionshistorikern analyserar vilka.⁵⁶ Intressant är även hur vissa av textens betydelser endast kan uttryckas av en konstnär, såsom närhet och intimitet.⁵⁷ Det receptionshistoriska studiet fokuserar således på det nya och det oväntade som den bibeltolkande konsten kan föra fram ur texten.⁵⁸

Detta sätt att arbeta receptionshistoriskt ämnar jag ska genomsyra den analys som nu följer. När jag ställer Rembrandts tolkning jämte texten, ämnar jag således inte att utvärdera troheten – utan kasta ljus på hur *Den förlorade sonens återkomst* kan påverka och förnya vår förståelse av Luk 15:11–32. Jag följer i denna receptionshistoriska analys samma struktur som användes i presentationen av texten – där jag inleder med textens miljöer, för att sedan fortsätta till textens karaktärer, och sedermera avsluta i textens intriger.

⁵¹ Fish, *Is There a Text*, 12.

⁵² Bal, *Reading Rembrandt*, 21.

⁵³ Berdini, *Painting as Visual Exegesis*, 14.

⁵⁴ Jonathan Rowlands, "Reception History, Theological Interpretation, and the Future of New Testament Studies", *JTI* 13/2 (2019), 147–167 (158); O'Kane, *Painting*, 46.

⁵⁵ O'Kane, *Painting*, 3.

⁵⁶ Benckhuysen, "Rembrandt", 250; O'Kane, *Painting*, 63.

⁵⁷ Martin O'Kane, "The Artist as Reader of the Bible: Visual Exegesis and the Adoration of the Magi", *BibInt* 13/4 (2005), 337–373 (357).

⁵⁸ O'Kane, *Painting*, 9.

REMBRANDTS TOLKNING AV TEXTENS MILJÖER

Här analyserar jag miljöskildringarna i *Den förlorade sonens återkomst*. Avsnittet inleds med en analys av hur Rembrandt relaterar till narrativets miljöer, för att avslutas med ett sammanfattande avsnitt om det förnyade mötet med texten som *Den förlorade sonens återkomst* resulterar i.

MILJÖSKILDRINGARNA

I *Den förlorade sonens återkomst* arbetar Rembrandt med ljussättning för att belysa narrativets miljöer. Som jag visat är festen ett narrativt inslag som tydligt sammankopplas med den yngre sonens återkomst till hemmet och till fadern. Rembrandt väljer dock att i sin målning inte fånga upp de dramatiska inslagen i festen – gödkalven, klädnaden, skorna etcetera – utan i stället skildra festen med ett mättat ljus.⁵⁹ Det mättade ljuset visualiserar det Rembrandt uppfattar som det centrala i festens funktion i narrativet: glädjen. Det är också glädjen i festen som på ett särskilt sätt belyser karaktären fadern i narrativet.

Fältet och hemmet skildrar Rembrandt också genom ljussättning. Jag har tidigare visat att fälten och hemmet bör förstås i kontrast till varandra, vilket Rembrandt fångar upp i målningen genom ljus och mörker.⁶⁰ Ljuset i målningen representerar hemmet, som lyser upp omfamnandet av fadern och den yngre sonen, medan mörkret representerar fältet, där den äldre sonen är rotad. Hemmet i berättelsen bör, som jag visat, förstås som starkt sammankopplat med fadern – vilket Rembrandt i sin målning förstärker. Genom att måla fadern med en vid och röd kappa synliggör Rembrandt faderns famn som en god plats att vara på. Att faderns kappa kan tolkas som en miljö går att utläsa av kappans närmast valvliknande form, vilken bildar en rymlig plats för den yngre sonen att finnas i.⁶¹ Lik-

⁵⁹Nouwen, *Att komma hem*, 112–113.

⁶⁰Nouwen, *Att komma hem*, 113.

⁶¹Barbara Joan Haeger, *The Religious Significance of Rembrandt's "Return of the Prodigal Son": an Examination of the Picture in the Context of the Visual and Iconographic Tradition* (Ann Arbor: University of Michigan, 1983).

som hemmet fungerar som en god plats att vara på i narrativet, fyller faderns famn samma narrativa funktion i målningen.

DET FÖRNYADE MÖTET MED TEXTENS MILJÖER

Sammanfattningsvis kan sägas att Rembrandts skildring av narrativets miljöer ger utrymme för en förnyad tolkning, där konsekvenserna för åskådarens möte med texten är flera. I detta avsnitt framkommer det att Rembrandt genom sin målning förstärker hur miljöerna uppenbarar och kastar ljus på narrativets karaktärer. I denna analys lyfts detta upp i relation till ljuset kring fadern och den yngre sonen, samt mörkret i den äldre sonen.⁶² Även aspekten av ett narrativs miljöer som stämningsbidragande förstärker Rembrandt i sin målning, genom den stämningsfulla ljussättning som han väljer i sin tolkning. I relation till ljussättningen så framkommer det även att Rembrandt i sin tolkning förstärker miljöernas relation till varandra, där kontrasterna mellan ljus och mörker är det tydligaste exemplet. Slutligen bör sägas att den främsta konsekvensen som Rembrandts skildring får för tolkningen av texten är hans sätt att frånga de spatiala aspekterna av narrativets miljöer. Jag har tidigare visat att flertalet av narrativets miljöer både har en spatial aspekt och en social aspekt, och det är denna sociala aspekt som Rembrandt i sin tolkning fullkomligen fokuserar på.

REMBRANDTS TOLKNING AV TEXTENS KARAKTÄRER

I detta avsnitt analyserar jag karaktärerna i *Den förlorade sonens återkomst*. Avsnittet inleds med en analys av hur Rembrandt relaterar till de tre huvudkaraktärerna i narrativet, som följs av en analys av de övriga karaktärerna i målningen. På detta följer ett sammanfattande avsnitt om det förnyade mötet med texten som *Den förlorade sonens återkomst* resulterar i.

⁶² Johannes Nissen, "Lignelsen om den gode fader", i Bro Larsen, *Rembrandt*, 104–111 (108).

FADERN

I Rembrandts tolkning av berättelsen är det tydligt att fadern är målnin-
gens tyngdpunkt.⁶³ Detta blir uppenbart då fadern porträtteras som
frontal i relation till betraktaren.⁶⁴ Fadern upplevs också som solid och
stilla – vilket skiljer sig från dramatiken i faderns springande omfamning i
berättelsen som jag tidigare visat. Jag återkommer till den stillsamma as-
pekten av Rembrandts tolkning, men här bör nämnas att stillheten syn-
liggör det tidlösa och eviga i faderns kärlek, när Rembrandt belyser och
fastslår den statiskhet som kännetecknar fadern i narrativet.⁶⁵ Barbara
Joan Haeger påstår däremot att denna stillhet i stället kan tolkas som en
förmedling av karaktärens styrka,⁶⁶ medan jag alltså snarare förstår still-
heten som statiskhet.

Att stillheten inte bör förstås som en av Rembrandt förmedlad styrka
hos karaktären blir tydligt i hur Rembrandt på många sätt framställer
fadern som bräcklig. I Rembrandts skildring av fadern porträtteras han
som sorgsen, genom hans sänkta blick och ihopsjunkna kroppshållning.
Denna sorg är inte tänkt att spegla faderns reaktion på den hemvändande
sonens återkomst, utan snarare den långa tid av lidande som präglade tiden
då fadern var skild från sin yngsta son.⁶⁷ Att sorgen inte ska spegla faderns
reaktion på återkomsten blir tydligt då Rembrandt också fångar upp nar-
rativets karaktärsbeskrivning av faderns glädje i mötet med den hemvän-
dande sonen. Den yttre bräckligheten blir också tydlig när faderns blick
speglas mot Rembrandts porträtteringar av exempelvis Symeon och To-
bit. Rembrandt målar fadern som delvis blind, i enlighet med hans fas-
cination för de blindas inre seende. Genom att måla fadern som blind
frångår Rembrandt narrativet, men förstärker faderns bräcklighet och
även faderns djup.⁶⁸ Jag har tidigare visat hur fadern såg den yngre sonen

⁶³ Nissen, "Den gode fader", 111.

⁶⁴ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 2.

⁶⁵ Nouwen, *Att komma hem*, 141.

⁶⁶ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 6.

⁶⁷ Nouwen, *Att komma hem*, 163.

⁶⁸ Se Simon Schama, *Rembrandt's Eyes* (London: Penguin, 1999), 685, för analys om hur denna

från ett spatialt långt håll, men Rembrandt leder betraktaren till att se hur fadern nu *ser* sin son i en mer andlig betydelse.⁶⁹ Den andliga betydelsen av faderns seende bör förstås som att fadern, snarare än att se människan som kommer gåendes, ser den yngre sonens andliga hemkomst, omvändelse och besinning.

Denna bräckliga och åldrande fadern är som tidigare nämnt målningens fokus, och de aspekter av fadern som fullkomligen dominerar denna texttolkning är hans kärlek och barmhärtighet.⁷⁰ På detta sätt håller sig Rembrandt nära Bibelns narrativ, där jag tidigare visat att fadern återkommande visas som just kärleksfull och barmhärtig. Rembrandt belyser faderns kärlek genom ansiktsuttrycket, kroppsställningen, klädernas färg och händernas gest.⁷¹ Just händernas gest är av Rembrandt centrerade i målningen och koncentrationen för ljussättningen.⁷² Genom att lyfta fram händerna fångar Rembrandt upp den narrativa beskrivningen av faderns omfamning, som på ett fysiskt sätt visar faderns barmhärtighet och kärlek. Faderns händer, tjocknade av ålder, läggs både brett och mjukt på sonens skuldror.⁷³ Det mjuka i handpåläggningen kan tolkas som uttryck för barmhärtigheten, medan den breda fattningen kan signalera faderns beskydd i omfamningen.⁷⁴ Beskyddet i omfamningen förstärks ytterligare av den diamantformade yta som Rembrandt skapar, som innesluter den yngre sonens huvud i faderns famn.⁷⁵ Det beskyddande elementet är inte framträdande i den bibliska berättelsen, men kan utläsas i Rembrandts tolkning.

För att återvända till Rembrandts centrerings på faderns barmhärtighet, vittnar målningen om att faderns kärlek låg honom nära hjärtat.⁷⁶

bräcklighet även tycks synlig i darret som framträder i målningen – ett resultat av att även Rembrandt blivit gammal.

⁶⁹ Nouwen, *Att komma hem*, 140–141; även Schama, *Rembrandt's Eyes*, 685.

⁷⁰ Rosenberg, *Rembrandt*, 231; även Hoekstra, *Rembrandt*, 338.

⁷¹ Nouwen, *Att komma hem*, 139.

⁷² Nouwen, *Att komma hem*, 144.

⁷³ Rosenberg, *Rembrandt*, 232.

⁷⁴ Se Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 3 och 6.

⁷⁵ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 3.

⁷⁶ Nissen, "Den gode fader", 111.

Rembrandt tolkar barmhärtigheten med ett stort mått av högtidlighet, vilket närmast kan vittna om att Rembrandt ville lämna faderns och Guds barmhärtighet som ett testamente till eftervärlden.⁷⁷ Faderns karaktärsdrag lyser av vörndnadsvärd godhet, som speglar hur Rembrandt med denna målning ville väcka en vörndnad för den stora barmhärtigheten och kärleken.⁷⁸

DEN YNGRE SONEN

Den yngre sonens sårbara tillstånd är tydligt i Rembrandts skildring av narrativet. De trasiga kläderna, det rakade huvudet och den utmärglade kroppen är indikationer på den misär som Rembrandt vill belysa att den yngre sonen kommer ifrån.⁷⁹ Denna skildring av den yngre sonen som minst sagt patetisk förmedlar inte bara misären, utan även sårbarheten hos karaktären – vilket fångar upp berättelsens sympativäckande tekniker för karaktären, som jag visat ovan.⁸⁰

Det blir tydligt att Rembrandt framför allt belyser den yngre sonen från och med det narrativa skiftet som sker i berättelsen. Sympatin för den yngre sonen är som nämnt tydlig i Rembrandts skildring av berättelsen, vilket även syns i det ödmjukande knäböjandet.⁸¹ Den tidigare respektlösheten som präglade narrativets första del, har nu övergått i ödmjukhet inför fadern. I denna ödmjukande knäböjning speglar Rembrandt karaktären och det skifte som skedde vid den yngre sonens besinning. En annan indikation på att Rembrandt i sin målning vill belysa skiftet i den yngre sonens karaktärsbeskrivning är den bara fotsulan.⁸² Genom att porträttera den yngre sonen med en bar fotsula förstärker

⁷⁷ Rosenberg, *Rembrandt*, 230 och 232; även Halewood, *Reformation Art*, 63.

⁷⁸ Att Rembrandt så tydligt tolkar utifrån en emotionell aspekt av sin persona är inte ett problem för hans engagemang med Bibelns texter, snarare tvärtom, i linje med slutsatserna i Matthew Nowachek, "Att läsa inom den heliga spänningen: Paradox och dess betydelse för ett dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt bibelbruk", *HYBRID 4* (2026), 187–211.

⁷⁹ Nouwen, *Att komma hem*, 73; även Schama, *Rembrandt's Eyes*, 685.

⁸⁰ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 6.

⁸¹ Nouwen, *Att komma hem*, 54–55.

⁸² Nouwen, *Att komma hem*, 73.

Rembrandt den långa resa som sonen gjort, som slitit sönder de redan slitna sandalerna. Att belysa denna långa vandring är för Rembrandt ett sätt att lägga narrativ tyngd på den yngre sonens moment av besinning, utan att göra det i rumsliga beskrivningar.

DEN ÄLDRE SONEN

I mötet med den äldre sonen i målningen framkommer tydligt det reserverade draget hos karaktären.⁸³ Den äldre sonen skildras som ovillig att sträcka ut armarna och välkomna den yngre sonen, utan händerna belyses av Rembrandt som låsta. Jag har tidigare visat hur den äldre sonen visas som bitter och envis, och denna reserverade ovilja lyfter fram just den envisa bitterheten som omger den äldre sonen i narrativet.

Ytterligare en narrativ karaktärsbeskrivning som Rembrandt fångar upp är argsintheten. Detta blir synligt i den äldre sonens ansiktsuttryck.⁸⁴ Ögonen och ögonbrynen kan enligt Haeger tänkas vittna om ilska eller sorg. Min uppfattning är att ilskan tydligast korrelerar med narrativets uttryckliga beskrivning av den äldre sonen, även om den reserverade bitterheten möjligtvis kan skönja en viss sorg. Denna sorg är i så fall något som inte direkt kopplar till narrativets beskrivning av den äldre sonen, men kan potentiellt ha använts av Rembrandt för att inte fördöma karaktären. Mer om detta nedan.

Den enslighet och distans som lyfts upp hos karaktären i narrativet, framför allt i relation till fälten, är även det en karaktärsbeskrivning som Rembrandt lyfter fram. I målningen är det tydligt att den upprättade gestalten till höger är distanserad från fadern och den yngre sonen.⁸⁵ Denna distans kopplar väl an med det avståndstagande som den äldre sonen gör till fadern och den yngre sonen.

Slutligen kan sägas att även om den äldre sonen fyller en viktig funktion i Rembrandts tolkning av texten, tjänar den sitt främsta syfte att

⁸³ Nouwen, *Att komma hem*, 103.

⁸⁴ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 6.

⁸⁵ Hoekstra, *Rembrandt*, 338, framför allt genom klärobskyren, Halewood, *Reformation Art*, 61.

peka tillbaka på faderns omfamnande av den yngre sonen.⁸⁶ Genom hur Rembrandt porträtterar den äldre sonen i målningens komposition synliggörs karaktären tydligt, men betraktaren dras mot målningens upplysta centrum: fadern och den yngre sonen. Detta korrelerar väl med den narrativa förståelse av berättelsen som jag tidigare visat, där den äldre sonen fyller funktionen att inbjuda läsaren till ett eget ställningstagande i fråga om faderns omfamning av den yngre sonen. Mer om detta nedan.

ÖVRIGA KARAKTÄRER I MÅLNINGEN

De övriga karaktärerna i Rembrandts målning är det sittande vittnet till höger i bild, den mot valvet lutade kvinnan, samt den kvinna som står längst bort från betraktaren. Dessa övriga karaktärs identitet har i forskningen diskuterats, liksom förståelsen av den karaktär som jag i denna artikel likställer med den äldre sonen. Många forskare antingen ignorerar vittnenas signifikans eller behandlar vittnena som en enhet – inklusive det vittne som jag i denna artikel beskriver som den äldre sonen.⁸⁷ Det finns dock de forskare som behandlar vittnena mer åt det individuella hållet, där ett överhängande antal forskare ser det stående vittnet som den äldre sonen.⁸⁸ I denna artikel framgår det att jag sluter mig till denna förståelse av målningen. Beträffande de övriga vittnenas identitet går åsikterna hos de som behandlar vittnena som individer isär. Forskare diskuterar huruvida den mot valvet lutade kvinnan kan förstås som den yngre sonens moder, om den i mörkret dolda kvinnan kan förstås som ett hembiträde, och om det sittande vittnet kan förstås som en tjänare. Själv sluter jag mig till en annan argumentationslinje, där dessa övriga karaktärer i målningen inte ska förstås som komna ur karaktärer i narrativet.⁸⁹ Mer om detta nedan.

⁸⁶ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 3.

⁸⁷ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 160–161. Se exempelvis Schama, *Rembrandt's Eyes*, 684, som behandlar vittnena som avundsjuka bröder – vilket jag tycker är en dålig tolkning.

⁸⁸ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 162.

⁸⁹ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 184.

I detta avsnitt kan jag dock konstatera några aspekter av hur de övriga karaktärerna som blir viktiga för den analys som följer. I mötet med den mot valvet lutande kvinnan och det sittande vittnet ser betraktaren att de är rörda av faderns omfamning av den yngre sonen.⁹⁰ Kvinnan porträtteras med ett subliment leende, och den sittande mannen har sin hand mot hjärtat – de är betagna av denna barmhärtighetsosande scen. Det går också att konstatera, genom att se på det kompositionella samspelet i målningen, att det sittande vittnet är sammanlänkat med den yngre sonen.⁹¹ Detta gör det möjligt att utläsa vad detta vittne fyller för funktion i målningen, vilket jag återkommer till.

DET FÖRNYADE MÖTET MED TEXTENS KARAKTÄRER

Sammanfattningsvis kan sägas att sättet som Rembrandt gestaltar karaktärerna i narrativet öppnar upp för ett nytt sätt för betraktaren att möta texten. Konsekvenserna av denna gestaltning är flera, och berör i olika utsträckning alla de karaktärer som Rembrandt skildrar. I mötet med fadern blir kärleken och barmhärtigheten framträdande, liksom i narrativet, men koncentreras till stor del till faderns omfamnande händer. Rembrandt nyskarpar också funktioner och egenskaper hos fadern, där den beskyddande funktionen och de bräckliga egenskaperna framträder som de mest tydliga exemplen. I mötet med den yngre sonen får de sympati-väckande egenskaperna hos karaktären en framträdande roll, i och med Rembrandts fokus på den yngre sonen från och med det narrativa skiftet. Konsekvensen blir att antipatin, som jag tidigare visat har en framträdande roll i narrativet, inte får samma fokus i Rembrandts skildring av den yngre sonen. I mötet med den äldre sonen tar Rembrandt exempelvis fäste på dennes envisa bitterhet. Slutligen, i mötet med de övriga karaktärerna, blir den mest framträdande tolkningen att karaktärerna i målningen visar ett större mått av rördhet än de beskrivs ha i narrativet. Narrativet visar dessutom hur de övriga karaktärerna väntas hämta kläder och skor åt den yngre sonen, vilket Rembrandt inte tar fasta på i denna målning.

⁹⁰ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 6.

⁹¹ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 4.

REMBRANDTS TOLKNING AV TEXTENS INTRIGER

I detta avsnitt analyserar jag de meningsskapande intrigerna i *Den förlorade sonens återkomst*. Avsnittet inleds med en analys av hur Rembrandt relaterar till narrativets två huvudsakliga intriger, och följs av en analys av hur Rembrandt relaterar till narrativets dramatik. På detta följer ett sammanfattande avsnitt om det förnyade mötet med texten som *Den förlorade sonens återkomst* resulterar i.

INTRIGEN MELLAN FADERN OCH DEN YNGRE SONEN

Den aspekt av narrativets meningsskapande intrig som främst fångas upp av Rembrandt är fadern och den yngre sonens förenande i hemkomsten. Rembrandt förmedlar det orubbliga bandet av kärlek som narrativet förmedlar genom att låta paret finnas i ett varmt ljus.⁹² Fadern och den yngre sonen är i ett särskilt fokus genom detta milda förgrundsljus, men även genom färgsättningen.⁹³ Den röda färgen på faderns klädnad lyser starkt i målningen, och tränger – tillsammans med ljussättningen – ut de mörka skuggorna.⁹⁴ Fadern och sonen uppgår i målningen till en enhet som vittnar om en överflödande barmhärtighet och kärlek.⁹⁵ Ljuset och färgsättningen är båda djupt symboliska, där den kärlek och barmhärtighet som de symboliserar tränger ute bitterhetens mörka skuggor.⁹⁶

Konstverkets sammantagna fokuspunkt uppmärksammar alltså den gudomliga kärleken som förmår förvandla död till liv.⁹⁷ Rembrandt tolkar detta som den centrala aspekten av den meningsskapande intrigen mellan fadern och den yngre sonen.⁹⁸ Denna tolkning, som kommer till uttryck i

⁹² Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 6.

⁹³ Rosenberg, *Rembrandt*, 231.

⁹⁴ Rosenberg, *Rembrandt*, 234.

⁹⁵ Gerson H. Horst, *Rembrandt Paintings* (Amsterdam: Heulenhoff, 1968), 140; även Halewood, *Reformation Art*, 61.

⁹⁶ Rosenberg, *Rembrandt*, 234.

⁹⁷ Se Doug Adams, "Changing Patterns and Interpretations of Parables in Art", *ARTS* 19/1 (2007), 5–13 (6), som beskriver att detta var kännetecknande för Rembrandt.

⁹⁸ Schama, *Rembrandt's Eyes*, 685.

målningen, korrelerar väl med den empati som i berättelsen väcks när fadern omfamnar den yngre sonen. Rembrandt väcker denna emotionella empati på ett sätt som är unikt i relation till den föreliggande konsthistorien: "In the earlier history of art, this degree of physical expressiveness was attainable only to sculptors. Rembrandt was the first painter to *evoke the full emotional release* of the embrace on the flat surface of a picture".⁹⁹

Det emotionella draget i Rembrandts målning blir även tydlig när jag nu vänder mig till de tre vittnena. Vittnena betraktar och reflekterar i stillhet det djupt emotionella i faderns omfamning av den yngre sonen, och dessa betraktande vittnen i målningen bör förstås i relation till den meningsskapande intrigen mellan fadern och den yngre sonen. De tre vittnena är inte karaktärer från narrativet, utan tjänar ett vägledande syfte för Rembrandt, där de leder betraktaren i en meningsskapande rörelse – (1) Betraktaren av målningen betraktar faderns kärlek, symboliserat av den kvinna som finns längst bort från betraktaren, (2) betraktaren av målningen gläds över faderns kärlek, symboliserat av den mot valvet lutande kvinnan, och rörelsen avslutas i (3) betraktaren av målningen inser själv sitt behov av omvändelse och omfamning, symboliserat av det sittande vittnet.¹⁰⁰ Jag har tidigare visat hur det sittande vittnet bör förstås som sammanlänkad med den yngre sonen, vars funktion nu blir tydlig. Det sittande vittnet används av Rembrandt för att ge en röst åt den sympati som berättelsen väcker hos läsaren, när den yngre sonen omfamnas av faderns kärlek.¹⁰¹

Hur Rembrandt uppfattar denna meningsskapande intrig bör också förstås i ljuset av Rembrandts målning *Den förlorade sonen på tavernan* (1635). Målningen porträtterar den yngre sonen på tavernan, och det finns skäl att identifiera den yngre sonen i målningen som ett självporträtt av Rembrandt.¹⁰² Rembrandt förstår alltså sig själv, vid 30-årsåldern 1635,

⁹⁹ Gerson, *Rembrandt Paintings*, 420, min kursivering.

¹⁰⁰ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 184. Se även Nissen, "Den gode fader", 106.

¹⁰¹ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 273.

¹⁰² Ernst van de Wetering, *A Corpus of Rembrandt Paintings VI: Rembrandt's Paintings*

som den yngre sonen i narrativet. Som jag tidigare visat genomgick Rembrandt en andlig resa några år efter denna målning färdigställets, och denna andliga resa kan tänkas resultera att Rembrandt i målningen från 1669 även där målar sig själv som den yngre sonen.¹⁰³ Men Rembrandt som den yngre sonen i målningen från 1669 är en förändrad Rembrandt, som fått möta den barmhärtighet och kärlek som är central för målningen.¹⁰⁴ Att se hur Rembrandt förhåller sig till den meningsskapande intrigen mellan fadern och den yngre sonen behöver förstås utifrån Rembrandt identifikation med den yngre sonen i narrativet, som framkommer tydligt i målningen från 1635.

INTRIGEN MELLAN FADERN OCH DEN ÄLDRE SONEN

Även intrigen mellan fadern och den äldre sonen speglar Rembrandt i sin målning. Genom att måla den äldre sonen som närvarande vid den yngre sonens hemkomst förstärker Rembrandt den meningsskapande intrigen mellan fadern och den äldre sonen.¹⁰⁵ Detta då Rembrandt frångår berättelsen, där den äldre sonen inte är närvarande vid den yngre sonens hemkomst. Jag har tidigare visat att den meningsskapande intrigen mellan fadern och den äldre sonen egentligen gäller den äldre sonens reaktion på faderns mottagande av den yngre sonen. Att sätta den äldre sonen som en betraktare av faderns omfamning förstärker således denna aspekt av intrigen.

Den meningsskapande intrigen utgår alltså från att det finns en spänning mellan den äldre sonen och faderns omfamning av den yngre sonen. Denna spänning sätter Rembrandt i fokus genom att måla och lägga

Revisited – A Complete Survey (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014), 548. Se även Hoekstra, *Rembrandt*, 337, som visar att en sådan här identifiering inte var ovanlig i Rembrandts sammanhang.

¹⁰³ Här kan också nämnas att Rembrandt i tiden av hans personliga kollaps, cirka 1645–1648, ritade en teckning över den yngre sonens besinning bland grisarna, vilket än mer styrker min tes av att Rembrandt även här identifierar sig med den yngre sonen, se Hoekstra, *Rembrandt*, 337.

¹⁰⁴ Se Halewood, *Reformation Art*, 143, för en viktig nyansering av Rembrandts livsresa som en nyckel för det receptionshistoriska studiet. Halewood bejakar livsresan som viktig, men menar att det inte kan vara det enda verktyget i analysen av konsten – vilket jag håller med om.

¹⁰⁵ Nissen, ”Den gode fader”, 108.

fokus på en öppen yta centralt i tavlans mitt.¹⁰⁶ Denna öppna yta skapar spänning mellan den äldre sonen och faderns omfamning av den yngre sonen, och spänningen förstärks ytterligare genom hur Rembrandt kontrasterar den äldre sonen och fadern:¹⁰⁷

- Fadern böjer sig, medan den äldre sonen står rak. Denna upprätta hållning förstärks av staven som den äldre sonen lutar sig mot.
- Faderns mantel är vid och välkomnande, medan den äldre sonens mantel hänger rakt ned.
- Faderns händer är öppna, medan den äldre sonens händer är låsta.
- Ljuset som omhöljer fadern strålar igenom honom, medan ljuset över den äldre sonens ansikte är tillbakahållet och mörkret blir kvar i kroppen.

För att fortsätta på temat kring ljuset kan jag konstatera att Rembrandt med sina ljuskontrasteringar porträtterar den äldre sonen som kallad till ljuset.¹⁰⁸ Den äldre sonens ljusbeklädda ansikte, men för övrigt dunkla porträttering, leder betraktaren in i frågan om den äldre sonen kommer förbli rotad i mörkret, eller se ljuset.¹⁰⁹ Genom denna porträttering lämnar Rembrandt det öppnet för betraktaren att se scenens fortsättning som att den äldre sonen antingen ansluter till ljuset och därmed faderns glädje, eller förblir i mörkret. Rembrandt fördömer alltså inte den äldre sonen, vilket korrelerar väl med det medvetna öppna slutet i narrativet och är absolut avgörande för att spegla denna meningsskapande intrig.

Rembrandt öppnar även upp för betraktarens igenkänning med den äldre sonen, genom att porträttera den äldre sonen som en från sidan betraktande karaktär. Genom denna porträttering uppmärksammar Rembrandt att även betraktaren av målningen är en betraktare av faderns kärlek, i likhet med den äldre sonen.¹¹⁰ Även betraktaren har samma möjlighet som den äldre sonen att ansluta till ljuset och faderns glädje, eller

¹⁰⁶ Nouwen, *Att komma hem*, 103.

¹⁰⁷ Nouwen, *Att komma hem*, 104.

¹⁰⁸ Nouwen, *Att komma hem*, 113 och 118.

¹⁰⁹ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 185–186.

¹¹⁰ Nouwen, *Att komma hem*, 98.

förbli i mörkret. Rembrandt tar därmed fasta på den inbjudan till existentiell brottnings för läsaren som jag visat görs i texten.

NARRATIVETS DRAMATIK

Genomgående i denna analys av *Den förlorade sonens återkomst* är hur målningen saknar dramatik, till förmån för stillheten.¹¹¹ Det har i denna analys blivit tydligt att Rembrandt koncentrerar narrativets händelseförlopp, och går därmed i målningen bortom den bibliska liknelsen.¹¹² Rembrandt förmedlar även avsaknaden av dramatik till förmån för stillheten genom den stabila kompositionen i tavlan.¹¹³ Denna stabila komposition blir framför allt framträdande genom det kompositionella samspelet mellan målningens olika karaktärer. Genom koncentrationen och stabiliteten arbetar Rembrandt medvetet för att förmedla känslan av stillhet och avsaknad av dramatik i målningen.

När målningen som analyseras i denna artikel ställs mot Rembrandts etsning över scenen från 1636 blir avsaknaden av dramatik än mer tydlig. I etsningen från 1636 ligger Rembrandt väldigt nära textens dramatiska inslag, exempelvis i hur tjänarna hämtar kläderna och skorna åt den yngre sonen.¹¹⁴ I målningen från 1669 gör Rembrandt inga försök till en sådan litterär skildring av dramatiken.

Genom att måla narrativet i stillhet, utan att skildra dramatiken i exempelvis faderns springande omfamning, går Rembrandt ifrån berättelsen men synliggör i stället det eviga i faderns kärlek.¹¹⁵ Rembrandt fokuserar i sin målning på den inre erfarenheten och känslorna hos narrativets karaktärer, och vill transcendera det partikulära och fokusera på den universella signifikansen av berättelsen.¹¹⁶ Således fungerar avsaknaden av dramatik i narrativet som förmedlande av den eviga och universellt signifikanta kärleken hos fadern. Stunden av mottagande och förlåtelse i

¹¹¹ Nissen, "Den gode fader", 106.

¹¹² Gerson, *Rembrandt Paintings*, 140.

¹¹³ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 5–6.

¹¹⁴ Rosenberg, *Rembrandt*, 230–231; även Halewood, *Reformation Art*, 53.

¹¹⁵ Nouwen, *Att komma hem*, 141; även Halewood, *Reformation Art*, 61.

¹¹⁶ Haeger, *Rembrandt's "Return of the Prodigal Son"*, 171.

stillheten varar för evigt. Faderns och den yngre sonens gester talar om något som inte förgår utan varar för alltid.¹¹⁷

Detta eviga innehåll i Rembrandts tolkning blir även tydligt i hans sätt att använda färger. Rembrandt jobbar som tidigare nämnt med ljuskontrasteringar, men även färg spelar en mycket stor roll i Rembrandts konst, i alla fall i de senare verken.¹¹⁸ Rembrandts färger fluktuerar i målningen och det vibrerande samspelet utan tydliga gränser avmaterialiserar färgernas funktion och övergår i en värld med ogripbara värden.¹¹⁹ Färgsättningens materiella funktion, där den förmedlar dramatik och partikulärt innehåll, tonas alltså ned av Rembrandt till förmån för färgernas funktion att förmedla ogripbara värden, såsom kärlek, barmhärtighet och bitterhet.

DET FÖRNYADE MÖTET MED TEXTENS INTRIGER

Sammanfattningsvis kan sägas att Rembrandts tolkning av de meningsskapande intrigerna i narrativet delvis ger utrymme för en ny tolkning av texten, även om Rembrandt till stor del följer berättelsen. Men även om han följer narrativet, blir det tydligt att han på ett nyskapande sätt förstärker de meningsskapande aspekterna av liknelsen. I intrigen mellan fadern och den yngre sonen lägger Rembrandt fokus på den emotionella hemkomsten, där den förvandlande kärleken fullkomligen triumferar. Detta fokus förstärker, genom olika tekniker, hur narrativet ämnar dra in läsaren i berättelsen, och betraktaren av Rembrandts tolkning är på ett tydligt sätt en del av narrativet.¹²⁰ De tre vittnena är ett exempel på denna tydliga indragning. Även i hur Rembrandt gestaltar intrigen mellan fadern och den äldre sonen dras betraktaren in i narrativet, genom att Rembrandt exempelvis låter den äldre sonen närvara vid hemkomsten. Rembrandt följer dessutom narrativet i att lämna den äldre sonens slutliga reaktion öppen, vilket även det får indragande konsekvens-

¹¹⁷ Christian Tümpel, *Rembrandt* (Antwerp: Fonds Mercator, 1986), 358.

¹¹⁸ Rosenberg, *Rembrandt*, 316.

¹¹⁹ Rosenberg, *Rembrandt*, 318.

¹²⁰ Se Willem A. Hooft Visser't, *Rembrandt and the Gospel* (London: Camelot, 1957), 19.

er för betraktaren.¹²¹ I båda dessa meningsskapande intriger blir det dessutom tydligt att Rembrandt avdramatiserar narrativet, vilket bildar en tydlig distinktion från texten. Konsekvensen som denna tolkning leder till är att det partikulära i narrativet hamnar i periferin, till förmån för det universella och transcendenta.¹²²

SAMMANFATTNING

Jag har nu presenterat en receptionshistorisk analys av *Den förlorade sonens återkomst*, där en narrativ förståelse av Luk 15:11–32 har fungerat som grund och struktur. Jag identifierar ovan hur Rembrandt i sin tolkande målning relaterar till narrativets miljöer, karaktärer samt meningsskapande intriger och visar hur Rembrandt förstärker miljöernas stämningssättande och karaktärsförklarande funktion, samt stärker hur miljöerna relaterar till varandra. Vidare visar jag hur Rembrandt dels förstärker somliga av karaktärernas drag och funktion i narrativet, dels försvagar samt nyskapar andra aspekter av deras egenskaper och roller. Jag visar även hur Rembrandt på ett nyskapande sätt förstärker hur intrigerna skapar mening i narrativet och fördjupar intrigernas eviga och andliga innehåll.

AVSLUTANDE DISKUSSION

I denna artikel har Rembrandts tolkning och bruk av bibelordet analyserats, och jag har kastat ljus på hur Rembrandt förnyar mötet med texten. Jag konstaterar att Rembrandts gestaltning av Luk 15:11–32 bör förstås som ett nyskapande bekräftande av berättelsens meningsskapande intriger. Detta genom ett förstärkt fokus på miljöernas karaktärsförklarande aspekter, samt genom fokusering och nyskapande på och av karaktärernas drag och funktioner.

¹²¹ Se även Nissen, "Den gode fader", 107, som menar att Rembrandt här möjliggör för en dynamisk och indragande bibelläsning – vilket var så viktigt för Rembrandt, se Bro Larsen, "Pennen og Penseln", 21.

¹²² Intressant att notera att Davage och Tiemeyer, "Gamla testamentet", landar i en liknande slutsats i deras receptionshistoriska studie av barnbiblars bruk av 1 Sam 17.

Bibeltolkaren Rembrandt har, genom *Den förlorade sonens återkomst*, lett läsaren av Luk 15:11–32 in i nya och samtidigt fördjupande dimensioner av texten. Berättelsen har genom Rembrandts tolkning förnyats i sin förmåga att på ett övertygande sätt föra läsaren in i karaktärernas samspel och de meningsskapande intrigerna. Genom det visuella mediet har Rembrandt alltså fullkomligen dragit läsaren till berättelsens karaktärer, genom att öppna de dörrar som texten erbjuder för läsaren och betraktaren att träda in i narrativet. Betraktaren inbjuds att träda in i rollen som den människa som likt den äldre sonen betraktar faderns omfamnande av den yngre sonen. Betraktaren inbjuds att träda in i rollen som den människa som får gå i den yngre sonens fotspår, och som också får välkomnas in i faderns armar.

Jag har med denna analys försökt kasta ljus på vilka möjligheter som kan framträda när bibeltexten aktualiseras och tolkas genom det visuella mediet. I mötet med det bibeltolkande konstverket kan läsaren få möta ett levandegjort gudsord, där Bibelns budskap får knyta an till människan på ett nytt, och som jag visat i artikeln, fruktbart sätt. Det visuella mediet förmår kommunicera information, i dess breda bemärkelse, som en text inte kan rymma – och Rembrandt överbryggas därmed Bibelns otillgänglighet i denna visuella kultur till något tillgängligt. I en tid där den textdominerade informationsvärlden får ge vika för en visuell dominans finns det således stora möjligheter när Bibelns texter får tolkas genom det visuella mediet.

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

MATTHEW NOWACHEK

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

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

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

INLEDNING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BEGREPPET PARADOX

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KRISTEN PARADOX OCH ATT LEVA INOM DEN HELIGA SPÄNNINGEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Ferreira, *Transforming Vision*, 5.

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

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

ATT LÄSA INOM DEN HELIGA SPÄNNINGEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ Piper, *Think*, 47–48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Benner, *Opening to God*, 49.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ATT LÄSA ÄRLIGT INOM DEN HELIGA GEMENSKAPEN

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBELTROGEN RASISM I NATIONALSOCIALISMENS TIDEVARV

TOMAS POLETTI LUNDSTRÖM

Uppsala universitet

tomas.lundstrom@teol.uu.se

ABSTRACT ❀ Filadelfiaförsamlingen i Stockholm startade år 1926 en tidskrift som skulle klarlägga Bibelns budskap och vara en motkraft till vad de kallade bibelkritik och nyteologi. Tidskriftens redaktion tillhörde Pingströrelsen, men samarbetade också med skribenter från Svenska Alliansmissionen, Helgelseförbundet och Örebromissionen. Publikationen var väl spridd. Den använde profetiska och apokalyptiska bibeltexter för att förklara förflutna, samtida och framtida skeenden. Tidskriften framhöll en ljus bild av den samtida nationalsocialismen. En systematisk genomgång av tidskriftens samlade utgåvor under perioden 1926–1944 visar hur redaktionens bibelbruk möjliggjorde en framställning av den eskalerande förföljelsen, och sedermera folkmordet, på judar i Europa som en del av Guds plan. Detta bibelbruk underbyggde en rasistisk världsbild och förstående hållning till Förintelsen, samtidigt som den stärkte banden mellan tidskriftens redaktion och den organiserade nationalsocialismen i Sverige. ❀

INLEDNING

Hakkorset är vår vackraste och näst Kristi kors renaste religionssymbol. Detta ljusets tecken, som även utgör bevis för judarnas förföljelser av oss kristna från vår tideräknings början intill denna dag. Hakkorset är således den internationella kristenhetens symbol – antijudisk.

G. Mart, *Världsfaran*, 1940

Vad fick en väckelsekristen författare att göra denna bedömning i Sverige 1940?¹ Och varför rekommenderade en namnkunnig pingstvän och tidskriftsredaktör sina läsare boken? Citatet ter sig i dag närmast ofattbart, men uttrycker en tankevärld där kristen tro, nationalsocialism och anti-judisk rasism flöt samman genom ett specifikt bibelbruk. För att förstå hur sådana och liknande föreställningar kunde artikuleras och vinna genklang inom den svenska väckelserörelsen, måste vi vända blicken mot de teologiska resurser som formade rörelsens förståelse av sin samtid.²

Fjorton år tidigare hade Filadelfiaförsamlingen i Stockholm lanserat en teologisk tidskrift som de menade skulle vara helt bibeltrogen. I synnerhet betonades att Bibelns profetior skulle tolkas med förståelsen att varje ord i Skriften var inspirerat av Gud. *Biblisk Tidskrift*, som senare kom att heta *Bibliskt Månadshäfte*, lästes av tusentals pastorer, predikanter och medlemmar i den pingstorienterade väckelserörelsen.³ I den utvecklades och spreds föreställningen om judarnas fiendskap mot de kristna i Sverige.

Denna artikel undersöker bibelbruket i *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte*. Tidskrifterna fungerade som forum för bibeltolkning och teologisk reflektion bland skribenter och läsare inom Pingströrelsen och närliggande väckelsekristna sammanhang – däribland Örebromissionen, Helgelseförbundet och Svenska Alliansmissionen. Fokus ligger på hur Bibeln tolkades och tillämpades för att förstå samtida händelser och hur

¹ G. Mart, *Världsfaran* (Stockholm: Nya bokcentralen, 1940). Författaren till boken hette egentligen Gunnar Martin Bonde (1901–1960). Bonde var medlem i Metodistkyrkan och arbetade som fotograf. Han övervakades av Allmänna säkerhetstjänsten eftersom han ansågs vara en "ivrig nazist". I boken, som av säkerhetstjänsten beskrevs som "ytterst antisemitisk och pronazistisk", underbyggde Bonde sina argument med referenser till den väckelsekristna siaren Anton Johanssons profetior och artiklar ur missionstidningen *Ljus i Öster*, se *Personakt 6054 Bonde, Gunnar Martin*, Säkerhetspolisen (SÄPO) med föregångare, Riksarkivet, Täby; jfr "Ny religiös nazioorganisation: Judehets enar religiösa från skilda kyrkor", *Trots allt!* 23 (1943).

² Väckelserörelsen syftar i denna artikel på de protestantiskt kristna sammanslutningar som betraktar 1800-talets inom- och frikyrkliga förnyelserörelser som sitt historiska ursprung. Till väckelserörelsen räknar jag både frikyrkliga samfund och nätverk samt inomkyrkliga nyevangeliska miljöer, såsom Evangeliska fosterlandsstiftelsen (EFS) och Bibeltrogna vänner (BV).

³ Storleken på upplagan berörs nedan. Vid tidskriftens start 1926 angavs som syfte att den skulle komplettera *Evangelii Häröld (EH)* genom att behandla "mer svårösta bibliska problem". Bland de särskilt utpekade mottagarna av gratisexemplar fanns predikanter och missionärer; jfr Oscar Haglund, "Biblisk Tidskrift", *EH* 41 (1926), 513.

detta bibelbruk bidrog till att forma föreställningar om judar och andra grupper under mellankrigstiden och andra världskriget. Studiens syfte är därmed att klarlägga hur ett bibelbruk som framställdes som opolitiskt kunde fungera som bärare av och grogrund för antijudisk rasism.

BAKGRUND

Pingstväckelsen nådde Sverige den sena hösten 1906.⁴ Den spred sig som en löpeld, från Västergötland via Örebro och nådde snart huvudstaden.⁵ Idéerna om att Guds eld nu fallit fick anhängare bland fromma kristna från olika sammanhang.⁶ Starkast intryck gjorde pingstväckelsen på svenska baptister.⁷ Det gällde exempelvis en av Stockholms baptistförsamlingar, som 1910 rekryterade den av pingstväckelsen drabbade predikanten Lewi Pethrus (1884–1974) till att bli deras nye föreståndare. Under hans ledning bytte sammanslutningen snart namn till Filadelfiaförsamlingen. Den kom därefter på kant med Baptistsamfundet och uteslöts.⁸

Det framväxande, pingstorienterade nätverk av fristående församlingar vars centrum var Filadelfiaförsamlingen i Stockholm kom med tiden att kalla sig ”den fria pingströrelsen”, eftersom de stod utanför övriga frikyrkosamfund.⁹ Benämningen *pingströrelsen* användes från början mer allmänt som synonym till väckelsen som helhet,¹⁰ men kom under 1910-

⁴ Andrew Ek, ”From our Brother in Sweden”, *The Apostolic Faith* 1 (1907), 3 (3); jfr Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen: Från sekt till kristet samhälle 1907–1963* (Stockholm: IPS, 2009), 14–15.

⁵ Jan-Åke Alvarsson, ”The Development of Pentecostalism in Scandinavian Countries”, i *European Pentecostalism*, redigerad av William Kay och Anne Dyer (Leiden: Brill, 2011), 17–39 (20–22).

⁶ Marianne Gäreskog och Roland Gäreskog, *De pingstbetonade: En pingströrelse inom Svenska Missionsförbundet* (Stockholm: IPS, 2020), 22–25.

⁷ Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna: Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907–1947* (Stockholm: IPS, 2009), 25–33.

⁸ Skälen till uteslutningen hade officiellt ingenting att göra med församlingens omfamnande av pingstväckelsen, men kom ändå att fungera som katalysator för att forma en egen, distinkt identitet vid sidan av baptismen, se Joel Halldorf, *Pentecostal Politics in a Secular World: The Life and Leadership of Lewi Pethrus* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 37–55.

⁹ Se till exempel K. Hjalml Nylén, ”Malfors, Vreta Kloster”, *EH* 33 (1916), 135.

¹⁰ Jfr användningen i Anton Kihlgren, ”Pingströrelsen inom metodistkyrkan”, *EH* 9 (1919), 34.

talet att beteckna just detta nätverk. Från 1920-talet började även utomstående använda begreppet på samma sätt.¹¹ Pingstväckelsen frodades dock även utanför det nätverk som kallade sig Pingströrelsen. Exempelvis samlade Örebro Missionsförening baptister med erfarenhet av Andens dop, och inom Svenska Missionsförbundet talade man om "pingstbetonade" medlemmar.¹² Gränserna var porösa; långt in på 1940-talet rörde sig predikanter och medlemmar mellan olika sammanhang.¹³ För tydlighetens skull används i denna artikel begreppet *Pingströrelsen* för att benämna nätverket kring Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, medan *pingstväckelsen* och de *pingstorienterade* betecknar den bredare rörelsen.¹⁴

Hösten 1926 beslöt Filadelfiaförsamlingen i Stockholm att starta en teologisk tidskrift som skulle vara "konsekvent bibeltrogen".¹⁵ Sedan ett decennium hade de då utgivit veckotidningen *Evangelii Härold*. Härolden fungerade som central meddelandebulletin för rörelsen, med missionsrapporter, upprop, mötesannonser och information om ny litteratur. Den nya tidskriften – *Biblisk Tidskrift* – skulle vederlägga vad Filadelfialedningen såg som villfarelser med ursprung i "bibelkritiken", "den nya teologin" och "liberalteologi".¹⁶ Under de första åren erhöll Filadelfiaför-

¹¹ Jfr "Sven Lidman som redaktör och predikant", *Aftonbladet* 7/1 1922; "En ruskig interiör från pingströrelsemöte", *Haparandabladet* 9/12 1922.

¹² Gäreskog och Gäreskog, *De pingstbetonade*, 7.

¹³ Ett av de bästa exemplen på detta är den vid tiden välkände predikanten C. G. Hjelm (1903–1965), som verkade inom Metodistkyrkan, Örebromissionen och Pingströrelsen, se Sune Fahlgren, *Predikantskap och församling: Sex fallstudier av en ekklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet* (Uppsala: Uppsala universitet, 2006), 280–287.

¹⁴ En annan lösning är att använda anglicismen *pentekostalism* för att beskriva pingstväckelsen. Det är ett begrepp som inte återfinns i det analyserade materialet. Att begagna det i denna historiska studie riskerar att bli anakronistiskt, varför de emiska termerna fått stå kvar.

¹⁵ Haglund, "Biblisk Tidskrift", 513–514; Lewi Pethrus, "Filadelfiaförsamlingen i Stockholms årsmöte", *EH* 2 (1927), 19.

¹⁶ Haglund, "Biblisk Tidskrift", 513; Redaktionen, "Anmälan", *Biblisk Tidskrift* (BT) 1 (1926), 1–2. De olika benämningarna användes återkommande som synonymer. Ibland användes de med en inbördes rangordning där "bibelkritik" – det vill säga en felaktig läsning av Bibeln – framställdes som något som ledde till "liberalteologi" eller "nyteologi", det vill säga enligt tidskriftens skribenter en slapphet i lärofrågor och kristen moral. I föreliggande artikel används begreppen emiskt. Utgångspunkten för användningen här är med andra ord hur begreppen historiskt brukades av skribenterna i BT. Ett begrepp som "liberalteologi" refererar således inte till någon objektivt fastslagen kategori, utan återger hur tidskriftens redaktion föreställde sig och begripliggjorde sina

samlingens missionärer i utlandet *Biblisk Tidskrift* gratis; 1928 skickades den till läsare i "alla fem världsdelarna".¹⁷

Till redaktör utsågs diakonen och församlingsmedlemmen Oscar Haglund (1888–1944). Han hade i unga år utbildat sig till präst, men anslöt sig i stället till Svenska Missionsförbundet och undervisade under 1920-talet i bibelkunskap vid dess seminarium på Lidingö. Efter en konflikt med Missionsförbundets ledning blev Haglund medlem i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, där han snart antogs som diakon och bibellärare. Haglund skrev för *Evangelii Härold*, gav ut litteratur på Filadelfiaförlaget och översatte böcker.¹⁸ I omkring fyra år spelade han en framträdande roll i församlingen.

Efter en infekterad strid om missionsarbetet och kritik mot Haglunds hårda omdömen om andra kristna ombads han att lämna sin tjänst hösten 1929.¹⁹ Samtidigt beslutade församlingsledningen att lägga ned utgivningen av *Biblisk Tidskrift*. Men Haglund fortsatte arbetet med publikationen. I januari 1930 utkom den i hans egen regi, nu med namnet *Biblskt Månadshäfte* och utan texter från Filadelfialedningen. Tidsskriften förblev populär och trycktes i omkring 2 000–5 000 exemplar.²⁰ En uppskattad del var "Frågelådan", där över 1 700 frågor om Bibeln besvarats sommaren 1944.²¹ Under konflikten med Filadelfiaförsamlingens ledning sökte Haglund nya samarbetspartners. Han lät nu trycka tid-

motståndare och deras tankegod. Detta belyser också att 1920-talet var en tidpunkt då olika sätt att förhålla sig till och förstå Bibeln diskuterades intensivt såväl inom akademien som utanför; jfr Birger Olsson, "Förändringar inom svensk bibelforskning under 1900-talet", i *Modern svensk teologi: Strömningar och perspektivskiftet under 1900-talet*, redigerad av Håkan Eilert (Stockholm: Verbum, 1999), 69–135; Sten Hidal, *Bibeltro och bibelkritik: Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet* (Stockholm: Verbum, 1979).

¹⁷ Redaktionen, "Meddelande från redaktionen och expeditionen", *BT* 1 (1929), 46.

¹⁸ G. E. Söderholm, "Bibelskolan i Stockholm", *EH* 48 (1926), 598.

¹⁹ Marianne Gäreskog och Roland Gäreskog, *Lewi Pethrus i konflikt: Om några konflikter år 1929 mellan Lewi Petrus och kända personer inom pingströrelsen* (Stockholm: IPS, 2006), 87–88.

²⁰ Oscar Haglund, "Utsikterna för år 1933?", *Biblskt Månadshäfte* (*BM*) 12 (1932), 408; "Stöd BM i dess gärning!", *BM* 3 (1939), 96; "Snart 15:e B.M.-årgången!", *BM* 10 (1940), 420; Oscar Haglund, "Litteratur", *BM* 2 (1939), 55.

²¹ "Frågor och svar i bibliska ämnen", *BM* 5 (1944), 149.

ningen hos *Hemmets Vän* i Örebro, ett mediehus som från 1940-talet stod nära förbundet med pingstförsamlingen i Örebro. Eftersom empirisk forskning om *Hemmets Vän* under denna period saknas går det inte att uttala sig om samarbetets karaktär, men tryckningen illustrerar att *Bibliskt Månadshäfte* inte var isolerat. I denna nya fas medverkade också framstående personer inom Örebromissionen, Svenska Alliansmissionen, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och Helgelseförbundet i tidskriften.²² *Bibliskt Månadshäfte* fungerade därmed som en alternativ ekumenisk röst mellan flera väckelsekristna sammanhang.

Redaktör Haglund förblev hela tiden Pingströrelsen trogen som medlem, och under det sena 1930-talet försonades han med Filadelfiaförsamlingens ledning i Stockholm.²³ Haglund blev därefter återigen skribent i *Evangelii Häröld* och under 1940-talet marknadsfördes *Bibliskt Månadshäfte* på nytt i Pingströrelsens huvudorgan. År 1944, efter att Haglund hastigt avlidit, beslutade församlingsledningen att återta utgivningen av tidskriften. Därefter blev Lewi Pethrus dess redaktör, genom att *Bibliskt Månadshäfte* slogs samman med tidskriften *Den Kristne*. Utgivningen upphörde till sist i december 1964.

Som också framgår nedan innehade *Bibliskt Månadshäfte* en viktig position inom den pingstorienterade delen av den svenska väckelserörelsen. Mot denna bakgrund genomlyser föreliggande studie tidskriftens innehåll. I det följande redovisas forskningens teoretiska utgångspunkter, materialets karaktär och studiens metod.

²² Utöver Pingströrelsens profiler bidrog flera välkända namn från andra sammanhang under åren med texter, bland dessa kan exempelvis följande nämnas: John Ongman (ÖM), Nils Angelin (ÖM), D.O. Belfrage (ÖM), Carl Andersson (ÖM), David Hedegård (SMF/SAM), Fritz Hägg (SAM), Johannes Rinman (EFS), Bertil Gunnemo (EFS), Johan Hagner (EFS), Axel B. Svensson (BV), P. A. Westlind (SMF), Frida Vingren (Pingstmissionen), Werner Skibstet (norska Pingst). Oscar Haglund deltog återkommande också på Helgelseförbundets årliga sammankomst Torpkonferensen. Deras förbundstidning *Trons Segnar*, där Haglund också bidrog med texter, annonserade i *Bibliskt Månadshäfte*, se till exempel nr 1 och nr 11, 1940.

²³ Jfr "B.M.-arbete i Norge", *BM* 12 (1939), 375. Från 1940 bidrog Haglund på nytt med texter till *EH*. Hösten samma år undervisade Haglund vid bibelskolan i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, tillsammans med bland andra Lewi Pethrus och Sven Lidman, se G. E. Söderholm, "Bibelskolavslutningen i Filadelfiaförsamlingen, Stockholm", *EH* 49 (1940), 939.

STUDIENS UTGÅNGSPUNKTER

Föreliggande studie bygger på en historiskt kontextualiserande idéanalys av samtliga utgåvor av *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte*: 205 nummer fördelade över 17 volymer publicerade mellan åren 1926 och 1944.²⁴ Utöver tidskriften har även andra källor inkluderats i analysen, i huvudsak den förlagsutgivna litteratur som redaktör Haglund författade och översatte.²⁵ Även artiklar som Haglund skrev i andra publikationer – såsom *Göteborgs Stifts-Tidning*, *Trons Segrar* och *Evangelii Härold* – har ingått i analysen. Det tryckta källmaterialet kompletteras av tre arkivsamlingar: Hugo Odebergs samling vid Lunds universitetsbibliotek, Lewi Pethrus personarkiv och Säkerhetspolisens arkiv. Analysen är på detta sätt också grundad i vedertagen historisk metod där olika källor sätts i relation till varandra för att belysa materialets idéinnehåll och sammanhang.

Studiens fokus ligger på hur Bibeln tolkats, använts och givits funktion i ett specifikt historiskt sammanhang. I de analyserade texterna hänvisade skribenterna återkommande till specifika bibelverser, men också till Bibeln som en sammanhängande och i sig meningsbärande helhet. Artiklarna präglas dessutom av den sociolekt som Emanuel Alenklint beskriver i detalj i sin artikel i detta nummer av *HYBRID*.²⁶ Allt detta betecknas här som *bibelbruk* – kortfattat definierat som de mångfacetterade sätt på vilka Bibeln tas i anspråk för att formulera mening, identitet och auktoritet i olika kulturella och politiska kontexter.²⁷ Det rör sig här om att studera

²⁴ Med detta avses en ansats där texter tolkas som språkliga handlingar i sitt historiska sammanhang, med fokus på hur de användes för att formulera, kritisera och legitimera idéer i samtiden, jfr Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and theory* 8/1 (1969), 3–53.

²⁵ Tidskriftsmaterialet har inte systematiskt kategoriserats efter publiceringsgenre (till exempel ledare, frågeläda, referat), eftersom analysen fokuserar på idéinnehåll och bibelbruk snarare än redaktionella skillnader. Där genre har analytisk betydelse anges det i texten.

²⁶ Emmanuel Alenklint, "Lammet, blodet, floden: Kanaans tungomål i den tidiga svenska pingströrelsen", *HYBRID* 4 (2026), 1–32.

²⁷ I denna text används begreppet *bibelbruk* också i betydelsen bibelreception, vilket är den vanligare termen i internationell forskning, jfr Hannah M. Strømmen, "Say Bible! Teaching Biblical Reception", *SEÅ* 89/1 (2024), 83–99; Andrew Chalfoun, "Biblical Authority in Interaction: How

hur Bibeln använts av en aktör i en specifik väckelsekristen offentlighet för att kommentera samtiden och hur denna användning bidragit till att konstruera och underbygga idéer om ras, politik och makt.

Den teoretiska utgångspunkten för studien är att rasism skapar skillnad genom essentialisering, exkludering eller eliminering av föreställda Andra.²⁸ Denna särskiljningsprocess bygger på rangordnande markörer som hudfärg och religion, vars betydelse skiftar mellan historiska och sociala sammanhang. Rasism upprätthålls i mellanmänniskt samspel och behöver inte vara avsiktlig, men innebär för de drabbade alltid någon form av uteslutning – från exotifiering till segregation eller våld – i syfte att värna det föreställda egna folkets renhet.²⁹

I det historiska materialet används ordet *antisemitism* för att beskriva en politisk rörelse – huvudsakligen lokaliserad till Tyskland – vars mål uppfattades vara att föra ett försvarskrig mot vad man menade var judisk illvilja och makt.³⁰ Under mellankrigstiden och andra världskriget var termen främst förknippad med Nationalsocialistiska tyska arbetarepartiet och dess ledare Adolf Hitler. För att tydliggöra skillnaden mellan ett historiskt-emiskt användande av begreppet antisemitism och en analys av de

do Evangelicals Use the Bible?”, *Journal of Pragmatics* 208 (2023), 19–32; John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 100–112.

²⁸ Jfr Robert Miles och Malcolm Brown, *Racism* (Abingdon: Routledge, 2003); Francisco Bethencourt, *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

²⁹ Jfr Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003); Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory* (Newbury Park: Sage Publications, 1991); David Theo Goldberg, *The Racial State* (Malden: Blackwell, 2001).

³⁰ Ordet antisemitism populariserades på 1870-talet för att beskriva den nationalistiska rörelse som såg kampen mellan judar och germaner som den mest centrala konfliktytan; jfr Steven Beller, *Antisemitism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 18–20; jfr Jonathan Judaken, *Critical Theories of Anti-Semitism* (New York: Columbia University Press, 2024), 4–18; för en genomgång av antisemitismbegreppets genealogi, se David Engel, ”Away from a Definition of Antisemitism: An Essay in the Semantics of Historical Description”, i *Rethinking European Jewish History*, redigerad av Jeremy Cohen och Moshe Rosman (Liverpool: Liverpool University Press, 2009); David Feldman, ”Toward a History of the Term ‘Anti-Semitism’”, *The American Historical Review* 123/4 (2018), 1139–1150; David Engel, ”Thinking about ‘Antisemitism’”, i *Antisemitism and the Politics of History*, redigerad av Scott Ury och Guy Miron (Chicago: University of Chicago Press, 2023), 36–37.

idéer som uttrycks i det analyserade materialet används i artikeln därför även begreppet *antijudisk rasism*.³¹ Det förtydligar att de föreställningar som analyseras utgör en form av rasism som bygger på negativa föreställningar om judar och som förespråkar – eller legitimerar – olika former av essentialisering, exkludering eller eliminering. Sådana föreställningar är nära förbundna med äldre antijudiska traditioner. En förlaga till denna rasismform är den kristna *antijudaismen*, som går tillbaka till urkyrkans särskiljande gentemot det folk som ansågs vara gudsförnekare och kollektivt ansvarigt för Kristus korsfästelse.³²

Den vetenskapliga forskningen om *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* är till sin omfattning liten, även om publikationen och dess redaktör berörts i flera studier. Det mest betydande undantaget är en kandidatuppsats författad av historikern Andreas Thörn, som genom nedslag i fyra årgångar i *Bibliskt Månadshäfte* konstaterat att nationalsocialism i huvudsak bedömdes positivt i dessa och att tidskriften gav uttryck för negativa stereotyper av judar.³³ Vidare har Rune W. Dahlén visat hur Oscar Haglund under sin tid i Svenska Missionsförbundet var något av en centralgestalt för den framväxande diskussionen om "bibelkritik".³⁴ Kyrkohistorikern Carl-Erik Sahlberg har i en studie om Pingströrelsen använt en artikel ur *Bibliskt Månadshäfte* som exempel på att pingstväckelsen till stora delar var apolitiskt orienterad fram till 1940-talet, en slutsats som korrigeras i föreliggande artikel.

³¹ Här följer jag den teoretisering som presenteras i Nira Yuval-Davis, "Antisemitism is a Form of Racism—or is it?", *Sociology* 58/4 (2024), 779–795.

³² Paula Fredriksen, "The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-judaism", i *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, redigerad av Paula Fredriksen och Adele Reinhartz (Loiseville: Westminster John Knox, 2002), 8–30; Heiko Oberman, *The Roots of Anti-semitism in the Age of Renaissance and Reformation* (Philadelphia: Fortress, 1984); jfr Jesper Svartvik, *Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid* (Stockholm: Verbum, 2019).

³³ Andreas K. G. Thörn, *I gränslandet mellan svensk frikyrka och tysk nazism: Frikyrkans förhållningssätt till nazismen i VeckoPosten, Missionsbaneret och Bibliskt Månadshäfte 1933, 1938, 1939 och 1945 ur ett sociologiskt perspektiv* (Örebro: Örebro universitet, 2006).

³⁴ Rune W. Dahlén, *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer: Bibelsynsfrågan i Svenska missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan och samfundsledningen* (Lund: Lund University Press, 1999), 171–177.

Kritisk historieforskning om den pingstorienterade delen av den svenska väckelserörelsen är ett växande fält där flera betydelsefulla bidrag tillkommit under de senaste decennierna.³⁵ Kunskapen om förhållandet till antijudisk rasism inom denna del av väckelserörelsen är begränsad, även om undertecknad tillsammans med sociologen Markus Lundström nyligen visat hur pingstledaren Lewi Pethrus gav uttryck för antijudiska konspirationsteorier från 1930-talet till 1960-talet – återkommande i samband med dispensationalistiska utläggningar.³⁶ I ytterligare en studie har jag belyst hur ett pingstorienterat karismatiskt nätverk under 1980-talet använde *Sions vises protokoll* och annan antisemitisk litteratur för att underbygga den egna teologin.³⁷ Uttryck av väckelsekristet orienterade antijudiska idéer under 1800-talet har analyserats av historikern Per Hammarström.³⁸ I vidare bemärkelse har också historikern Henrik Bachner i sin analys av idédebatt under mellankrigstiden visat att negativa föreställningar och konspirationsteorier om judar förekom inom såväl svensskyrkliga som frikyrkliga sammanhang.³⁹

Sammantaget visar den befintliga forskningen att antijudiska idéer förekommit inom väckelserörelsen under lång tid, men att betydande kunskapsluckor kvarstår. Hur Bibeln har använts för att legitimera antijudisk rasism inom väckelserörelsen är ännu sparsamt utforskat. Förelig-

³⁵ Se till exempel Magdalena Nordin och Torbjörn Aronson, "A New Ecclesial Landscape: Changes in Numbers of Churches and International Pentecostalism in Stockholm, 1980–2020", *PentecoStudies* 22/1 (2023), 14–37; Joel Halldorf, *Pentecostal Politics in a Secular World* (Cham: Springer, 2020); Jan-Åke Alvarsson, "Research on Pentecostalism in Sweden", *Approaching Religion* 5/1 (2015), 16–30; Andreas K. G. Thörn, *En framgångsrik främling: Filadelfiaförsamlingen i Stockholm – Självbild i historieskrivning och verksamhet 1910–1980* (Örebro: Örebro universitet, 2014).

³⁶ Markus Lundström och Tomas Poletti Lundström, "Lewi Pethrus och radikalnationalismen", *Personhistorisk tidskrift* 121/2 (2025), 99–180.

³⁷ Tomas Poletti Lundström, "Profetisk kamp för nationens pånyttfödelse: Politiska idéer hos Förebedjare för Sverige", *HYBRID* 3/1 (2025), 143–171.

³⁸ Per Hammarström, "Israels omvändelse som jordens fulländning: Antijudiskhet och antisemitism i Missionstidning för Israel 1874–1885", i *Makt, myter och historiebruk: Historiska problem i belysning*, redigerad av Stefan Dalin (Sundsvall: Mittuniversitetet, 2014), 123–142.

³⁹ Henrik Bachner, *"Judefrågan": Debatt om antisemitism i 1930-talets Sverige* (Stockholm: Atlantis, 2009).

gande artikel ansluter till denna forskningsinriktning genom att undersöka hur detta kom till uttryck i en väckelsekristen publikation.

Följande avsnitt tecknar fem teman som präglade *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* och som genom dem regelbundet förmedlades till den väckelsekristna offentligheten. Genom dessa teman framgår hur bibelbruket i det analyserade materialet underbyggde en rasistisk världsbild i nationalsocialismens tidevarv.

"TIDSÅLDRARNA": BIBELN SOM HISTORISK KOMPASS

Ett centralt drag i det analyserade materialet är hur Bibeln användes för att strukturera förståelsen av historien. Genom tolkningar av specifika bibeltexter – särskilt i Daniels bok och Uppenbarelseboken – formades en föreställning om *tidsåldrar* som förklaringsmodell för världens utveckling och samtidens politiska skeenden. Detta bibelbruk gjorde Bibelns ord till ett redskap för både eskatologisk spekulation och teologiskt grundad samhällsanalys.

Bland väckelserörelsens predikanter, pastorer och bibellärare fanns ett stort intresse för frågor som rörde vad de såg som Guds plan för världshistoriens utveckling. I de sammanhang där pingstväckelsen gjort störst avtryck var engagemanget särskilt starkt. Filadelfiaförlagets första bok, *Jesus kommer* av Lewi Pethrus, satte tonen.⁴⁰ Den gavs ut första gången 1912 och var baserad på ett antal predikningar som Pethrus hållit i Filadelfiakyrkan. Med *Jesus kommer* populariserades en vid tiden tämligen ny idé för den svenska läsekretsen; i boken meddelade Pethrus att Gud delat in världshistorien i skilda tidsåldrar och därigenom dirigerade utvecklingen mot den slutgiltiga punkt då allting skulle bli omdanat, förlöst, pånyttfött.

Genom sin framställning av tidsåldrarna argumenterade Pethrus för att Gud först verkat genom sitt *förbund med Israels folk*. Därefter, när de

⁴⁰ Lewi Pethrus, *Jesus kommer* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1912 [1989]).

”förkastat Kristus och den Smorde dödades utan sak, kom *hedningarnas tider*, och en ny tideräkning började – en ny tidsålder insköts”.⁴¹ Under denna nya tidsålder verkade Gud genom att låta hedningarna ha hand om ”evangelium och evangelisering i världen”.⁴² Detta var enligt Pethrus den kristna församlingens tid. Denna tidsålder skulle avslutas med Jesus återkomst. De frälsta hedningarna skulle då ryckas bort från jorden för att undslippa nästkommande tidsålder: vredens tid, *den stora vedermodan*.⁴³ Under denna tidsålder skulle Antikrist härska över jorden och stora olyckor gå över den kvarvarande mänskligheten. Därefter, menade Pethrus, skulle Jesus på nytt framträda på jorden och besegra Antikrists regering för att upprätta sin egen. Under den påföljande sista, *tusenåriga tidsåldern* skulle ett fridsrike upprättas på jorden. ”Kristus skall vara konung”, skrev Pethrus, och regera över världen tillsammans med de kristna.⁴⁴ Därefter väntade *den yttersta domen*, då djävulen och de som förnekat Kristus slutligen måste dömas till förtappelse och lidande i ”evigheters evighet” – medan Gud ”skall föra oss”, de frälsta, ”in i himmels härlighet”.⁴⁵

Lewi Pethrus framställning grundades på idéer som växt fram under 1800-talet bland väckelsekristna predikanter i Nordamerika och Storbritannien. Idén om att den kristna församlingen skulle ryckas bort från jorden för att undkomma vedermodan hade lanserats av John Nelson Darby (1800–1882) under 1820-talet.⁴⁶ Under andra halvan av samma århundrade fick den fäste i USA. I Sverige dök idén upp under 1890-talet,⁴⁷ men det var Lewi Pethrus bok som blev den mest sålda utläggningen kring frågorna om uppräckandet, Jesus återkomst och Guds tidsåldrar.

⁴¹ Pethrus, *Jesus kommer*, 50.

⁴² Pethrus, *Jesus kommer*, 51.

⁴³ Pethrus, *Jesus kommer*, 53.

⁴⁴ Pethrus, *Jesus kommer*, 73–74.

⁴⁵ Pethrus, *Jesus kommer*, 85, 88.

⁴⁶ Donald Harman Akenson, *Discovering the End of Time: Irish Evangelicals in the Age of Daniel O'Connell* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2016), 4–6.

⁴⁷ Idéerna från Darby blev troligen introducerade i Sverige av helgelsepredikanten Fredrik Franson (1852–1908). Han lät publicera sina dispensationalistiska tolkningar 1897, se Fredrik Franson, *Himlauret eller det profetiska ordet* (Stockholm: 1897).

Det var dock kollegan Oscar Haglund som fick uppdraget att på allvar systematisera den dispensationalistiska teologin – läran om Guds handlande i de olika tiderna (eng. "dispensations") – för pingstvännerna. I boken *Kristi tillkommelse och världsfulländningen* som gavs ut av Filadelfia-förlaget 1927 klargjorde Haglund att Gud handlade på olika sätt med människan i fem distinkta tidsåldrar.⁴⁸

De dispensationalistiska tolkningarna vilade på en bibelsyn som av förespråkarna kallades för "verbalinspiration". Denna innebar, skrev redaktionen för *Biblisk Tidskrift* 1927, "att Guds Ande uppenbarade för de heliga författarna icke blott *saken* utan gav dem även de rätta *orden*, varmed de skulle nedskriiva den gudomliga uppenbarelsen".⁴⁹ Bibelns ord sågs därmed inte bara som bärare av mening i sitt sammanhang, utan som i sig laddade med gudomlig sanning. Varje enskilt ord kunde rymma djupare teologisk eller profetisk betydelse. Ett exempel är Daniels bok, där de "sjuttio veckorna" i nionde kapitlet tolkades som "årsveckor" – det vill säga perioder om sju år – som lade grunden för en detaljerad, kronologisk karta över världshistoriens förlopp.⁵⁰

För att styrka sina tolkningar refererade Haglund bland annat till flera verk av de amerikanska predikanterna Arno C. Gaebelein (1861–1945) och Philip Mauro (1859–1950).⁵¹ Båda var framträdande ledare för en tämligen ny rörelse bland väckelsekristna tänkare i USA. Rörelsens ledarskikt hade under 1910-talet utgivit en samling om nittio skrifter som de menade adresserade kristendomens fundament. Skriftsamlingen gavs ut under namnet *The Fundamentals* vilket några år senare också kom att

⁴⁸ Haglunds uppdelningarna skiljde sig från Pethrus i viss mån, bland annat menade Haglund att startpunkten för "hedningarnas tidsålder" var betydligt tidigare än vad Pethrus framför i sin bok. Det uppstod aldrig någon konsensus bland dispensationalister exakt hur tidsåldrarna skulle delas upp, hur många de var, hur de skulle benämnas eller när den ena skulle övergå i den andra, jfr Matthew Avery Sutton, *American Apocalypse: A History of Modern Evangelicalism* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2014); Göran Gunner, *När tiden tar slut: Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel* (Stockholm: Teologiska högskolan, 1996).

⁴⁹ "Kring missionsförbundets generalkonferens", *BT* 7 (1927), 217.

⁵⁰ Jfr "De sjuttio årsveckorna", *BT* 3 (1927), 80.

⁵¹ Oscar Haglund, *Kristi tillkommelse och världsfulländningen* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1927), 251–252.

ge namn åt rörelsens självbeteckning: fundamentalism. De såg sig själva som "bibeltrogna" kristna och de samlades i motstånd mot vad de omväxlande betecknade som "nyteologi", "modernism" och "liberalism" – en gemensam fiende som fundamentalisterna ansåg stod för antikristliga försök att gifta samman kristen tro med samtidens villfarelser.⁵² Bland de mest centrala föreställningar som fundamentalisterna delade fanns idén om att den nuvarande tidsåldern stod inför ett annalkande och våldsamt slut.⁵³

Oscar Haglund blev en av fundamentalismens mest betydelsefulla förespråkare i Sverige. Genom hans arbete försågs väckelsekristna i hela landet med den växande rörelsens bibeltolkningar och omvärldsanalys. Likt de amerikanska fundamentalisterna fanns bland de väckelsekristna rösterna i Sverige också en stark oro för "nyteologi"⁵⁴ och det var just med udden mot denna fiende som Filadelfiaförsamlingen lät den nya publikationen *Biblisk Tidskrift* utkomma med sitt första provnummer på hösten 1926.⁵⁵ I tidskriften noterade man på våren 1927 uttryckligen sin uppskattning för de amerikanska "fundamentalisterna, d.v.s. de bibeltroende teologerna" och konstaterade att det "vore gott, om det även i vårt land komme till en uppgörelse med nyteologien".⁵⁶

Målet för "nyteologien" var, menade tidskriftens redaktion i en osignerad text senare samma år, att "rubba Bibelns auktoritet" och "beröva Jesus Kristus Hans ställning som Försonare och Guds Son" genom "anfall mot läran om Jesus övernaturliga födelse och Hans uppståndelse samt försoningen genom blodet".⁵⁷ Redaktionen tillade därefter att det fanns fientliga krafter bakom hotet:

⁵² George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 3–4, 124, 148.

⁵³ Sutton, *American Apocalypse*, 3.

⁵⁴ Se till exempel Fredrik Waldemar Lönnbeck, *En monografi över Facklan, tidskrift för kristlig tro och forskning 1901–1907* (Stockholm: Facklans expedition, 1907), 6; Lewi Pethrus, "Baptismen, nyteologien och Spurgeon", *EH* 14 (1925), 171.

⁵⁵ Haglund, "Biblisk Tidskrift".

⁵⁶ "Fundamentalismen i Canada", *BT* 2 (1927), 58.

⁵⁷ "En typisk representant för nyteologien", *BT* 12 (1927), 372.

Den judiska synagogan, som är moder till den liberala teologien inom kyrkan och fiendens äldste bundsförvant emot Kristus, ler skadeglatt åt det som nu sker.⁵⁸

Denna föreställning – att judar stod i förbund med djävulen, att de återkommande smidde ränker riktade mot de kristna, att de besatt en unik makt i världen – skulle bli ett allt starkare tema i den väckelsekristna tidskriftens idé om judarnas karaktär.

”ETT ROTLÖST, HATAT SLÄKTE”: BIBELN SOM FÖRKLARING TILL JUDARNAS KARAKTÄR

Svenska Alliansmissionen valde in Fritz Hägg (1884–1979) i styrelsen 1935. Omkring tio år senare blev han samfundets styrelseordförande och förblev det fram till 1963.⁵⁹ Hägg var även verksam som förlagschef för det frikyrkliga bokförlaget Halls och redaktör för den väckelsekristna veckotidningen *Svenska Posten*, vilka båda stod Svenska Alliansmissionen nära.⁶⁰ I *Bibliskt Månadshäfte* citerades återkommande ledartexter som Fritz Hägg infört i *Svenska Posten*. 1939 refererade redaktionen till en text av Hägg om en ”proklamation” där den sovjet-ryske ledaren ”för de gudlösas internationella förbund, juden Jaroslavsky” vänt ”sin knutna hand mot höjden” och deklarerat att religionen ”måste till fullo utrotas ur landet”. Judarna, konstaterade skribenten efter referatet av Hägg, stormar fram ”i sitt gamla hat till Gud och hans Krist, glömska av allt lidande deras gudlöshet och trots för med sig över hela deras stam!”⁶¹

⁵⁸ ”Typisk representant”, 372.

⁵⁹ Häggs framträdande roll i SAM beskrivs utförligt i Göran Åberg, *Sällskap – samfund: Studier i Svenska alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt* (Jönköping: SAM-förlaget, 1980), särskilt 196–197, 302.

⁶⁰ Även företagets verkställande direktör, Josef Hamrin (1871–1934), var engagerad i Svenska Alliansmissionen. Han ingick i styrelsen under närmare två decennier. Halls förlag utgav också Svenska Alliansmissionens ungdomsförbunds tidskrift *Juniorvännen*. Dagstidningen *Jönköpings-posten*, som drevs av samma företag, fungerade under en period som samfundets huvudorgan, se Göran Åberg, ”Hamrin, Josef”, i *Svenskt frikyrkolexikon*, redigerad av Jan-Åke Alvarsson (Stockholm: Atlantis, 2014), 178–179 (178).

Exemplet visar hur Bibeln brukades i tidskriften som tolkningsnyckel för judarnas plats i historien. Genom hänvisningar till bibliska berättelser framställdes judarna som bärare av ett uråldrigt hat mot Gud och Jesus, och att deras lidanden genom historien tolkades som ett resultat av denna "gudlöshet".

Uppskattningen var ömsesidig mellan Hägg och Haglund, redaktören för *Bibiskt Månadshäfte*. 1937 lät Fritz Hägg ge ut Oscar Haglunds bok *Framtidssyner och profetord*. Boken innehöll en utläggning kring "utom-bibliska profetior".⁶² Trots att bokens profetior inte nedtecknats i Bibeln sorterade Haglund ändå in dem under kategorin "bibeltrogna", med hänvisning till en bibelvers: "Era söner och döttrar skall profetera, era unga män skall se syner och era gamla män ha drömmar" (Apg 2:17).⁶³ I dialog med en sådan förutsägelse fastslog Haglund att "Antikrist skall med många av judarna sluta ett förbund".⁶⁴

Föreställningen om att den kommande Antikrist skulle dupera världens judar när han gjorde sig till härskare var Haglund inte ensam om. Snarare förekom den regelbundet hos de väckelsekristna teologer som intresserade sig för frågorna om den sista tiden. 1927 hade Svenska Alliansmissionens förlag gett ut den amerikanske fundamentalisten Philip Mauros bok *Människans tal*, översatt av Haglund, där författaren konstaterade att eftersom "judarna hade förkastat sin sanne Messias, skola de i hans ställe mottaga en bedragare. Därför tillägges denne bland annat beteckningen 'Antikrist'".⁶⁵ Liknande framställningar uttrycktes också i flera böcker och texter som gavs ut av Örebromissionen, Helgelseförbundet och Pingströrelsen.⁶⁶ Vissa gick längre än att Antikrist skulle vilseleda

⁶¹ "En knuten hand mot Gud", *BM* 9 (1939), 78.

⁶² Oscar Haglund, *Framtidssyner och profetord* (Jönköping: Halls, 1937), 7.

⁶³ I denna artikel används Bibel 2000.

⁶⁴ Haglund, *Framtidssyner*, 43. I sammanhanget kritiserar Haglund den som uttalat förutsägelsen, M. P. Baxter, eftersom han begått misstaget att fastslå "en fullständig och högst minutiös kronologisk tablå över ändens tid". Att fastslå exakta "tider och stunder" gick emot Bibelns lära, resonerade Haglund.

⁶⁵ Philip Mauro, *Människans tal eller kulturens sammanbrott* (Jönköping: Svenska Alliansmissionens förlag, 1927), 16.

⁶⁶ Samuel Schor, *Judarna: Det eviga folket och dess kommande konung* (Örebro: Örebro Missions-

judarna. "Bibeln lär", föreslog C. A. Chader i sin populära bok *Guds plan genom tidsåldrarna*, att Antikrist "möjligen blir en judisk, avfällig, rysk kommunist".⁶⁷

I *Bibiskt Månadshäfte* blev denna tanke än mer utvecklad. Här meddelades läsarna att en judisk konspiration syftade till att underminera det kristna västerlandet som en förberedelse för Antikrist. I februarinumret 1932 införde redaktionen en uppskattande text om *Sions vises protokoll*, den antijudiska rasismens mest ökända skrift. "Boken publicerar viktiga dokument", konstaterade tidskriftens skribent, "vilka avslöja en del märkliga planer inom den judiska världen" som bland annat går ut på att främja "liberal teologi", "valutakriser", "ödeläggelse av familjelivet" och "pacificism". När detta "undermineringsarbete lyckats i högsta grad, då skola judarna tillsätta en konung [som] blir Bibelns Antikrist".⁶⁸ Därefter refererade skribenten till en text om *Sion vises protokoll* som skrivits av redaktör Fritz Hägg från Svenska Alliansmissionen. I denna hade Hägg kommenterat den föreställda judiska konspirationen:

I ljuset av de uppgifter ovan nämnda bok lämnar begriper man planen: Hela Europa skall ner i dyn, penningarna skola rulla ner i den judiska finansens fickor, varur de vända åter för att finansiera nya krig, oroligheter och misshälligheter för det arma släktet. Det är onekligen en intressant tid vi leva i – och hemsk! Säkerligen stunda svåra förföljelser för dem, som hålla sig till Kristus.⁶⁹

Idéerna om judisk makt och ekonomisk girighet hade uttryckts i tidskriften tidigare, även när den trycktes och gavs ut av Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Lewi Pethrus konstaterade i en text 1928 att egendoms-gemenskapen i den första församlingen var ett stort under:

förenings förlag, 1939), 86; O. Gudmundson, "Händelserna i Ryssland och deras betydelse i profetians ljus", *Trons Segrar* 1 (1924), 8; Thomas Ball Barratt, *Är Jesus återkomst förestående? Tusenårsriket och de yttersta tingen* (Stockholm: Filadelfia, 1938), 66–69.

⁶⁷ C. A. Chader, *Guds plan genom tidsåldrarna* (Stockholm: Harriers bokförlag, 1944), 141.

⁶⁸ "Ett hemskt program för världskriser", *BM* 2 (1932), 55–56.

⁶⁹ "Ett hemskt program", 56.

Tänk att det var judar! Det är ganska märkligt. Judar, som äro så kära i penningar – de blevo så härligt frälsta, att de kunde giva ut, vad de hade på sina banker, och lägga ned det för apostlarnas fötter.⁷⁰

I en osignerad ledartext året därpå blev judarnas föreställda kärlek till makt och pengar exemplifierat genom ”juden Marx’, den moderna materialismens revolutionär”, genom ”judemiljonärerna” som ”bakom kulisserna ha iscensatt och finansierat hela [första] världskriget”, genom ”bolsejvismen, som från början till slut är ett judiskt hämndföretag” och genom ”judarnas hart när obegränsade makt över världens största affärsföretag”. Judarna, tillstod redaktionen, har ”fått bliva ett gissel över en avfallen kristenhet”.⁷¹

De efterföljande åren återkom idéer om judisk konspiration genom hemliga sällskap i *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte*. ”Den farligaste av de hemliga sammanslutningarna är *B’ne B’rith-Orden*”, skrev redaktionen i september 1934,

[vars] politiska syften äro: upprättandet av en judestyrd världsrepublik, förintelse av alla kejsardömen och konungariket, utrotande av alla religioner med undantag för den judiska läran, förvärvande av världens rikedomar genom de judiska storbankirerna.⁷²

Aversionen mot judar i *Bibliskt Månadshäfte* underbyggdes på sådana sätt inte enbart med hänvisningar till Bibeln, utan också med andra typer av tänkta bevis. Men bibelhänvisningar stärkte genomgående denna typ av yttre bevis och Bibeln fungerade på detta sätt som auktoritativ bevisföring i argumentationen. I januari 1939 – två månader efter utbrottet av den våldsamma Novemberpogromen i Tyskland då judiska butiker plundrades, hundratals synagogor sattes i brand, judar misshandlades till döds på gatorna medan tiotusentals fördes till koncentrationsläger – infördes en ledartext i *Bibliskt Månadshäfte* om judarnas karaktär där Bibeln som helhet användes som argument för att förklara förföljelserna:

⁷⁰ Lewi Pethrus, ”Kristlig egendomsgemenskap”, *BT* 9 (1928), 313.

⁷¹ ”Israel”, *BT* 8 (1929), 72.

⁷² ”Kamp mot hemliga sällskap och återupplivad hedendom i Tyskland”, *BM* 9 (1933), 316. Organisationen som åsyftas är *B’nai B’rith*, som 1913 grundade Anti-Defamation League för att motverka antisemitism och 1923 startade den judiska studentorganisationen Hillel.

Gamla Testamentet är ingen "judebok", ty här prisas sannerligen inte judarna. Tvärtom förutsäges det, att de för sin halsstarrighets och ondskas skull skulle bli uppryckta från sitt land och skingrade utöver hela jorden och vara såsom ett rotlöst, hatat släkte i folkvärlden. Intill dess de ångrade sina onda vägar. Hittills ha vi inte försport något av en sådan nationell ånger, och därför skola judarnas lidanden förökas ännu mera.

I stället hade judarna, enligt tidskriftens redaktion, försökt tillskansa sig makt genom "penningen och handeln", genom "liberalismen och marxismen", genom "assimilation, d.v.s. genom uppgående i andra folk, i det att judarna lämnat sin egenart och sökt bli 'som de andra folken'". Vidare tillstod skribenten att judarna genom "pressen och internationell agitation" dragit "svåra lidanden" över sig själva och att deras kommande samröre med Antikrist skulle komma att "tillskynda sig lidanden, som de aldrig tidigare upplevat. Detta skall äntligen krossa detta Kristus-hat".⁷³

Även om tidskriften inte entydigt innehöll negativa uttalanden om judar så präglades samtliga av en essentialistisk idé om det judiska folkets natur. Texterna kunde exempelvis tala om "den evige, oförstörbare, oemotståndlige juden" eller påstå att "ingen ras i hela världen har ett så rent blod som den judiska, och intet folk är så stolt över sin härkomst som detta".⁷⁴ Det var dock inte enbart judar som antogs inneha essentiella, rasliga särdrag nedärvda genom generationerna. *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* torgförde också en skrifttrogen raslära.

"HAMS FÖRBANNELSE": BIBELN SOM GRUND TILL RASERNAS OJÄMLIKHET

Pingströrelsens ledarskikt, vilket huvudsakligen utgjordes av ledande personer inom Filadelfiaförsamlingen, engagerade sig beredvilligt i utgivningen av *Biblisk Tidskrift*. Bland skribenterna som bidrog med texter år

⁷³ "Judarna och den mosaiska lagen", *BM* 1 (1939), 27–28.

⁷⁴ D. M. Panton, "Juden först", *BT* 8 (1929), 255–256. Texten var en översättning från det engelska originalet, troligen ursprungligen publicerad i den brittiska evangelikala publikationen *The Dawn Magazine*.

1928 fanns förutom Lewi Pethrus även Sven Lidman, Nils Ramselius och Paul Ongman. Samma år införde redaktionen sin första text om en bibeltrogen raslära.

När vi betrakta en världskarta, finna vi särskilda delar av denna upptagna av en stor massa färgade folk, vilka vi äro vana att anse som stående på en låg kulturnivå. Det är hamiterna, över vilka förbannelsen är uttalad.⁷⁵

Skribenten utvecklade i texten idén om den ”hamitiska” förbannelsen, baserat på en berättelse i 1 Mos 9:20–25 som tilldrog sig efter syndaflodden. I bibeltexten finner Ham sin far Noa berusad och naken. När Noa vaknar och får veta att Ham berättat om nakenheten förbannar han Hams son Kanaan. Ur dessa få verser utvecklade tidiga kristna tänkare, under de första århundradena efter vår tideräkning, en lära där Ham ansågs vara urfader till jordens ”svarta” folkslag – och att dessa, på grund av Hams handlande, för all framtid blivit dömda av Gud till både sin hudton och till att vara förslavade.⁷⁶ Under medeltiden övertogs tolkningen av kristna i de västra delarna av Europa.⁷⁷ Tolkningen fick starkt fäste under koloniseringen av Nordamerika bland de kristna slavägare som handlade med människor som fraktats över Atlanten, huvudsakligen under 1800-talet.⁷⁸

I *Biblisk Tidskrift* återanvändes denna raslära.⁷⁹ Ättlingarna till Ham var enligt tidskriften utspridda över jordens varma områden, eftersom

⁷⁵ Bernhard Peters, ”De hamitiska folken i Bibelns ljus”, *BT* 10 (1928), 348.

⁷⁶ David M. Goldenberg, *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham* (Berlin: de Gruyter, 2017), 76–77. Se också George M. Fredrickson, *Racism: En historisk översikt* (Lund: Historiska media, 2003). Slavrollen förklarades också med de efterföljande två verserna i 1 Mos 9:26–27: ”Och han sade: Lovad vare Herren, Sems Gud! Kanaan skall vara deras slav. Må Gud låta Jafet växa och bo tillsammans med Sem. Kanaan skall vara deras slav.”

⁷⁷ Goldenberg, *Black and Slave*, 108–120.

⁷⁸ Goldenberg, *Black and Slave*, 146; jfr Magda Teter, *Christian Supremacy: Reckoning with the Roots of Antisemitism and Racism* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 55–61.

⁷⁹ Det baserades i huvudsak på återpublicering av – och referenser till – den tyske predikanten Bernhard Peters texter. Peters verkade i Worms och gav ut sina skrifter på den lokala missionsbokhandeln. Hans bibelbaserade raslära publicerades i sin helhet av Svenska Alliansmissionens förlag 1928 i boken *Europas folk! Varifrån? Varthän?*. Boken översattes från tyskan av Oscar Haglund – som beskrev den som ”fullständigt enastående” – och den marknadsfördes också i Pingströrelsens organ, se Oscar Haglund, ”Litteratur”, *BT* 10 (1928), 367; ”Europas folk”, *EH* 46 (1928), 736.

namnet Ham antogs betyda "hetta eller det beta".⁸⁰ Denna förmodade etymologi användes för att förklara att avkomlingarna till Ham nu drevs av "köttets väsen" och "skamlöshet i sexuella ting". Enligt skribenten återfanns dessa hamitiska ättlingar i Afrika, Asien och bland andra "färgade folk". Såväl "etiopier" som Nordamerikanska ursprungsbefolkningar, samer och "egypterna" skulle räknas till hamiterna, menade skribenten. Förutom "sinnliga lidelser" kännetecknades dessa "degenererade" folkgrupper av avgudadyrkan och trolldom; de "äro utpräglade djävulstillbedjare". Men framför allt var dessa hamitiska folk präglade av sin efterblivenhet:

Vi igenkänna dem även därpå, att de icke äga någon förmåga att bilda stater och riken. Så har även här förbannelsen gått i uppfyllelse. Hams avkomlingar äro sina bröders trälar ... Talar man om kolonialpolitik, så förstå vi, att sådan politik möjliggöras blott av det faktum, att hamiterna på grund av förbannelsen äro gjorda till andras trälar.⁸¹

De omskrivna folkgrupperna saknade dock inte enbart politisk förmåga. Olika "hamitiska" folkslag beskrevs i varierande nedsättande termer: En grupp sades ha "samma hudfärg som negrerna, men deras hud saknar den vidriga lukten hos negrerna" medan en annan grupp skildrades som "en bastard mellan negrer och semiter". Andra hamitiska gruppers fränkoppling från civilisationens centrum menade skribenten hade lett till en gradvis förlust av mänskliga egenskaper. I takt med att de fjärmats från kulturella traditioner och andlig vägledning antogs de ha förfallit både moraliskt och kroppsligt; hamiterna befann sig i en rörelse mot "det djuriska", ickemänsklighet och "det rent bestialiska: hamiterna bliva kanibaler, människoätare".⁸²

Rasläran som presenterades i *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* gick ut på att "folktyperna" utgått i tre linjer från Noas söner.

⁸⁰ Idéerna om att Ham etymologiskt entydigt kan kopplas till "hetta" saknar stöd i forskningen; namnets ursprung och betydelse är fortfarande oklar och omtvistad, se David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 144–149.

⁸¹ Peters, "De hamitiska folken", 349.

⁸² Peters "Hamitiska folken", 350.

Utöver Ham, som var de färgade folkens stamfader, var dessa Sem, som antogs vara judarnas stamfader, och Jafet, vars ättlingar utgjordes av jordens "härskarfolk". Gud hade "avsöndrat" dessa tre folktyper från varandra och "anvisat åt varje folk dess särskilda plats på jorden". På detta sätt skulle Sems ättlingar – judarna – fostras särskilt för att "bliva mottagliga för de uppenbarelser, som Han hade avsett åt dem" medan Hams avkomlingar skiljdes ut för att "de icke skulle draga in sina bröder i sin djuriska köttslighet".⁸³

Det var bland "härskarfolken", Jafets ättlingar, som "svenskarna" fanns, menade redaktionen.⁸⁴ Dessa härskarfolk, "Jafets barn", fanns alla "i Europa".⁸⁵ I en text publicerad på våren 1931 utvecklades den bibliska bakgrunden: Jafets son Gomer identifierades som "stamfader till hela den stora germanska folkfamiljen" eftersom "ordet 'german' kan härledas från Gomer".⁸⁶ Ättlingarna till Jafets son Magog var befolkningen i Ryssland, medan sönerna Jaha och Tira i sin tur var stamfäder till greker och romare. I enlighet med "välsignelsen" 1 Mos 9 hade dessa jafetiska folk "vunnit herravälde över jorden" och "anförtroths ledningen i världspolitiken och likaså i den kulturella utvecklingen".⁸⁷

Den kristna raslära som baserats på uttolkningar av bibeltexter i *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* stannade alltså inte vid övergri-

⁸³ Bernhard Peters, "Uppkomsten av de tre stora folktyperna ur Noas familj", *BT* 7 (1928), 236–237.

⁸⁴ "Frågelådan", *BM* 3 (1931), 86.

⁸⁵ "En historisk överblick vid tidsålderns tröskel", *BM* 1 (1938), 39.

⁸⁶ Bernhard Peters, "Härskarfolken", *BM* 3 (1931), 83.

⁸⁷ Peters, "Härskarfolken", 83. I tidskriften luftades emellertid också andra typer av rastänkande, som inte entydigt utgick från 1 Mos 9. Detta gällde exempelvis ett antal texter som handlade om den så kallade "gula faran" och den "gula rasen på anmarsch mot Europa". 1934 meddelades att den "mongoliska världen håller på att enas till ett stort maktblock under Japans hegemoni". I januari 1942 meddelade Haglund i tidskriften att Japan upprättat en plan som handlade om hur landet kunde nå världsherravälde. Denna plan, menade Haglund, hade slående likheter med "Zions äldstes protokoll", de internationella judeledarnas plan för erövring av världsmakten ... Japan, 'Österns uppgående sol', är ett oroväckande varsel för Västerlandet", se Oscar Haglund, "Den gula rasen på anmarsch mot Europa", *BM* 3 (1934), 65–67; idem, "Vad varsla händelserna i Öster?", *BM* 1 (1942), 1–3. Det råder konsensus bland historiska forskare att det omnämnda japanska dokumentet, den så kallade Tanaka-planen, var ett falsarium, se Hiroaki Kuromiya, *Stalin, Japan, and the Struggle for Supremacy over China, 1894–1945* (Abingdon: Routledge, 2022), 178–179.

pande beskrivningar av de mänskliga folktypernas särdrag. Bibeln användes för att beskriva en hierarki där Jafets ättlingar (européerna) framställdes som härskare, medan Sems (judarnas) och Hams (de "färgades") ättlingar sågs som underordnade. I takt med att dessa föreställningar fördjupades med hjälp av bibelläsning, fascinerades tidskriftens redaktör Oscar Haglund alltmer av nationalsocialisternas Tredje rike.

"POLITIK BEFATTAR VI OSS ICKE MED": BIBELN SOM STÖD FÖR NATIONALISMENS IDEAL

Helgelseförbundet kallades den väckelsekristna organisation som vuxit fram runt sammankomster på Torpområdet utanför Fjugesta i Närke. Redaktören för *Biblskt Månadshäfte*, Oscar Haglund, deltog regelbundet på den av Helgelseförbundet arrangerade Torpkonferensen. Haglund bidrog även med texter till förbundets tidskrift *Trons Segrar*. Helgelseförbundets läsare rekommenderades också i den egna tidskriften att läsa *Biblskt Månadshäfte*.⁸⁸ Under midsommarveckan 1936 talade Haglund i konferensladan inför de tillresta deltagarna om att de frälsta "hava ingenting att vänta av en världsförbättring ... varken av den sociala reformen, freden eller nykterheten". Det enda som kunde rädda människan var "budskapet om Jesus Kristus, utgiven för våra synders skull". Resonemanget avslutades med en förkortad parafras på Hes 33:7: "Om du icke varnar den ogudaktige, skall jag utkräva hans blod av din hand".⁸⁹

Haglund återkom vid upprepade tillfällen till idén om att han och tidskriften höll sig på avstånd från "politik". Året före hans framträdande på Torpkonferensen publicerade Helgelseförbundets tidskrift *Trons Segrar* en text av pingstvännen Haglund. Där varnade han för olika "mänskliga system", vilka enligt honom förgäves försökte "förvandla" världen till det bättre. Men, betonade han, "Skriften förmanar oss att hålla oss till Kristus och Hans försoning".⁹⁰ I texten exemplifierade han de politiska strävande-

⁸⁸ "Intressant och värdefullt", *Trons Segrar* 11 (1935), baksida.

⁸⁹ Jöns Sonesson, "Vi hava en stor överstepräst", *Trons Segrar* 19 (1936), 375.

⁹⁰ Oscar Haglund, "Det stora jubelåret", *Trons Segrar* 9 (1935), 162.

na efter världsförbättring med "socialism", "kommunism" och "pacifism". Dessa tre storheter fungerade återkommande som exempel på "politik" också i *Biblisk Månadshäfte*. I själva verket var det just dessa rörelser som var "politik", medan andra typer av krafter – som exempelvis de "nationella" eller "fosterländska" – *inte* var politiska i Haglunds ögon, utan snarare uttryck för Guds ordning.

I *Biblisk Tidskrift* hade denna bild tydliggjorts genom exemplet Italien redan 1929. Benito Mussolini, konstaterade redaktionen under rubriken "Från väktarens torn", var visserligen "den hänsynslöse nationalisten, som med sina brandfacklor troligen förr eller senare kommer tända en ny krigsbrand i folkvärlden" – men han arbetade ändå hårt genom sin kamp mot den "sedliga ödeläggelsen" för att "ungdomen icke skulle bli fördärvad".⁹¹ Sektionen "Från väktarens torn" anspelade på ett bibliskt motiv, där väktaren från sin utsiktspost framställdes som den som vakar, varnar och talar på Guds uppdrag.⁹² Det var inom ramen för ett sådant uppdrag som redaktionen bedömde samtiden. Om fascismen konstaterade redaktionen vidare:

Det fascistiska veckobladet "Il 420" ger i ett av de senaste numren en redogörelse för Mussolinis moraliska partiprogram, vilket i fråga om tydlighet icke lämnar något övrigt att önska. Det lyder: 1. Kamp mot bolsjevismen. 2. Undertryckande av frimurarna. 3. Moderskapsskydd. 4. Utrotande av den antireligiösa andan. 5. Religionsundervisning i skolorna. 6. Skydd för den kristna (d. v. s. katolska) kyrkan mot hennes "värsta fiender" (d. v. s. de romersk-katolska kyrkopolitikerna). 7. Utrotning av smutspressen. 8. Stängning av otuktsnästen. 9. Kamp mot svordomar och slagsmål.⁹³

Den italienska fascismen beskrevs således inte som "politik" utan snarare som ett arbete mot det sedliga fördärvet. När den nationalsocialistiska rörelsen i Tyskland tog allt större utrymme i den politiska debatten under

⁹¹ "Italien", *BT* 2 (1929), 73–74.

⁹² Motivet återfinns exempelvis i den Hesekieltext som Haglund refererade till på Torpkonferensen, Hes 33:1–10. Andra exempel på väktarmotivet är 2 Sam 18:24–27; 2 Kung 9:17–20; Jes 62:6; Hes 3:16.

⁹³ "Italien", 73–74.

1930-talets första år bedömdes även denna som något annat – och större och bättre – än politik. I *Bibliskt Månadshäfte* återgavs den teori som för eftervärlden blivit kallad dolkstötslegenden: att förrädare, judar och seg-rarnationer efter första världskriget lanserat ”den sataniska planen att pressa Tyskland [ekonomiskt] för att därigenom framkalla oroligheter och helst landets undergång”.⁹⁴ De positiva omdömena om Tyskland fortsatte efter Adolf Hitler tagit makten 1933. Redaktionen uppmanade läsarna att inte delta i ”hetsen mot Tyskland”:

Politik befattar *Bibliskt Månadshäfte* sig icke med, det veta våra läsare. Men vi kunna icke tåga inför alla de onda lögnhistorier, som sättas i om-lopp om [Tyskland], som söker rädda sig från sin dödsnöd genom att göra sig av med en rutten och gudlös demokrati och söka sig tillbaka till de gamla kraftkällorna: gudsfruktan, arbetsamhet och fosterlandskärlek.⁹⁵

Några år senare konstaterade redaktionen att Bibeln lärde att det ”mest effektiva sätt, varpå vi kunna göra något för vårt land” var att i linje med 1 Tim 2:1–2 ”anropa och tacka Gud för alla människor, för konungar och överhet”.⁹⁶ Detta bibelord, menade redaktionen, visade att ”fosterlandskärleken ... är den enda politik som kan leda till ett gott resultat”.⁹⁷ Därför borde riksdagen, föreslog Haglund sommaren 1940, ”utgöras av landets bästa och betrodda elit”.⁹⁸ Denna idé, där ”sakkunskapens” representeranter skulle utgöra den lagstiftande församlingen i stället för folkvalda, bar tydliga drag av den korporativistiska modell som var central i den samtida fascismen.⁹⁹ Enligt Haglund måste denna samhällsordning dessu-

⁹⁴ ”Ett hemskt program”, 56. Dolkstötslegendens ursprung förknippas vanligen med general Erich Ludendorff (1865–1937). Även till Ludendorffs teorier hänvisade redaktionen i tidskriften och konstaterade att det som nu stundar var ”Västerlandets och särskilt Tysklands undergång” och att Nationernas Förbund ”gjort sitt för att nedbryta Tyskland”, se ”Det ödesdigra året 1932”, *BM* 1 (1932), 2; ”Giv akt på år 1932!”, *BM* 6 (1932), 178.

⁹⁵ ”Hetsen mot Tyskland”, *BM* 6 (1933), 221.

⁹⁶ ”Frågelådan”, *BM* 5 (1939), 152.

⁹⁷ ”Frågelådan”, 152.

⁹⁸ Oscar Haglund, ”Partiernas väl eller vårt lands väl?”, *BM* 7 (1940), 93.

⁹⁹ De flesta fascistiska rörelser i Europa under mellankrigstiden propagerade för någon form av korporativism, även om undantag fanns, se Stanley G. Payne, *A History of Fascism: 1914–1945* (Madison: University of Wisconsin Press, 1995), 38–40.

tom vara förenad med en strikt nationalistisk grundsyn: ”Det borde bara finnas *ett* parti, det svenska, och bara *en* politik, den redbart fosterländska”.¹⁰⁰

Intresset för de fascistiska rörelser som satt vid makten i Europa blev allt tydligare i *Bibliskt Månadshäfte* under 1930-talet. Särskilt förstående var redaktionen till utvecklingen i ”Det nya Tyskland” som växte fram under Adolf Hitlers ledning. Omhuldandet tog sig också uttryck i boktips som publicerades i tidskriften, bland annat boken *Arier und Jude* av Bernhard Peters, som innehöll ”en intressant redogörelse för det national-socialistiska rikets ställning till judarna” och klargjorde att Hitlers antijudiska raspolitik hade stöd i de bibliska profetiorna om judarnas återvändande till Palestina.¹⁰¹ Andra samtida fascistiska rörelser beskrevs på liknande sätt i *Bibliskt Månadshäfte*:

Såväl nationalsocialismen som fascismen representerar den mäktiga diktatoranden, som ingriper och bringar ordning i demokratiens självsvåld och revolutionära kaos ... I Spanien råder ett blodigt kaos och i Frankrike ett oblodigt. Bägge länderna kräva och behöva en stark hand. Skola också de få en Duce eller en Führer?¹⁰²

Såväl de spanska falangisterna som de franska fascisterna och de båda diktaturerna i Italien och Tyskland framställdes därmed i positiva ordalag i den föregivet opolitiska tidskriften *Bibliskt Månadshäfte*. De svenska fascisterna ägnades däremot mindre uppmärksamhet. Men strax innan redaktör Haglund talade på Torpkonferensen 1936 tipsade redaktionen läsarna om den ”uppseendeväckande och klargörande” boken *Religionens*

¹⁰⁰ Haglund, ”Partiernas väl”, 93.

¹⁰¹ ”Litteratur”, *BM* 8 (1935), 268. I *Arier und Jude* hyllade författaren den nationalsocialistiska politiken och beskrev att ”folkets hjärtan” nu strömmade till den nya regeringen för att de ”befriat pressen från judiskt inflytande”. Han skrev också att ”hos de olika folken växer allt starkare känslan av mättnad på judar och en strävan att utsortera detta oönskade element. Inför dessa fakta får man inte blunda. Det finns ingen annan lösning på judefrågan än den bibliska” (min översättning), se Bernhard Peters, *Arier und Jude: Ein Beitrag zur Judenfrage und ihrer Lösung* (Worms: Verlag Missions-Buchhandlung, 1935), 65, 70. Med Palestina avsågs vid tiden det landområde som sträcker sig från Medelhavet via Jordanfloden och österut. Från 1500-talet till 1917 kontrollerades området av Osmanska riket, och därefter av Storbritannien under Palestinamandatet.

¹⁰² Johannes de Heer, ”Berlin – Wien – Rom”, *BM* 6 (1938), 178.

röda fiender – en pamflett utgiven av det svenska nationalsocialistiska Svea Rikes förlag.¹⁰³ Syftet med boken klargjordes i förlagets korta förord:

Att få religiöst kännande svenskar att inse den oerhörda fara, som hotar kristenheten från den internationella judendomen och dess vitförgrenade organisationer, är syftemålet med tryckandet och spridandet av föreliggande sakligt upplysande folkskrift.¹⁰⁴

Fascinationen för nationalsocialism och fascism i *Bibliskt Månadshäfte* antog även organisatoriska uttryck. Under det tidiga 1940-talet gick Haglund med i Svensk Opposition (SO) och därefter i Riksföreningen Sverige-Tyskland (RST).¹⁰⁵ Organisationerna hade olika medel och fokus, men de samverkade och många medlemmar var dubbelanslutna. SO, som leddes av den namnkunnige fascisten Per Engdahl (1909–1994), positionerade sig som motståndare till vad de benämnde som bolsjevism. Organisationen knöt denna kamp till en världsbild där kommunismen sågs som uttryck för en judisk världskonspiration. I sina internationella kontakter uttryckte ledande företrädare stöd för likasinnade rörelser i Europa, exempelvis det nationalsocialistiska partiet Nasjonal Samling som innehade regeringsmakten under den tyska ockupationen av Norge.¹⁰⁶ Initiativet till SO hade tagits av RST:s ordförande, där Oscar Haglund blev medlem 1942.¹⁰⁷ RST verkade för att sprida en positiv bild av det nationalsocialistiska Tyskland i Sverige. Genom sin tidskrift uttryckte de konsekvent stöd för Adolf Hitler och förmedlade en starkt antisemitisk världsbild. Organisationen – som förblev lojal mot Tyskland under hela kriget, även när krigslyckan vände – samlade flera av den svenska fascismen och nationalsocialismens mest tongivande gestalter.¹⁰⁸

¹⁰³ "Litteratur", *BM* 3 (1936), 86.

¹⁰⁴ *Religionen röda fiender* (Stockholm: Svea Rikes förlag, 1935), 4.

¹⁰⁵ *RST-medlemmar 1942* (Hugo Odebergs arkiv II: 50, RST, medlemsmatrikel; Lund: Lunds universitetsbibliotek); Tobias Hübinette, *Den svenska nationalsocialismen: Medlemmar och sympatisörer 1931–1945* (Stockholm: Carlsson, 2002), 220.

¹⁰⁶ Se Lundström och Poletti Lundström, "Lewi Pethrus".

¹⁰⁷ Mikael Rahm, *Från nationell folkgemenskap till europeisk kulturgemenskap: En ideologianalytisk studie av Per Engdahl 1930–1968* (Umeå: Umeå universitet, 2025), 60–61.

¹⁰⁸ RST, "Upprop för bildandet av en Riksförening Sverige-Tyskland", *Sverige-Tyskland: Organ för riksföreningen med samma namn* 1 April 1938 (1938).

Oscar Haglund, som under det tidiga 1940-talet arbetade på sin licentiatavhandling i Lund, kom troligen i kontakt med ledarskiktet till de båda nationalsocialistiskt orienterade organisationerna där. Han blev personlig vän med teologiprofessor Hugo Odeberg (1898–1973), som var ordförande för Riksföreningen Sverige-Tyskland under 1940-talet.¹⁰⁹ Odeberg hade tidigt ställning för Hitlers ingripanden mot oppositionella röster inom den tyska kyrkan,¹¹⁰ var styrelseledamot för Institutet för forskning om och eliminering av judiskt inflytande i tyskt kyrkoliv,¹¹¹ och utvecklade personlig kontakt med den nationalsocialistiska regimens representanter.¹¹² När Expressen rapporterade om Odeberg 1945 beskrevs han som "nazistprofessorn" och "Hitlerrikets kanske ivrigaste anhängare inom den svenska universitetsvärlden".¹¹³

Även Haglund beskrevs som "nazist" och "antisemit" i svensk press på grund av sina texter i *Bibliskt Månadshäfte*.¹¹⁴ Själv avfärdade han beteckningarna som "vileledande påståenden" som "cirkulera i den kommunistiska och socialdemokratiska pressen":

Huru mycket "nazist" och "antisemit" jag är, kan lätt konstateras av *Bibliskt Månadshäfte*. Jag är kristen rätt och slätt och har intet uppdrag som samhällsreformator eller politiker.¹¹⁵

"Det ljuges och agiteras oerhört, i synnerhet sedan år 1933", konstaterade Haglund i *Göteborgs Stifts-Tidning* några månader senare i en text där han

¹⁰⁹ Sverker Oredsson, *Lunds universitet under andra världskriget: Motsättningar, debatter och hjälpsinsatser* (Lund: Lunds universitet, 1996), 115.

¹¹⁰ Lars Gunnarsson, *Kyrkan, nazismen och demokratin: Åsiktsbildning kring svensk kyrklighet 1919–1945* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995), 17.

¹¹¹ Håkan Bengtsson, "Fariséer mellan svensk protestantism och Tredje riket: En bakgrundsteckning till Hugo Odebergs 'Fariséisism och kristendom'", *STK* 82/3 (2006), 97–109 (99).

¹¹² "Gutachten Odebergs über andere Personen", *Deutsches Reich – Auslandsvertretungen: Gesandtschaft Stockholm* (Politisches Archiv des Auswärtigen Amts; RAV 250:2430; 22/6 och 1/7 1942); "Deutsches Konsulat Malmö", *Deutsches Reich – Auslandsvertretungen: Gesandtschaft Stockholm* (Politisches Archiv des Auswärtigen Amts; RAV 250:2430; 24/12 1942).

¹¹³ "Har nazistprofessorn blivit pingstvän?", *Expressen* 20/1 (1945).

¹¹⁴ Spiritus Asper, "Nazisten Haglund går på alltjämnt", *Arbetaren* 29/1 (1943); "Bibliskt Månadshäfte", *Trots allt!* 46 (1943), 7; K. K-n, "Syndikalistskräck vid Sundsvalls Högre Allmänna Läroverk", *Arbetaren* 2/5 (1944).

¹¹⁵ Oscar Haglund, "Som ett belägg", *BM* 2 (1943), 60.

klandrade den svenska pressens kritiska bevakning av utvecklingen i Tredje Riket.¹¹⁶ Under flera år var Haglund skribent i *Göteborgs Stifts-Tidning*, vars redaktion stod nära ledarskiktet för det schartauanska Kyrkliga Folkpartiet och som vidhöll en mycket positiv inställning till det nationalsocialistiska Tyskland.¹¹⁷ I tidningen publicerades regelbundet Adolf Hitlers tal i sin helhet, ibland sida vid sida med annonser för *Bibliskt Månads-häfte*.¹¹⁸

Haglund hade också tagit ställning för Tyskland – återkommande med iver – i sin egen publikation ända sedan Hitlers makttillträde tio år tidigare.¹¹⁹ 1941 utgav Haglund en skrift där han tipsade läsarna om *Världsfaran*, en bok som författats av en väckelsekristen nationalsocialist som stod under övervakning av den polisiära säkerhetstjänsten.¹²⁰ *Världsfaran* var ”ovanligt instruktiv och klarläggande”,¹²¹ meddelade Haglund om boken där man kunde läsa att hakkorset borde ”adopterats av alla kristna länder nu till tecken på kristenhetens kommande seger över judendomen, Antikrist”.¹²²

Att Haglund rekommenderade sina läsare att ta del av denna typ av utläggningar gick också i linje med hans eget politiska engagemang i na-

¹¹⁶ Oscar Haglund, ”Ur ett brev från Tyskland”, *Göteborgs Stifts-Tidning* 3 (1943), 4.

¹¹⁷ Gunnar Freyholtz, ”Kristendomsfiender: Sekularisering, antisemitism och politisk mobilisering i Göteborgs stift 1907–1945” (Uppsala universitet: Masteruppsats, 2023).

¹¹⁸ ”Hitler talade”, *Göteborgs Stifts-Tidning* 4 (1940); ”Ett nytt Hitlertal”, *Göteborgs Stifts-Tidning* 9 (1940); ”Ur Hitlers nyårstal”, *Göteborgs Stifts-Tidning* 1 (1943). I tidningen marknadsfördes också Adolf Hitlers bok *Min kamp*, se ”Ett nytt tal av Hitler”, *Göteborgs Stifts-Tidning* 50 (1940). Paginering saknas i flera årgångar av tidskriften.

¹¹⁹ Exempelvis skrev Haglund att Tyskland ”genomgått en påtaglig förbättring genom nazistpartiets glänsande seger på bekostnad av kommunister och socialdemokrater” strax efter Hitlers makttillträde 1933, se Oscar Haglund, ”En blick på det politiska läget”, *BM* 4 (1933), 135. Två år senare skrev Haglund, ”På sommarfärd i Tyskland”, *BM* 11 (1935), 366, att ”kristligt församlingsliv under Hitlers regim” i Tyskland nu ”verkade mycket kraftigare, än för tio år sedan”. 1939 skrev Haglund om att ha fått ”oförgätliga och ljusa minnen” genom att uppleva ”sann gudsfruktan” i Hitlers Tyskland, se Oscar Haglund, ”En ny färd till Tyskland”, *BM* 2 (1939), 61.

¹²⁰ *Personakt 6054 Bonde*, Gunnar Martin, Säkerhetspolisen (SÄPO) med föregångare, Riksarkivet, Täby.

¹²¹ Oscar Haglund, *Krigets problem i Bibelns och historiens ljus* (Malmö: Bibliska förlaget, 1940), 198. Pingstmissionären Tage Ståhlberg, ”Två aktuella böcker”, *EH* 23 (1942), 485, hyllade Haglunds bok i Pingströrelsens organ och skrev i sin recension att den ”rekommenderas varmt”.

¹²² Mart, *Världsfaran*, 45–46.

tionalsocialistiskt orienterade föreningar. Hans entusiasm för Tredje Riket bidrog till den bibeltrogna tolkningen av Förintelsen som en gudomlig plan.

"GUDS TUKTORIS": BIBELN SOM KONTEXT TILL FÖRINTELSENS NÖDVÄNDIGHET

Örebromissionens förlag gav ut boken *Judarna: Det eviga folket och dess kommande konung* i samband med utbrottet av andra världskriget. Boken var översatt av Oscar Haglund och författad av den anglikanska prästen Samuel Schor (1859–1933), vars föräldrar var judar som konverterat till kristendomen under mitten av artonhundratalet.¹²³ Likt flera andra väckelsekristna tänkare som intresserade sig för den yttersta tiden var Schor en dispensationalist som tolkade samtidens händelser som uppfyllelser av bibliska profetior. Han uppehöll sig i sina texter kring den framväxande sionistiska rörelsen och deltog själv vid två av de internationella sionistkongresserna.¹²⁴ I boken *Judarna* skrev Schor att Ryssland försökte "utplåna judarna, även dem som av fruktan bekänna sig till bolsjevismen".¹²⁵ Översättaren, Oscar Haglund, lade till en fotnot där han förtydligade att det enligt honom dock var just judar som låg bakom bolsjevismen:

Det må ihågkommas, att det är avfälliga assimilantjudar, som givit upphov till bolsjevismen och den bolsjevikiska revolutionen. Dessa judar i Ryssland och i andra länder äro de redliga och gudfruktiga judarnas, liksom den övriga mänsklighetens, farligaste fiender.¹²⁶

I en notis om boken i *Bibliskt Månadshäfte* konstaterade redaktionen att Schor erbjöd ett "Bibelhistoriskt fågelperspektiv" om judarnas historia. De hade alltid varit "förtryckta och utplundrade" och skulle nu slutligen

¹²³ Yoelit Migron, "Samuel Schor, the Man and His Time", *Mishkan: A Forum on the Gospel and the Jewish People* 37 (2002), 5–21 (6).

¹²⁴ Migron, "Samuel Schor", 12, 18.

¹²⁵ Schor, *Judarna*, 85.

¹²⁶ Oscar Haglund i Schor, *Judarna*, 85.

”återuppstå som nation”.¹²⁷ Det var med denna syn som sionismen – den politiska rörelse bland europeiska judar som från slutet av 1800-talet och framåt verkade för en judisk nationalstat i Palestina – bedömdes i såväl *Biblskt Månadshäfte* som en lång rad andra väckelsekristna publikationer.¹²⁸ Att judarna skulle upprätta en nationalstat i Palestina var en nyckelpunkt i Guds plan för den sista tiden. För Haglund och de andra skribenterna i *Biblsk Tidskrift* och *Biblskt Månadshäfte* hade Gud också bestämt *hur* judarnas tänkta återvandring skulle ske:

Nazismens judefientlighet är någonting att särskilt lägga märke till. Det är i Skriften förutsagt, att många jägare skola jaga Israels barn ”ned från alla berg och alla höjder och ut ur stenklyftorna” (Jer 16:16). Det är antisemitismen, som inspirerar dessa ”jägare”, liksom sionismens lockande bete har fått många judar att återvända till Palestina. Här ha vi ”de många fiskare”, som Herren nämner i samma vers. Gud låter ett sådant judefientligt parti uppstå, och det säges, att judarna gripas av stor oro och lämnar landet. Gud sällar folken i sitt säll. Judarna skola dit, där de ha sin rätta plats. Även häri se vi Guds väldiga verk. Vem kan hindra Honom?¹²⁹

Med utgångspunkt i Jer 16:16 tolkades både den politiska sionismen och den framväxande nationalsocialismen som verktyg i Guds hand för att föra det judiska folket till Palestina. ”Deras tid i Europa torde lida mot slutet”, konstaterade Haglund i augusti 1940.¹³⁰ Motivet var genomgående i *Biblskt Månadshäfte* under 1930- och 1940-talet. Det sattes också återkommande i samband med den negativa karakteriseringen av judar som konspirerande, mäktiga och kristendomsfientliga. Gud skulle på detta sätt lösa ”judefrågan” för de kristna européerna. Det ligger i Guds plan, menade Haglund 1943, ”att det judiska folket icke skall gå upp i de andra folkraserna och därmed gå under, utan det skall samlas

¹²⁷ ”Två märkliga böcker”, *BM* 11 (1939), 351.

¹²⁸ Jfr Ball Barratt, *Jesus*; Chader, *Guds plan*; Arvid Wickström, *Judafolket och profetierna i ljuset av historiska och nutida händelser* (Stockholm: Harriers bokförlag, 1935); Folke Thorell, ”Judar som jag mött”, *Evangelisten* (1940), 25–35.

¹²⁹ Oscar Haglund, ”En blick på det politiska läget”, *BM* (1933), 136.

¹³⁰ Oscar Haglund, ”Förunderliga tidshändelser”, *BM* 8 (1940), 250.

som ett självständigt folk i en kvarleva".¹³¹ Det var utifrån denna idé som Haglund, i den bok som utgavs av Örebromissionen, framställde "assimilantjudar" som "mänsklighetens farligaste fiende".¹³² Senare samma år konstaterade Haglund att "internationalism och rasblandning" stod i strid med "Guds ordning" eftersom Gud "skapat både de olika språken och de olika folken att vara inom sina bestämda gränser".¹³³

I takt med att judarnas situation i Tyskland och på andra håll i Europa förvärrades skärptes retoriken i *Bibliskt Månadshäfte*. Allt som skedde underströk hela tiden det som profetian förutsagt. Samma månad som Novemberpogromen startade i Tyskland konstaterade Haglund att "Israels nöd är bitter redan nu, och kommer växa mer och mer. Bakom denna nöd står Israels Gud".¹³⁴

Haglund var inte ensam om sina föreställningar. 1940 återpublicerade den ekumeniska föreningen Israels Vänner en text av Haglund på temat i sin tidskrift. "Antisemitismen är icke judenhetens svåraste fara", konstaterade Haglund i missionstidningen *Israels Vän*. I stället var faran "judarnas strävan att gå upp i de folk, bland vilka de bo som gäster".¹³⁵ Judarna måste på ett eller annat sätt föras till Palestina.

Theodor Hertzl och zionisterna äro "fiskarna", Adolf Hitler och antisemiterna äro "jägarna". Och denna jakt skall fortsätta, tills judarna i hela världen ha förstått, vad Gud vill med dem: att de skola övergiva assimilationens väg, att de må vara ett folk, det eviga folket, som är oupplösligt förbundet med Palestinas land.¹³⁶

Idén om att Palestina skulle tillhöra det judiska folket sammanföll därmed med en bedömning om att Hitler var sänd av Gud som en jägare för att driva judarna dit. I texten, som publicerades både av Israels Vänner och i

¹³¹ Oscar Haglund, "Hitler och judarna", *Göteborgs Stifts-Tidning* 30 (1943).

¹³² Idén uttrycktes också i litteratur som gavs ut av Filadelfiaförlaget, exempelvis Eric Lindblom, *Judarna: Ett mänsklighetens problemfolk* (Stockholm: Filadelfia, 1944).

¹³³ Oscar Haglund, "Litteratur", *Göteborgs Stifts-Tidning* 46 (1943).

¹³⁴ Oscar Haglund, "Födslovändornas land och folk", *BM* 11 (1938), 338.

¹³⁵ Oscar Haglund, "Guds tuktoris", *Israels Vän* 1 (1940), 8. Artikelnen var en återpublicering av en artikel i *BM* 1 (1940).

¹³⁶ Haglund, "Guds tuktoris", 9.

Biblskt Månadshäfte hänvisade Haglund till ”tänkande israeliter” och ”judekristna” som insett att judar inte borde delta i en allmänt rådande ”förbittring mot Hitler”.¹³⁷ Haglund lät en sådan ”tänkande israelit”, som genom mission kommit ”till tro på Kristus”, lägga ut texten om judarnas uppgift. I ett citat uppmanades judarna att ”ur Guds stränga men rättfärdiga hand mottaga Hitler, tuktoriset och ’jägaren’” och därmed bekänna sin ”skuld”.¹³⁸

Under våren 1944 deporterades över 400 000 ungerska judar till Auschwitz-Birkenau. Där fördes det stora flertalet av de nyanlända – män, kvinnor och barn – omedelbart till gaskamrarna för att avrättas.¹³⁹ ”De systematiska massmorden på judar fortsätta i oförminskad styrka för varje timme”, meddelade Förenta Staternas president Franklin D. Roosevelt under en presskonferens i mars det året. De stora svenska tidningarna tryckte och spred hans uttalande.¹⁴⁰ Trots att de tyska nationalsocialisternas Förintelsemaskineri blivit allmänt känt i omvärlden – och därmed också blivit känd bland de väckelsekristna i Sverige – vek inte *Biblskt Månadshäfte* från sin linje.

I stället stod redaktion fast vid sin bedömning av judarna som ”hårda och hänsynslösa”. Judarna hade frambringat ”de främsta socialisterna, bolsjevikerna och på ett bräde hundratals rådskommissionärer och anarkister, de främsta ockrarna på andras nöd, utpressare och vita slavhandlare”.¹⁴¹ Den pågående Förintelsen var därmed förståelig, tillstod skribenten i *Biblskt Månadshäfte*, även om antisemitismen nu hade ”visat sig vara ett tveeggat svärd, som vanligen mest skadat dem, som svängde det”.¹⁴² Gud tuktade Israels folk och Guds spöknippe var den antisemitiska rörelsen. Därmed blev Bibeln ett raster för att både förstå och

¹³⁷ Haglund, ”Guds tuktoris”, 8.

¹³⁸ Haglund, ”Guds tuktoris”, 10.

¹³⁹ Saul Friedländer, *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939–1945* (London: HarperCollins, 2007), 618–619.

¹⁴⁰ Jfr TT fr. Reuter, ”Roosevelt varnar för pogromer i Ungern”, *Aftonbladet* 25/3 (1944); ”Kraftig Rooseveltvarning mot pogromer på Balkan”, *Dagens Nyheter* 26/3 (1944).

¹⁴¹ Arnold Schalin, ”Krist och antikrist”, *BM* 6 (1944), 170.

¹⁴² Schalin, ”Krist och antikrist”, 171.

motivera den pågående Förintelsen som en del av Guds handlande med världen. I *Biblskt Månadshäfte* höll man fast vid vad man såg som en opolitisk linje: den triumferande segern över judarnas ondska skulle ledas av Kristus:

Så underbart är det, att vi icke ens kunna framgångsrikt bekämpa det onda Israels onda inflytande utan juden Kristus. Om världen vänder Frälsaren ryggen, står den maktlös gentemot den avfallna judendomens onda inflytande och Antikrist. Men om vi av hjärtat göra Kristus till konung, skall han välsigna oss, så att vår nationella egenart bevaras, helgas och kommer till sin rätt.¹⁴³

POSTLUDIUM: BIBELBRUKETS EFTERKLANG

Biblsk Tidskrift och *Biblskt Månadshäfte* befann sig mitt i den pingstorienterade delen av väckelserörelsen. Bland skribenterna i tidskriften fanns, förutom den tongivande redaktören Oscar Haglund, framträdande personer inom såväl Svenska Alliansmissionen som Örebromissionen, Helgelseförbundet och Pingströrelsen. I nationalsocialismens tidevarv producerade tidskriften entusiastiska texter om utvecklingen i Tyskland. Läsarna meddelades att judeförföljelser och själva Förintelsen var en del i Guds stora plan.

Efter ett besök på Pingströrelsens årliga Kölingaredsvecka sommaren 1944 blev redaktören Oscar Haglund allvarligt matförgiftad. Han meddelade läsarna att han därför inte skulle orka ta sig till Torpkonferensen som planerat.¹⁴⁴ I nästföljande nummer infördes en text till minne av redaktören; Oscar Haglund hade avlidit – endast 56 år gammal. Minnesrunan författades av Hugo Odeberg, då ordförande för Riksföreningen Sverige-Tyskland. Den nationalsocialistiska teologen konstaterade att vännen Oscar Haglund under sitt liv energiskt ”kämpat för de bibliska sanningarna”.¹⁴⁵

¹⁴³ Schalin, ”Krist”, 171–172.

¹⁴⁴ Oscar Haglund, ”Förseningen av detta nummer”, *BM* 7 (1944), 224.

¹⁴⁵ Hugo Odeberg, ”Oscar Haglund in memoriam”, *BM* 8 (1944), 227.

I Pingströrelsens *Evangelii Härold* mindes man Haglund som en "stridsman" som nedlagt stor möda på att göra *Biblskt Månadshäfte* till "den solida och konsekventa bibeltrons speciella kamporgan".¹⁴⁶ Efter Haglunds död åtog sig Filadelfiaförsamlingens pastor och Pingströrelsens ledare Lewi Pethrus ansvaret för att – som han själv uttryckte det – låta tidskriften "få leva och fullfölja den mission och det mål, den haft under broder Haglunds ledning".¹⁴⁷ Några månader senare uppgick den i tidskriften *Den Kristne*, där sammanslagningen markerades genom att den tillfogades undertiteln *Biblskt Månadshäfte*.

Oscar Haglund var under åren 1926 till 1944 en av de mest friskräkiga skribenterna i den svenska väckelserörelsen vad gällde att ge uttryck åt antijudisk rasism, en bibliskt förankrad raslära och engagemang för Hitlers Tyskland. Men han mötte inte något öppet motstånd i de sammanhang han rörde sig. Tvärtom trycktes och spreds hans texter av organ och förlag tillhörande Pingströrelsen, Helgelseförbundet, Örebromissionen, Svenska Alliansmissionen, Israels Vänner och Evangeliska Fosterlandsstiftelsen. Efter Haglunds död levde hans teologiska arv vidare.¹⁴⁸ Förutom att *Den Kristne* och Filadelfiaförlaget fortsatte att anlita Hugo Odeberg som skribent återkom också bibeltolkningar som Haglund stått för. Idén om den hamitiska förbannelsen och den påföljande rasläran upprepades exempelvis i *Den Kristne* 1950 och i *Evangelii Härold* 1960.¹⁴⁹ Motivet med "jägare" och "fiskare" som tolkningsnycklar för förföljelse av judar förblev en konstant under lång tid och fanns också med i den sista utgåvan av *Den Kristne* – två decennier efter att Förintelsen stoppats.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Sture Olsson, "En bibeltrons förkämpe har fallit", *EH* 30 (1944), 706.

¹⁴⁷ Brev från Lewi Pethrus till Bera Haglund 1/9 1944 (Lewi Pethrus arkiv E 1 A:58, Korrespondens, huvudserie; Riksarkivet, Arninge).

¹⁴⁸ *Biblskt Månadshäfte* och Oscar Haglund förblev en central referens i dispensationalistisk litteratur flera decennier efter hans död, jfr Folke Thorell, *Daniels profetior och vår tid* (Örebro: Folke Thorells förlag, 1979), 269. Ända in på 2010-talet förekom nypubliceringar av Haglunds texter i väckelsekristna sammanhang, jfr "Himmelrikets hemligheter, eller de sju liknelserna i Matteus 13", *Midnattsropet* 17/2 (2011; online: <https://midnattsropet.se/2011/02/17/himmelrikets-hemligheter-eller-de-sju-3/>).

¹⁴⁹ Axel Blomqvist, "Två släkter - Hams och Sems söner", *Den Kristne* 9 (1950), 284; H. G., "Guds eviga rådslut", *EH* 28 (1960), 8.

¹⁵⁰ Axel Burman, "Bibelns förste missionär och världsstaten Nineve", *Den Kristne* 12 (1965), 264.

AVSLUTANDE DISKUSSION

Oscar Haglund var en tidig och inflytelserik förespråkare för dispensationalism. I tidigare forskning har Haglunds texter i detta avseende betecknats som representativa för Pingströrelsens huvudfärd.¹⁵¹ I kyrkohistorisk forskning har Haglunds idéer dessutom beskrivits som ”radikalt apolitiska” – och därmed som typiska för den tidiga Pingströrelsen.¹⁵² Enligt Carl-Erik Sahlberg förblev Haglund hela tiden ”otvivelaktigt” apolitisk,¹⁵³ medan Lewi Pethrus under 1930-talet tog steg i riktning mot ett ökat ”samhällsmedvetande”.¹⁵⁴ Den genomgång av *Biblisk Tidskrift* och *Biblskt Månadshäfte* som presenterats i denna artikel visar att Sahlbergs tolkning inte stämmer. Förutom de analyserade texterna vittnar också Haglunds medlemskap i fascistiska och nationalsocialistiska organisationer under 1930- och 1940-talen om att denna ”stridsman” för ”bibeltrons speciella kamporgan” var långt ifrån apolitisk.

Sahlberg har också argumenterat för att fokuset på den så kallade judefrågan inom den tidiga Pingströrelsen inte berodde på ett engagemang för politiska frågor – utan på dess ”apokalyptiska intresse för att med Bibeln i hand ur egendomsfolkets öden utläsa tiden för Jesus återkomst”.¹⁵⁵ Idéerna om vikten av judarnas omflyttning till Palestina har i efterföljande studier, i relation till detta, beskrivits som en ”sympatisk inställning till det judiska folket”.¹⁵⁶

Denna studie visar dock att judar i *Biblisk Tidskrift* och *Biblskt Månadshäfte* återkommande tillskrevs en lång rad negativa karaktärsdrag. De framställdes som rotlösa och obstinata, drivna av gudlöshet och kristusfientlighet. Judarna skildrades som maktlystna och sammansvurna i en

¹⁵¹ Nils-Olov Nilsson, *The Swedish Pentecostal Movement 1913–2000: The Tension Between Radical Congregationalism, Restorationism, and Denominationalism* (Stockholm: IPS, 2024), 77–78.

¹⁵² Carl-Sahlberg, *Pingströrelsen*, 66.

¹⁵³ Sahlberg, *Pingströrelsen*, 119.

¹⁵⁴ Sahlberg, *Pingströrelsen*, 68.

¹⁵⁵ Sahlberg, *Pingströrelsen*, 67.

¹⁵⁶ Nilsson, *Swedish Pentecostal Movement*, 80.

hemlig världskonspiration riktad mot det kristna västerlandet; judarna påstods ligga bakom den kristna moralens förfall och uppkomsten av en urvattnad, liberal teologi som förstörde kyrkorna inifrån. De anklagades för penninghunger och för att ha tillskansat sig kontroll över banker och storföretag. Därtill utmålades de som drivande kraft bakom en hotande materialistisk världsbolsjevism. Slutligen förutsattes de i den yttersta tiden ingå ett förbund med Antikrist.

Den väckelsekristna tidskriftens antijudiska stereotyper – som ständigt förmedlades under Haglunds redaktörskap – präglades av idéer hämtade från samtidens nationalsocialistiska, fascistiska och antisemitiska publikationer. De ekade också av en månghundraårig kristen antijudaism. Men resonemangen bottnade hela tiden i en fundamentalistiskt färgad utläggning av olika bibeltexter – inte sällan med eskatologiska föreställningar som tolkningsnycklar och med det uttalade målet att vara en "bibeltrogen" motkraft till "liberal teologi". Bibelbruket gav teologisk auktoritet åt det politiska engagemanget.

Utgångspunkten var att varje ord i Bibeln var gudomligt inspirerat. Föreställningen om verbalinspiration lade inte enbart grunden för långtgående tolkningar om tidens slut. Den öppnade också för att ett namn som Ham kunde tolkas som bärare av eviga sanningar om människans indelning i raser med skilda karaktärsdrag, geografisk hemvist och rangordning. Föreställningen om verbalinspiration skapade förutsättningar för att samtida händelser kunde tolkas som uppfyllelser av bibliska profetior, exempelvis att Hitler hade ett gudomligt uppdrag att "jaga" judar ut ur Tyskland mot Palestina. Den fundamentalistiska synen på Bibeln som Guds verbalinspirerade ord gjorde det möjligt för en väckelsekristen författare att framställa hakkorset som "vår vackraste och näst Kristi kors renaste religionssymbol".¹⁵⁷

Oscar Haglund vidhöll att han inte var antisemit, inte nazist, inte politisk. I förgrunden låg hela tiden hans bibelbruk; Haglund menade att det var Bibelns ord som ledde honom till sina bedömningar om samtiden.

¹⁵⁷ Mart, *Världsfaran*, 45.

Klart är att Haglund på alla punkter delade föreställningarna om judar med den antisemitiska rörelsen och att han betraktade behandlingen av judar i Förintelsen som en del av Guds plan. I tidskriften bedömdes den politiska utvecklingen i Italien och Tyskland, under de fascistiska och nationalsocialistiska regimerna, som utslag av fosterlandskärlek, gudsfruktan och en återkomst av moraliska värden. Bedömningen var grundad i det bibliska motivet om att vara en "väktare"; fascisterna sågs som trons försvarare mot den ruttna demokratin, den hotande socialismen, den judiska ateismen.

Oscar Haglund hade under sin tid som författare, skribent och redaktör den pingstorienterade väckelserörelsens förtroende – och föreställningen om den verbalinspirerade Skriften var utbredd i de frikyrkliga miljöer där han tjänade som bibellärare. Lewi Pethrus såg personligen till att Haglunds tidskrift kunde leva vidare och behöll den mycket kontroversiella skribenten Hugo Odeberg. Odeberg fortsatte därefter sitt samarbete med Pingströrelsen under resten av sitt liv.

Texterna i *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* fungerade inte bara som en legitimering av redan existerande antijudiska stereotyper, utan också som en självständig produktionsplats för rasistiska idéer och ett bibelteologiskt motiverat samtycke till det eskalerande våldet mot Europas judar. Denna antijudiska rasism var en del av en vidare bibliskt motiverad raslära, där mänsklighetens ojämlikhet uppfattades som grundad i Första Moseboken: Jafet som härskarfolk, Ham som förbannad, och Sem som bärare av ett särskilt religiöst förfall. Bibeln användes därmed som förklaring till rasernas hierarki och öden. I materialet framträder med andra ord olika former av rasism, även om det antijudiska motivet hela tiden förblev det mest centrala.

Att *Biblisk Tidskrift* och *Bibliskt Månadshäfte* framställdes som bibeltrogna och apolitiska blev avgörande för att öppet antijudiska uttryck kunde cirkulera utan invändningar inom den pingstorienterade väckelserörelsen. Tystnaden som omgav detta bibelbruk bidrog till att integrera rasismens ideal i rörelsen under nationalsocialismens tidevarv.



RESPONDER

RESPONS AKADEMI

HANNA LILJEFORS

Lunds universitet
hanna.liljefors@ctr.lu.se

Detta nummer av *HYBRID* har temat ”bibelbruk”. Med begreppet avses de sätt på vilka Bibeln används och tolkas. Från ett bibelvetenskapligt perspektiv gäller att ingen läsning är vare sig neutral eller så kallad bokstavlig; sätten vi läser, förstår och ser på Bibeln är präglade av vår egen sociala, kulturella, historiska och konfessionella (eller icke-konfessionella) kontext.¹ Detta är en viktig utgångspunkt för det akademiska studiet av bibelreception, det vill säga det vetenskapliga fält som analyserar just hur Bibeln tolkas och används genom receptionshistorien. Det är också något som artiklarna i detta nummer av *HYBRID* visar på ett förtjänstfullt sätt.

Artiklarna rymmer en mångfald av bibelbruk, till exempel att citera, referera, ompaketera, alludera till eller argumentera utifrån bibliska texter. Här ryms även bibelbruk från olika geografiska och historiska kontexter (ofta men inte enbart relaterade till svensk frikyrklighet). Artiklarna spänner över vitt skilda genrer som akademi,² media,³ populärteologi,⁴

¹ Se till exempel Hanna Liljefors, *Hebreiska bibeln debatterad: En receptionskritisk studie av diskurser om ”Gamla testamentet” i svenska dagstidningar 1987–2017* (Skellefteå: Artos & Norma, 2022), 32.

² Joel Kuhlin, ”Social död, litterär oreda: Josef K, Jesus Kristus och den avhumaniserande retoriken”, *HYBRID* 4 (2026), 130–152; Matthew Nowachek, ”Att läsa inom den heliga spänningen: Paradox och dess betydelse för ett dynamiskt, självkritiskt och uppbyggligt bibelbruk”, *HYBRID* 4 (2026), 187–211.

predikan,⁵ vardagsspråk,⁶ konst,⁷ skönlitteratur⁸ och barnbiblar.⁹ Artiklarna uppvisar trots detta flera gemensamma nämnare.

För det första att Bibeln kan brukas till nästan allt; från nazistisk propaganda (Poletti Lundström) till att förstå och (om)tolka konst och skönlitteratur (samt tvärtom, att tolka Bibeln via skönlitteratur, som Kuhlin visar). Bibelns texter kan anpassas till nästan alla kontexter, genrer och ideologier/teologier, vilket artiklarna i *HYBRID* vittnar om. Just därför är studiet av och diskussionen om bibelbruk så viktiga (också akademiska bibelbruk, se Kuhlin), även i vad Kuhlin beskriver som vår "post-kristna" samtid.

För det andra, att bibelbruk får konsekvenser, ibland positiva (se till exempel Anderssons bidrag om Bibelns självvårdande funktion), ibland problematiska. Det sista illustreras inte minst i sättet (den kristna) Bibeln använts i kristen antijudisk diskurs (Poletti Lundström) vilket lett till fruktansvärda konsekvenser, däribland möjliggjort Förintelsen.¹⁰ Här kan också nämnas idéer om en "biblisk" syn på "homosexualitet", vilket man (som Frid visar) kan säga mycket om, däribland att (orimligt?) mycket fokus och normativa anspråk har lagts på enstaka verser som kan, men inte måste, tolkas röra sex mellan jämställda människor av samma kön och hur dessa få verser lett till oöverskådligt negativa konsekvenser för homosexuella.¹¹ Som ett sista exempel kan nämnas hur bibelbruk i barn-

³ Emmanuel Alenklint, "Lammet, blodet, floden: Kanaans tungomål i den tidiga svenska pingströrelsen", *HYBRID* 4 (2026), 1–32; Tomas Poletti Lundström, "Bibeltrogen rasism i nationalsocialismens tidevarv", *HYBRID* 4 (2026), 212–249.

⁴ Markus Frid, "Pederasti, Prostitution, Passion? En analys av användningen av *arsenokoitēs* i den tidiga kyrkan till och med Nicaea", *HYBRID* 4 (2026), 98–129.

⁵ Greger Andersson, "Predikan och bibelbruk i ett pentekostalt sammanhang", *HYBRID* 4 (2026), 33–57.

⁶ Alenklint, "Lammet, blodet, floden".

⁷ Jonna Lenells, "Rembrandt och Lukas 15:11–32: Den tolkande konstnärens bibelbruk", *HYBRID* 4 (2026), 153–186.

⁸ Kuhlin, "Social död".

⁹ David Dage och Lena-Sofia Tiemeyer, "Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17", *HYBRID* 4 (2026), 58–97.

¹⁰ Se till exempel Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden: Brill, 2009).

¹¹ Se till exempel Liljefors, *Hebreiska bibeln*, 280–300, och Jesper Svartvik, *Bibeltolkningens*

biblar tenderar att överse eller banalisera texter om våld (Davage och Tiemeyer).

För det tredje att Bibeln och bibelbruk väcker känslor. Detta illustreras till exempel i beskrivningen av hur mötet med den akademiska disciplinen bibelvetenskap kan skapa oro hos studenter med en "pietistisk" bibelteologi (Nowachek), men även i hur Bibeln kan "teologiseras" i predikan för att trösta (Andersson) eller hur ett bibliskt klingande språk kan generera känslor av tillhörighet (Alenklint). Bibelbrukets affektiva dimension fortsätter att vara understuderad, men, tror jag, är en viktig nyckel till att förstå inte bara vad människor gör med Bibeln, utan också varför.¹²

Detta nummer av *HYBRID* lyfter på så sätt fram både de möjligheter och det ansvar som kommer både med att bruka Bibeln och att studera bibelbruk. Jag tror och hoppas att numret kan leda till fortsatta konstruktiva samtal om Bibelns funktion i samtida kultur, politik och akademi.

bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid (Stockholm: Verbum, 2006), 291–301.

¹² Hannah M. Strømmen, *The Bibles of the Far Right* (Oxford: Oxford University Press, 2024), bland annat 73–74, 220.

RESPONS KYRKA

JOHANNES MAGNUSSON

Verksamhetsledare Pingst utbildning
johannes.magnusson@pingst.se

I min läsning av artiklarna i detta nummer är det två händelser som dyker i minnet. Händelserna har inte med varandra och göra. Den ena hände rätt nyligen och den andra för flera decennier sedan. Händelserna får illustrera relevansen för mig.

Den första är från en familjegudstjänst. Jag predikade/berättade om hur den unge Samuel lärde sig höra Guds röst med hjälp av den äldre prästen Eli utifrån 1 Sam 3. Det var inte bara så att den äldre lärde den yngre att höra Guds röst. Budskapet som den unge fick var till den äldre. En poäng jag ville lyfta vara att yngre och äldre behöver varandra. I slutet av min återgivning kom jag in på budskapet som Samuel gav till Eli. Väl där insåg jag att budskapet var en dödsdom. Jag ”rundade till” det lite på slutet och sa att Eli fick ett budskap om att han varit dum och därför skulle det inte gå bra för honom. Efter mötet kom en kille i 5–6 årsåldern fram med sin pappa. Med nästan lite gråt i rösten frågade han: ”Vad hände med Eli? Hamnade han i fängelse?” Jag hade inte hjärta att späda på killens oro, utan svarade: ”Ja, något i den stilen”. I efterhand har jag reflekterat över det. Kanske gjorde jag pastoralt rätt i den situationen, samtidigt behöver även den som är ung möta det svåra och hemska.

David Davages och Lena-Sofia Tiemeyers artikel om hur barnbiblar hanterar 1 Sam 17 lyfter dilemmat med hur man hittar balansen att dela det svåra och hemska i Bibelns berättelser med barn. Det finns en risk i att

våld avdramatiseras och banaliseras i vår önskan att mildra berättelsernas hemskheter.¹ Här finns en spännande utmaning: Hur kan vi återge de frälsingshistoriskt viktiga berättelserna utifrån där barnen är och samtidigt låta de hemskare delarna i berättelserna får vara en hjälp i samtalet om verklighetens komplexitet? Det är värt att arbeta med!

Den andra händelsen är från för längre sedan, när jag gick bibelskola. Vi hade några temadagar om drama. Jag kommer ihåg hur provocerad jag blev under ett lunchssamtal med en av dramapedagogerna. Han beklagade att Johannesevangeliet så ofta använde ”judarna” för att beskriva Jesus motståndare. Han menade att det är något som använts genom historien för antisemitism, inte minst i nazityskland. Jag, med min bakgrund och uppväxt i Pingströrelsen, blev dels provocerad av påhoppet på evangelieförfattaren, men framför allt av att någon kunde använda bibelordet på detta sätt – för att legitimera judeförföljelse, ja rentav Förintelsen!

Tomas Poletti Lundström lyfter i sin artikel hur bibelbruk i Pingströrelsen och andra frikyrkor under mellankrigstiden och andra världskriget kunde fungera som bärare av antijudisk rasism.² Det är provocerande läsning att ta del av. För mig som fjärde generationens pingstvän, uppvuxen i Pingströrelsen, är antisemitism ett tankegodt som känns väldigt främmande. Min erfarenhet är den motsatta: Allt jag mött har präglats av en mycket positiv syn på det judiska folket – mer positiv än den i samhället i övrigt. Men även om vi inte ser något av den antisemitismen i Pingströrelsen (eller i andra frikyrkor) i dag, är det viktigt att se på historien med öppna ögon och lära av det som varit. Förhoppningsvis kan det hjälpa oss att ”bruka” Bibeln på bästa sätt!

¹ David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, ”Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17”, *HYBRID* 4 (2026), 58–97.

² Tomas Poletti Lundström, ”Bibeltrogen rasism i nationalsocialismens tidevarv”, *HYBRID* 4 (2026), 212–249.

RESPONS SAMHÄLLE

JOSEFIN LILJA

Reporter *Tidningen Dagen*

josefin.lilja@dagen.se

”Mamma, mamma, läs om David och Goljat!” Hur många gånger har inte mina barn önskat lyssna till just denna gammaltestamentliga berättelse när det vankas högläsning innan sovdags? Inte minst sedan Sören Dalevi och Marcus-Gunnar Pettersson gav ut den senaste i raden av barnbiblar, *Barnens bästa bibel*, som spreds som en löpeld till både skolor och församlingar landet över.¹ Det tycks vara något med denna mustiga bibelberättelse; den lilla mot den stora; den svagare som segrare, som fascinerat barn i generationer, även mina.

Därför var det intressant att få ta del av David Davages och Lena-Sofia Tiemeyers analys av ett stort antal barnbiblar, med just denna berättelse i fokus.² Det finns, som de skriver, en spänning i att våldsamma bibelberättelser från Gamla testamentet gärna skildras i barnbiblar, men samtidigt ytterst sällan predikas över i den gudstjänstfirande församlingen. Det artikelförfattarna bland annat landar i är att berättelser som denna, om herdepojken David och stridsjätten Goljat, är av godo även i barnbiblar. Men den bör – åtminstone emellanåt – följas av ett samtal som utifrån barnets ålder och förståelse, tar upp frågor som ont och gott, synd

¹ Sören Dalevi och Marcus-Gunnar Pettersson, *Barnens bästa bibel* (Sävedalen: Speja förlag, 2020).

² David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer, ”Gamla testamentet för barn? En studie av hur barnbiblar hanterar det dödliga våldet i 1 Sam 17”, *HYBRID 4* (2026), 58–97.

och förlåtelse, och vad det egentligen innebär att älska sina fiender. Och sådana frågor kommer ofta spontant från barn efter att man läst, det vet jag. Man ska bara ta sig tid att svara på dem också ...

Liksom barnbiblarnas berättelser på detta sätt får leda in till vidare samtal om livets komplexitet kan även konstens bibelskildringar göra det. Det lyfter Jonna Lenells i sin intressanta artikel om 1600-talskonstnären Rembrandt och hans bibeltolkningar.³ Lenells menar att Bibelns texter lättare kan nå nutidsmänniskan om de gestaltas på olika sätt. Inte minst genom medier som inte är textbaserade, som exempelvis Rembrandts målningar.

Jag fastnade särskilt för en mening som Lenells skriver i det avsnitt som handlar om *konstreceptionshistorisk* läsning, alltså där betraktaren själv tolkar och skapar mening ur konstverket. Där står det: "Konsten möjliggör ett förnyat möte med texten – den gör sig inte av med texten".⁴

Vi vill att Guds ord ska fortsätta nå ut till människor – det är omistligt. Men liksom sättet att ta till sig information förändras i snabb takt, bör kanske även sättet att läsa Bibeln på få vidgas? Barnbiblar som skildrar gammaltestamentliga berättelser på ett humoristiskt sätt, eller 1600-talskonstnärer som gestaltar Jesus liknelser med pampiga målningar – allt kan få vara en väg in till att ta del av Guds oföränderliga, men ständigt fördjupande ord.

Då är det kanske heller inte så farligt om David plötsligt får en hund som heter Bongo (som i en av Davages och Tiemeyers analyserade barnbiblar). Det behöver inte ses som en förvanskning av bibelberättelsen – det kan bara få vara en av många tolkningar, som gör att någon kan ta till sig mer av det viktiga budskapet.

³ Jonna Lenells, "Rembrandt och Lukas 15:11–32: Den tolkande konstnärens bibelbruk", *HYBRID 4* (2026), 153–186.

⁴ Lenells, "Rembrandt", 170.



RECENSIONER

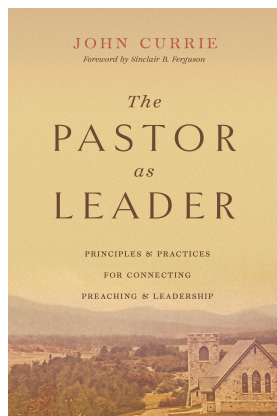
RECENSIONER

John Currie, *The Pastor As Leader: Principles and Practices for Connecting Preaching and Leadership* (Wheaton: Crossway, 2024), ISBN: 978-1433590153

Att vara pastor innebär att stå i ett spänningsfält. Å ena sidan finns kallelsen att predika Guds ord troget, vecka efter vecka. Å andra sidan finns det ständiga behovet av att leda människor, fatta beslut och hålla församlingen på rätt kurs. Många pastorer upplever hur dessa två uppdrag ibland tycks konkurrera med varandra – predikoförberedelsen trängs av möten och praktiska frågor, medan ledarskapet riskerar att bli svagt om allt fokus läggs på predikan. John Currie utmanar läsaren i denna bok att återvända till Skriften som den främsta

källan för pastoralt ledarskap och menar att förkunnelsen av Guds ord bör vara både den drivande kraften och den centrala praktiken i pastors tjänst. Hans bok tar avstamp i en kritik av sekulära ledarskapsmodeller som ofta dominerar kyrkan och pekar på bibelbruket som den vägledning pastorn och församlingen behöver för att navigera rätt i en komplex värld.

John Currie är pastor och teolog med lång erfarenhet från både församlingstjänst och akademisk undervisning. Han är huvudpastor i Proclamation Presbyterian Church i Bryn Mawr, Pennsylvania, och lärare i pastoral teologi vid Westminster Theological Seminary. I sin undervisning fokuserar han särskilt på predikan, pastoral omsorg och ledarskap.



Currie, som har sin bakgrund i Kanada, inledde sin pastorstjänst där och har senare arbetat i olika församlingar i både Kanada och USA. Denna mångåriga erfarenhet har format honom till en ledare med stark betoning på Guds ords centrala roll i kyrkans liv och den pastoral kallelstens helhet, där både förkunnelse och andlig vägledning samverkar. Genom sitt arbete förenar han teologiskt djup med pastoral närhet och är uppskattad som lärare, mentor och konferenstagare inom frågor om predikan, ledarskap och kyrkans uppdrag i samtiden.

Currie inleder med en kritik av tendensen att pastorer i allt högre grad antar rollen som verksamhetsledare, vilket sker på bekostnad av förkunnelsen och proklamationen av Guds ord. Hans mål är att omforma pastorerers syn på sin identitet och sitt uppdrag. De första kapitlen ägnas därför åt att formulera en teologiskt förankrad förståelse av pastorsrollen, innan han övergår till att beskriva vilka praktiker som bör stå i centrum för det pastoral arbetet.

För det första handlar det om uppdraget. Tidigt i boken förklarar han att arbetet med denna bok vuxit fram ur övertygelsen att Kristus leder sin kyrka genom det predikade ordet. Currie gör en utläggning kring uttrycket "man of God" och landar i att Jesus är den som fullkomnar begreppet. Han betonar att Jesus predikade evangeliet om Guds rike, där löftena uppfylls i hans person och verk, och gjorde det med en auktoritet som leder människor in i Guds syfte, ett mönster som pastorn kallas att följa i sin egen predikan och ledarskap.

Currie beskriver också att pastorns identitet grundar sig i att vara en ambassadör för Kristus och hans rike, en ledare som har Guds rike för ögonen och leder församlingen in i Guds syften, främst genom predikan. En pastor ska vara beroende av Anden och längta efter att predikan ska väcka tro på Kristus, förvandla till kristuslikhet och mobilisera för tjänst för Kristus. Currie avslutar sin behandling av kallelstens principer genom att betona pastorns vikt som föredöme och exempel. Här använder han nutida exempel på avslöjanden om korrupta pastorer och ledare som skakat kyrkan. Han argumenterar för att en pastor måste vara mer än en imponerande yta, och att helgat, tjänande och troget ledarskap är tre konkreta uttryck för kärlek, både i form av tillgivenhet och handling.

När Currie går vidare till att beskriva de praktiska aspekterna av predikantens liv börjar han med att tala om (kropp)s hållningen. För honom innebär denna hållning att vara på knä i bön, där predikanten inte bara formas till kristuslikhet och kristuscentrering, utan även bär församlingen i förbön. Currie betonar också vikten av predikantens prioriteringar och framhåller att tid är pastorns viktigaste resurs och att denna ska vara centrerad kring förkunnelsen, beroende av Anden i bön.

I enlighet med detta genomför Currie ett bibelstudium där han argumenterar för att Jesus uppdrag främst fullgörs genom att förkunna evangeliet. Utifrån detta argumenterar han för att bibelutläggande predikan är det mest effektiva sättet för församlingen att röra sig mot Guds syften. Detta sker dock först då predikanten har en biblisk vision för vad Guds syften innebär på den plats och i den tid församlingen befinner sig.

Currie uttrycker alltså att allt visionsarbete bör grunda sig i Bibeln och den stora visionen för församlingen och Guds rike som den ger. Han lyfter fram det grekiska begreppet *telos*, som innefattar vad Gud genom texten vill åstadkomma i människors liv. Utifrån detta uppmuntrar han predikanter att analysera församlingens behov och planera sin predikan från böcker vars teloi möter det behovet. Detta, menar Currie, leder också till att övriga ledare i församlingen kan identifiera vilka verksamheter som bör prioriteras.

Att formulera en strategi för kyrkan och dess verksamheter anser Currie inte vara pastorns primära roll (om han inte är särskilt begåvad inom det området), utan detta bör ske genom andra ledare. Pastorn bör dock leda ledarskapet i att forma och vägleda processen.

Boken avslutas med en beskrivning av hur predikan utrustar församlingsmedlemmarna för tjänst enligt Efesierbrevets fjärde kapitel. Currie menar att när Guds folk hör Guds ord klart predikat vecka efter vecka, så utrustas de att betjäna varandra.

Jag uppskattar bokens betoning på att hämta både vision och ledarskapsprinciper direkt från Bibeln. Currie understryker att de bibliska principerna för ledarskap inte bara är relevanta utan också mer effektiva än många sekulära modeller. Detta utmanar starkt sammanhang där ledarskap länge har präglats av managementstyrning och affärsmässiga

strukturer. Att våga tro att Guds ord har en djupare och mer hållbar förmåga att forma ledarskap, både på individnivå och för hela församlingen, är en utmaning för många som vant sig vid att sätta sekulära strategier före andliga. Currie betonar att det krävs mod av en pastor att våga släppa kontrollen över kyrkans olika verksamheter för att i stället helhjärtat ägna sig åt förkunnelsen. Enligt honom är detta det dock det enda sättet att förbli trogen det uppdrag Kristus har gett pastorn.

Jag ser dock en tydlig risk med Curries resonemang, då det kan leda till att pastorn isoleras från behov och nöd, både i och utanför församlingen. Att som pastor delta aktivt i församlingens arbete och verksamhet ger en större förståelse för var församlingen befinner sig. Jag tror att detta kan gå förlorat om man strikt följer bokens argumentation. Här uppstår också frågan om vilket förtroende en pastor får som hamnar långt från människorna som både ska betjänas och delta i betjäningen?

Genom hela boken är Currie djupt rotad i Bibeln och bygger sina resonemang nästan uteslutande på Skriftens ord. Det är uppenbart att han placerar både Skriften och predikan av den i centrum för pastorns kallelse och ledarskap. Men en invändning jag har gäller Curries sätt att använda Bibeln.

När han argumenterar för att pastorns huvuduppgift är den verbala proklamationen, ser han Jesus som sin främsta förebild. Här anser jag att Currie reducerar Jesus tjänst, som inte enbart handlade om att tala, utan också om att vara närvarande genom praktisk omsorg, helande och undervisning i relationer. Jesus engagerade sig på djupet i människors liv, både genom ord och handling, och hans ledarskap var inte bara predikande, utan också ett konkret och levande utlevande av Guds rike. Jag tycker också att Currie visar en viss övertro till det talade ordet. Boken ger intrycket av att om bara Ordet utläggs korrekt, så löses resten av sig själv, en förenkling som jag menar är problematisk.

Det är också tydligt att Currie skriver från en reformert kontext där predikan står i centrum för både gudstjänst och församlingsliv. Inom den traditionen är det avgörande att Bibelns ord och dess utläggning får mycket tid och utrymme för bearbetning. Samtidigt kan man ifrågasätta om denna betoning på predikan kanske undervärderar andra historiska och

bibliska traditioner som ställt andra bibliska praktiker i centrum, som till exempel nattvarden. Fram till reformationen var det just nattvarden som var centrum av kyrkans gudstjänstliv och församlingens gemenskap. I Curries resonemang riskeras dessa andra, bibelgrundade praktiker att marginaliseras, vilket kan vara värt att reflektera över.

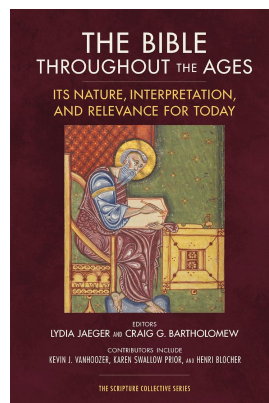
Trots dessa invändningar tycker jag att denna bok är väl värd att läsa. Framför allt för att den utmanar läsaren att använda Bibeln som både karta och kompass för församlingens vision och strategier, samt att prioritera den utläggande predikan. Jag uppskattar särskilt hur Currie i de första kapitlen behandlar principerna för pastorns kallelse. Även om jag tycker att han kanske definierar uppdraget något snävt, finns det mycket värdefullt att hämta i hans reflektioner. Currie har en förmåga att, genom sitt bibelbruk, sammanfläta predikokonst och ledarskap på ett sätt som, jag tror, skapar en mer holistisk hållning till pastorstjänsten.

Johanna Bode, Pastor Frölunda Pingst

DOI: 10.58412/hyb.v4i1.60293

Lydia Jaeger och Craig G. Bartholomew, red., *The Bible Throughout the Ages: Its Nature, Interpretation, and Relevance for Today* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2024), ISBN: 978-0310139232

Få ämnen är av samma vikt som bibelsyn och bibelbruk. Hur ska vi förstå Bibelns auktoritet? Vad innebär det att Bibeln är Guds ord? Hur tolkar man Bibeln väl? Hur tillämpar man Bibelns budskap? Hur gör man teologi av Bibeln? Hur vi besvarar dessa frågor får stora konsekvenser, inte bara för vår förståelse av Gud, utan också för hur vi väljer att leva våra liv. *The Bible Throughout the Ages* är en högaktuell bok med essäer om Bibeln, författade av primärt brittiska och franska forskare. Ursprungligen publicerad på franska (2022), har den nu översatts till engelska. Författarna representerar en bredd av teologiska traditioner, med en majoritet inom den evangelikala rörelsen.



I första delen av boken förekommer fem kapitel som utforskar Bibeln som uppenbarelse. Det första kapitlet är kanske det bästa. Kevin Vanhoozer tar sig an den centrala frågan: Vad menar vi egentligen när vi kallar Bibeln för Guds ord? Han presenterar tre olika sätt att förstå Guds ord. Det första kallar han *Guds ord bakom texten*, vilket antyder att Bibeln inte är Guds direkta uppenbarelse, utan snarare en mänsklig respons på Guds uppenbarelse. Enligt denna syn försöker författarna av Gamla och Nya testamentet sätta ord på en erfarenhet av vad folket uppfattade som Guds tilltal. Det andra kallar han, *Guds ord framför texten*, en teologi som återfinns hos bland andra Karl Barth. Här är Guds ord Kristus. Skriften i sig själv är inte Guds ord, utan kan bli det när den vittnar om Jesus. Slutligen kallar Vanhoozer den syn som han själv förespråkar för *Guds ord i texten*. Gud talar genom de mänskliga författarna, vilket innebär att den bibliska texten alltid är Guds ord. Vanhoozer argumenterar för att detta synsätt återfinns i en mängd bibliska texter i både Gamla och Nya testamentet (till exempel Jer 30:2; Hebr 5:11). Även om kapitlet delvis överlappar med hans senaste bok, *Mere Christian Hermeneutics* (2024), behandlar han här frågorna från andra infallsvinklar.

Bokens andra kapitel behandlar läran om Bibelns ofelbarhet, en central dogm för många evangelikala kristna. Henri Blocher utforskar de teologiska utmaningarna med denna lära och klargör de vanligaste missförstånden. Kapitlet är omfattande i innehåll, och Blocher lyckas besvara en mängd invändningar inom ramen för detta korta kapitel. Här presenteras ett sofistikerat försvar av denna kontroversiella lära. Hank van den Belt utforskar Andens roll i bibelläsningen. Han tar upp både bibeltexter och teologiska perspektiv från bland annat Luther, Calvin, Bavinck och Barth för att belysa hur Anden vittnar om Skriftens natur. Dessutom undersöker han Andens involvering i Bibelns tillkomst, bevarandet av Bibeln, samt Andens verk i de troendes liv.

Oliver Riaudel undersöker frågan om *sola scriptura*. Han argumenterar för att denna lära i grunden stöds av Thomas av Aquino, även om Thomas uttryckte det med andra ord än reformatörerna. Dogmen är således ingen innovation som uppstod vid reformationen. Det sista kapitlet i första delen av boken är skrivet av Karsten Lehmkuhler, som ut-

forskar hur Bibeln kan användas som en resurs för etik. Lehmkuhler undersöker hur man kan kontextualisera bibliska texter som är präglade av en antik kultur och hur dessa texter kan tillämpas i dag. En central princip är att motiveringen bakom ett bud i Bibeln är viktigare än själva budet. Här förs även ett samtal mellan kristen etik och olika etiska teorier (deontologisk etik, teleologisk etik och dygdetik).

Andra delen av boken innehåller fem kapitel om bibelbruk. Anthony Thiselton, känd för sina många bidrag om hermeneutik, bidrar med en övergripande essä på ämnet. Denna engelska utgåva, publicerad postumt, är en passande sammanfattning av hans livsverk. Här får vi en mästerlig genomgång av hermeneutikens historia, präglad av Thiseltons djupa insikter. Craig Bartholomew utforskar frågor om Bibeln och historia. Han undersöker hur teologer förhöll sig till Bibelns historicitet före och efter moderniteten. Han noterar att den moderna bibelvetenskapen ofta har antagit naturalistiska utgångspunkter som påverkat resultaten. Bartholomew betonar vikten av att ta Gud och hans existens på allvar när man studerar texterna utifrån ett historiskt perspektiv. På många sätt är detta en summering av hans två utmärkta böcker *The God Who Acts in History* (2020) och *The Old Testament and God* (2022).

Jeremiah Unterman ger sedan en utmärkt överblick av judisk tolkningshistoria, från Bibelns tid till i dag. Han noterar den genomgående tilliten till varje ord i Bibeln som ett centralt tema i judisk tolkning fram till moderniteten. Emmanuel Durand analyserar Augustinus och Thomas av Aquino som exegeter. Han jämför deras tolkningar av Matt 26:38, som beskriver Jesus djupa själsliga bedrövelse. Efter analysen ställer Durand relevanta frågor om deras metoder och deras användbarhet för oss i dag.

Armin Baum bidrar med ett fascinerande kapitel om den historisk-kritiska metoden inom bibelvetenskapen. Han konstaterar att det finns olika varianter av denna metod, och uttrycker skepsis mot de som utgår från en naturalistisk världsbild. Baum förespråkar i stället Adolf Schlatters pneumatologiska historisk-kritiska metod, som inte utesluter Gud som en aktör i historien. Snarare menar Baum att en förutsättning för en teologiskt korrekt användning av metoden kan vara övertygelsen om att teologien leds av den helige Ande.

Bokens sista del består av tre kapitel som behandlar Bibeln i relation till samtiden. Karen Swallow Prior undersöker hur skönlitteratur har influerats av och står i ständig dialog med Bibeln. Philipp de Pol utforskar Bibelns inflytande på olika läsmedier och betonar vikten av att bevara den fysiska Bibeln, som ett tecken på Guds ord, på samma sätt som dopet och nattvarden är tecken på en större verklighet. I bokens sista kapitel utforskar Benno van den Toren hur olika kulturer och språk påverkar vår förståelse av Bibelns budskap. Att läsa Bibeln i ljuset av globaliseringen öppnar för nya läsningar och möjliggör att vi kan lära oss nya perspektiv genom att lyssna på varandra.

Denna bok är fylld av intressanta kapitel som belyser viktiga frågor som är relevanta för frikyrkan i dag. När det gäller läsvänligheten varierar kvaliteten på de översatta texterna från de franska författarna. Blocher, som själv är författare till många välskrivna böcker på engelska, har fått sitt kapitel översatt av någon annan, vilket gör att det inte riktigt har samma flyt som det brukar vara i hans texter. Men dessa mindre detaljer bleknar i jämförelse med bokens rikedom. Kapitlen av Vanhoozer, Blocher, Bartholomew och Baum är särskilt starka och tar upp centrala frågor om bibelsyn som är viktiga att diskutera inom frikyrkan.

Ett återkommande tema i boken är att ta en kristen världsbild på allvar inom akademisk teologi, vilket är en viktig påminnelse. Inom akademien, och kanske särskilt inom bibelvetenskapen, finns en tendens att utgå från naturalistiska premisser. Våra metoder kan ibland förutsätta vissa resultat som utesluter gudomlig inspiration och ingripande i historien. Historisk-kritisk forskning behöver inte utesluta Gud som en möjlig faktor. Men som flera författare i boken påpekar, har en stor del av forskningen under de senaste hundra åren gjort just det. Men naturalism är inte en mer neutral eller objektiv världssyn än en kristen. Om akademien strävar efter att söka sanning och om vi har goda skäl att tro att Gud har agerat i historien, bör det finnas utrymme inom akademien för att bygga vidare på den förut-sättningen. Annars riskerar vi att få resultat som inte stämmer överens med vår världsbild. Att låta bevisen omforma vår världsbild är en sak, men att använda metoder som redan förutsätter en annan världsbild är en annan. Det är en sak att låta bevisen utmana vår världsbild, en annan att an-

vända metoder som redan förutsätter en annan världsbild. Det är bättre att vara öppna med våra teologiska utgångspunkter (oavsett om det är en teistisk eller naturalistisk världssyn) än att bygga vidare på outtalade metafysiska antaganden i metodiken. Visst, det finns områden inom akademien där den kristna världssynen inte kan tas för given i diskussionen, men det bör också finnas områden där vi kan utgå från den för att nå sanningen utifrån den världsbild vi har antagit. Flera framstående forskare i denna bok ger oss vägledning i hur detta kan göras.

En fråga som förblev något otydlig för mig är bokens målgrupp. Kapitlen behandlar stora frågor på få sidor, vilket ger boken en översiktlig och övergripande karaktär. Samtidigt förutsätter flera kapitel en viss förkunskap. Jag tror att boken passar bäst för läsare som redan har en grundläggande förståelse för teologiska frågor kring bibelsyn, men som vill få perspektiv på ett brett spektrum av frågor som rör bibelsyn och bibeltolkning. Därför är den troligen mest lämpad för teologistuderenter och pastorer som söker en samlad bok med fördjupande perspektiv på en mängd olika frågor om bibelsyn och bibelbruk.

Joel MacInnes, ALT

DOI: 10.58412/hyb.v4i1.59871

David Davage och Roland Spjuth, red., *Redan nu men ännu inte: Festskrift för Mikael Tellbe* (Stockholm: Libris, 2025), ISBN: 978-9189897700

Mikael Tellbe är något av en svensk Tom Wright. En synnerligen kompetent exeget, hemmahörande i det nya perspektivet på Paulus som lyckats med något så ovanligt för en akademiker som att bli "folkkär" i stora delar av den svenska evangelikala kyrkligheten. Festskriften *Redan nu men ännu inte*, som överräcktes till Tellbe sedan han fyllt 65 år, är inte en samling fotnotstunga artiklar på akademisk jargong utan anpassad för en bredare publik, vilket just speglar Tellbes roll som "uppskattad lärare ... och brett



läst författare" (11). Anslaget är till stor del folkbildande. Den utsökt formgivna boken kan sägas höra hemma i samma tradition som Tellbes egna populärteologiska böcker som *Med framtiden i ryggen* och *Tillbaka till framtiden*.

Apropå framtiden är bokens bärande tema eskatologi. Titeln på boken är den populära sentensen "redan nu men ännu inte". Formeln används för att beskriva en så kallad *invigd eskatologi* (eng. "inagurated eschatology"), föreställning att Guds rike brutit in med Jesus Kristus – framtiden är här – men att den fortfarande väntar på sin fullbordan i och med Jesus återkomst – den är också ännu inte. Detta är ett perspektiv som började göra sig gällande på Örebro Missionsskola (nuvarande ALT) på 1970-talet, då främst genom den amerikanska nytestamentliga bibelvetaren George Eldon Ladd (1911–1982). Den första delen av *Redan nu men ännu inte* (kapitel 1–3) redogör för bakgrunden. Redaktörerna presenterar Mikael Tellbe och den kyrkliga och akademiska miljö han kommer ifrån. Det är en bakgrund som i tonårstiden präglas av en futuristisk och spekulativ eskatologi men genom studier och forskning landar Tellbe i en redan-nu-men-ännu-inte-eskatologi (13–17). Göran Janzon och Lennart Thörn beskriver frikyrkans fångenskap i dispensationalismen under stora delar av 1900-talet som en bakgrund till att den invigda eskatologin kunde tas emot som en befrielse. Här kommer kanske en av formatet festskrifts brister till ytan, de många kapitlen och den ganska kompakta formen gör att invecklade tankesystem som dispensationalismen, med dess tidsåldrar, tabeller och relationen kyrkan-Israel-tusenårsriket måste förklaras på ytterligt få sidor (31–33, 49–50). Det som framträder med stor tydlighet är däremot hur den invigda eskatologin i detta evangelikala sammanhang hindrar talet om de yttersta tingen från att tystna, efter att den mer futuristiska och spekulativa eskatologins brister blivit uppenbara. Tellbes folkbildande gärning med ovannämnda titlar och böcker som *Lammet och odjuret* framhålls som av stor vikt i detta.

Den andra delen i festskriften ger bibliska perspektiv på samtiden och framtiden, hur eskatologin är något som påverkar de bibliska författarnas nu. De tre första kapitlen behandlar Gamla testamentet. Greger Ander-

ssons, Lena-Sofia Tiemeyers och David Davages kapitelnamn utgör referenser till Libris introduktionsböcker till Gamla testamentet: *Berättarna*, *Profeterna* och *Poeterna* – en rolig blinkning till det populärteologiska anslaget. Det som kännetecknar dessa kapitel är hur de framhåller Gamla testamentets som en mångfacetterad textsamling. Texternas spretighet är inget som det sticks under stolen med, och inte heller – vid första anblick – bristen på en tydlig eskatologi. Det kapitel som kanske främst sticker ut är Tiemeyers. Som en skicklig pedagog visar hon hur den bibliska profetlitteraturen målar en vision om framtiden som är fantastisk men samtidigt jordnära. Det handlar om en vision som både är inom historiens ramar och överskrider dem på samma gång. Det är Jerusalem, samhället och mänskligheten som förvandlas, men de är fortfarande igenkännbara som just dessa storheter. Intressant är här den profetiska visionen om en förvandlad skapelse (88–90), där Tiemeyer, utan att blidka mer ekoteologiska läsningar av Bibeln, framhåller att ”dessa förändringar gynnar emellertid sällan naturen själv utan har den mänskliga befolkning (i Israel) i åtanke” (88).

De efterföljande fyra kapitlen i den andra delen av boken behandlar nytestamentliga dimensioner av samtiden och framtiden. Eftersom dessa kapitel behandlar mindre textmassor från färre författare, blir betoningar här mindre på spretigheten och mer på koherensen. Här blir också släktskapet och samstämmigheten mellan de olika nytestamentliga eskatologierna starkare betonat. Kanske den som på det tydligaste sättet förklarar vad ”redan nu men ännu inte” kan betyda är Tommy Wasserman i sin beskrivning av eskatologin i Hebréerbrevet. Wasserman skriver att betydelsen av Ps 110:1 i ”för den tidiga kyrkans kristologi, eskatologi och ekklesiologi [sic] knappast kan underskattas”. Kyrkan lever i Hebréerbrevets tidshorisont mellan ”sätt dig på min högra sida”, Kristus sitter vid Guds högra sida och har bringat försoning, och den andra delen av versen ”så skall jag lägga dina fiender som en pall under dina fötter”. Denna del har ännu inte fullt ut infriats. Med Hebréerbrevets författarens ord ”ännu ser vi inte att allt lagts under honom” (Heb 2:8). Betydelsen av detta tankesätt i den tidiga kyrkan framgår även hos Tellbe själv när han utlägg-

ger 1 Kor 15:26–17 om att ”den sista fienden som förintas är döden” (140–141). Att leva i skarven i denna enda psaltarvers kan sägas vara vad det innebär att framtiden är ”redan nu men ännu inte”. Att leva i skarven görs, som Ludvig Nyman påminner om i sitt kapitel om Paulus, möjligt av Anden. Anden möjliggör ”ett annat sätt att leva. Ett sätt som inte tillhör den gamla tidsåldern utan den nya” (128), framtill dess Herrens dag kommer.

Den tredje delen av boken behandlar församlingsperspektiv på samtid och framtid. Och är så mer praktiskt inriktat med kapitel om bland annat ekoteologi (David Wiljebrand), förkunnelse (av den alltid lika språkligt eleganta Åsa Molin) och den förtunning av eskatologin som gör sig gällande i modern lovsång (Martina Björkander). Lämpligt nog för en bok som är tillägnad den svenske Tom Wright har N. T. Wright själv bidragit med ett kapitel. Medan de flesta andra kapitel har en mer folkbildande karaktär så är Wrights det som på det tydligast presenterar en läsning som är mer överraskande och nydanande. Wrights kapitel handlar om församlingen som ett förebådande av världens nyskapande. Wright menar att den väv av gammaltestamentliga citat som Paulus väver i Rom 15:7–13 pekar på att Paulus har dessa citats större sammanhang i åtanke, exempelvis Jes 11:1–10 (178–192). Detta innebär att hedningarnas och judarnas samhörighet i församlingen är ett tecken som syftar fram mot en storslagen eskatologi med fred mellan folken; dubbeltydigt beskrivet i Jesajatexten där djurens samlevnad med människorna betecknar fred mellan natur och kultur, men också symboliskt bör läsas som fred mellan folken. Paulus önskan om att Gud ska ”fylla er tro med all glädje och frid och ge er ett allt rikare hopp genom den helige andes kraft” (Rom 15:13) bär ett eko från Jes 11:9 där ”kunskapen om Herren skall uppfylla landet [världen]”. Församlingen som blir fylld är ett tecken syftande på världen som blir fylld och förvandlad av kunskapen om Herren. Wrights kapitel är tätt skrivet och kräver att man har en bibel uppslagen vid sin sida. Tyvärr är kapitlet något lidande av att det engelska språket skiner igenom här och var, överföringen till svenska känns inte fullgången, med uttryck som ”detta är det ultimata hoppet” (187).

Medan många främst konstaterar att det eskatologiska talet riskerar att tystna, eller bli abstrakt, för pastor Ellen Hemström i sitt kapitel in en diagnos. Med Jürgen Moltmann konstaterar hon att den som lever i ekonomiskt välstånd gärna vill att framtiden ska fortsätta i "en stabil, oförändrad riktning" (254), varför hoppet om ett apokalyptiskt avbrott dimras ner till ett minimum. Fler samhällsutblickande iakttagelser som dessa skulle kunna lyfta denna volym ytterligare.

Som jag tidigare nämnt ska boken främst ses som folkbildande och därför teologiskt lättillgänglig. Den som förväntar sig chockerande nya rön bör vända sig åt annat håll. Boken lider på grund av sin populära natur av bokförlagens skräck inför fotnoter. Här tycker jag att boken kunde lägga sig närmare en sorts mellannivå, med fler och tätare fotnoter i stället för sparsamma slutnoter. Jag är inte övertygad om att noter är så avskräckande för potentiella läsare som bokförlagen verkar tro. Boken andas också ett ganska givet perspektiv på Nya testamentet, präglad av det nya perspektivet på Paulus och invigd eskatologi. Detta perspektiv tillgängliggörs pedagogiskt för den evangelikala publik där Tellbe blivit folkkär. En utvecklingsmöjlighet vore att presentera andra paulinska perspektiv som skulle kunna stöka något med denna läsning. Det finns svenska akademiker som forskar inom fältet "Paul within Judaism", och en apokalyptisk läsning av Paulus vinner allt större insteg. Kanske att ställa akademiker inom dessa fält i dialog med Tellbe skulle kunna bidra till större dynamik i boken. Här kan festskriften *Vänskap | Friendship*, tillägnad Arne Rasmusson, där många av författarna verkligen inte befinner sig nära Rasmussons perspektiv, utgöra en intressant annan tendens. Men som folkbildande, evangelikal populärteologi inom det givna perspektivet är detta en mycket god läsning. Och därför också en passande hyllning till Sveriges egen Tom Wright.

Anton Johnsson, teolog

DOI: 10.58412/hyb.v4i1.61135



RESURSER

RESURSER

Här får du som vill fördjupa dig i temat bibelbruk samlade tips på resurser som nämns i de olika artiklarna ovan, med tillägg från redaktionen.

ALLMÄNNA BOKTIPS

Utöver det som redan nämnts kan vi också rekommendera ett antal böcker som på olika sätt antingen relaterar explicit till, eller kan vara resurser i reflektioner kring bibelbruk. Vi har valt att sortera upp tipsen under fem rubriker: bibelbruk i antiken, i kyrkans historia, och i närtid, samt evangeliskt och pentekostalt bibelbruk.

BIBELBRUK I ANTIKEN

G. K. Beale, red., *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994).

Maurya P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Eugene: Wipf & Stock, 2023).

Matthias Henze, red., *Biblical Interpretation at Qumran* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

Eva Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids, Eerdmans, 2008).

BIBELBRUK I KYRKANS HISTORIA

Paul M. Blowers och Peter W. Martens, red., *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

- Michael Graves, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Minneapolis: Fortress, 2017).
- Stuart Murray, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition* (Kitchen-er: Pandora, 2000).
- Jennifer Powell McNutt och Herman J. Selderhuis, red., *The Oxford Handbook of the Bible and the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2024).
- John L. Thompson, *Reading the Bible with the Dead: What You Can Learn from the History of Exegesis that You Can't Learn from Exegesis Alone* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

BIBELBRUK I NÄRTID

- Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen och Outi Lehtipuu, red., *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (Berlin: de Gruyter, 2025).
- Mark Zvi Brettler, Peter Enns och Daniel J. Harrington, *The Bible and the Believer: How to Read the Bible Critically and Religiously* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Ellen F. Davis and Richard B. Hays, *The Art of Reading Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).
- Brad H. McLean, *Biblical Interpretation and Philosophical Hermeneutics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2012).
- Jeffrey S. Siker, *Liquid Scripture: The Bible in a Digital World* (Minneapolis: Fortress, 2017).

EVANGELIKALT BIBELBRUK

- Gordon Fee och Douglas Stuart, *Att läsa och förstå Bibeln: En handbok* (Örebro: Libris, 2002).
- Brian Malley, *How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicalism* (Walnut Creek: Altamira, 2004).
- Kenton L. Sparks, *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).
- Mikael Tellbe, *Vad menar vi med att Bibeln är Guds ord?* (Örebro: Libris, 2015).
- Kevin Vanhoozer, *Mere Christian Hermeneutics: Transfiguring What It Means to Read the Bible Theologically* (Grand Rapids: Zondervan, 2024).

PENTEKOSTALT BIBELBRUK

Cheryl Bridges Johns, *Helig, farlig och gåtfull: Återupptäcka Bibelns förunderliga värld* (övers. Bengt Rasmusson; Malmö: Spricka, 2023).

Ulrik Josefsson, *Liv och över nog* (Skellefteå: Artos, 2005).

Craig S. Keener, *Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in Light of Pentecost* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016).

Lee Roy Martin, *Pentecostal Hermeneutics: A Reader* (Leiden: Brill, 2013).

Wolfgang Vondey, red., *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology* (London: Routledge, 2020).

ALLMÄNNA ONLINERESURSER

Här ges ett urval av poddar, videoklipp och onlineresurser som relaterar till, antingen genom att granska, eller genom att själv ge uttryck för ett specifikt bibelbruk, både i antiken, i kyrkans historia och i dag:

Bible Project, online: <https://bibleproject.com/>.

William L. Kynes, "How to Read the Bible", online: <https://www.cslewisinstitute.org/resources-category/csli-resources/how-to-read-the-bible/>.

Art and the Bible, online: <https://www.artbible.info/art/>.

The Chosen (TV-serie). <https://watch.thechosen.tv/>.

Best Commentaries: Rotten tomatoes for Biblical Studies, online: <https://bestcommentaries.com/>.

FORTBILDNING INOM ALT

ALT erbjuder kurser där du har möjlighet att fördjupa dig i bibelbruk. Vissa av dessa går att läsa fristående, andra läses inom ramen för olika program. Som exempel listas här kurser under läsåret 2025/2026 som på olika sätt relaterar till numrets tema:

BV161D Ordet och Anden: Teologiska och praktiska perspektiv på evangelikalt och pentekostalt bibelbruk

BV207R Exegetisk fördjupning med introduktion till bibliska språk*

BV243R Bibelbruk och bibeltolkning, ickespråklig

BV253R Bibelbruk och bibeltolkning, språklig

KM253H Frikyrkans historia och teologi
FL05 Bibeln i församlingslivet*

* Läses inom ramen för ALT:s fyraåriga Pastors- och ledarprogram, PLP

Förutom dessa erbjuder ALT ett Pastors- och ledarprogram (PLP samt PLP Norr), möjligheten att fortbilda sig genom att läsa PLP Tjänst, en studiegång som är uppbyggd med enbart högskolekurser, Teologiska program (1–3 år), samt ett masterprogram med möjlighet till fortsatt reflektion över bibelbruk. Vill du veta mer om möjligheten att läsa på ALT, besök ALT:s hemsida (<http://www.altutbildning.se>) eller hör av dig till ALT:s studievägledare (studievagledare@altutbildning.se).