

Guds Ord och bibelvetenskapens utmaningar

en recensionsartikel om *Bibeln – Myt eller Sanning*

David Willgren

Doktorand i Gamla testamentets exegetik, Lunds Universitet

david.willgren@teol.lu.se

Ingen bok skrivs i ett vakuum, även om kopplingen till en samtida kontext kan vara mer eller mindre explicit. I den bok som recenseras här, *Bibeln – Myt eller Sanning*,¹ en bok som har som ett syfte att vara “ett både trovärdigt och nödvändigt bidrag i det pågående samtalet” (s. 6), är kontexten tydligt framskriven, men eftersom det saknas någon närmare hänvisning till vilket samtal som kan tänkas åsyftas vill jag börja denna recensionsartikel med att översiktligt introducera dess konturer. Därefter kommer jag att granska boken till form och innehåll, för att avslutningsvis ge några möjliga uppslag till fortsatt samtal kring dessa spännande frågor.

Bibelsynsdebattens konturer

En startpunkt för det pågående samtal som hänvisas till ovan skulle kunna hävdas vara den debattartikel i tidningen *Dagen* där frågan om de frikyrkliga teologiska utbildningarnas (och då särskilt Örebro Teologiska Högskolas, nedan förkortad ÖTH) bibelsyn kom i fokus.² Företrädare för Folkbibeln ställde då frågan om inte historisk-kritiska metoder fått ett alltför stort inträde i dessa utbildningar, och att man därmed tagit steg bort från Lausannedeklarationens uttalade tro på Bibeln som Guds ord. Som exempel nämndes bl.a. boken *Profeterna – En guide till Gamla Testamentets böcker*,³ som diskuterar den, inom forskningen, vanliga hållningen att delar av Jesaja och Daniel dateras sent. Förekomsten av en sådan diskussion tolkades alltså som att boken hade fått en ”liberal prägel.”⁴ Det första svaret kommer den 29 december, då ett antal lärare i bibelvetenskap på ÖTH för-

tydligar att man står i en evangelikal tradition,⁵ och att den bibelsyn som ligger till grund går tillbaka på bl.a. George Eldon Ladd: ”Guds ord genom människors ord i historien.” Med denna dubbla betoning vill man belysa både den gudomliga och den mänskliga sidan av Bibeln, d.v.s. att den är både historisk och uppenbarad. Därför behöver den studeras med seriösa, historisk-grammatiska metoder, vilka kombineras med ”en betoning av Bibelns auktoritet för tro och liv.”

Utifrån dessa två artiklar initierades så ett samtal kring i huvudsak bibelsyn, bibelvetenskapliga metoder, samt kopplingen mellan frikyrkliga teologiska utbildningar och vad som ibland kallades ”sekulär” vetenskap. Förutom de två nämnda aktörerna ovan kom också så småningom Göran Lennartsson och Stefan Gustavsson att delta i samtalet, och efter ett antal artiklar i tidningen *Dagen* arrangerades en samtalsdag kring dessa frågor på Örebro

Missionsskola.⁶ Denna samtalsdag, som ägde rum den 27 oktober 2012, var ett samarrangemang mellan ÖTH, Stiftelsen Svenska Folkbibeln och Svenska Evangeliska Alliansen. Ambitionen var att skapa förutsättningar för att på ett konstruktivt sätt fortsätta föra samtalet, och huvudfrågan formulerades till ”Vad menar vi med att Bibeln är Guds ord?” Under dagen hölls föredrag av Stefan Gustavsson (med respons från Carl-Magnus Carlstein), Anders Gerdmar,⁷ Stefan Green, Greger Andersson (med respons från Anders Gerdmar), samt Mikael Tellbe (med respons från Göran Lennartsson), och avslutningsvis möttes några av dessa för ett panelsamtal under ledning av Daniel Grahn (tidningen *Dagen*). Föredragen sändes live via webben (de finns fortfarande tillgängliga för den intresserade),⁸ och både tidningen *Dagen* och tidningen *Världen Idag* kom att följa upp samtalet på olika sätt.⁹

Efter bibelsynsdagen kom samtalet att ta delvis ny riktning. I fokus stod framför allt Greger Anderssons föredrag, som hade lyft frågan om hur man kan resonera kring huruvida en text gör historiska anspråk eller inte, då med Jona som ett möjligt exempel. Andersson ställde alltså en litterär fråga om Jona boks genre och föreslog att det primära syftet med boken inte var att återberätta ett historiskt skeende. Detta kom att väcka starka reaktioner, då en öppning för att Bibeln skulle innehålla texter vars sanningsanspråk inte primärt låg i deras historicitet ansågs vara en eftergift för ett liberalt sätt att läsa texterna, och därmed också bekräfta det som Folkbibelns företrädare lyft i sin första debattartikel. Tyvärr grundade sig en stor del av reaktionen på en feltolkning av Anderssons föredrag. Här kan därför kort nämnas att Andersson aldrig hävdade att Jona inte kan ha varit en historisk person, eller att någon omvändelse

inte skulle kunna ha skett. Det han hävdade var snarare att svaret på den litterära frågan om Jona boks genre måste besvaras genom en analys av texten själv, och här kunde man då fundera på om inte Jona bok hade ett annat ärende. Historiciteten i Jona bok var alltså inte det primära fokuset i Anderssons föreläsning, snarare var den tänkt som ett exempel på vikten av att, i ett vetenskapligt samtal, göra en distinktion mellan litterära, historiska och teologiska resonemang, eftersom de är ämnade att svara mot olika frågeställningar. Skulle det vara så att Jona bok inte har som sitt primära syfte att förmedla historisk information löper man alltså risk att missuppfatta den om man t.ex. frågar efter vilken typ av fisk som kan ha svält Jona. Greger menar här att det är när bibelkritiken dyker upp som sådana frågor börjar ställas. Först då blir denna nya (moderna) läsning av Jona dominerande, och den avgörande frågan blir om den verkligen gör texten rättvisa.

När så Stefan Svärd klev in i samtalet genom att till stor del flytta över det till sin blogg tog samtalet riktig fart.¹⁰ Utöver egna texter publicerades gästblogginlägg av främst Greger Andersson (21/11, 24/11, 29/11, 1/12, 12/12) och Anders Gerdmar (26/11, 27/11, 30/11, 2/12, 9/12, 15/12), men också av Tommy Wasserman (10/12). Samtalet ebbade ut över jul, men fick ny fart då Seth Erlandsson fick fyra långa inlägg publicerade på bloggen (23/1). Genomgående för denna bloggdebatt var att den kom att bli just en debatt, snarare än ett samtal, och tydliga skiljelinjer kom att utkristalliseras.¹¹ En positiv effekt av att samtalet kom att föras i bloggosfären var att fler kunde delta, med det medförde också en tydligare polarisering, inte minst kunde kommentarer som skrivits i kommentarsfält uttrycka mycket starka åsikter om framför allt Jona boks historicitet.¹²

Efter att debattens ibland stormiga turer och höga vågor lagt sig något kommer så den nya bok från XP Media som recenseras här. I boken har flera av de som varit aktiva i samtalet bidragit med texter. Kända från tidigare samtal är Seth Erlandsson, Anders Gerdmar, Göran Lenartsson samt Stefan Swärd, men bidrar med varsitt kapitel gör också Johannes Hellberg, Olof Edsinger och Bruno Frandell. Upplägget indikerar alltså att det framför allt är ena "sidan" av samtalet ovan som är representerad, och boken utgör därför en intressant och viktig milstolpe för den som är intresserad av att få huvudargumenten för denna bibelsyn samlade på ett och samma ställe. Eftersom bokens inleds med ett tydligt fokus på det "pågående samtalet" har jag också valt att formulera denna recension till ett konstruktivt bidrag. Jag kommer alltså, enligt min beskrivning ovan, att nu först ge några övergripande kommentarer kring bokens upplägg och utformning, följt av referat av bokens sju bidrag. I anslutning till dessa lyfts både positiva aspekter fram, samt ett antal kritiska frågor. Efter denna del sammanfattar jag så några viktiga huvudtrådar i boken och relaterar detta till bibelsynsfrågan genom att fokusera på ett konkret exempel: Psaltaren.

Upplägg och formalia

En av bokens största svagheter är också den mest uppenbara: avsaknaden av en redaktör. Efter ett kort förord från förlaget (författat av samme Anders Robertsson som nämnts ovan) kommer de olika delkapitlen i en till synes godtycklig ordning. De är av mycket olika längd, allt ifrån Erlandssons (83 s.) och Frandells (76 s.) långa inlägg till Gerdmars (13 s.) och Swärds (11 s.) avsevärt mycket kortare bidrag, vilket ger ett rörigt intryck. Bättre hade kanske varit här att landa på

runt 30–40 sidor per kapitel, där Frandells översikt kunde ha placerats först och också innefattat den bibelsynsdebatt som boken är ett bidrag in i.

Utöver problem med upplägget är typografin dessutom mycket inkonsekvent. Ta till exempel en sådan grundläggande sak som markering av citat. Här finns till och med variationer inom samma text, och mest uppenbart är det kanske på sida 9 där två citat förekommer. Det första markeras genom kursiv stil, och har en betoning markerad med fet stil. Men det andra, direkt påföljande, introduceras istället med citattecken, och har betoningarna kursiverade. Detta, och liknande missar borde naturligtvis ha åtgärdats av en redaktör. Vidare saknas enhetlighet vad gäller källhänvisningar (ett bidrag har en avslutande bibliografi (s. 257–64), medan andra anger fullständiga källor i fotnoter) och författarpresentationer (de flesta introduceras en gång, medan Edsinger också presenteras i slutet av sin text, tillsammans med en kort publikationslista). Dessutom förekommer stavfel, felaktiga kommateringar, olika format på rubriker, omotiverade upprepningar, och en viss inkongruens mellan bokens delkapitel (t.ex. hävdar Gerdmar att diskussionen om Bibelns historicitet är ett nytt fenomen inom frikyrkligheten, emedan Frandells översikt över bibelsynsdebatten på svenskt 1900-tal visar något annat).

Sammantaget ger dessa missar ett (mycket) slarvigt intryck, vilket är olyckligt, då det kan riskera att skymma det innehållsliga. Att bokens omslag dessutom pryds av en dåligt upplöst bild gör inte saken bättre. Det hade alltså varit önskvärt att ha ägnat mer tid och resurser åt att göra författarna och deras texter rättvisa genom en högkvalitativ paketering.

Kapitel 1: Bibelns gudstro och verklighetssyn

I bokens första kapitel utvecklar Seth Erlandsson (docent i Gamla testamentets exegetik samt en av Folkbibelns översättare) vad han menar är ”Bibelns gudstro och verklighetssyn.”¹³ Detta görs i fyra delavsnitt, där de två första (”Gudstro och historiesyn i Bibeln” samt ”Universitetsteologin”) etablerar grundläggande distinktioner, medan de två efterföljande (”Jona, Jesaja och Daniel” samt ”Första Mosebok – uppenbarelsehistoria eller övertagna myter?”) kan anses tjäna som exempel på det Erlandsson hävdar i de två första delarna.

Central för hela Erlandssons text är en grundläggande dikotomi. På den ena sidan står den ateistiska, naturalistiska vetenskapssynen. Här har man på förhand bestämt att Gud inte finns, vilket innebär att allt måste kunna ges inomvärldsliga förklaringar (därmed är t.ex. både under och mirakler, samt förutsägelser uteslutna). Erlandsson menar här att delar av Bibeln därmed ”automatiskt” betraktas som osanna, något som ytterst underkänner Bibelns egen gudstro och verklighetssyn och därmed ”omöjliggör en rätt tolkning av många bibeltexter” eftersom man inte kan ”acceptera Bibelns egna uppgifter om bibeltexternas tillkomst” (båda citaten från s. 24). Till denna vetenskapssyn kopplar så Erlandsson det han kallar för ”universitetsteologin,” och även om några specifika universitet inte omnämns kan man anta, utifrån de bibelvetare som citeras, att han här i stort sett menar hela den bibelvetenskapliga, akademiska diskussionen (Erlandsson nämner att man vid de ”flesta” universitet förutsätts ha en ateistisk vetenskapssyn för att kunna bedriva vetenskapligt arbete).

På den andra sidan står Bibeln själv

(”Bibelns teologi”, s. 23), som genom sina vittnesbörd om ”Guds storhet och mäktiga gärningar och i synnerhet genom Jesu frälsningsgärning” vill ”övertinna människors otro” (s. 12). Bibelns syfte är alltså att människor ska inse att Gud är en verklighet som de bör ära och tillbe, och detta är direkt avhängigt tilltron till Bibeln som historiskt sann. Biblisk teologi har, enligt Erlandsson, sin grund i historiska, faktiska händelser, Gud är historiens Herre, men sanningshalten i dessa anspråk kan inte avgöras på universitetsteologins spelplan. Istället måste man studera Bibeln på dess egna premisser. Erlandsson formulerar här till och med en egen saligprisning ”Saliga är de som litar på Skriftens väl bestyrkta vittnesbörd, som tror utan att kräva fler bevis än de som Mose, profeterna och apostlarna redan gett oss i den heliga Skrift” (en kreativ parafras av Joh 20:29, s. 21).

Enligt Erlandsson finns alltså ett tydligt antingen eller, och det fruktansvärda (ett ”dödligt hot,” s. 89) är att det första perspektivet nu har ”trängit in” innanför kyrkans egna väggar. På så sätt har det Bibeln vill uppnå omintetgjorts, och här har, enligt Erlandsson, pastorer och bibellärare ett särskilt ansvar (s. 21). Ytterst handlar det alltså om liv och död, och ”[h]ur kristna kyrkor kan kompromissa med en sådan otro och förvanskning ... är en gåta” (s. 89).

För att ge exempel på hur detta har tagit sig uttryck introducerar Erlandsson sedan tre texter: Jona, Jesaja, Daniel och Skapelseberättelse(r)n(a), och det är i den första av dem som bibelsynsdebatten lyser fram som starkast, då genom omnämmandet av Anderssons föredrag på bibelsynsdagen (s. 26–28). Som jag nämnt ovan verkar många ha missuppfattat Anderssons argument, och så också Erlandsson. Han påstår visserligen kor-

rekt att Andersson ställt en litterär fråga ("vad är detta för slags text?") och föreslagit att svaret kunde vara att textens primära syfte inte var att skildra en historia. Dock invänder Erlandsson genom att formulera två argument. Först argumenterar han för att Jona visst var en historisk person, och sedan visar han att Nya testamentet (NT) tolkar Jona som sådan. Här blir det alltså tydligt att Erlandsson inte riktigt har adresserat kärnan i Anderssons argument. För att ta ett banalt exempel. Säg att man skulle vilja ta reda på om berättelsen om Ivanhoe var en historisk skildring. En argumentation i linje med Erlandssons skulle då kunna sägas visa att Rikard I av England var en historisk person, eftersom han omnämns som sådan i många andra verk. Man skulle också kunna visa att stora delar av berättelsens beskrivning av denne kung och hans förehavanden stämmer överens med andra skildringar. Betyder det då att Ivanhoe gör anspråk på att skildra en faktisk historia? Självfallet inte. Genom ett studium av boken kommer man snabbt fram till att den har en helt annan genre, och därför har den också ett annat ärende. Att då läsa boken som historia är naturligtvis att läsa boken fel. Nu kan man självfallet argumentera för att Jona bok visst gör historiska anspråk, men poängen är alltså att huruvida Jona var en historisk person eller ej är ovidkommande i sammanhanget.

Erlandsson går sedan vidare till Jesaja, där han först konstaterar att man sedan 100 år, i linje med den ateistiska vetenskapssynens betoning av förutsägers omöjlighet, delat upp boken i minst tre delar (på senare tid långt fler) relaterade till olika författare: Jes 1–39; 40–55; 56–66. Erlandsson anser dock att detta är mycket problematiskt, eftersom Jes 1:1 ("Detta är de syner om Juda och Jerusa-

lem som Jesaja, Amos son, såg när Ussia, Jotam, Ahas och Hiskia regerade i Juda") är avsedd att vara en "sann uppgift för hela Jesajaboken" (s. 29). Två argument anförs som stöd för detta. Först menar Erlandsson att Jesaja inte alls är oenhetlig, snarare är den mästertligt komponerad och har ett genomgående budskap. Intressant är att Erlandsson ändå delar upp boken i linje med en stor del av den samtida forskningen, d.v.s. i kap. 1–35, 36–39 (övergången mellan huvuddelarna), samt 40–66, men daterar dem annorlunda. Istället för en datering av bokens senare delar med start i exilen menar Erlandsson att kapitel 40–66 skrevs efter år 701. Den senare delen är dessutom en enda stor koncentrisk figur med Jes 53:4–6 i centrum. De två huvuddelarna tolkas följaktligen separat, och inga tematiska kopplingar dem emellan nämns. Det som motiverar uppdelningen är snarare kronologi, d.v.s. att det som händer i kap. 40–66 händer efter de tidigare kapitlen.

Erlandssons argumentation är spännande, och förslaget att 53:4–6 skulle utgöra ett avsiktligt centrum ger ju uppslag till intressanta kristusorienterade läsningar, men det är mycket oklart hur en kanonisk läsning skulle kunna utgöra ett argument för en viss författare, eller hur ett strukturförslag skulle kunna visa på en specifik datering. Erlandsson har säkerligen diskuterat detta mer ingående på annat håll, men argumenten saknas i den föreliggande texten, och tesen ter sig därmed ogrundad.

Det tredje avsnittet handlar om Daniel. Även här återberättas stora delar av boken i linje med den tidigare etablerade modellen för avgörandet av historicitetsfrågor, nämligen att det görs utifrån "vad texten själv säger och vill vara" (s. 45). Här noteras t.ex. att vissa delar av boken

använder tredje person, men att den mest naturliga tolkningen ändå är att det är Daniel själv som talar om sig i tredje person, för att sedan övergå i första person i sina visioner. Argumentet för Daniel som författare, ett argument som i mycket visar på Erlandssons grundmodell, sammanfattas på sida 50:

Eftersom Daniel enligt Danielsboken är den som talar i bokens andra del och Danielsboken allmänt uppfattas som en enhet (också av bibelkritikerna), är det uppenbart att denne Daniel också är författaren till bokens första del. Endast om man bortser från Danielsbokens eget vittnesbörd kan man föreslå någon annan författare.

Erlandsson pekar också på att Danielsboken visat sig ha rätt vad gäller ett antal historiska påståenden där man tidigare trott att boken misstagit sig, och hävdar att detta visar på riktigheten i en tidig datering. Hur en datering av texterna relaterar till frågan om historisk tillförlitlighet utvecklas dock inte närmre. Är det verkligen otvetydigt så att Gud inte kan uppenbara saker i efterhand? Förutsätts inte ett sådant förfarande i t.ex. en historisk läsning av 1 Mos 1? Än mer anmärkningsvärt är att Erlandsson inte någonstans nämner apokalyptik i sin utläggning, och överlag är det mycket svårt att få en bild av vad de bärande argumenten är för en sendatering. Istället för att hänvisa till tidigare forskning målas en bild upp av forskare som personer med en allmän ovilja att ta Bibeln på allvar, som bortser från självklarheter och väljer att inte se hur det ligger till. Ytterst lite utrymme lämnas åt möjligheten att vissa aspekter av Erlandssons egen tolkning skulle kunna vara felaktiga. Snarare upprätthålls den tydliga dikotomin som introducerats ovan. Antingen håller man

med, eller så har man påverkats av bibelkritikens dödliga gift.

Erlandsson avslutar sitt kapitel med att diskutera relationen mellan skapelseskildringarna i 1 Mos och andra antika skapelseepos. Här målas återigen ett vägval upp mellan å ena sidan uppenbarelsehistoria, och å andra sidan övertagna myter. Efter att först ha argumenterat för att 1 Mos 2:4a inte ska ses som en rubrik till en ny skapelseskildring utan istället översätts ”detta är himlarnas och jordens fortsatta historia” (s. 67, alla andra förklaringar är resultatet är att man ”är blind” för denna tolkning, s. 71), något som innebär att kapitel 2 (skildrar en logisk ordning) får en annan karaktär än kapitel 1 (skildrar en kronologisk ordning), ger Erlandsson en snabb introduktion till några antika skapelseepos. Här pekar han på de stora olikheter som finns emellan, så stora att han hävdar att 1 Mos 1–2 skiljer sig helt från dessa, och att den som hävdar något annat är rent ovetenskaplig (s. 74). T.ex. noteras att det inte finns någon kaoskamp eller seger över något mytiskt väsen i 1 Mos 1:2, samt att begreppen *t^ehôm* och *Tiamat* inte har något gemensamt. Sammantaget innebär detta för Erlandsson att det är helt uteslutet att det skulle finnas vare sig lån, kompositionellt beroende eller ens spår av mesopotamiska myter i 1 Mos 1–2.

Erlandsson invänder också mot möjligheten att hitta förstadiet till texten, eftersom dessa inte går att belägga genom faktiska artefakter. Källkritikens fokus på olika gudsnamn som ”avgörande” för söndring av bibeltexten är snarare ”genant,” eftersom gudsnamnen, enligt Erlandsson, istället vittnar om olika teologiska betoningar (s. 84–85). Här pekar Erlandsson också på att en sådan söndring ”till och med” har ifrågasatts av bibelkritiker (s. 86), och nämner Brevard

S. Childs och hans kanonkritik. Även David Clines synkrona läsning får ett omnämmande, samt några judiska forskare som argumenterat emot en sendatering av den så kallade prästkällan (P). Robert Alter och Jacob Licht tjänar dessutom som exempel på att man på senare tid kommit att erkänna att bibelberättarna var mycket skickliga, och John van Seters nämns som ett exempel på ifrågasättande av Julius Wellhausens fyrkällshypotes.

Hela kapitlet knyts så ihop genom att Erlandsson åter upprepar den dikotomi som genomsyrat hela argumentationen i en uppmaning till den kristna kyrkan att inte tvivla på Bibelns egen berättelse, att sluta kompromissa med ateistisk universitetsteologi, och istället tro på Guds väldiga gärningar i historien.

Läsningen av Erlandsson är provocerande. Inte främst för att innehållet är obekant och utmanar till djupare reflektion, snarare tvärtom. Genomgående saknas interaktion med samtida forskning (endast 2,5 sida ägnar sig explicit åt vad som skulle kunna kategoriseras här), man får varken grepp om meningsmotståndare eller likasinnade, och den som känner till hur argumenten kring Jona, Jesaja, Daniel och 1 Mos ser ut i den akademiska litteraturen kan inte undgå att fundera över om inte Erlandsson här målar upp en fiktiv motståndare. Särskilt beklagligt är att Erlandsson inte alls interagerar med några av de evangelikala bibelvetare som skrivit kring dessa frågor på ett initierat sätt.

Ytterst ställs man inför en uppenbar fråga. Är det verkligen så att det bara finns två möjligheter? Är valet verkligen bara mellan att antingen anamma ett ateistiskt synsätt, eller att lita på Bibelns ord? Att antingen se Bibeln som uppenbarad eller en blek kopia av antika original? Att antingen se Daniels bok som en histo-

risk skildring, eller som en medveten förfalskning? Att antingen lita på författarangivelser eller avfärda dem som lögnare, med den yttersta konsekvensen att Bibeln själv är en lögn? Enligt mitt sätt att se det är sådana dikotomier i längden inte fruktbara, och jag ska återkomma senare till några konkreta förslag på hur en konstruktiv väg framåt skulle kunna se ut.

Kapitel 2: Hur viktig är Bibelns historiska förankring?

Efter Erlandssons långa kapitel följer en kort text av Anders Gerdmar (docent i Nya testamentets exegetik), som är en något omarbetad version av hans anförande på bibelsynsdagen.¹⁴ Det genomgående budskapet är att ”fasthållandet vid Bibeln som Guds levande historiskt grundade Ord är nödvändigt – för människornas skull” (s. 102). Gerdmar har alltså ett fokus på historicitet som är tydligt relaterat till ett pastoralt perspektiv. Enligt Gerdmar är Bibelns historicitet en omistlig grund, inte minst eftersom kyrkan byggdes på den grund som lades av apostlarna och profeterna. Därför bör Bibeln ha en särställning i relation till andra texter, och därför bör den världsbild som präglar NT också präglar kyrkan. Följaktligen menar Gerdmar att det är ett sådant ramverk, ett ramverk som igenkänner Andens vakande över texternas tillkomst, så att Bibeln blev precis som Gud ville ha den (s. 92), som måste ligga till grund för utläggningar av Bibeln i kyrkor och på kyrkligt baserade teologiska seminarier. Innebär detta att det skapas inkommensurabla diskurser? Nej, här betonar Gerdmar istället att intersubjektivitet är centralt i allt vetenskapligt arbete, och med hjälp av Wittgensteins språkspelsidé belyses det faktum att olika sätt att läsa texterna kan mötas i konstruktiv dialog, men att detta inte får nedtona att det finns en ”konflikt mellan en

klassisk kyrklig och en sekulär världsbild” (s. 93). För Gerdmar är det primära paradigmet kyrkans, och här finns vissa grundläggande aspekter som måste accepteras: skapelsens, profetians, inkarnationens, samt jungfrufödelsens möjlighet (s. 94).

Utifrån dessa grundförutsättningar ger Gerdmar sedan tre konkreta exempel på frågor där ”vi ... som evangelikala” borde vara tuffare i försvaret av historicitet. Det första gäller Efesierbrevet, som från 1800-talet och framåt har ifrågasatts som äktpaulinskt. Gerdmar presenterar på ett sakligt sätt huvudskälen till detta ifrågasättande, och presenterar de vanliga slutsatserna (att det ansetts vara antingen deuteropaulinskt eller härrörande från en Paulusskola). Som svar på detta menar Gerdmar att eftersom den externa bevisningen är så massiv (inget i de äldsta källorna talar om Efesierbrevet som pseud-epigraf) och den interna är ganska svag, blir den avgörande frågan vad det kostar att acceptera texten som deuteropaulinsk. Här hävdar Gerdmar att ”[r]esultatet blir att vi får en ‘mindre’ kanon (kánon), färre texter som i praktiken anses autentiska och relevanta för det teologiska arbetet” (s. 97). De blir ”andra klassens texter” för forskningen (s. 98). Här är det dock lite oklart vad Gerdmar menar. Att författarfrågan påverkar möjligheten att skriva synteser kring paulinsk teologi är klart, men att Efesierbrevet skulle exkluderas från NT på grundval av författarskapsfrågor låter som en överdriven slutsats. Är det verkligen nödvändigt att koppla samman frågor om hur vi tolkar texterna med frågan om vilka texter som är kanoniska? Går det inte att istället hävda att den senare utgör en (historisk) förutsättning för bibeltolkning, ett resultat av en (Andeledd) historisk process som på intet sätt är reversibel? Ta Hebreerbrevet som

exempel. Här finns ingen författaran-givelse, men det kom att accepteras som en del av NT i samband med att man också accepterade det som paulinskt. Att då dra slutsatsen att paulinskt författarskap inte är troligt måste väl inte innebära ett uteslutande av Hebreerbrevet från NT?

Det andra exemplet är Joh 3:16, och frågan om Jesus verkligen uttalade dessa ord. Återigen landar Gerdmar i valet att antingen acceptera dem som äkta, eller att bortse från dem (s. 98–99). Som sista exempel fokuserar Gerdmar sedan på frågan om förutsägelse är möjlig och argumenterar för att det inte är rimligt att vetenskap utgår ifrån att det övernaturliga är omöjligt (s. 100).

Gerdmar avslutar sin artikel med att konstatera att det är viktigt att kyrkan kan argumentera vetenskapligt utan att för den skull anamma en sekulär världsbild. Han introducerar också kort en pneumatologisk-ecklesiologisk bibelsyn, med betoning på Andens ledning av processen fram till det kanoniserade ordet, samt Andens närvaro i tolkningen, en spännande idé som förhoppningsvis kommer utvecklas mer på annat håll. För Gerdmar handlar det ytterst om väckelse, och den är beroende av en frimodig tro på Bibeln som Guds levande ord, snarare än ett ifrågasättande av dess historicitet (s. 102).

Kapitel 3: Bibelsyn och tron på Jesus

Det tredje kapitlet, skrivet av Göran Lennartsson (teol dr. i Nya testamentets exegetik), är indelat i tre delar. I den första delen driver Lennartsson tesen att den ”historisk kritiska metoden” (s. 105) underminerar tron på Jesus. Även om metoden rymmer flera aspekter som är riktiga, t.ex. att studera Bibeln historiskt genom arkeologi, antika språk och texter

mm, så har den, enligt Lennartsson, sin grund i en problematisk rationalism och modernism som kan spåras tillbaka till upplysningen. I detta tankesystem utesluts Gud och det övernaturliga, vilket får tydlig inverkan på bibeltolkningen. Som exempel på detta nämns Rudolf Bultmann, som separerar trons Jesus från historiens Jesus (s. 106), men enligt Lennartsson är den klassiskt kristna bekännelsen att dessa två är en och samma. Jesus var Gud och människa, fysiskt vandrande runt i Galiléen, och detta bör ligga som grund även i tider av skiftande ideologiska klimat. Uppdelningen, som också syns i Jesusseminariets arbete, är heller inte vetenskapligt nödvändig. Istället menar Lennartsson att det finns goda skäl att anta att den historiske Jesus faktiskt gjort de anspråk som evangelierna hävdar att han gjort, och dessutom är det ett rimligt antagande att det faktiskt har hänt något historiskt i samband med Jesu död, även om man inte använder Gud som ”orsaksförklaring till Jesu uppståndelse” (s. 108). Genom att kort skissa på den förskjutning som skett från modernism till postmodernism menar Lennartsson att Gud inte längre kan uteslutas från vetenskapen. Därmed är den inte längre nödvändigt ateistisk, men eftersom Lennartsson menar att den ”historisk kritiska metoden” inte är öppen för ett sådant perspektiv är den problematisk (s. 110). Som avslutning på del 1 formulerar Lennartsson fem utgångspunkter för en bibelsyn och ett bibelbruk där inte gudstro och akademi står emot varandra, och precis som Gerdmar har Lennartsson alltså en öppenhet för dialog med historisk kritisk forskning, så länge den egna utgångspunkten uppehålls, vilket ger en mycket mer konstruktiv öppning för samtal än Erlandssons dikotomier.

I del 2 fokuserar Lennartsson på Jesu

antika galileiska kontext som förutsättning för tron på Jesus. Med utgångspunkt i det faktum att forskningen åter kommit att betona Jesus som jude ger Lennartsson en initierad forskningshistorisk överblick över hur man rekonstruerat Galileen. På ett noggrant och sakligt sätt argumenterar han för att judiska invandrare troligen slog sig ner i Galileen under århundradena före Jesu tid, och att det under denna tid fanns en hel del öppningar mot yttervärlden. Galileen var välmående både ekonomiskt och socialt, och med en mångfald med avseende på fromhetsliv och renhetslära. Ytterst vill Lennartsson visa att ”ju mer historiker lär känna judiskt tänkande och förhållanden under Jesu tid, desto mer realistiska och sakligt förankrade framstår evangeliernas skildringar” (s. 119). Den historiska miljön blir alltså historiskt relevant, och det är därför inte rimligt att separera trons Jesus från historiens Jesus.

I den avslutande delen bygger Lennartsson vidare på denna judiska miljö och menar att även tron på Jesus som Gud har sin förutsättning här. Precis som det övergripande vittnesbördet om Jesus måste tron på Jesus som Gud också förankras historiskt för att inte bara bli en filosofi eller idé om livet ”bland andra ideologier” (s. 124). Att högkristologi måste dateras sent på grundval av att den skulle vara ojudisk invänder Lennartsson mot (s. 125). Istället visar han att undervisningen i NT om ”Jesus som mer än människa – Gud själv – skedde av första generationens kristna och förankrades i Skrifterna” (d.v.s. Gamla testamentet, GT, s. 128). Det var till och med så att judar som levde före Jesu tid kunde tala på ett sätt som liknar NT:s beskrivning av Jesus, men denna bild kom att förändras. Lennartsson föreslår här att den rabbiniska judendomens Messias, en Messias med

en mer renodlad mänsklig sida, i mycket kom att utformas i polemik mot den framväxande kristna dogmatiken (s. 131). Lennartsson visar också på ett antal texter där det framgår att det som NT säger om Jesus är det som GT säger om Gud. Sammanfattningsvis blir det därför rimligt att dra slutsatsen att en hög kristologi inte ligger i konflikt med judiskt tänkande i Jesu samtid (s. 134). Lennartsson argumenterar övertygande, och för transparenta resonemang i relation till aktuell forskning. Kanske hade Hurtados arbete med tidig kristen bekännelse kunnat ge ytterligare stöd för den övergripande slutsatsen.¹⁵ Kritiken av historisk-kritiska metoder har också vissa poänger, även om det inte blir riktigt tydligt vilka metoder Lennartsson anser vara alltför genomsytrade av rationalism och därför bör undvikas.

Kapitel 4: Offra din ende son!

I kapitel 4 lämnar boken det explicita fokus på bibelsynsfrågor som hittills varit rådande och fokuserar en specifik text, 1 Mos 22. Johannes Hellbergs (teol. kand.) ärende är att försöka förstå och förklara denna text, som beskrivs som en höjdpunkt i framställningen av Abrahams liv. Skildringen av hans tro når här sitt klimax (s. 136), och fram till 1700-talet har texten, enligt Hellberg, tolkats i huvudsak positivt. Efter upplysningen har man dock fått problem med den gudsbild som präglar berättelsen, och detta blir fokus i kapitlet. Efter att kort ha avfärdat möjligheten att Abraham inte skulle ha varit en historisk person (bl.a. p.g.a. bristande arkeologiska fynd) hävdar Hellberg att "trovärdigheten," d.v.s. det man har haft problem med i texten, handlar mindre om historiska frågor och mer om aspekter i själva texten som uppfattats som anstötliga (s. 138). Hellberg redogör kort för några

sätt att komma tillrätta med sådana problem (t.ex. att texten skulle ha som syfte att förklara att Jahve nöjer sig med djuroffer, eller att legitimera platsen för tempelbygge och tillbedjan) och föreslår sedan att en synkron, kanonisk läsning är nödvändig för en sund tolkning (s. 139).

I arbetet med texten presenteras så tre tolkningsmodeller. Den första har fokus på Gud utifrån Abrahams perspektiv, den andra fokuserar på Abraham och det prov han utsätts för, och den tredje fokuserar på Isak och möjligheten att han som vuxen person frivilligt lät sig bindas (detta fokus på Jakobs bindande är det som gett namn åt berättelsen i den judiska tolkningstraditionen – *Aqedah*). Efter en kort presentation av dessa tre modeller följer en välskriven närläsning där Hellberg går igenom texten och i rimlig ordning diskuterar de olika problem som texten ger upphov till. Denna läsning är sedan den som ligger till grund för slutsatsen där Hellberg menar att förståelsen av en berättelse inte alltid är fixerad utan också beror på läsarens "perspektiv och erfarenheter" (s. 155). De tre tolkningsmodellerna kommer tillbaka här, och utifrån dessa skissar Hellberg på några specifika utmaningar som en läsning av texten (som här benämns som *Aqedan!*) kan tänkas medföra. Ses Gud som huvudperson väcks frågor om hur domen hänger samman med frälsning, fokuserar man istället på Abraham kan texten utmana till att försaka allt för Kristus. Slutligen kan Isaks villighet bli en förebild för Kristus.

I en utvärdering av dessa tre föreslår dock Hellberg att det finns problem med de två första (det första kan leda till en förtvivlan över främmande Guds verk, medan exemplet Abraham missbrukas till våld i Guds namn) men att Isak kan fungera som en bra tolkningsnyckel ("Kyrkans läsning av Gamla testamentet i linje

med Jesu egen undervisning och apostlarnas vittnesbörd i Nya testamentet harmonierar väl med Isak som tolkningsnyckel till detta fascinerande kapitel” s. 158). För den som följt Hellbergs närläsning är detta kanske förvånande, eftersom den snarare fokuserat på Abraham, ja till och med föreslagit att v. 11–14 ”korrigerar vår läsning av kapitlet, från den lite ensidiga fokuseringen på Isaks passiva offerroll, på Abrahams otroliga tro och Guds outgrundlighet, till Guds trofasthet” (s. 152). Vidare har Hellberg hävdat på s. 144 att ”[s]jälva inledningsfrasen eller överskriften till berättelsen ‘Gud satte Abraham på prov’ är av stor betydelse. Den dämpar på förhand läsarens chock över Guds befallning till Abraham och flyttar fokus från Isak till Abraham.”

Bortsett från dessa invändningar ger Hellbergs text ett gott intryck, även om den kunde blivit ännu bättre om den konsulterade sekundärlitteraturen, förutom den nu betonade kommentarlitteraturen, också hade inkluderat ett tydligare teologiskt perspektiv.¹⁶

Kapitel 5: Krigen i Gamla testamentet

Olof Edsinger (teol. kand.) gör i sitt kapitel ett försök att förstå, eller kanske snarare förklara, de gammaltestamentliga krig som ofta ses som problematiska, inte minst i ljuset av den gudsbild de implicerar. I ryggen har han en bok på temat,¹⁷ och som ingång i ämnet nämner han kort Jonas Gardells *Om Gud*, en bok som får tjäna som exempel för en bibelsyn där olika gudsbilder står i konflikt med varandra, och där GT avfärdas som irrelevant.¹⁸ En sådan bibelsyn menar dock Edsinger är i konflikt med Bibelns egen undervisning, och därför behöver en bearbetning av krigen ha ett tydligt fokus på texterna själva, på ”det som faktiskt står” (s. 161). Gör man det kommer man, enligt Edsing-

er, att se en röd tråd i hur Gud och hans handlande beskrivs i både GT och NT, och som utgångspunkt för sitt studium gör Edsinger två iakttagelser. Först noterar han att det inte råder någon stor diskussion vad gäller själva analyserna av ”problemtexterna.” De är alltså inte svårtolkade, snarare är det kring deras tillämpning som oenighet råder. För det andra föreslår Edsinger att det är den läsning som tar texterna på allvar så som de är skrivna som ger den mest sammanhängande och begripliga tolkningen (s. 162). Förvisso kanske texterna skakar om vår världsbild, men det kan i så fall vara en nödvändig omskakning (s. 163).

Utifrån dessa iakttagelser kommer så Edsinger in på själva problemet, och detta görs i flera steg. Först menar Edsinger att Gud beskrivs som krigare både i GT och NT. Sedan visar han att Gud beskrivs som inblandad i krigen, utifrån det att Israel har utvalts till att vara Guds egendomsfolk. På denna tid var krig en integrerad del av det politiska livet, och de flesta krig som beskrivs i GT är dessutom försvarskrig. Som sådana är de inte problematiska, enligt Edsinger, eftersom alternativet till försvarskrig skulle vara att ”israeliternas fortlevnad som stat låg i de omkringliggande folkens händer – på deras välvilliga inställning till sitt grannland” (s. 166). De riktiga problemen uppstår snarare i relation till de så kallade utrotningskrigen som förekommer då folket erövrade Kaanans land (s. 166–167). I dessa texter uppmanar Jahve folket att fullständigt förinta hela folkslag (hebreiskans *herem* används återkommande), och Edsinger citerar 5 Mos 20:16–18 som en ingång i frågan. För att komma tillrätta med denna typ av krig söker Edsinger bibliska motiveringar, och hittar fyra. För det första skapar dessa krig förutsättningar för att bereda plats för Israel som stat. På så vis

är de en del i ett större drama som leder fram till Messias, och kananeerna dödas alltså för att alla så småningom ska kunna erbjudas frälsning genom Kristus. För det andra är Israels utrotningskrig ett redskap för att utföra Guds straff. De folkslag som utrotas hade uppfyllt syndernas mått, 400 år av nåd hade tagit slut. För det tredje skulle dessa krig manifesteras Guds seger över avgudarna. Här nämns plågorna i Egypten som ett exempel (även om berättelsen inte har något med utrotningskrig att göra). Poängen blir, enligt Edsinger, att om egyptierna ville bli fräslta var de tvungna att vända sig till Jahve, ty bara hos honom fanns frälsning. Den fjärde motiveringen är att utrotningskrigen medförde en möjlighet till moralisk nystart, d.v.s. att de försvårade ett kompromissande med en omgivande gudsförsvänd kultur. På så vis kan de förstås som ”utrotningskrig’ mot en fallen värld” (s. 169).

Ytterst sett har dessa krig med Guds dom att göra, och denna är, enligt Edsinger, att förstå som Guds heliga reaktion över det som är ont i tillvaron. En sådan aspekt skall inte heller spelas ut mot Gud som frälsare, utan hållas ihop, och Edsinger menar att det egentligen inte handlar om hur ”Gud som är god [kan] tillåta att någon ... går förlorad” utan om hur ”Gud som är helig [kan] göra så att någon enda människa kan bli frälst” (s. 171). Man bör alltså inte bagatellisera syndens allvar.

Är Gud då partisk mot Israel när han krigar på deras sida? På detta svarar Edsinger nej, eftersom Gud krigar även mot dem. ”Poängen blir alltså att så länge som Israel väljer att hålla sig till Gud och hans vilja, ska anföraren för Herrens här strida för dem” (s. 173). Israel kan alltså hamna i lägen där Gud till och med strider mot dem.

Att denna tolkning av krigen är biblisk blir, enligt Edsinger, uppenbart när man vänder sig till NT. NT kommer nämligen inte med någonting nytt. Edsinger hävdar att Bibelns budskap om fred är minst lika centralt i GT som i NT (s. 175), och det samma gäller domen. Dock finns skillnader, och Edsinger ställer här upp en tabell med Israel på ena sidan, och kyrkan på den andra. Israel beskrivs som en stat som kännetecknas av politisk teokrati, av etnicitet, samt av tillgång till ett fysiskt land. Man har fiender av kött, och Guds bud reglerar politiken. I kontrast till detta målas kyrkan istället upp som en andlig, opolitisk teokrati. Den inkluderar alla folk och kan beskrivas som ett andligt rike med andliga fiender där Guds bud reglerar lärjungaskapet. Utifrån en sådan förståelse menar Edsinger att kyrkan behöver skilja på ”de båda regementena,” ”Jesus själv valde ju att segra genom att dö” (s. 178). Enligt Edsinger var, vidare, det ”gamla förbundet” mycket mer ”fysiskt,” även om det finns likheter mellan utrotningskrigen och Uppenbarelseboken. Ytterst avgörs frågan alltså i NT, eftersom ”varken Jesus eller apostlarna väljer att göra upp med Gamla testamentets krigstexter” (s. 180). Vi som läsare kan därför nalka oss dessa texter, inte för att upprepa krigen, utan för att ta lärdom om syndens allvar.

Sammantaget blir alltså Edsingers lösning inte en lösning, utan ett problematiserande av problemet. För de som hade problem med de etiska implikationerna av krigen i GT har Edsinger visat att problemen inte stannar där, de är lika tydliga i NT, men poängen är alltså att vi inte ska sätta oss över texternas etik utan istället låta den forma vår. Det finns en tydlig inre logik och koherens i Edsingers text, men också en större brist. Trots att han slår fast att det råder enighet i tolkningen

av texterna, och trots att han introducerar ett antal lösningsförslag, missar han den allra vanligaste iakttagelsen, nämligen att sättet på vilket dessa utrotningskrig beskrivs har stora likheter med krigspropaganda från Israels omvärld.¹⁹ En sådan känd text är den så kallade Meshastelen, en stele (en sten med inskriptioner) från 800-talet f.Kr. skriven på moabitiska. På denna stele kan man läsa om hur Moab först är förtryckt under Omri, Israels kung, men att kung Mesha av Moab så småningom anfäller Israel under Omris son och förintar dem.²⁰ Det intressanta här är att denna seger beskrivs på ett sätt som är snarlikt utrotningskrigen i GT, så till den grad att liknande vokabulär används. Tillsammans med många andra liknande texter från det antika främre orienten (inte minst neo-assyriska), texter som i det närmaste måste förstås som krigspropaganda, öppnar Meshastelen upp för idén om att det, i Bibelns skildringar, faktiskt rör sig om en relativt formaliserad retorik med starka hyperboliska inslag. Om så är fallet hamnar berättelserna i GT i delvis nytt ljus, inte minst vad gäller deras datering, men oavsett hur man värderar dessa likheter bör de åtminstone inte ignoreras i ett försök att förstå krigen i GT.²¹

Kapitel 6: Nedslag i bibelsynsdebatten under svenskt 1900-tal

Bokens näst sista kapitel är också det näst längsta. Här ger Bruno Frandell (PhD i Religious Studies) en omfattande och innehållsrik historisk översikt över själva bibelsynsfrågan, d.v.s. hur den diskuterats i Sverige under 1900-talet. Fokus är på vad som varit omstritt, samt vilka företrädare som varit tongivande. Med start i det första belägget för begreppet bibelsyn 1932 visar Frandell hur man på allvar började brottas med frågan i takt med att

den historisk-kritiska forskningen fick genomslag, och detta berodde i stort på att denna forskning förde med sig en ny "världsbild" som kom att konfrontera kyrkans sätt att uppfatta Bibeln (s. 181).

Upplägget på kapitlet är kronologiskt. Avsikten är inte att vara heltäckande, utan att redogöra för teologer och förkunnare som på ett betydande sätt antingen deltog i eller påverkade bibelsynsdebatten, och efter några inledande definitioner av begrepp gör Frandell den intressanta iakttagelsen att problemet med begreppet bibelkritik egentligen inte är "de metoder som kom att användas utan de axiom som låg paketerade i samband med metodens användning" (s. 183). Här ligger han alltså nära både Lennartssons och Gerdmars resonemang.

Själva översikten börjar i 1800-talets Tyskland, som får representera centrum för utformandet av den bibelkritik som hade sina rötter i rationalismen. Här laddades bibelkritiken, enligt Frandell, med en inomvärldslig innebörd, och i förlängningen kom forskare som Spinoza och Semler att förneka under, ja till och med uppståndelsen (s. 184). Utifrån denna startpunkt ger sedan Frandell en spännande inblick i debatten, och återkommande diskuteras uttryck som verbalinspiration, biblicism, bibelkritiska metoders plats och funktion, vikten av ett erkännande av texternas historicitet, samt progressiv uppenbarelse, fundamentalism och så småningom också evangelikal bibelsyn. Frandell visar att debatten bitvis har präglats av ett antal motsatspar, trons verklighet kontra vetenskap, biblicism kontra liberalteologi, samt om Bibeln *innehåller* eller *är* Guds ord. Förhållandet mellan bibelteologi och systematisk teologi diskuteras också i omgångar.

Så beskrivet ger kapitlet läsaren möjlighet att följa debatten både inom

Svenska kyrkan och frikyrkan, samt i viss mån universiteten. Personer som får särskilt utrymme är t.ex. Paul Waldenström, som ansågs vara biblicist trots att han accepterade en del av Wellhausens idéer (s. 190–192), Birger Gerhardsson, som beskrivs som ett exempel på bedrivandet av ”konstruktiv bibelkritik” (s. 226), och Howard Marshall, som får representera ”den andra generationens akademiska evangelikaler inom nytestamentlig forskning” (s. 233), men också Adolf Kolmodin, David Hedegård, Hugo Odeberg, Bo Giertz, och John Stott.

Det hela mynnar så småningom ut i en avslutning där Frandell drar några slutsatser. Här konstateras först att debatten varit mest intensiv de första 40 åren, då den var en reaktion mot de nya historisk-kritiska metoderna, men att många med åren kom att anta en mer nyanserad hållning, delvis som följd av insikten att den egna bibelsynen inte automatiskt var den rätta, men också utifrån ett igenkännande av att man kunde använda sig av dessa metoder utan att för den skull helt anamma dess förutsättningar (s. 251–252). Frandell påpekar att historicitetens betydelse för Bibelns trovärdighet genomgående varit en utmanande aspekt, något som även gällde dogmatikens plats och funktion i kyrkans roll som vittne, men Frandell föreslår också en tredje utmaning, nämligen frågan om hur man kan få bibelsyn och bibelbruk att hänga ihop. Här menar Frandell att man kanske borde söka ”Jesus och apostlarnas bibelsyn” (s. 254), och målar upp församlingen som den grundläggande och avgörande formativa tolkningskontexten. Motpolen blir den enskilde individens tolkning, men även om Frandell anser att den enskildes gudsbild inte kan vara normativ, hävdar han att vi behöver återerövra tilltron till den egna bibelläsningen, vägled av An-

den. Eller som Frandell själv formulerar det: ”fram för en levande pietism som är teologiskt grundad!” (s. 254).

På det stora hela bjuder Frandell på trevlig och lärorik läsning, även om det bitvis är lite otydligt vem som talar. Vissa positioner utvärderas, medan andra enbart refereras, och det är inte alltid tydligt på vilka grunder detta görs. Ansatsen i den avslutande sammanfattningen är bra, men det är svårt att se en klar linje. Kanske kunde kapitlet blivit ännu tydligare om Frandell avgränsat vissa områden eller frågor där debatten varit särskilt intensiv, och sedan återkopplat till dessa i det avslutande stycket. Att avsluta den historiska översikten över 1900-talet med att särskilt nämna ÖTH och den skrift om bibelsyn som författats av Lennart Boström och Mikael Tellbe 2008 motiveras heller aldrig (här kan man också fundera på varför Lennart Thörn inte nämns, en av frontfigurerna i utformandet av ÖTH:s bibelsyn).²² Ett sådant omnämnande har naturligtvis sin plats givet bokens ärende i stort, och kanske skulle Frandell därför inte stannat sin översikt 1999, utan fortsatt till 2014.²³ En sådan avgränsning hade varit berikande för läsaren, och kunde även gett en tydligare kontext till boken som helhet.

Kapitel 7: Bibeln, församlingen och kristet lärjungaskap

Stefan Swärd (filosofie doktor i statskunskap) avslutar boken med ett kort, närmast bloggliknande inlägg. Kapitlet inleds med lite ”reflektioner” kring frågan om Bibelns historiska trovärdighet, och Swärd punktar här upp fyra delsvår. Först betonar Swärd, liksom flera av de andra författarna, att texterna i och med deras övernaturliga inslag tenderar att krocka med en modern världsbild (denna punkt återkommer flera gånger i kapitlet). För

det andra menar Swärd att NT präglas av en tydlig historisk förankring, samt att en vanlig bibelläsare faktiskt kan bedöma om den gör historiska anspråk eller inte. För det tredje hävdar Swärd att man genom hela kyrkohistorien har trott på Bibelns historiska trovärdighet, och avslutningsvis argumenterar Swärd för att det ska vara den kristna kyrkan som har mandatet att hantera Bibeln. Tolkningsföreträdere får inte ges åt akademien. Ytterst ägs därmed bibeltolkningen av församlingsrörelsen och gemenskapen, även om denna tolkning bäst sker i samspel med de som professionellt sysslar med teologi. Swärd betonar att tron behöver bearbetas i alla generationer, men att detta måste ske i ljuset av Bibelns tidlöshet. Han ställer sig därför ”spontant skeptisk mot bibeltolkningar som bara varit aktuella senaste 100-150 åren” (s. 267).

I nästa del slår Swärd fast att Bibeln är en grundval för den kristna församlingen, för lära och liv, och att förtroendet för Bibeln som Guds ord är avgörande för förmågan att vara trogen Kristus och leva i hans efterföljd. Eftersom Jesus betonar bokstaven (Matt 5) ska vi också akta oss för att upphäva buden. Här finns dock, enligt Swärd, en utmaning. Bibeln skrevs för länge sedan, och det behövs därför kunskap i Bibelns värld och omvärld för att kunna göra bra tillämpningar av texten. På så sätt är historisk forskning bra, även om den inte får ske på bekostnad av Bibelns tidlösa budskap och relevans.

Del tre handlar om den kristna kyrkan och Bibeln. Här gör Swärd en lite ovanlig läsning av Kol 3:16 när han hävdar att versen ”visar att Bibeln ska ha en helt central plats i den kristna församlingens liv” och att man ska ”undervisa och dela Bibelns ord och innehåll med varandra, och att vi också kan använda kreativa hjälpmedel för att lyfta fram Bibelns inne-

håll och budskap, bl.a. genom sång och musik” (s. 269). Versen säger dock ingenting sådant. Bibeln nämns faktiskt inte alls, snarare är uppmaningen att lära och vägleda varandra med *psalmer, hymner och andlig sång*. Swärd gör dock en klok iakttagelse, nämligen att även om Bibeln bör omfattas intellektuellt, måste den också vara det vi lever av, den måste forma våra liv. Därför behöver vi tro på den som Guds ord.

Varför är då Bibeln viktig för den troende? Swärd hävdar i det fjärde avsnittet att Bibeln ger oss unik kunskap som vi inte kan få på något annat sätt, den hjälper oss att lära känna Gud, visa oss hur vi ska leva, och ge nya perspektiv: ”[g]enom att leva i Guds ord, genom att studera, läsa och lyssna till Guds ord kan vi och får vi kraften att leva ett liv i renhet. Guds ord verkar ständigt pågående helgelse i våra liv” (s. 272).

Det femte avsnittet svarar på frågan om vi kan förstå Bibeln. Här ser Swärd utmaningar i bibelkritiken och hermeneutiken, och hävdar att Anden måste finnas med för att ge klarsyn. Bibelkritikens problematiserande till trots menar dock Swärd att det ändå är anmärkningsvärt att Bibeln är ”så tydlig och lättbegriplig trots att texterna skrevs för 2-3000 år sedan” (s. 274).

Avslutningsvis menar Swärd att Bibeln också är Kristi ord. Därför är lydnaden central. Ytterst handlar det därför om att anamma samma syn på skriften som Jesus själv, och denna bibelsyn kännetecknas, enligt Swärd, av en total tilltro till skrifterna som erkänner dess sanning och historicitet. Den präglas också av respekt, ”[a]tt älska Jesus handlar om att älska hans ord och lyda hans ord” (s. 275).

Den som följt Swärds bloggande känner lätt igen den något spretiga, om än bitvis träffsäkra argumentationen. Det är

svårt att riktigt hitta en linje i argumentationen, och goda iakttagelser varvas med mer tveksamma påståenden. Något som hade varit intressant att höra Swärd utveckla är relationen mellan ordet och Ordet, eftersom de båda är centrala i hans text, om än inte alltid tydligt åtskilda.

2. Bortom moderna dikotomier?

Efter att ha läst de sju bidrag som samlats i denna antologi är det övergripande intrycket något spretigt, även om det finns grundläggande samstämmighet kring vissa aspekter av hur man förstår Bibeln som Guds ord. Återkommande nämns t.ex. liberalteologi och inomvärldslighet, faran med historisk-kritiska metoder, vikten av att tro på de historiska anspråk som görs (inklusive författarskapsfrågor), samt det centrala i att försöka anamma den bibelsyn som Jesus och de första apostlarna hade. Gemensamt för dem alla är alltså att de i mycket utgör en motpol mot vad de kallar för liberal bibelvetenskap, även om t.ex. Gerdmar och Lenartsson uppvisar en mer nyanserad hållning i frågan än Erlandsson. Denna hållning innebär dock att uppgörelsen med det moderna paradigmet inte är så genomgående som det först kan verka, något som också Carl-Magnus Carlstein på ett träffsäkert sätt poängterade i sin respons till Stefan Gustavssons föredrag på bibelsynsdagen i Örebro. Vad jag menar är att deras resonemang i mycket bygger på samma premisser som det som påträffas hos företrädare för den bibelsyn de vill vederlägga: som Guds ord måste Bibeln, i detalj, vara historiskt tillförlitlig (eftersom Gud inte ljugar eller gör misstag), och unik (eftersom Guds ord är uppenbaret).²⁴ Anser man att Bibeln är Guds ord behöver detta således försvaras, och anser man att Bibeln inte är Guds ord behöver detta vederläggas. En sådan dikotomi är

dock inte helt nödvändig, något som flera (evangelikala) bibelvetare har visat på senare tid, och eftersom ingen av bokens författare har gett något utrymme åt sådana försök till nytänk vill jag i det som nu följer försöka att själv bidra med några tankar kring bibelsyn som förhoppningsvis kan vara behjälpliga. För att inte enbart hamna på en teoretisk nivå har jag valt att illustrera mina resonemang med hjälp av en textsamling som av olika anledningar har hamnat i skymundan i de flesta bibelsynsdebatter, nämligen Psaltaren. En välgrundad bibelsyn måste rimligtvis kunna omfatta alla Bibelns böcker, och därför kan det vara särskilt passande att titta på den psalmsamling som av Martin Luther kallats för *Die Kleine Biblia* (den lilla Bibeln). Som sådan innehåller Psaltaren inte bara en dynamisk teologi som spänner över många av livets områden, den är också en samling som tillkommit över tid, och kan på så sätt ge en god inblick i gammaltestamentlig texttradering. I det som följer vill jag därför fokusera på fem specifika områden, områden som också varit återkommande i diskussionen ovan: 1) författarskap, 2) historicitet och antika influenser, 3) tillkomst, 4) bibelvetenskapliga metoder samt 5) profetia. Där det är relevant kommer även andra texter att lyftas in.

2.1. Tillförlitligt författarskap?

Återkommande har det i boken hävdats att om en författarangivelse skulle visa sig vara inkorrekt står Guds ords integritet på spel. Ytterst sett skulle en text som visar sig vara tillskriven en annan person än den faktiska författaren inte kunna anses vara Guds ord. Ett sådant resonemang är dock problematiskt, vilket en snabb översikt av de så kallade författarangivelserna i Psaltaren visar. Det är allmänt känt att David förekommer i många

av Psaltarens överskrifter, men det är också känt (iaf inom bibelvetenskapliga sammanhang) att David sannolikt inte skrev de flesta av dessa psalmer. Hur stämmer det då med Jesu egna uttalanden om psalmerna som Davids ord (t.ex. Luk 20:42)? Problemet ställs på sin spets när den Masoretiska texten (MT, den hebreiska text som ligger till grund för översättningen av GT) jämförs med Septuaginta (LXX, den antika grekiska översättningen av GT) och de fynd som gjorts i Qumran (Dödahavsrullarna). Här framkommer nämligen att LXX har David som författare till många fler psalmer än MT, och att detta mönster också delvis återfinns i Qumran. I det senare materialet finns till och med en text som hävdar att David skrev över 3600 psalmer inspirerade av Guds Ande! Kort sagt har vi alltså här faktiska (artefaktiska) belägg för en "davidisering" av psalmerna, och det intressanta är att studier har visat att den bild av David som präglar NT:s användande av Psalmerna är mer lik den i Qumran än den i GT. Vilka psalmer har då David skrivit? Bara de som har uttrycket *l'dāwid* ("av David") i den Masoretiska texten? Alla de som tillskrivs honom i LXX (betänk att LXX var de första kristnas Gamla testamente)?²⁶ Eller kanske, som i Talmud (Pesah. 117b), alla Psaltarens psalmer, även de med annan författarangivelse? Jag skulle vilja hävda att sådana frågor bär tydliga spår av anakronism, eftersom de förutsätter en syn på förhållandet mellan en författare och dennes text som inte går att belägga i den antika kontexten. Snarare än förstådda som en individs intellektuella egendom verkar de davidiska psalmerna i huvudsak ha skrivits och traderats av psalm-sångargrupper. Så småningom kom de också att samlas i det vi idag känner som Psaltaren. Att hävda att en psalm skulle

vara mindre Guds ord för att den inte är skriven av David bygger alltså på felaktiga antaganden. Vissa kan naturligtvis ha varit det, vissa kan ha tillskrivits honom som ett led i traderingen, medan andra psalmer kan ha fått davidiska överskrifter som ett resultat av att Psaltaren samlästes med andra gammaltestamentliga texter.²⁷

2.2. Historicitet och antika influenser

Hur är det då med historicitetsfrågor? Om vi återigen fokuserar på Psaltaren ser vi att skildringar av specifika historiska händelser vid upprepade tillfällen bär tydliga spår av antik mytologi. Om Gud skapar utan kamp i 1 Mos 1 (här slår förresten Erlandsson in öppna dörrar, så gott som alla bibelvetare skulle hålla med om det), så är kaoskampen desto tydligare när psalmisten återberättar Guds verk i historien. Ta t.ex. Ps 74. Här sjunger psalmisten om skapelsen, och här är likheterna mellan de omgivande skapelseeposen slående:

12 Gud, min konung från urtiden,
du som vinner segrar på jorden! 13
Du delade havet med din makt, du
klöv drakarnas huvuden på vattnet.
14 Du krossade Leviatans huvuden
och gav honom som föda åt öknens
djur. 15 Du lät källor och bäckar
springa fram, du fick vattenrika
floder att sina. 16 Din är dagen och
din är natten, du satte månen och
solen i deras banor. 17 Du stakade
ut alla gränser på jorden, sommar
och vinter är ditt verk.

Vi har alltså här en kämpande Gud som besegrar kaosmakter, drakar, och Leviatan, och den seger som vinnns leder vidare till världens skapelse. Liknande beskrivningar finns också i t.ex. Ps 89:

10 Du råder över det trotsiga havet,
du tvingar dess mäktiga vågor till
ro. 11 Du krossade Rahav, slog
honom till döds, du skingrade dina

fiender med din starka arm. 12 Din är himlen och din är jorden, du har grundlagt världen och allt den rymmer. 13 Du skapade norr och söder. Tabor och Hermon jublar över dig. 14 Din arm är full av kraft, din hand är segerrik och stark.

Det är dock inte bara skapelsen som beskrivs med hjälp av ett bildspråk som delas med andra antika kulturer, även uttåget ur Egypten skildras så i ett antal texter (t.ex. Ps 77, jfr också Jes 51:9–10), och tydliga likheter mellan psalmer och andra antika texter finns på många håll (jfr t.ex. Ps 29 med Baalscykeln, eller Ps 104 med Akhenatons solhymn). Vad innebär då detta? Att Gud inte har skapat världen? Att något uttåg aldrig ägt rum? Naturligtvis inte! Innebär det att psalmerna inte är Guds uppenbarelse? Att de bara är bleka kopior av gammal mytologi? Knappast! Exempelen visar snarare att sådana dikotomier är falska. I ytterst få fall handlar det om något litterärt beroende texterna emellan (även om tidigare forskning tenderade att betona detta), bl.a. eftersom det i de flesta fall föreligger både ett stort geografiskt avstånd och ett stort avstånd i tid mellan texterna, så en rimlig förståelse torde istället vara att dessa texter, både de bibliska och de utombibliska, är präglade av en liknande kulturell kontext. De ger uttryck för en liknande föreställningsvärld. Men de bibliska psalmerna är icke desto mindre inspirerade av Anden för att tala Guds ord till sitt folk. Det finns alltså både tydliga likheter och tydliga olikheter, och det blir, enligt mitt sätt att se det, lika fel att betona likheter på bekostnad av olikheter (så gjorde ofta den tidiga forskningen), som att betona olikheter på bekostnad av likheter (så t.ex. Erlandsson). Psalmernas skildring av Guds verk i historien är alltså inte sanna för att de i detalj stämmer

överens med ett specifikt skeende, snarare är de sanna för att de ger en sann bild av vad Gud gjort. Låt mig förklara detta ytterligare. Jag har på ett annat ställe argumenterat för att sången Mirjam sjunger efter att Gud räddat Israels folk genom havet (2 Mos 14–5) gav dem en fördjupad förståelse för vad de precis sett.²⁸ Genom sångens skildring av uttåget gavs ett nytt tolkningsparadigm, och folket lärde sig att se och tolka händelsen på ett sant sätt. Folket hade visserligen sett egyptierna ligga döda, men det var först genom Mirjams lovsång, genom den profetiska, tonsatta bönen, som folket förmådde ta sig från det första, konkreta seendet till det andra, fördjupade, sanna seendet. De fick öppnade ögon. Man skulle till och med kunna föreslå att upplevda mirakel och underverk inte automatiskt föder tro. Snarare behöver dessa underverk förses med en sann tolkning, och minnet av Guds handlande i historien behöver därför uttryckas på nytt i varje generation, så att dessa underverk inte faller i glömska (jfr t.ex. Dom 2:10, där generationen efter Josua inte ”visste något om Herren och det han hade gjort för Israel”). Om ett sådant perspektiv kan anses rimligt för både 2 Mos 14–5 och Psaltaren, varför skulle det inte också kunna gälla andra texter?

2.3. Tillkomst

Det har i ett antal av bokens bidrag hävdats att Bibelns tillkomst måste förstås på grundval av Bibelns egna utsagor. Om vi skulle applicera det argumentet på Psaltaren får vi ett kanske oväntat resultat. De ledtrådar vi hittar kommer nämligen i hög utsträckning peka åt det håll som bibelvetare överlag hävdar att GT:s texter har kommit till. Här finns nämligen spår av en rad bearbetningar, nyformuleringar, tillägg, och omkastningar. Hur ska t.ex.

Ps 72:20 förstås? Versen hävdar att ”här slutar bönerna av David, Jishajs son,” men det är tämligen uppenbart att så inte är fallet. Redan i Ps 84 dyker David upp igen, och Psaltaren innehåller sedan många fler psalmer ”av David.” Den enklaste förklaringen torde vara att Psaltaren därför har växt fram över tid, och att fler och fler psalmer kommit att tillhöra denna samling. Andra exempel är Ps 14 och 53, två psalmer som är i det närmaste identiska, fast med tydliga skillnader i de avslutande verserna. Dessa har troligtvis tradrats i olika samlingar, samlingar som så småningom kom att sättas ihop och bilda en större. Jag har tidigare argumenterat för att båda kan ha gått tillbaka på en gemensam, muntlig ”urtext,” men sedan anpassats till olika sammanhang.²⁹ Ytterligare tecken på texternas plasticitet finner vi om vi jämför Ps 18 med psalmen som återfinns i 2 Sam 22, citaten av Ps 57:8–12 och 60:7–14 i Ps 108, citaten av Ps 115 i Ps 135, Ps 40:14–8 i Ps 70 eller citaten av Ps 96, 105 och 106 i 1 Krön 16. I alla dessa texter finns variationer av olika grad, och inte sällan verkar dessa vara teologiskt motiverade. Bilden som framträder är alltså den av en relativt dynamisk texttradering där texter användes, återanvändes, och omformades för att passa nya situationer.

Detta gäller dock inte bara de enskilda texterna, tittar vi i Qumran ser vi samma mönster på makronivå. Över 40 rullar har påträffats med psalmmaterial, och här finns stor variation, både vad gäller hur psalmerna är ordnade, och vad gäller själva texten. Faktum är att den bäst bevarade psalmrullen, 11Q5, innehåller psalmer från Ps 101 och framåt, men i en ordning som är starkt avvikande från den Masoretiska. Dessutom innehåller den ett antal psalmer som inte finns i den Psaltare vi känner till. Rimligt är därför att

anta att Psaltarens tillkomst var en relativt komplex process, och om det är sant för både Psaltaren och flera andra texter man hittat i omgivande antika kulturer, vad finns då för skäl att anta att resten av GT:s texter har kommit på ett mycket annorlunda sätt, ett sätt som snarare skulle kunna liknas vid ett post-tryckpressmanér? Kort sagt finns det alltså mycket empiriskt stöd för att de iakttagelser som görs med hjälp av redaktionskritiska metoder faktiskt inte är tagna ur luften, och det gäller inte bara Bibelns egna texter (jfr Kungaböckerna med Krönikeböckerna) utan också omgivande kulturers texter (jfr t.ex. Moseböckerna med den Samariska Pentateuken, eller jämför de olika lertavlor på vilka Gilgamesheposet finns nedtecknat).³⁰ Sammantalet innebär dessa iakttagelser att antik skrivarkultur måste få informera vår bibelsyn, om den ska vara trovärdig.³¹

2.4. Bibelvetenskapliga metoder

Om Psaltaren kommit till i linje med det som precis beskrivits, innebär det då att alla bibelvetenskapliga metoder är möjliga att använda? I olika kapitel har det hävdats att sådana metoder är bra då de förser bibeltolkaren med baskunskaper (t.ex. Erlandsson, Lennartsson och Swärd), men vad innebär det i praktiken? Enligt Erlandsson är det bra att syssla med grundliga faktastudier, d.v.s. Bibelns grundspråk, grammatik, uttryckssätt, omvärld, handskrifter, bibelöversättningar och historiska förhållanden i Främre Orienten (s. 23), men vad händer om sådana studier ger resultat som utmanar föreställningar om t.ex. historicitet eller texters tillkomst? Erlandsson hävdar att ”redaktionskritiken arbetar utifrån antagandet att textavsnitt från olika tider och med olika bakgrund och synsätt ändå på något sätt kunnat redigeras ihop till en sorts ‘enhet’

(bok) under en profets namn, fastän det i själva verket är en fråga om flera författares delvis motstridiga tankar från olika tider” (s. 25). Relateras ett sådant påstående till Psaltaren verkar redaktionskritiken faktiskt ganska rimlig. Förutom de iakttagelser som precis gjorts kan nämnas att det verkar som att en del av Psaltaren föredrar gudsnamnet Elohim framför Jahve. Denna sektion brukar kallas för den ”Elohistiska Psaltaren” (Ps 42–83), och tydliga belägg för detta finns om man t.ex. jämför de identiska Ps 14 och Ps 53. Här är det nämligen så att Ps 53 har Elohim där Ps 14 har Jahve. Om det tydligt är så i Psaltaren, varför skulle det då inte kunna vara så i Moseböckerna? Att textavsnitt från olika tider och med olika bakgrund har redigerats ihop till en sorts ”enhet” är också uppenbart i Psaltaren, precis som det faktum att hänvisning till tidigare källor är vanligt förekommande i de historiska böckerna, så varför skulle Moseböckerna eller profeterna vara annorlunda? Det finns naturligtvis något helt rätt och riktigt i att alltid förhålla sig kritiskt till metoder, men en sådan medvetenhet är naturligtvis väl etablerad inom bibelvetenskapen. Däremot skulle jag vilja hävda att det, lite liknande Gerdmars resonemang om språkspel, sannolikt bör finnas vissa argument som gäller för t.ex. en evangelikal bibelvetare, medan de kanske inte anses gällande för en icketroende ditto (t.ex. det att Gud kan göra under). Resultatet borde dock inte bli att fjärma sig från historisk-kritiska metoder, utan att istället använda dem med en medvetenhet, både om de inbyggda begränsningarna och behovet av kompletterande synsätt.

2.5. Profetia

Innehåller Psaltaren profetior? Frågan är intressant, men som den är ställd här

behöver den förtydligas. Genomgående i bidragen ovan har profetia likställts med förutsägelse, men det ger inte hela bilden. Att som Erlandsson hävda att profetiorna i GT är sanna eftersom de går i uppfyllelse (s. 9, med hänvisning till 5 Mos 18:22, se också s. 21), samt att alla förutsägelser slår in, är inte tillräckligt. Varför? Det enkla skälet är att profetia är mer än så, och kanske till och med grundläggande något annat. Jag skulle vilja hävda, tillsammans med en stor andel bibelvetare, att profetians primära syfte är att förändra en samtida kontext. Detta görs ofta genom att hänvisa till framtiden, men syftet är då inte att beskriva ett framtida skeende, utan att förändra nuet. Ett tydligt exempel på detta är Jona. Budskapet han har till invånarna i Nineveh är tydligt, och återfinns i Jon 3:5: ”Om fyrtio dagar ska denna stad förstöras!” Inga villkor nämns här, och en rättfram läsning ger att Jona här uttalar en förutsägelse. Men med Erlandssons definition blir Jona en falsk profet. Förutsägelsen slår ju inte in! Om man då istället förstår profetia i linje med modellen ovan försvinner problemet. Syftet var att åstadkomma en förändring i Nineveh, och när Guds ord uttalades gjorde det verkan, det vände inte fruktlöst tillbaka utan gjorde det Gud ville, det utförde Guds uppdrag (Jes 55:11).

I form av direkta förutsägelser innehåller Psaltaren också mycket få profetior. Ändå är det en av de böcker som tydligast förkunnar Kristus. Hur kan det vara så? Den rimligaste förklaringen är naturligtvis att NT förser med ett nytt perspektiv, ett nytt sätt att läsa texterna. Det innebär att det alltid kommer finnas ett mått av spänning mellan å ena sidan en gammaltestamentlig exegetik som adresserar historiska frågor och å andra sidan en kristen läsning. Det kan alltså vara helt riktigt att hävda att Ps 2 är en gammal tronbe-

stigningsritual utan tänkta messianska anspråk, samtidigt som man hävdar att psalmen vittnar tydligt om Kristus. Det är inte att tala med dubbla tungor, snarare är det att erkänna en hermeneutisk mångbottnad. Ytterst skulle man alltså kunna föreställa sig en modell där profetior främst riktar sig till samtiden, men i regel också har ett överskott av innebörd som, när den kvarstår ouppfylld, förskjuts in i framtiden. Så blir t.ex. det eviga löftet om en kung av Davids hus ett konkret löfte till David i 2 Sam 7, samtidigt som det kommer att tolkas och nytolkas genom hela GT:s historia, i dialog med växlande historiska förutsättningar, och så småningom, i avsaknaden av en kung på Davids tron, tolkas messianskt (i t.ex. NT:s användning av Ps 2).

3. Utblick

Som ett försök till avrundning och utblick skulle jag vilja föreslå att en möjlig tankemodell vad gäller bibelsyn skulle vara den inkarnatoriska modell som föreslagits av Peter Enns.³² En grundbult i den kristna bekännelsen är att Jesus är sann Gud och sann människa. Gud blev människa och tog sin boning bland oss. Detta innebär att vi inte kan särskilja Jesu gudomlighet från hans mänsklighet, de är istället intimt sammankopplade och förstås i relation till varandra. Kan då inte Bibeln beskrivas på ett liknande sätt? Kan inte den gudomliga och den mänskliga sidan av ordet också anses vara intimt sammankopplade? I så fall blir det mänskliga inte bara en utfyllnad, eller något som behöver ses bortom, utan snarare en fundamental del i det som gör Bibeln till Guds ord. Guds ord har landat i historien, och genom människors ord har det blivit till ett budskap som når över hela jorden. Med en

sådan syn blir inte skapelseberättelserna *antingen* Guds ord *eller* antika lån, de blir Guds ord precis i mötet mellan himmel och jord, där tilltalet både är präglad och format av den gemensamma kultur till vilken det först riktades. Likheter i språk, bildspråk, föreställningsvärldar och referensramar blir inte hot att lösa, utan istället en berikande tillgång. Precis som Jesus bäst förstås i dialog med den samtid han faktiskt levde i (så Lennartsson) förstås t.ex. skapelseberättelserna bäst i dialog med de berättelser som florerade då de faktiskt skrevs. En välgrundad bibelsyn behöver därför utformas i dialog med de antika kontexterna, samtidigt som Bibelns helhet beaktas på ett sådant sätt att GT inte bara läses i ljuset av NT, utan där också NT läses i ljuset av GT och dess omvärld. Ytterst håller jag med Swärd och Gerdmar om att lyssnandet till Bibeln som Guds ord har sin naturliga plats i församlingsgemenskapen, inspirerad av Anden, men vill betona att detta bäst sker med ett tydligt beaktande, värderande, och kritiskt granskande av de bibelvetenskapliga landvinningarna. Så tror jag att Guds ord kan få bo med hela sin fullhet och utmana oss på djupet till förnyat lärjungaskap och ett liv i Jesu efterföljd. Låt oss ständigt utmanas av texterna! Låt oss stå fasta och var stadigt rotade i honom, Kristus så att vi tillsammans med alla de heliga förmår fatta bredden och längden och höjden och djupet och lära känna Kristi kärlek som är väldigare än all kunskap, tills hela Guds fullhet uppfyller oss. Och låt en sådan bön mynna ut i ett av de tillägg till psaltarpsalmerna som i stor grad präglad formuleringar i både kristet och judiskt böneliv: *bārûk yhw̄h l'ôlām 'āmēn w'ē'āmēn* "Lovad vare Herren i evighet. Amen, amen."

Noter

1. Seth Erlandsson, Anders Gerdmar, Göran Lennartsson, Johannes Hellberg, Olof Edsinger, Bruno Frandell och Stefan Svärd, *Bibeln – Myt eller Sanning* (Handen: Xp Media, 2014).
2. Roger Gustavsson och Anders Robertsson, "Bibelsyn på entreprenad," *Dagen*, 22 december 2011, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/bibelsyn-p%C3%A5-entreprenad-1.123016>.
3. Greger Andersson m.fl., *Profeterna: En guide till gamla testamentets profetiska böcker* (Örebro: Libris, 2003).
4. Här kan dock påpekas att boken självt inte tar ställning för en sendatering, vilket artikelförfattarna tycks hävda.
5. Mikael Tellbe m.fl., "Vi har en evangelikal bibelsyn," *Dagen*, 29 december 2011, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/vi-har-en-evangelikal-bibelsyn-1.120743>.
6. Se replik från Folkbibeln (Roger Gustavsson och Anders Robertsson, "Inte solklart om Lausanne," *Dagen*, 12 januari 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/inte-solklart-om-lausanne-1.117010>) samt slutreplik från ÖTH (Mikael Tellbe, "Citat taget ur sitt sammanhang," *Dagen*, 18 januari 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/citat-taget-ur-sitt-sammanhang-1.119541>). För Lennartssons artikel, se Göran Lennartsson, "Vetenskap med gudserfarenhet," *Dagen*, 20 januari 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt/vetenskap-med-gudserfarenhet-1.119247>, och för Gustavssons artikel, se Stefan Gustavsson, "Felfri bibel är allmänkristen tro," *Dagen*, 1 februari 2012, <http://www.dagen.se/ledare/felfri-bibel-%C3%A4r-allm%C3%A4nkristen-tro-1.109371>.
7. Anders Gerdmar kom att ersätta Seth Erlandsson, som tyvärr fick förhinder p.g.a. sjukdom.
8. Se David Willgrens Bambusersida, åtkomst 13 april 2015, <http://bambuser.com/node/3160380>.
9. Se t.ex. Arash Asadi, "Bibeln ämne för temadag," *Världen Idag*, 29 oktober 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.varldenidag.se/nyhet/2012/10/29/Bibeln-amne-for-temadag>; Håkan Arenius, "Bibelkritik gör inte att man tappar tron'," *Dagen*, 30 oktober 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/bibelkritik-g%C3%B6r-inte-att-man-tappar-tron-1.117457>; samt Daniel Grahn, "Det går inte att hålla undan bibelkritik," *Dagen*, 31 oktober 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/kronikor/daniel-grahn-det-g%C3%A5r-inte-h%C3%A5lla-undan-bibelkritik-1.114611>.
10. För det första inlägget, se Stefan Svärd, "Kritisk granskning av Greger Anderssons text om profeten Jona," *Stefan Svärd: Allt mellan himmel och jord*, 19 november 2012, <http://www.stefansvard.se/2012/11/19/kritisk-granskning-av-greger-anderssons-text-om-profeten-jona>. Försök till egna, avslutande inlägg publicerades sedan den 2/2, 5/2, 11/2 samt 15/2.
11. Alla dessa inlägg hittas bäst genom att byta ut datumet i adressfältet enligt följande modell: <http://www.stefansvard.se/ÅÅÅÅ/MM/DD>.
12. Se också Kerstin Doyle, "Debatt om bibelsyn fortsätter," *Dagen*, 22 november 2012, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/debatt-om-bibelsyn-forts%C3%A4tter-1.111177>; samt Jonatan Sverker, "Jona i centrum för het debatt," *Dagen*, 4 januari 2013, åtkomst 13 april 2015, <http://www.dagen.se/dokument/jona-i-centrum-f%C3%B6r-het-bibeldebatt-1.103694>.
13. Det finns en hel del överlappningar mellan detta kapitel och de fyra gästblogginlägg som publicerades på Stefan Svärds blogg (se ovan).
14. Se även Anders Gerdmar, "Hur viktig är Bibelns historiska förankring," *Anders Gerdmar*, 27 oktober 2012, <http://www.andersgerdmar.com/swedish/hur-viktig-ar-bibelns-historiska-forankring/542>.
15. T.ex. Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
16. T.ex. hade det varit spännande om Hellberg interagerat något med Jon Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (Yale: Yale University Press, 1995).
17. Olof Edsinger, *Krigen i Gamla testamentet - Ett försök att förstå* (Uppsala: CredoAkademin, 2007).
18. Jonas Gardell, *Om Gud* (Stockholm: Nordsteds, 2003).
19. Se en översikt i Erich Zenger m.fl., *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 184–185.
20. En introduktion till stelen, samt en minimalistisk tolkning av dess historicitet (och följdaktligen en minimalistisk tolkning av Omris historicitet) finns i Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (London: Basic Books, 1999), 11–15.
21. De är t.ex. en viktig del i Copan och Flannagan's diskussion kring utrottningskrigen, se t.ex. Paul Copan och Matt Flannagan, *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2014). Se även Matt Flannagan, "Did God Command the Genocide of the Canaanites?" i Paul Copan och William Lane Craig (red.) *Come Let Us Reason Together: New Essays in Christian Apologetics* (Nashville: B&H, 2012), 225–250.
22. Lennart Boström och Mikael Tellbe, "Bibelsyn i förändring – Om exegetiken på Örebro Missionsskola" i Pekka Mellergård, Göran Janzon och Willy Swahn (red.) *Örebro Missionsskola 100 år* (Örebro: Libris Förlag), 110–121.

-
23. Frandell påpekar dock för mig i en personlig kommunikation att han fått i uppdrag att fokusera enbart 1900-talet, medan en annan person var tillfrågad att skriva ett kapitel om bibelsynsdebatten på 2000-talet. Tyvärr uteblev dock det sistnämnda.
24. Formuleringarna är lånade från Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).
25. Texten återfinns i kolumn 27 i den stora psalmrullen i Qumran, 11Q5 (11QPsa). För den första publikationen, se James A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)*, DJD 4 (Oxford: Clarendon, 1965).
26. Pietersma visar i sin studie av LXX att översättarna tidigt verkar ha förstått לַדָּוִד mer i termer av associering än författarskap, men att detta kom att ändras med tiden. Han pekar här på den tidiga översättningen av prepositionen לַֿ med תֻּֿ, en översättning som sedan kom att fasas ut till förmån för תּוֹֿ (Albert Pietersma, "David in the Greek Psalms," VT 30 (1980): 213–226).
27. För det senare, se t.ex. Brevard S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *Journal of Semitic Studies* 16, nr. 2 (1971): 137-50.
28. David Willgren, "Sjung till Herrens Ära," *Lovsång från David Media* 1 (2014): 12–6. Texten finns att läsa online, via David Willgrens Academiesida, åtkomst 13 april 2015, <https://lu.academia.edu/DavidWillgren>.
29. Se David Jonsson [Willgren], "Psalmsång i förändring: Angående olikheterna i Ps 14, 53" (D-Uppsats, Örebro Teologiska Högskola, 2009).
30. Redogörelser för sådant empiriskt stöd finns på många håll. Förslagsvis kan man läsa Jeffrey H. Tigay, *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), eller Reinhard Müller, Juha Pakkala och Romeny Bas ter Haar, *Evidence of Editing: Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible* (Atlanta: SBL, 2014).
31. För intressanta diskussioner om skrivarkultur och forandet av GT, se t.ex. Karel Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), eller David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
32. Peter Enns, *Inspiration*.