

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2014 / **03** / 41. årgang

Jeppe Bach Nikolajsen / Filip O. Bodilsen / Hans-Christian Petterson / Daniel Henoeh Rasmusen / Arne Rasmusson / Peter V. Legarth / Arne H. Pedersen / Andreas Østerlund Nielsen



ATT LEVA MED BIBELN SOM BERÄTTELSE

En narrativ och ecklesiologisk hermeneutik



Professor, dr. theol. Arne Rasmusson

1. Inledning

Hur lever kyrkan med Bibeln? Det finns olika sätt att svara på en sådan fråga. I denna artikel, ursprungligen skriven redan 1987, ska jag formulera ett sätt att se på kyrkans bibelanvändning som just betonar hur förståelse hänger samman med den praktiska användningen av Bibeln i kyrkans gemensamma liv i världen.¹ Ofta tänker man att den primära uppgiften för kyrkans bibelanvändning är att göra dess innehåll begripligt och relevant för en abstrakt förstådd "modern människa". Detta ska göras genom att Bibelns budskap "översätts" till moderna kategorier och till en modern livsvärld. Det ses som i huvudsak en teoretisk process. Läger man istället betoningen på det praktiska livet med Bibeln får vi dock ett annat perspektiv.

Jag diskutera detta framförallt genom att presentera ett sätt att se på teologi och kyrklig bibelanvändning som började slå igenom på 1980-talet, men som sedan har vidareutvecklats i lite olika riktningar.²

Min framställning, som alltså skrevs 1987, är formad av forsknings- och debattläget i mitten av 1980-talet. Sedan dess har såväl diskussionen och mitt eget tänkande om teologisk hermeneutik, om kyrkans bibelanvändning och om Bibeln som berättelse utvecklats. När jag nu blivit erbjuden att få denna tidigare enbart informellt spridda text publicerad har jag dock i huvudsak låtit texten vara som den var 1987 och enbart gjort smärre revideringar. Det har varit frestande att åtminstone uppdatera fotnoterna, men jag har valt att inte göra det.

Bibeln kan, som andra texter, läsas och användas på mer än ett sätt. Bibeltexter kan studeras till exempel som historiska dokument, som "ren" litteratur, som politiska texter eller som uttryck för människors religiösa upplevelser. Sådana tolkningsintressen är alla legitima och värdefulla, men mitt fokus i denna text är den kristna kyrkans bibelanvändning. Även för en sådan användning kan andra perspektiv vara värdefulla, men de står inte i centrum. Oli-

ka användningar åstadkommer inte samma sak.

2. Den kristna trons praktiska natur

Att förstå kristen tro är inte bara en fråga om att veta något om denna tro, utan det handlar också – och framförallt – om att förstå vad denna tro innebär för det personliga och gemensamma livet. Ett sätt att tala om det kristna livet är i termer av lärjungaskap och efterföljelse. Att bekänna Jesus som Herre kan inte skiljas från lärjungaskap. Att använda det kristna språket är ett sätt att leva. Egentligen har all förståelse en praktisk natur. Man visar förståelse först när man kan använda kunskapen ifråga. Förståelse handlar om skaffa sig färdigheter. Att förstå en karta är att kunna använda den för att orientera sig. Om man förstår en integralkalkyl visar sig det i att man kan använda den i en beräkning. Men som jag sa kan man använda en sak på mer än ett sätt, vilket betyder att förståelse är relaterat till användningskontext. En bilförare använder och förstår en karta på ett delvis annorlunda sätt än en kartograf gör. Men båda användningarna är legitima och har givetvis en relation till varandra. Ytterligare en viktig sak är att förståelse inte bara demonstreras genom positiv användning. Man kan mycket väl visa förståelse för en befallning genom att vägra lyda. Det kan i vissa fall visa bättre förståelse än lydnad skulle göra (Wood 1981, 16-20).

Detta klagör ytterligare det jag tidigare sa om att Bibeln legitimt kan användas på mer än ett sätt, och att dessa olika användningar inte får blandas hur som helst. Att förstå Bibeln som kyrkans skrift är inte detsamma som att läsa den som ett historiskt dokument, utan det förra handlar primärt om att kunna använda Bibeln som ett redskap att orientera sig i tillvaron

och leva med. Att förstå vad det är att bekänna Jesus som Herre är att förstå vad det konkret betyder att vara hans lärjunge och att ställas inför utmaningen att följa honom. Att bli kristen är alltså inte bara att ta ställning till det kristna budskapet som en hypotes om verkligheten, utan mer att lära sig se sig själv och världen kristet. Charles Wood visar hur "vissa begrepp som är centrala för den kristna undervisningen är ganska komplexa, existentiellt rotade begrepp vars förvärvande medför speciella sorters moralisk och emotionell tillväxt" (Wood 1981, 24-25). Han pekar på hur en kapacitet för tacksamhet förutsätter ett särskilt medvetande om sig själv och andra, och hur en kapacitet för glädje förutsätter förmågan till omsorg. På samma sätt kräver en rätt användning av begreppet "Gud" inte bara ett bejakande av att ordet har en referens, utan det påverkar också ens förståelse av sig själv och överhuvudtaget hela tillvaron. Därför kan Wood också säga att begrepp som "skapelse", "inkarnation" och "uppståndelse" inte bara är delar av en kristen världsbild, utan de är ingredienser i själva det kristna livet. Begrepp är alltså instrument för förståelse. De hjälper människor att se och handskas med livet. Genom att lära sig nya begrepp får man möjlighet att se tillvaron på nya sätt. Detta sätt att tänka hjälper oss korrigera den intellektualism som så ofta dominerat i den västerländska kristenheten. Kristen tro ger inte bara kunskap, utan den tränar de troende i nya färdigheter.

Det handlar alltså om att Bibeln ger människor ett språk att leva med. När den används i den kristna församlingen i gudstjänstliv, förkunnelse, bibelstudier och enskild andakt, osv, blir den ett redskap som formar församlingens gemensamma och enskilda identitet genom att gestalta, ge näring åt och korrigera ens dispo-

sitioner, övertygelser, attityder, passioner och emotioner. Hur man ser tillvaron och vad man uppfattar som viktigt avgör vad man uppmärksammar och intresserar sig för och hur man möter det som sker. Det är stor skillnad på hur den som domineras av tanken på den egna karriären ser och möter tillvaron i förhållande till den som framförallt är inriktad på att odla goda sociala relationer.

Detta synsätt är relaterat till ett speciellt sätt att se på relationen språk-erfarenhet. Jag har talat om hur de kristna berättelserna och begreppen formar våra erfarenheter. Vi internaliserar, genom berättelser, begrepp, praktiker, ritualer, osv, det språk genom vilket vi erfar verkligheten. Vi erfar varken den "yttre" eller den "inre" verkligheten oförmedlat, utan erfarenheten är språkligt, och därför historiskt och kulturellt, förmedlad. En vanlig uppfattning är annars att religioner är symboliska uttryck för grundläggande mänskliga erfarenheter, till exempel av absolut beroende, av det heliga, av tillit eller av någon form av gränserfarenhet. Alla religioner, säger man, är ytterst olika symboliska tematiseringar av dessa gemensamma universella erfarenheter. I detta synsätt hävdas alltså existensen av någon slags förspråklig, privat erfarenhet. Inte minst Wittgenstein har i sin kritik av tanken på ett privat språk visat på de stora problem en sådan uppfattning möter (se t ex Kerr 1986). Med Lindbeck skulle man kunna säga att det buddistiska medlidandet, den kristna kärleken och den franska revolutionens broderskap inte bara är olika variationer av samma grundläggande mänskliga attityd eller känsla, utan att det också handlar om olika sätt att erfa och vara orienterad mot sig själv, medmänskan och världen. De affektiva drag man har gemensamt tillhör så att säga råmaterial-

et; de är funktioner av de känslor för de närmast stående som alla människor delar, men de existerar i kulturellt inbäddade former. Olika religioner och kulturer formar därför delvis olika erfarenheter av vad det är att vara människa.³ Det är ett ömsesidigt förhållande, varken språk eller traditioner är statiska fenomen utan förändras hela tiden genom sin relation till nya erfarenheter. Men till detta ska vi återkomma längre fram. Nu ska vi istället övergå till nästa huvudavdelning, som handlar om att förstå Bibeln som en berättelse.

3. Bibeln som berättelse

Narrativ teologi är populärt idag, men detta begrepp står för många olika saker, och jag känner ganska liten sympati för mycket av det. Den primära orsaken till att jag betonar berättelsens roll är emellertid helt enkelt den centrala roll berättelser spelar i Bibeln och att det är lätt att tänka sig hela Bibeln som en lång löst strukturerad berättelse från skapelsen i Genesis till Uppenbarelsebokens nya skapelse. Denna övergripande berättelse består i sin tur av många mindre berättelser. Dessa är mycket olikartade, verkar ibland dra åt olika håll och det kan vara svårt att omedelbart se vilken betydelse vissa av dem har i den större berättelsen. Det viktiga är att alla dessa berättelser faktiskt finns i Bibeln, och att man inte har försökt undertrycka och helt harmonisera denna mångfald, ty just denna mångfald gör Bibelns budskap både mer trovärdigt och mer användbart i det praktiska livet.

Men Bibeln består inte bara av berättelser, utan också av psalmer, böner, liknelser, teologiska utläggningar, etiska råd, och så vidare. Dessa varierande former av material har emellertid sin kontext i och får sin mening från den övergripande berättelsen och tjänar samtidigt till att hjälpa läsarna

att få grepp på den bibliska historien och att göra den till sin egen värld. Teologiska läroformuleringar är inte ett mer exakt sätt att uttrycka vad berättelserna på ett mer primitivt sätt försöker förmedla, utan förstås bättre som redskap som hjälper kristna att bättre berätta den bibliska historien.

Hans Frei hävdar i sin viktiga och briljanta bok *The Eclipse of Biblical Narrative* att en stor del av Bibeln har formen av realistisk berättelse, med vilket han menar en fiktiv eller icke-fiktiv berättelse i vilken berättelsens karaktärer, både i fråga om inre och yttre liv såväl som det som händer dem, är stadigt placerade i en naturlig och framförallt social miljö. Karaktär och yttre omständigheter bidrar ömsesidigt till att återge varandra, och på ett mycket realistiskt sätt. Denna typ av berättelse har sin mening i sig själv. Den pekar inte på något annat utanför själva berättelsen, utan meningen är den värld berättelsen som berättelse skapar.⁴ Freis bok är egentligen en analys av hur man från 1700-talet och framåt förlorade förmågan att läsa dessa berättelser som just realistiska berättelser. Innan dess hade den värld Bibeln presenterar uppfattats som den verkliga världen och som stående i direkt kontinuitet med den egna verkligheten som så att säga inkorporerades i den bibliska. Man tog för givet att Bibelns historielika berättelser också var faktisk historia. Det var inget man på allvar problematiserade. I och med upplysningen blir situationen helt annorlunda. En annan världsbild växer fram där det som är verkligt uppfattas som helt oberoende av Bibeln. Och istället för att, som tidigare, inkorporera den egna världen i Bibelns värld, blir nu det stora problemet hur Bibeln och det den berättar och talar om kan få en plats i den värld vetenskapen tecknar. Samtidigt börjar den framväxande

historisk-kritiska bibelforskningen ifrågasätta historiciteten i en stor del av den bibliska framställningen. Frei visar hur detta ledde till en subtil förändring i hur man läste dessa texter och i hur man uppfattade vad som är bokstavlig förståelse (se också Childs 1977). En texts bokstavliga mening kom att bli liktydig med den ursprungliga och historiska meningen. Textens mening finner man alltså inte i texten själv, utan i den rekonstruerade historia som ligger bakom texten. Det är den situation texten uppkom i och författarens intention som bestämmer meningen i texten, och vad gäller Bibelns berättelser ligger meningen i den historia den refererar till. Eftersom denna ofta ansågs starkt skilja sig från den bibliska framställningen, menade många att man finner Guds uppenbarelse inte i texten som sådan utan i den historiska verklighet som ligger bakom texten. Även konservativa teologer accepterade dessa grundantaganden, men försökte på olika sätt harmonisera det Bibeln berättar med historieforskningens framställning. En helt annan strategi, som kom förbi dessa historiska problem, var att se texten som ett poetiskt eller mytiskt uttryck för ett religiöst medvetande eller för erfarenheten av det gudomliga. Åter andra försökte lägga meningen i de läror eller metafysiska sanningar berättelsen påstås uttrycka. Alla dessa synsätt har det gemensamt att meningen ligger i något annat än i berättelsen själv. Det är inte den värld Bibelns realistiska berättelse skapar som ger nyckeln till förståelse, utan det är istället berättelsens relation till något utanför texten som ger denna nyckel. Man saknade, säger Frei, helt enkelt de kategorier och tolkningsprocedurer som skulle möjliggjort en läsning av dessa berättelser som de realistiska berättelser de är. Och där är vi i stort sätt ännu.

Jag sa att också Bibeln som helhet kan förstås som en slags realistisk berättelse, en berättelse som skildrar eller beskriver en eller flera karaktärer genom dessas interaktion med de yttre omständigheterna i en kronologisk sekvens. Huvudkaraktären i den bibliska berättelsen är Gud, varför man kan säga att Bibeln ger oss en narrativ framställning av Guds identitet. Den talar inte om Gud genom en abstrakt beskrivning av Guds väsen, utan just genom att berätta om interaktionen mellan Guds och människors avsikter och handlanden. Vi finner dock ganska sällan Guds handlingar direkt beskrivna, utan Guds handlande framställs oftast genom en beskrivning av andra aktörers handlingar. I Gamla testamentet beskrivs Gud som både en aktör bland andra och som den som transcenderar berättelsen och som för hela skeendet till sitt bestämda mål. Gud framställs alltså som både transcendent och immanent. Gud är närvarande i det mänskliga skeendet, samtidigt som Gud är en dold Gud. Det är viktigt att se att Gud inte beskrivs som något slags nödvändigt väsen, som tillvarons grund som är åtkomlig i någon form av allmän religiös erfarenhet. Utan Gud beskrivs genom sitt kontingenta handlande som ger Gud en bestämd och unik identitet.

Samma sak ser vi i Nya testamentet. Här beskrivs Guds direkta agerande mycket sällan. Istället finns Gud dold bakom Jesu handlande. Jesus framställs som agerande å Guds vägnar och ju längre berättelserna om Jesus framskrider desto tydligare blir konvergensen mellan Jesu handlande och Israels Guds handlande. Denne Gud är också Jesu Fader. Och genom att lära känna Jesu identitet lär man känna vem Gud är. För att veta vad Gud avser måste man se på Jesu liv, död och uppståndelse såsom det berättas i evangelierna (Thie-

mann 1985, 82-91, 112-140). Också här är det viktigt att se att Jesusberättelsen inte är en symbol för någon slags allmänmänsklig erfarenhet. Det är, säger Hans Frei, ett kategorimisstag att beskriva evangeliernas Jesuskildringar som mytologiska representationer för någon allmän sanning (Frei 1975, 53-84). Jesus är ingen Kristusfigur, utan en specifik individ med en unik historia och karaktär. Det är Jesu historia som ger titlar som Messias och Guds Son sitt innehåll, och inte tvärtom. Poängen här är alltså inte graden av fiktion i evangelierna, utan om de beskriver en mytologisk frälsarfigur eller en person med en unik identitet. Det är samma distinktion som Karl Barth gör mellan myt och sägen.⁵ Enligt Barth är i myten berättelsen bara en form genom vilken tidlösa sanningar om den mänskliga existensen uttrycks, medan sägnen berättar just om en särskild unik händelse eller händelsekedja som inte kan reduceras till allmänna sanningar. Att tala om bibliska berättelser som sägner betyder emellertid bland annat att man är öppen för att de har, i varierande grad, fiktiva element. Ibland handlar det om historiska berättelser som författaren har satt sin prägel på, ibland kanske det inte finns någon direkt historisk bakgrund. Det kan dock också vara så att de berättar om något som av olika skäl inte kan beskrivas som "vanlig" historia, trots att det som berättas inte är fiktivt, utan verkliga "händelser", såsom skapelsen och Jesu uppståndelse. Poängen här är emellertid att de alltid berättar om ett unikt skeende. Deras litterära form är den realistiska berättelsen.

Detta har stor teologisk betydelse. Bibeln skapar sin egen värld och det är denna som ger ramarna för att förstå den kristna trons innehåll. Vi kan inte beskriva Guds identitet genom att filosofiskt reflektera över begreppet Gud och dess relation till

mänsklig erfarenhet, utan Guds identitet lär man känna genom de bibliska berättelserna och då först genom Jesu liv, död och uppståndelse, såsom det skildras i evangelierna (och inte i en eller annan historisk rekonstruktion). På samma sätt är det de bibliska berättelserna som ger innehåll åt talet om skapelse, försoning och frälsning. Dessa begrepp är inte självdefinierande utan får sin mening från de sammanhang, de berättelser de är insatta i. Om man förstår dem utifrån en annan kontext får de också ett annat innehåll. Det är just det som sker i mycket av samtida teologi, där man vill visa den kristna trons relevans utifrån en modern verklighets- och livsförståelse. Om det ska vara möjligt att hävda den kristna trons meningsfullhet och sanning måste, säger man, den kunna ges en plats i denna förståelse av verkligheten. Den måste kunna översättas till det språk den så kallade moderna människan talar. Men om den bibliska berättelsens mening måste kunna beskrivas i termer av en av den oberoende verklighet betyder det att kristna begrepp som skapelse, synd och frälsning kommer att förstås åtminstone delvis i ljuset av denna andra referensram. Texten separeras från dess egen narrativa kontext och sätts in i en eller annan modern meningskontext. Försynstanken kan till exempel beskrivas som ett symboliskt uttryck för förtroende för livets krafter trots att tillvaron ser ut som den gör. Beskrivningen av Gud som domare kan ses som ett symboliskt sätt att säga att om mänskligheten bryter ekologiska och sociala "lagar" kommer den att drabbas av dessa brotts konsekvenser. Tal om frälsning kan vara ett uttryck för en tro på att det finns möjligheter till förnyelse och förändring i det biologiska och sociala livet, och det messianska gudsriket kan ses som en symbol för framtidshopp. Även sådana som

bekänner sig till en mycket konservativ bibelsyn gör ofta liknande saker, till exempel när man beskriver Jesus som bibellärare, psykolog eller lärare i positivt tänkande, när man psykologiserar saligprisningarna, när man beskriver de andliga skeendena i termer av andliga lagar, eller när man läser Bibelns inledningskapitel som en vetenskaplig beskrivning. I alla dessa fall, om än på mycket olika sätt, ser vi hur de kristna begreppen får sin mening inte från de bibliska berättelserna, utan från en utombiblisk kontext.

Det synsätt jag utvecklar i denna artikel hävdar istället att de kristna lärorna får sin primära mening utifrån det nätverk av övertygelser och praktiker som har skapats och skapas i kyrkans liv, i en föränderlig värld, med Bibeln. Försynstanken blir då inte ett uttryck för ett allmänt förtroende för livets krafter, utan talar om ett konkret förtroende för Jesu Kristi Fader. Guds rike ska på samma sätt inte förstås som en symbol för framtidshopp, utan hoppet är messianskt, ett hopp som har sin grund i Jesu historia. Och vad Guds allmakt innebär definieras inte genom en abstrakt filosofisk reflektion utan av berättelsen om Jesus och då speciellt av relationen mellan hans korsdöd och uppståndelse.

Det sätt att läsa Bibeln som berättelse som jag försökt beskriva kräver naturligtvis lika rigorösa analytiska redskap som har utvecklats till exempel inom den historisk-kritiska forskningen. Och ett problem har länge varit att sådana redskap som passar realistiska berättelser varit så dåligt utvecklade. Men på senare tid har denna situation förbättrats.⁶ Dessutom kan vi för den teologiska reflektionen ha nytta av den typ av analyser av intention-handlingsspråk som utvecklats inom modern filosofi, där man just säger att en persons identitet konstitueras av de intentioner hon för till



**Det synsätt jag utvecklar i denna artikel
hävdar istället att de kristna lärorna får sin
primära mening utifrån det nätverk av
övertygelser och praktiker som har skapats
och skapas i kyrkans liv, i en föränderlig
värld, med Bibeln**



handling. Identitetsbeskrivningar kan därför ses som beskrivningar av karaktäristiska intention-handlingsmönster över tiden. Med hjälp av dessa kategorier kan man på ett sammanhängande sätt beskriva Guds identitet som den kommer fram i de bibliska berättelserna.⁷ Bland annat Hans Frei och Ronald Thiemann har givit stimulerande konkreta analyser av Jesusberättelsen utifrån det här perspektivet (Frei 1975 och Thiemann 1985).⁸ Dessutom kan man på ett mycket belysande sätt förstå Karl Barths bibel användning och teologiska metod på detta sätt, som David Ford har visat (Ford 1981).⁹ Det är emellertid viktigt att komma ihåg att användningen av dessa analytiska redskap bara är ett moment i den hermeneutiska processen, vilken inte kan reduceras till en strikt metod.

4. En praktisk narrativ teologi

Jag har talat om den kristna trons praktiska natur och om hur man kan se Bibeln som en berättelse som återger Guds identitet. Nu ska vi försöka förena dessa två teman och något utveckla vad det innebär att inkorporera det egna livet i den värld Bibeln beskriver.

Ronald Thiemann har försökt visa hur denna bibliska berättelse med sitt centrum i Jesusberättelsen kan beskrivas som ett berättat löfte (Thiemann 1985, 92-156). Det handlar inte bara om en beskrivning om något som hänt, utan evangelierna kan ses som löfte och kallelse som inbjuder till gensvar i form av tro och lärjungaskap. Evangelierna är så uppbyggda att läsarna får följa lärjungarnas väg från förvirring till tro och bekännelse och läsarna inbjuds att dela deras bekännelse. Matteus slutar med Jesu ord "Åt mig har givits all makt i himlen och på jorden. Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn och lär dem

att hålla alla de bud jag har gett er. Och jag är med er alla dagar till tidens slut." Jesus ger här sitt löfte som gäller alla läsare till tidens slut. Den läsare som ger sitt gensvar i tro införlivas därmed i denna berättelse som fortsätter genom den kristna kyrka som skapats genom detta berättade löfte. Den värld berättelsen skapar öppnas alltså mot läsaren. Den Gud som identifierats inom evangelieberättelsen riktar nu sitt löfte om frälsning och sin kallelse till lärjungaskap till läsaren. De Guds löften som framställts i texten blir löften till den som står utanför texten. Bibeln identifierar en Gud som ger löften, som är trofast, och som gång på gång förnyar och fullbordar sina löften. Detta fullbordande och förnyande av löfena ser vi allra tydligast i Guds uppväckande av Jesus från de döda. Och det är i mötet med dessa löften läsaren får tillfälle att bedöma verkligheten av den Gud som ger dessa löften och sanningen i löfena. Det är i denna kontext frågor om referens och sanning uppstår. För att kunna svara bejakande måste läsaren erkänna att den Gud som ger dessa löften existerar och att Gud faktiskt meddelar sig med henne genom texten.

Thiemanns framställning bygger här bland annat på en vidareutveckling av John Austins teori om språkhandlingar.¹⁰ Det är svårt att beskriva denna teori kort. Men låt oss ta som exempel utsagan "det regnar" riktat till en person som har tvätt ute. För att en sådan utsaga ska fungera måste den uppfylla vissa villkor som själva yttrandet av utsagan ger upphov till. För det första måste det finnas vissa för talar och den tilltalade gemensamma lingvistiska konventioner som till exempel gör att den nämnda utsagan uppfattas som en uppmaning. För det andra måste den referera till ett specifikt icke-lingvistiskt sakförhållande, det måste regna. För det tred-

je måste utsagan, om den ska vara framgångsrik, leda till att den tilltalade hämtar in tvätten. Vi gör alltså något genom språkhandlingar, vi påverkar både personer och omständigheter. Detta betyder att man vid en analys av försvarbarheten av ett yttrande eller en övertygelse måste ta hänsyn till alla dessa villkor, vilka kan kallas primära, representativa respektive affektiva, och inte bara exempelvis till de representativa. Om jag i ovanstående situation säger att det regnar beskriver jag inte primärt ett sakförhållande, även om detta är en förutsättning, utan jag uttalar en uppmaning som avser påverka en persons handlande.

Evangeliet betraktat som berättat löfte kan förstås just som en språkhandling. Och det betyder att frågor om Guds existens och evangeliets sanning inte kan ställas isolerat från språkhandlingens hela kontext. Man kan inte skilja det representativa villkoret från de övriga, eftersom det är "den bibliska berättelsens mening, dvs dess mönster för identifikation och predikation, som ger strukturen för berättelsens referentiella anspråk, dvs dess sätt att binda språket till världen" (Thiemann 1985, 144). Thiemann hävdar utifrån detta att man kan säga att man har kunskap om Gud i meningen att: (1) Man kan ge en berättelsebaserad beskrivning av Gud som identifierar Gud som Jahve som uppväckt Jesus från de döda. (2) Man kan visa det sätt på vilket läsarna av Bibeln uppfattar Gud som existerande och som löftesgivare. (3) Man kan hävda att om Guds karaktär är sådan som Bibeln framställer den måste man erkänna att dessa löften är sanna. Med andra ord, den Gud Bibeln beskriver är värd att lita på. Det ligger ju i ett löftes karaktär att det inte kan fullkomligt bekräftas förrän det fullbordas och intill dess måste mottagaren göra sin bedömning utifrån löftesgivarens visade karaktär. Bibeln beskriver Gud som

den som håller sina löften trots allt som hotar uppfyllelsen. Men eftersom Bibeln gör anspråk på att beskriva den värld alla människor lever i måste människor erfara denna Guds karaktär tillräckligt exemplifierad i sin egen värld för att de ska kunna uppehålla förtroendet för Gud. Alla tycker sig inte göra det och tar därför avstånd från den kristna tron. En annan anledning till att inte bejaka kallelsen är naturligtvis att man likt många aktörer i evangelierna inte alls ser att det är Gud som handlar i Jesus. Detta är ju en möjlighet texten själv räknar med (Thiemann 1985, 154).

Men att svara ja på evangeliets budskap innebär ett beslut att leva i enlighet med Guds löfte om frälsning och kallelse till lärjungaskap. Man låter Bibelns värld bli sin egen värld. Man inkluderar sina egna liv i den berättelse Bibeln framställer. Detta är viktigt eftersom människors personliga identitet är narrativt bestämd. När vi ska beskriva vem vi är gör vi normalt det i form av en berättelse – ibland i mycket kort form, var jag kommer ifrån, vad jag gör, etc, och ibland i form av att utförligt berätta vår livshistoria. Dessa livshistorier finns dock inte i ett vakuum, utan får sin struktur och sina kategorier utifrån de övergripande berättelser som det samhälle och de sociala grupper vi lever i berättar. Dessa berättelser ger oss redskap med hjälp av vilka vi kan tolka och förstå våra egna liv. Det är alltså inte något specifikt för den kristna kyrkan att vara konstituerad av berättelser, utan det gäller allt mänskligt liv. Att vara kristen är emellertid att låta den kristna berättelsen (eller berättelserna) vara primär(a). Att bli kristen handlar då om att konfrontera den berättelse man berättar om sig själv med den bibliska berättelsen med dess löften och kallelse. Svarar man ja betyder det att man införlivar sin egen historia i den histo-

ria kyrkan berättar, vilket tvingar fram en rekonstruktion av den egna historien. Man blir omvänd. Man ser sitt liv och tillvaron i allmänhet på ett nytt sätt. Man får nya redskap att leva med. Ens kontakt med verkligheten förmedlas genom ett nytt språk. Den bibliska texten blir inte bara ett objekt man ska förstå, utan snarare något man ska förstå livet *igenom*. Kristna lever med och i det bibliska budskapet och berättelserna. De lever sina liv och förstår verkligheten utifrån den bibliska framställningen i berättelserna om Israel och Jesus av Guds identitet och karaktär.

Men det är viktigt att inse att det handlar om att inkludera sitt liv och världen i den bibliska berättelsen. Det jag beskriver är alltså inte en slags traditionalism vars mål är att överföra en oföränderlig och "ren" tradition från generation till generation. Eftersom det bibliska budskapet inte bara är ett objekt man ska förstå, utan främst ett redskap att leva med, betyder det att den kristna tron hela tiden är relaterad till människors konkreta erfarenhet, till deras liv i den värld de lever i. Därför är den kristna traditionen inte en statisk storhet, utan en dynamisk och levande verklighet, precis som ett naturligt språk inte heller är något statiskt. Och situationen för människor i Korint på Paulus tid, bland bönder i Småland på 1700-talet, för en Stockholmsbo och en indian i Amazonas på 1980-talet är ju inte precis densamma, men det är i dessa i vissa avseenden mycket olika världar människor har levt och lever troget som kristna. Det betyder att den kristna tron och det kristna livet kan se mycket olika ut, trots – eller snarare just därför – att man i dessa olika situationer försökte eller försöker vara trogna samma Gud, den Gud som är Jesus Kristi Fader. Och Bibeln själv ger ju sitt bidrag till denna legitima mångfald genom sin egen vari-

ation och mångfald. I olika situationer lägger man betoningen på skiftande aspekter av den bibliska framställningen av Guds identitet och karaktär. Och det finns alltid profetiska personer som speciellt starkt inser när stelnade traditioner, inte minst när de tillämpas i nya kontexter, utvecklar anomalier som får negativa effekter. De upptäcker också hur tro och praktik behöver förnyas och omformas för att dessa anomalier ska övervinnas (Lindbeck 1984, 39). Men hela tiden handlar det om att vara trogen den Gud som kallat kyrkan och om att se verkligheten genom de bibliska berättelserna, vilket är något annat än att försöka inkludera Bibeln i de berättelser som den omgivande kulturen berättar. Det är givetvis så att kristna också formas av andra berättelser. Den kristna församlingen är inte den enda sociala gemenskap kristna lever i. De kan vara svenskar eller danskar och kan tillhöra olika sociala, ekonomiska, politiska och kulturella sammanhang, vilket har betydelse för deras sätt att leva och tänka. Men trohet mot Jesus Kristus innebär att ge den kristna berättelsen en viss organiserande prioritet och att förstå de andra utifrån den.

Bibeln och den kristna traditionen står alltså i en ömsesidig dialektisk relation till varandra. Kristna läser inte Bibeln i ett vakuum, utan som människor som lever i en viss social gemenskap och tradition. Bibeln har genom historien fungerat i denna ömsesidiga relation med den kristna kyrkan och det är i denna levande tradition, som är ett resultat av deras föregångares försök att vara trogna i sin tid, som de nu möter det bibliska budskapet. All förståelse kräver det Michael Polanyi kallar "tyst kunskap", en bakgrundskunskap som man sällan tänker på eller är medvetna om (Polanyi 1966). Det är sådant som man normalt tar för givet och som är grunden för

att förstå och resonera om andra saker. Det är ju den dialektiska relationen mellan bakgrundskunskap och objektet för studiet, i vårt fall bibeltexten, som man brukar tala om som "den hermeneutiska cirkeln". När kristna läser Bibeln som auktoritativ skrift läser de den utifrån den dialogiska situation som bestäms av deras existens i den kristna kyrkan. Och då är läsningen av Bibeln inte bara en rent teoretisk aktivitet, utan är insatt i församlingens gudstjänstliv och lärjungaskap. Det är primärt i denna relation till kyrkans liv som Bibeln som auktoritativ skrift har sin mening (Newbiggin 1986, 55-58). Men denna relation är inte helt symmetrisk. Thiemann talar om en dialektisk men asymmetrisk relation (Thiemann 1985, 148). Om man uppfattar den bibliska berättelsen som Guds Ord har den alltid en kritisk funktion i förhållande till tradition och praxis. Bibeln är inte bara en del av eller början på en tradition, utan den källa och kritiska norm som den övriga traditionen lever av och kontrolleras mot. Läsningen av Bibeln kan inte separeras från kyrka och tradition, men vi måste göra en åtskillnad mellan den och traditionen.

Det handlar också om, för den kristna kyrkan, att lära sig se på verkligheten på ett sätt som i olika avseenden kan komma i konflikt med det rådande samhällets dominerande rationalitet och traditioner. Ett folk som hävdar att de lär känna Gud i berättelserna om Jesu liv, död och uppståndelse får en annan förståelse för vad makt och svaghet är, för hur man uppfattar relationen mellan framgång och trohet, för hur man ser på lidande och död. Man har sitt eget sätt att förstå historien. Man är bärare av ett minne som ifrågasätter de maktbärandes rationalitet. Man har resurser att se på verkligheten på ett annat sätt än historiens segrare gör (Yoder 1984, 92-99).

Walter Brueggemann utvecklar detta

tema i en intressant artikel som utgår från berättelsen om assyriernas belägring av Jerusalem på Hiskias tid i Andra Kungaboken kapitel 18-19 (Brueggemann 1985). I denna text förs det två samtal: ett vid muren mellan den assyriske ambassadören och israeliska ledare och ett innanför muren mellan kung Hiskia och profeten Jesaja. Och Brueggemann visar att om inte ett annat språk användes och ett annat samtal fördes bakom muren skulle man inte ha haft någon möjlighet att motstå det bedrägliga talet vid muren om att Israels Gud inte kunde rädda dem. Vid muren var det imperiets till synes oemotståndliga rationalitet som bestämde samtalet. Och på dess villkor fanns det inget att invända emot assyriernas argument. Men bakom muren talade Jesaja ett annat språk som hade sin rationalitet i minnet av Guds handlingar med sitt folk, av hur Gud befriat dem från ett annat imperiums förtryck och hur Gud lett dem vidare genom historien. Det är endast därför att detta egna språk fanns som man kunde se igenom imperiets påstådda universella språk, och se att det inte alls var universellt utan provinsialt och intressebundet. Hade det i Jerusalem funnits "översättningsteologer" som försökt översätta Jesajas tal till imperiets rationalitet hade den rationalitet Jesaja talade utifrån underminerats inifrån.

Stanley Hauerwas har i en diskussion om föreställningsförmågans ("imaginativens") betydelse för den teologiska etiken tagit Markus evangelium som exempel (Hauerwas 1985, 55-59). Kristna upptäcker i Markus framställning Guds rike som en "imaginativ" möjlighet i den utsträckning de genom lärjungaskap mognat till att se att Guds nya ordning har kommit genom Jesu kors. Även om de i inledningen av evangeliet får lära sig hemligheten med Jesu identitet så tränas de genom berättel-

sen att se lärjungarnas och myndigheters blindhet för Guds vägar. Lärjungarna är fascinerade av Jesu makt, men de måste ändå kämpa för att följa honom eftersom de inte kan föreställa sig att ge upp sina egna liv eller att bli tjänare. Och auktoriteterna är på grund av sina olika traditioner blockerade från att i Jesu ord höra Guds röst, och ser bara våldet som medel för att trygga ordningen och den egna verklighetsförståelsens dominans. Men Jesus själv mötte döden i förtroende för sin Fader. Eftersom han aldrig föreställt sig att hoppet låg i något annat än i beroendet av Gud gav han upp sitt liv istället för att försöka använda sin makt till att rädda det. Och Markus visar att det endast är genom att följa Jesu väg till korset som lärjungarna kan inse Guds Sons sanna karaktär. För det tillhör själva rikets disciplin att lita tillräckligt på Gud för att förlora sig själv när man tjänar de många små. Kristna är människor vars föreställningsförmåga har blivit utmanad av en Gud som inbjudit dem till ett rike som de inte annars kunde ha föreställt sig. Eftersom de har blivit kallade att bli en del av den nya tidsålderns sociala gemenskap har de blivit förmögna att tänka oss det oföreställbara: förlåtelse av fienden ända till döden, ett tjänande i kärlek som inte känner några gränser, förtrostan på den oändliga kraften i Guds fred. De kan riskera sina liv för denna vision endast därför att de tror att den berättelse Markus ger är en sann berättelse om verkligheten. På grund av att de tror att Gud själv kommit i Jesus Kristus tror de att Guds rike inte bara är ett ideal utan en närvarande möjlighet. Och Hauerwas säger att det kanske inte finns någon allvarligare kristen förbrytelse än att inte ta till vara den kristna imaginationens möjligheter, att överge eller glömma de resurser Gud har givit dem genom de bibliska berättelserna.

Detta visar ju också vilken betydelse detta perspektiv har för den kristna etiken. Hur kan Bibeln fungera som en resurs för den kristna etiska reflektionen? Inte sällan har Bibeln behandlats som en källa till uppenbarade etiska regler. Är man lite mer sofistikerad har man istället ofta utgått från bibliska begrepp eller centrala motiv som till exempel kärlek, eller från någon slags "biblisk teologi". Resultatet blir ofta att man ur detta drar allmänna principer som får en att undra varför Bibeln överhuvudtaget från början var nödvändig. Dessutom är det dominerande sättet att se på etik, där utgångspunkten är etiska problem och det isolerade etiska beslutet, problematiskt. Utifrån det perspektiv jag har försökt peka på kan man se att Bibelns primära etiska roll inte är att förse med etiska regler och principer, utan istället att forma människor och ge dem ett sätt att se på tillvaron. Hur deras dispositioner, övertygelser, attityder, passioner och emotioner är formade bestämmer i stor utsträckning vilka etiska frågor de ställs inför, hur de uppfattar dem och hur de handskas med dem. De moraliska frågeställningarna finns inte där som neutrala fakta, utan de bestäms av den sociala gemenskap människor lever i och den tradition som denna är en bärare av. Och redan i definitionen av frågan har mycket bestämts. Det är i detta perspektiv man kan tala om en specifikt kristen etik. Detta gör givetvis inte de etiska avgörandena lätta eller självklara, men det ger de konkreta etiska frågorna och ställningstagandena ett sammanhang. Det handlar om att kunna lokalisera sina handlingar och det som händer en i den kristna berättelsen och i den sociala gemenskap som denna är buren av. Och det hjälper kristna att komma ifrån problematiska påståenden om Bibelns enhet och om Bibelns syn på den ena eller andra frågan. Denna typ av etisk reflektion

är inte heller skild från kristnas konkreta erfarenhet och tar också hänsyn till utombiblisk kunskap. Det handlar om att kunna inkorporera denna erfarenhet och kunskap i den bibliska berättelsen.¹¹ Moral är dessutom inte bara en fråga om att veta vad som är rätt, utan än mer om att ha kraft och mod att handla på rätt sätt. Bibeln ger inte bara information, utan den bidrar till att forma kristnas karaktärer och affektiva identitet. Den andra sidan av detta är att kristnas förståelse av och deras sätt att berätta de kristna berättelserna inte kan skiljas från själva lärandet av hur de ska leva sina egna liv. Hermeneutik är också en etisk och moralisk fråga. Teoretiska metoder kan inte i sig själva garantera att de berättar Jesu historia på ett troget sätt, utan de måste också vara ett sådant folk som vågar och har de förmågor som krävs för att leva med dessa berättelser.¹²

5. Ekklesiologiska implikationer

En genomgående sak som lär ha blivit allt tydligare ju längre jag kommit i min framställning är hur det presenterade hermeneutiska synsättet har tydliga ekklesiologiska implikationer. Kyrkan är den sociala gemenskap som har låtit sig konstitueras av den bibliska berättelsen, samtidigt som den är bärare av denna berättelse. Berättelsen lever inte för sig själv utan är socialt buren, även om budskapet är primärt i förhållande till denna gemenskap. Och vi har talat om den starkt praktiska karaktären av bibelanvändningen och av hur man lär sig förstå begrepp. En kristen läsning av Bibeln äger alltså inte rum i ett vakuum, utan sker i samband med en kristen församlings konkreta liv i gudstjänst, bön, lärjungaskap och tjänst i världen. Och det är i denna kontext man lär sig det kristna språket och lär sig leva med Bibeln. Det är i kyrkans gemensamma liv i världen som

människor lär sig berättelserna och ser hur begreppen används av andra och hur det formar deras handlande och sätt att tala om och se på livet. Om begrepp förstås som färdigheter behöver man se andra som praktiserar dessa färdigheter. Man lär sig inte begrepp abstrakt, för att man sedan eventuellt ska kunna använda dem vid lämpliga tillfällen, utan man lär sig dem i situationer där det finns behov av dem. Det är alltså i den kyrkans konkreta liv som de kristna berättelserna och lärorna får konkret mening. Människor behöver leva i en social gemenskap där Bibeln praktiskt används och där andra människor kan vara exempel, för att de själva ska kunna förstå och använda Bibeln i sina egna liv.¹³ Nicholas Lash har använt en ofta citerad liknelse: kyrkans kallelse är att gång på gång, men alltid annorlunda, sätta upp Skriften, såsom man på ständigt nya sätt sätter upp en Shakespearepjäs (Lash 1986). I båda fallen krävs mer än bara historikerns färdigheter. Kyrkan är kallad att leva Bibeln, följa Jesus Kristus, i de sammanhang den finns i. Läsningen är tillämpningen och det finns inte bara ett sätt att leva texten och det finns inte bara ett sätt att förstå den. Man skulle kunna tala om en slags kristen Midrash, en ständig nyläsning och tillämpning av Skriften i nya situationer. Denna process skapar en ständigt växande lästradition. Om det inte finns kristna församlingar som praktiskt lever med Bibeln kan inte de mest sofistikerade hermeneutiska procedurer göra Bibeln meningsfull och relevant.

Tanken på översättningens nödvändighet har inte minst att göra med att allt färre lever i sociala gemenskaper där Bibeln fungerar på det sätt som beskrivits. Men dessa översättningar fungerar sällan som man tänkt sig och gör lite intryck på andra människor efter som det är svårt att

se någon mening i dem abstraherat från deras användning i sociala gemenskaper. Dessutom, ju längre den moderna kulturen fjärrar sig från sina religiösa rötter, desto svårare blir det att göra dessa översättningar. De tenderar ständigt bli mer komplicerade och ansträngda, och kommunicerar allt mindre (Lindbeck 1984, 129-130). Vid ett tillfälle råkade jag samtidigt läsa Martin Luthers *En kristen människas frihet* [1929] och Adolf von Harnacks *Kristendomens väsen* [1904]. Vad som då slog mig var hur föråldrad och irrelevant Harnacks bok kändes, medan Luthers flera hundra år äldre bok fortfarande kändes relevant, även om det är tydligt att den är skriven i en annan tid. En förklaring till detta fenomen tror jag just är att Harnacks intresse var att översätta den kristna tron, göra den begriplig och meningsfull för bildade människor i allmänhet vid sekelskiftet 1900 (och för Harnack tenderade Tyskland och akademien utgöra de primära praktiska gemenskaperna). Luther tänkte inte på detta sätt. Han är naturligtvis en del av sin konfliktfyllda tids kyrkliga, politiska och kulturella verklighet. Men han levde i ett sammanhang där läsningen av Bibeln var inbäddad i det pågående gemensamma kristna livet. Hans intresse var inte så att säga riktat "utåt", utan in emot trons och det kristna livets centrum som en praktisk verklighet. Han utövade en form av kristen Midrash. Just därför fick hans teologi ett så stort genomslag.

6. Den kritiska frågan

Jag ska som avslutning kort säga något om två frågor eller problemkomplex som det föregående oundvikligen ger upphov till. Den första gäller hermeneutiken som en kritisk uppgift och den andra är frågan om den bibliska berättelsens sanningsanspråk. När jag här talar om den kritiska

uppgiften menar jag inte den kristna trons kritiska roll i förhållande till samtida samhälle och kultur, utan om en kritisk läsning av den kristna traditionen själv. För det första borde det vara uppenbart vilka stora skillnader som finns mellan en pre-kritisk läsning och det post-kritiska synsätt jag försvarar. Vi är till exempel nu, på ett sätt som inte var fallet före utvecklandet av moderna historiska metoder, förmögna att göra en distinktion mellan en realistisk berättelse och en historisk beskrivning i modern mening. Alla Bibelns historielika berättelser är inte faktisk historia. Men precis som en liknelse kan beskriva Guds identitet kan en i varierande grad fiktiv berättelse göra det. Det betyder dock inte att den historiska fakticiteten är betydelselös. Om kristendomen ska vara sann måste den ha en historisk grund i Jesu faktiska liv. Det måste finnas en kontinuitet mellan historiens Jesus och evangelieberättelsernas Jesus. Här kan naturligtvis den historisk-kritiska forskningen ge sina bidrag, även om man kan ha olika uppfattningar om hur långt man kan komma. Det finns inte något sätt att exakt avgöra var gränsen går mellan icke-fiktion och fiktion. Men detta faktum är inte av någon avgörande betydelse för en kyrka som tror att Gud talar till människor genom dessa berättelser som beskriver Jesu historia från ett efter-påskperspektiv, ett perspektiv som – om den kristna tron är sann – är mer sant än en begränsad historisk-kritisk analys kan vara.¹⁴ De historisk-kritiska metoderna, liksom andra metoder som används inom den moderna bibelforskningen, ger naturligtvis också mer direkta bidrag till den typ av litterär analys jag har pekat på. En historisk-kritisk exeges kan dessutom i sig själv vara en rik källa till teologisk reflektion. Det viktiga är att man vet vad man gör och att man inte hur som helst blandar

olika sätt att arbeta med Bibeln.

En annan fråga rör Bibelns mångfald och flertydighet. Detta problem är inte lika akut utifrån det perspektiv som utvecklats i denna artikel som det blir när man uppfattar Bibelns primära mening som liggande i dess teologiska utsagor och läror. Men fenomenet finns naturligtvis kvar. Man kan inte läsa varje del för sig isolerat från helheten som auktoritativ skrift för den kristna kyrkan. Dessutom kan inte heller Bibeln som helhet förstås som summan av dess delar. Läser man Bibeln som en slags lång berättelse får de olika delarna sin mening i sin relation till helheten, men inte på ett enkelt harmoniserande sätt. Olika delar står i spänning med varandra, men just denna spänning kan vara mycket fruktbar för den teologiska och praktiska reflektionen. En följd av detta är naturligtvis att det inte finns några enkla metoder för att komma fram till *den* riktiga tolkningen. Detta gäller ju emellertid tolkningen av all text, inte minst beroende på dess så kallade semantiska autonomi. Till skillnad från direkt tal har en texts mening distanserat sig både från författarens intention och från varje speciell läsare. Det skapar utrymme för olika tolkningar, vilket som vi har sett långtifrån endast är något negativt (se vidare Wood 1981, 106-120).

Läser man Bibeln som en samling gudomliga propositioner som alla har samma auktoritet kan man hamna var som helst. Bibeln och den kristna traditionen kan användas på ett sätt som tystar Guds tilltal, tjänar egna intressen och förtrycker andra människor. Detta ger historien många exempel på. Och det finns delar av den bibliska traditionen som, i ljuset av den kanoniska berättelsen som helhet, måste kritiseras. Men det är viktigt att den *primära* normen är inom-biblisk och att inte andra nutida berättelser fungerar som pri-

mär norm. Visst har kyrkan stor nytta av utom-kristna insikter och av olika kritiska och ideologikritiska metoder, men de måste underordnas det bibliska budskapet om Jesus Kristus. Det finns inte någon neutral ståndpunkt utifrån vilken man kan bedriva sin kritik. Denna inre kritik är dock inte ett modernt påfund, utan vi finner redan i både Gamla och Nya testamentet exempel på hur man utifrån den egna tron kan kritisera förvrängda och falska användningar av ibland korrekt teologi. Den bibliska traditionen själv har alltså resurser för en sådan självkritik.¹⁵

7. Sanningsanspråket

Detta sätt att tänka, som numera brukar betecknas som epistemologisk "fundamentism" (och som finns i "mjukare" och "hårdare" former), har speciellt under de senaste decennierna utsatts för en intensiv och förödande kritik i modern filosofi och vetenskapsteori.¹⁶ Jag ska istället försvara ett "icke-fundamentistiskt" synsätt och jag ska framförallt göra det med hjälp av George Lindbecks bok *The Nature of Doctrine*.¹⁷ En "icke-fundamentist" accepterar att ens argument alltid är beroende av bakgrundsövertygelser, vilka kan skilja sig åt mellan olika filosofiska, kulturella och religiösa traditioner. När man argumenterar för olika kristna ståndpunkter (till exempel hur man ska ställa sig till våldsanvändning eller vad frälsning innebär) gör man det utifrån det nätverk som kristna berättelser och övertygelser bildar, ett nätverk av övertygelser som i sig redan har inkorporerat och ständigt på nytt inkorporerar kunskap från olika håll. Det handlar alltså inte om en teologi som isolerar sig från kunskapsanspråk som kommer från andra källor, såsom forskning eller andra religiösa och moralisk-politiska traditioner. Lindbeck säger att man kan se den kristna tradi-

tionen "som ett historiskt utsträckt, socialt förkroppsligat argument" (MacIntyre 1981) som teologin för vidare och deltar i inom ramen för det samtal som förs inom traditionen, och inte från någon privilegierad position utanför. Konsekvensen av detta blir att det är den kristna traditionen som helhet som måste försvaras. Lindbeck skriver därför att "en religion kan ses som en enda gigantisk proposition" (Lindbeck 1984, 51). Men han förnekar att detta leder till fideism och radikal relativism. Det finns en väg bortom objektivism och relativism, för att tala med Bernstein. Trots avsaknaden av ett allomfattande tolknings-schema kan olika synsätt söka områden av överlappning och likheter som kan fungera som utgångspunkter för fortsatt diskussion. Det betyder inte att man kommer att finna slutgiltiga argument som avgör diskussionen, men det handlar inte heller om godtycklighet. Vi har talat om hur världen kan inkorporeras i den bibliska berättelsen, och Lindbeck menar att den kristna trons förnuftighet framförallt är en funktion av dess assimilativa förmåga, dess förmåga att ge en meningsfull tolkning i sina egna termer av den verklighet (inklusive kunskapsanspråk) människor möter, vilket inte är så annorlunda från hur allmänna vetenskapliga teorier (till skillnad från specifika hypoteser) testas. Detta betyder att processen, vad gäller den kristna tron, inte kommer att vara avslutad förrän den sista församlingen har försvunnit, eller, om tron överlever, vid historiens slut. Man måste acceptera att man innan dess inte kommer att finna några slutgiltiga bevis eller helt avgörande argument, och att man därför måste ta ställning utifrån sin position mitt i historien. Och här är en kumulativ resonemangsmodell, där olika goda men var för sig inte avgörande argument tillsammans bedöms ge anledning att hävda den ena el-

ler den andra ståndpunkten, fruktbarare än en "fundamentalistisk" och evidentiellt inriktad modell.¹⁸

Vad betyder då detta för hur man uppfattar vad sanning är? Vi nämnde Lindbecks tanke om att den kristna tron kan ses som en enda gigantisk proposition. Frågan om trons referens eller korrespondens till något bortom den själv är då en funktion av denna totalitet snarare än av dess enskilda delar. Denna totalitet består både av det kristna tänkandet och av den kristna praktiken. Lindbeck skriver att denna gigantiska proposition "är en sann proposition så långt dess målsättningar är internaliserade i och utövade av grupper och individer på ett sådant sätt att de i viss mån blir, i sina varierande dimensioner av sin existens, likformade till den yttersta verklighet och godhet som tillhör tingens hjärta" (Lindbeck 1984, 51). Detta betyder att för kristen tro är överensstämmelse med Guds vilja den primära innebörden i sanning som korrespondens. Inom ramen för denna mer omfattande korrespondens kan man också tala om enskilda begrepps och utsagors korrespondens till verkligheten, men inte sedda isolerat för sig själva, utan endast som "en funktion av deras roll i konstituerandet av en livsform, ett sätt att vara i världen som korresponderar till" Gud och Guds vilja (Lindbeck 1984, 65). Detta synsätt är förstas inte problemfritt. Men det pekar på en väg värd att undersöka vidare.

Det sagda klargör också varför dialoger och diskussioner med andra inte behöver utgå från någon slags neutral utgångspunkt, utan man kan starta där man befinner sig mitt i historien, till exempel i gemensamma praktiska intressen eller i omstridda frågeställningar och försöka visa hur respektive övertygelser kastar ljus över eller ger grund för visst handlande el-

ler vissa ståndpunkter. Och man kan arbeta för att finna överlappningar i respektive perspektiv som hjälper olika traditioner att föra samtalet vidare.¹⁹ Att som kyrka leva

med Bibeln i sitt gemensamma praktiska liv innebär också att leva med Bibeln i möten med andra.

NOTER

- 1 Texten bygger på en föreläsning på *Tro och Livs* symposium om hermeneutik, Lidingö 1987.
- 2 Se bl a följande publikationer: Frei 1974 og 1975; Lindbeck 1984; Kelsey 1975 og 1980; Childs 1979 og 1984; Thiemann 1985; Wood 1981; Hauerwas 1981 og 1983; McClendon 1986; Tracy 1984; och Werpewowski 1981 og 1986. Dessa teologer intar långt ifrån identiska positioner, men det finns en viss familjelikheter i deras sätt att tänka. Min framställning här är dock inte en direkt presentation av denna "hållning", utan är istället mitt eget sätt att med hjälp av dessa (och andra) teologer formulera den hermeneutiska uppgiften.
- 3 Se Lindbeck 1984, 40-41 och mer allmänt 19-45; se vidare t ex Berger och Luckmann 1979 och Clifford Geertz 1973.
- 4 Han följer bl a Erich Auerbachs inflytelserika analys; se Auerbach 1953. Ordet "realism" har många olika användningar i olika kontexter. Här syftar det på en litterär form och inget annat. Det har alltså inget i sig att göra med epistemologi. Det jag talar om får inte heller blandas samman med det Anton Fridrichsen kallade "realistisk bibelutläggning".
- 5 Se Barth 1932, 342-351, och id. 1945, 83-103. Jfr också David Fords intressanta diskussion av relationen mellan litteratur och historisk sanning i Alexander Solsjenitsyns romaner; se Ford 1981, 67-69.
- 6 Se t ex Alter 1981. Alter hävdar att denna typ av litterära analyser inte leder till osäkrare, utan istället till mer precisa och intersubjektivt mer prövbara läsningar, eftersom man håller sig på textnivån och inte behöver samsla med de ganska spekulativa gissningar om bakgrund, intention och traditionshistoria som en historisk-kritisk forskare drivs till; se Alter 1981, 21.
- 7 För en stimulerande diskussion om hur denna typ av analyser kan användas teologiskt se Tracy 1984.
- 8 För ett försök göra en liknande analys av de gammaltestamentliga berättelserna se Patrick 1981.
- 9 Se också Lindbeck 1986 och Thiemann 1986.
- 10 Se bl a Austin 1962 och James McClendons och James Smiths vidareutveckling av denna teori i McClendon og Smith 1975, spec side 49-83. McClendon använder denna teori på ett konkret sätt i sitt försvar för en narrativ etik; se McClendon 1986, 334-346.
- 11 Jfr McClendons försök att hålla samman tre sätt att formulera den kristna etiken som har att göra med att kristna (1) tillhör den naturliga ordningen, dvs är biologiska varelser; (2) är delar av en social värld och därför är sociala varelser; och (3) som bärare av vittnesbördet om Jesu uppståndelse tillhör Guds eskatologiska rike; se McClendon 1986.
- 12 Se t ex Hauerwas 1981; Hauerwas 1983; McClendon 1986; och Birch and Rasmussen 1976.
- 13 På liknande sätt är t ex en historisk-kritisk läsning en färdighet som man lär sig och som speciellt odlas i den sociala kontext som universitetet utgör.
- 14 Se vidare Rasmusson och Spjuth 1986, 37-87 för en diskussion om dessa frågor.
- 15 Se vidare Rasmusson och Spjuth 1986, 162-164 och dessutom Brueggemann 1985, 24-29.
- 16 Litteraturen här är överflödande. Man behöver ju bara nämna namnen på t ex sådana vetenskapsteoretiker som Michael Polanyi, Thomas Kuhn och Paul Feyerabend. Två senare speciellt kraftfulla och i debatten mycket centrala angrepp på "fundamentistiskt" tänkande är emellertid Rorty 1980, och vad gäller moralfilosofi MacIntyre 1981. Richard Bernstein behandlar på ett fruktbart sätt dessa problem och debatten kring dem och visar också på konvergensen mellan den anglo-amerikanska postempiriska filosofin och den kontinentala hermeneutiska traditionen; se Bernstein 1983 och 1986. Vad gäller teologi finns en givande diskussion om dessa frågor i Thiemann 1985. Dessutom kan t ex följande böcker nämnas: Wolterstorff 1984; Plantinga och Wolterstorff 1983; C. F. Delaney 1979 och McClendon och Smith 1975.

- 17 Jag kommer i stort följa Michael Roots 1986 strukturerings av Lindbecks något spridda resonemang.
- 18 Se Mitchell 1973 för ett utförligt försvar för ett sådant synsätt.
- 19 Se Werpehowski 1981 och 1986 för både allmän diskussion om detta och för konkreta exempel. Det sagda borde också visa varför den vanliga kritiken att den typ av ståndpunkt som jag har försvarat leder till en sekteristisk förståelse av kristendomen, i den meningen att kyrkan och teologin drar sig undan det offentliga samtalet, är missvisande. Många av de teologer jag nämnt är själva exempel på motsatsen. Och det är inte svårt att argumentera för att en teologi som arbetar på det sätt jag beskrivit även utanför kyrkan uppfattas som intressantare och relevantare än olika "översättningsteologier" gör; se Placher 1985.

LITTERATUR

- Alter, Robert (1981): *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Auerbach, Erich (1953): *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Austin, John (1962): *How To Do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barth, Karl (1932): *Kirchliche Dogmatik I:1*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1945): *Kirchliche Dogmatik III:1*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Berger, Peter, och Thomas Luckmann (1979): *Kunskapssociologi*. Stockholm: Wahlström and Widstrand.
- Bernstein, Richard (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard (1986): *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press.
- Birch, Bruce, och Larry Rasmussen (1976): *Bible and Ethics in the Christian Life*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Brueggemann, Walter (1985): "II Kings 18-19: The Legitimacy of a Sectarian Hermeneutic" i: *Horizons in Biblical Theology* 7: 1-42.
- Childs, Brevard (1977): "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem" i: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. redigeret af H. Donner, R. Hanhart och R. Smend. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 80-93.
- Childs, Brevard (1979): *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Childs, Brevard (1984): *The New Testament as Canon: An Introduction*. London SCM Press.
- Delaney, C. F., red. (1979): *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Ford, David (1981): *Barth and God's Story*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Frei, Hans (1974): *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Frei, Hans (1975): *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Harnack, Adolf von (1904): *Kristendomens väsen*, Stockholm: Seligmann.
- Hauerwas, Stanley (1981): *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Hauerwas, Stanley (1983): *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley (1985): *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*. Minneapolis: Winston Press.
- Kelsey, David (1975): *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kelsey, David (1980): "The Bible and Christian Theology" i: *The Journal of the American Academy of Religion* 48, nr. 3: 385-401.
- Kerr, Fergus (1986): *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lash, Nicholas (1986): "Performing Scripture". *Theology on the Way to Emmaus*. London: SMC Press: 37-46.
- Lindbeck, George (1984): *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK Press.
- Lindbeck, George (1986): "Barth and textuality" i: *Theology Today* 43, nr. 3: 361-376.
- Luther, Martin (1929): *Om en kristen människas frihet*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- McClendon, James William, Jr. (1986): *Systematic Theology. Vol 1: Ethics*, Nashville: Abingdon.
- McClendon, James, och James Smith (1975): *Understanding Religious Convictions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mitchell, Basil (1973): *The Justification of Religious Belief*. London: Macmillan.
- Newbigin, Lesslie (1986): *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. London: SPCK Press.
- Patrick, Dale (1981): *The Rendering of God in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Placher, William (1985): "Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology" i: *The Thomist* 49, nr. 3: 392-416.
- Plantinga, Alvin, och Nicholas Wolterstorff, red. (1983): *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Polanyi, Michael (1966): *The Tacit Dimension*. Garden City: Doubleday.
- Rasmusson, Arne, och Roland Spjuth (1986): *Kristologiska perspektiv: Om möjligheter och återvändsgränder i modern teologi med speciell referens till Edward Schillebeeckx, Wolfhart Pannenberg och Walter Kasper*. Örebro: Libris.
- Root, Michael (1986): "Truth, Relativism, and Postliberal Theology" i: *Dialog* 25, nr. 3: 175-180.
- Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Thiemann, Ronald (1985): *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Thiemann, Ronald (1986): "Response to George Lindbeck". *Theology Today* 43, nr. 3: 377-382.
- Tracy, Thomas (1984): *God, Action, and Embodiment*. Grand Rapids: Erdmans.
- Werpehowski, William (1981): "Divine Commands and Philosophical Dilemmas". *Dialog* (20): 20-25.
- Werpehowski, William (1986): "Ad Hoc Apologetics" i: *Journal of Religion* 66, nr. 3: 282-301

Wolterstorff, Nicholas (1984): *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids: Erdmans.

Wood, Charles (1981): *The Formation of Christian Understanding: An Essay in Theological Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster Press.

Yoder, John Howard (1984): *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

FORFATTER

Arne Rasmusson

Professor

Göteborg Universitet

Renströmsgatan 6

SE-40530 Göteborg

arne.rasmusson@lir.gu.se

+46 31 78 61 710

Arne Rasmusson

Adjungeret professor

Stellenbosch University

Private Bag X1, Matieland, 7602

Stellenbosch, South Africa