



LUNDS
UNIVERSITET

Centrum för Teologi och Religionsvetenskap
Systematisk teologi
Kvalificerad uppsats 10 p.
Handledare: prof. Werner G. Jeanrond
Framlagd 2004-09-15

Förlegad funktion?

Om bibelns funktion som norm för teologi och kyrka - några nutida perspektiv

Av:
Jakob Wirén
Smålands Nation
780420-2492

Innehållsförteckning

1 Inledning	4
<i>1.1 Bakgrund</i>	4
<i>1.2 Syfte och Problemformulering</i>	5
<i>1.3 Metod</i>	5
<i>1.4 Material</i>	5
<i>1.5 Avgränsning</i>	6
<i>1.6 Förklaring av nyckelbegrepp</i>	7
2 Huvuddel: bibeln och dess normativitet	8
<i>2.1 David Tracy</i>	8
<i>2.2 John R. W. Stott</i>	12
<i>2.3 George A. Lindbeck</i>	16
<i>2.4 Georges Florovsky och hans efterföljare</i>	20
3 Analys: bibeln och dess normativitet	24
<i>3.1 Normativiteten och sanningen</i>	24
<i>3.1.1 Inledning</i>	24
<i>3.1.2 David Tracy</i>	26
<i>3.1.3 John R. W. Stott</i>	27
<i>3.1.4 George A. Lindbeck</i>	28
<i>3.1.5 Georges Florovsky och hans efterföljare</i>	30
<i>3.1.6 Avslutning</i>	30
<i>3.2 Normativiteten och mottagandet</i>	31
<i>3.2.1 Inledning</i>	31
<i>3.2.2 David Tracy</i>	32
<i>3.2.3 John R. W. Stott</i>	33
<i>3.2.4 George A. Lindbeck</i>	35
<i>3.2.5 Georges Florovsky och hans efterföljare</i>	36
<i>3.2.6 Avslutning</i>	37
<i>3.3 Normativiteten och bibeln</i>	38
<i>3.3.1 Inledning</i>	38
<i>3.3.2 David Tracy</i>	40
<i>3.3.3 John R. W. Stott</i>	42
<i>3.3.4 George A. Lindbeck</i>	43
<i>3.3.5 Georges Florovsky och hans efterföljare</i>	44
<i>3.3.6 Avslutning</i>	46

4 En trilateral normativitet: några avslutande perspektiv	47
<i>4.1 Sanning som avslöjad verklighet</i>	<i>47</i>
<i>4.2 Hermeneutiska reflektioner</i>	<i>48</i>
<i>4.3 Gemenskapens roll</i>	<i>50</i>
<i>4.4 Ortopraxis</i>	<i>52</i>
<i>4.5 Normativitetens beskaffenhet</i>	<i>53</i>
5 Sammanfattning	54
6 English Summary	56
Anförd litteratur	58

1 Inledning

1.1 Bakgrund

Vid sidan av mina teologistudier har jag även läst en del matematik. Då oenighet uppstår ifråga om matematiska satsar eller problem är det sällan dispyten slutar med ”Jag tycker så här, och det får du respektera”. Istället kan matematikerna ofta – ibland efter hårt arbete – tillsammans avgöra vad som är rätt. Orsaken till detta är inte att matematiken har statiska och eviga svar på varje fråga. Tvärtom är det fullt möjligt att konstruera ett matematiskt system i vilket $1+1=3$, eller kanske 17. Det går också att göra system där varken 2, 3, 5, 7 eller 11 är primtal, utan istället 4 och 6, allt handlar om vilka grundläggande lagar som postuleras. Enigheten matematiker emellan bottnar alltså inte i att de lärt sig svaren på matematikens frågor, utan att de redan innan samtalet börjar måste vara överens om vilka matematiska axiom de utgår från. Utan en gemensam grund, en överenskommelse om vilka utgångspunkterna är, blir samtalet meningslöst.

En motsvarande enhet om fundamenten och utgångspunkterna för teologi är nog inte möjlig. Teologins frågor är större, mer mångbottnade och mer diffusa. Dessutom är teologins hermeneutiska utmaningar och svårigheter av en annan karaktär än matematikens.

Lärdomen är ändå att allt tal, inte minst det teologiska, bygger på uttalade eller outtalade premisser. Jag tror inte ens att det är möjligt att inom teologin nå en konsensus om vilka dessa premisser bör vara, däremot anser jag att det är av största vikt att de blottläggs och på så sätt kommer ut i ljuset. Flera i uppsatsen behandlade teologer uttrycker att de uppfattar frågan om eventuella utgångspunkter och auktoriteter för kristen teologi som den största och mest angelägna frågan för teologin idag.¹

En av kandidaterna till att vara utgångspunkten för kristen teologi är bibeln, eller den heliga Skrift, som den ibland kallas i sammanhang där den är en erkänd norm. Många av de teologiska frågor som vållar mycket debatt inom både kyrka, samhälle och akademi har sin grund i synen på, och tolkandet av, bibeln. Det handlar inte bara om ämbetsfrågan och synen på homosexualitet, utan även om religionsdialog, kärnfamiljsidealet, skillnaden mellan djur och människor och mycket annat. Denna uppsats, som alltså behandlar bibelns eventuella normativitet, kommer inte att diskutera ovanstående frågor, utan istället lyfta fram den mer

¹ Se till exempel George A. Lindbeck *The Church in a Postliberal Age* (ed. James J. Buckley). Grand Rapids: Eerdmans, 2003, s. 211 och Per-Axel Sverker *Bibelsyn och frälsningslära i John Stotts teologi*. Örebro: Örebro Missionsskolas skriftserie [doktorsavhandling i systematisk teologi vid Lunds universitet], 1999, s. 180.

övergripande frågan om bibelns funktion för kyrka och teologi. Den frågan måste nämligen föregå de ovan nämnda.

1.2 Syfte och Problemformulering

Med utgångspunkt i några nutida teologers bibelsyn är syftet med denna uppsats att granska i vilken utsträckning, och på vilket sätt, bibeln fungerar som en norm och en utgångspunkt för deras teologi. Normativiteten är något som berör både avsändare och mottagare, varför hela frågeställningen måste genomsyras av ett hermeneutiskt perspektiv. Utifrån denna redogörelse ämnar jag kritiskt analysera de olika uppfattningarna, för att slutligen ge ett konstruktivt bidrag. Den övergripande problemformuleringen för uppsatsen är:

I vilken utsträckning – och på vilket sätt – är bibeln en norm för teologi och kyrka i David Tracy, John R. W. Stott, George A. Lindbeck, samt Georges Florovsky och hans efterföljares tänkande?

1.3 Metod

Uppsatsens andra kapitel är skrivet utifrån en deskriptiv metod, det vill säga jag återger andra teologers resonemang, med syfte att besvara den övergripande frågeställningen. I kapitel tre och fyra använder jag en analytisk metod. Tankegångar och begrepp monteras ned i mindre enheter, detaljstuderas, kritiseras och belyses utifrån andra teologiska resonemang. Det är inga vattentäta skott mellan kapitlen, vilket innebär att kapitel två innehåller analys och kapitel tre och fyra sådant av mer deskriptiv karaktär. Min personliga uppfattning finns i koncentrerad form i kapitel fyra, men annars insprängd i hela uppsatsen. Målsättningen är att det tydligt ska framgå när en personlig uppfattning uttrycks.

1.4 Material

Böcker och artiklar har valts utifrån en ambition att uppsatsen ska ge röst åt – och bli en del av – det nutida teologiska samtalet. De teologer som är huvudföremål för redogörelsen har alla varit verksamma under de senaste 25 åren (faktum är att samtliga – förutom Georges Florovsky – fortfarande är verksamma). Det betyder inte att fornkyrkans trosregel, Augustinus hermeneutik, 1500-talets strid om skrift och tradition, lutherska ortodoxins bibelsyn, eller 1800-talets bibelkritik skulle vara ointressanta. Det finns mycket att lära härav, och somligt omnämns i uppsatsen. Fokus ligger emellertid på den *nutida* debatten.

David Tracy är en av Nordamerikas främsta teologer och en av dem som på allvar arbetat med läsarens roll vad gäller bibeln och dess normativitet. John R. W. Stott tillhör den evangelikala teologins främsta förgrundsgestalter. Den evangelikala teologin har bibelsyn som en av de viktigaste och mest dryftade frågorna och har därför intressanta perspektiv att bidra med. George A. Lindbecks syn på bibeln och på dogmer har vunnit stort gehör och utgör – i mina ögon – ett ”nytt” och kreativt sätt att tänka kring bibeln. Georges Florovsky och hans efterföljare är alla östkyrkliga teologer som är kritiska till alltför mycket västinfluenser i teologin. Östortodoxa kyrkan har stått utanför de strider om ”skriften allena” versus ”skriften och traditionen”, som kanske skapat en överdriven polarisering mellan de två storheterna. För att inte trötta ut läsaren med att nämna samtliga namn på de ortodoxa teologerna var gång de refereras använder jag beteckningen Florovsky och hans efterföljare, eller ibland bara Florovsky, trots att Georges Florovsky, Theodore G. Stylianopoulos, Archimandrite Chrysostomos och Hieromonk Auxentios avses. I notapparaten står emellertid att läsa vilken författare som refereras och inom ramen för detta ämne blir det aldrig aktuellt att försöka finna avvikelser dem emellan.

I möjligaste mån har jag läst och citerat litteraturen på originalspråk, när detta varit engelska, tyska eller svenska. I några fall, till exempel John Stotts böcker, finns inte boken att tillgå i Lund på originalspråk. Översättning har då använts.

Generellt presenteras i uppsatsen behandlade teologer med bland annat födelseår. I några fall har jag inte fått tag på dessa fakta, varför uppgiften utelämnas. Vid återgivning av bibeltext citeras Bibel 2000.

1.5 Avgränsning

Uppsatsens ämne är stort och därför är det nödvändigt att utelämna en mängd intressanta perspektiv. Genom att välja fyra teologer som huvudföremål för uppsatsen, väljer jag samtidigt bort andra. Den största förlusten är kanske feminist- och befrielse-teologer, som har mycket konstruktivt att bidra med vad gäller auktoritetsbegrepp och bibelsyn. Dessa perspektiv är inte helt frånvarande, men får på grund av ämnesbegränsningen mycket lite utrymme. Kanonproblematiken och förhållandet till de i Bibel 2000 införlivade skrifterna behandlas inte heller.

1.6 Förklaring av nyckelbegrepp

Bibel: Med *bibel* avses i denna uppsats de 66 böcker som ingår i kyrkans kanon, det vill säga de så kallade gammaltestamentliga apokryferna inkluderas inte. Några av de behandlade teologerna skulle utan problem acceptera även de ytterligare 11 böckerna i sitt resonemang, medan andra inte skulle det. Därför måste vi välja den snävare definitionen. Skriften är ett annat namn som kyrkan använder på bibeln. För att inte fastna i ändlösa upprepningar använder jag, där inte annat anges, det som en synonym beteckning. Jag väljer också, i enlighet med Svenska Akademiens ordbok, att stava *bibel* med liten bokstav. I en uppsats som analyserar bibelns normativitet vore det lite märkligt att redan i beteckningen ta ställning för densamma.

Gamla testamentet: Väl medveten om att andra rörelser och religioner använder hela, eller delar av bibeln, använder jag ändå kyrkans beteckningar, Gamla och Nya testamentet. Perspektivet i uppsatsen är att de båda testamentena bildar en helhet och att de förklarar och utlägger varandra.² Den amerikanske teologen Robert W. Jenson betonar att detta inte är en andrahandsläsning av de hebreiska skrifterna:

At the same time, there is also no reason for the church to think that contemporary Judaism has a prior right to the use or interpretation of the Old Testament. Some of our difficulty arises from the supposition that the church once “appropriated” or “adopted” Israel’s Scriptures; since the origin of the church depended on these Scriptures, such an event can never have happened. Moreover, since what is now called Judaism and the church appeared simultaneously within Israel, neither can have a prior claim; even from a strictly historical point of view, the one is as immediate and direct a continuation of canonical Israel as the other.³

Auktoritet: Det är inte möjligt att här ge en entydig definition av begreppen, eftersom de används på olika sätt av olika teologer och själva uppsatsens syfte består i att analysera detta, men auktoritet är något bibeln erhåller i mötet med läsaren. I receptionsprocessen visar sig bibeln kunna vägleda och utmana människors liv. Auktoriteten kan sedan leda till att en sammanslutning av människor väljer att låta bibeln vara en *norm*, vilket i stora drag innebär

² För ett resonemang kring Gamla testamentets status som, som stöder det här sagda, se Schubert M. Ogden “The Authority of Scripture for Theology” 1976, s. 261. I: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 30, nr. 2. Virginia: Union Theological Seminary.

³ Robert W. Jenson *Systematic Theology, vol. 1: The Triune God*. Oxford: Oxford University, 1997, s. 30.

att bibeln fungerar som en utgångspunkt, referensram eller måttstock för exempelvis teologi eller kyrka.

2 Huvuddel: Bibeln och dess normativitet

2.1 David Tracy

David Tracy (född 1939) är professor i teologi vid Divinity School of Chicago. En stor del av hans produktion har ägnats teologins hermeneutiska karaktär. Tracys hermeneutiska position bygger på att all förståelse är tolkning och att teologens uppgift därför är tolkning. All förmedling av tradition innebär därmed tolkning. Att försöka repetera traditionen är inte att återge den, det är istället en form av fundamentalism, hävdar Tracy.⁴ Trohet innebär att kritiskt översätta traditionens *traditio*, inte att repetera dess *tradita*.⁵ Den svenske teologen Ola Sigurdson (född 1966) uttrycker denna tanke på följande sätt:

Detta innebär att vår uppgift inte kan vara att upprepa en äldre tolkning av bibeln. Att mekaniskt reproducera en förfluten tolkning leder inte till förståelse. Om vårt mål skulle vara att förstå på samma sätt som man gjorde i en förfluten tid, måste vi förstå annorlunda för att förstå på samma sätt. Vår uppgift måste alltså vara att i varje tid förstå bibelns budskap på nytt.⁶

Först genom ett hermeneutiskt medvetet tolkande kan vi närma oss innebörden i till exempel bibeltexter. Det vore naivt att tro att vi som läsare kan frigöra oss från vår tradition och vårt sammanhang. Istället måste vi kritiskt och självkritiskt tolka utifrån det sammanhanget, hävdar Tracy.

En av de centrala frågorna för Tracy är vad som gör bibeln normerande. Tracy menar att denna normativitet är något som läsarna måste komma överens om. Det är en slags utmärkelse, eller status som ges texten av läsaren. Han introducerar begreppet klassiker. Begreppet är inte reserverat för kristna eller religiösa texter. Det är inte ens reserverat för texter. En händelse, målning, symbol, person eller text kan vara en klassiker. En text (eller målning och så vidare) blir en klassiker för en läsare om denne låter sig utmanas och

⁴ David Tracy *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. London: SCM, 1981, s. 99f.

⁵ Det vill säga kritiskt översätta traditionens innehåll, inte bara upprepa dess ordalydelser.

⁶ Ola Sigurdson *Kärlekens skillnad: Att gestalta kristen tro i vår tid*. Stockholm: Verbum, 1998, s. 154.

provoceras av texten.⁷ Det innebär emellertid inte att en texts eventuella status som klassiker är något strikt subjektivt. Tvärtom är det en slags konsensusförklaring. Om någon angående till exempel en text eller målning upplever: detta gör en skillnad, detta kräver förändring, och om denna upplevelse bekräftas av andra, i olika tider, på olika platser, då är det sannolikt en klassiker.⁸ Textens status som klassiker finns alltså inte i texten själv, utan i receptionen av densamma. Detta blir också tydligt i det faktum att klassikerna inte är eviga. Den kan tjäna som klassiker en tid, bli bortglömda, för att kanske återigen börja läsas och tjäna som klassiker.⁹

Det är tydligt att Tracy vill förskjuta fokus från författaren, eller konstnären bakom en klassiker, till verket själv.¹⁰ Applicerat på bibeltexterna innebär det att det historisktkritiska forskandet efter författarens intention med en text är sekundärt i förhållande till hur texten mottas av sin läsare. Tracy lyfter fram tre kriterier som läsaren kan vänta sig finna hos varje klassiker.

- 1) Det föreligger en kvalitativ skillnad mellan ett klassiskt och ett ickeklassiskt verk.
- 2) En klassiker är, per definition, i ständigt behov av ytterligare tolkning, av att appliceras i varje nytt sammanhang.
- 3) En klassiker förmår förändra läsarens horisont och öppna upp för nya erfarenheter och insikter.¹¹

En klassiker är inte heller möjlig att tolka på ett uttömmande sätt. Det finns hos klassiker en universalitet som uppnås just genom dess partikularitet.¹² Inom begreppet klassiker ser Tracy behov av differentiering. Det finns olika nivåer, eller grader av klassiker.¹³ Tracy tar hjälp av den danske filosofen Søren Kierkegaards (1813-1855) fyra stadier. Kierkegaard talar om att en människa kan leva fyra olika existensformer: estetisk, etisk, eller religiös (typ A eller B).¹⁴ Var och en av stadierna har olika ideal, normer och livsmål. För Kierkegaard är religiositet B det högsta stadiet, i denna existensform suspenderas såväl etik som förnuft av kristendomens

⁷ Tracy 1981, s. 105.

⁸ Ibid., s. 116.

⁹ David Tracy *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: The University of Chicago, 1994b, s. 12.

¹⁰ Tracy 1981, s. 125.

¹¹ David Tracy *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*. New York: SCM, 1994a, s. 115.

¹² Ibid., s. 115.

¹³ Tracy 1981, s. 133.

¹⁴ Se Søren Kierkegaard *Enten eller. Et livsfragment* 1901. I: *Samlede Værker bd. I*. Köpenhamn: Gyldendalske Boghandel och *Stadier paa livets vei. Studier af forskjellige* 1902. I: *Samlede Værker bd. VI*. Köpenhamn: Gyldendalske Boghandel.

tilltal. Tracy ”överför” detta på begreppet klassiker och talar då om olika grader av *intensitet* hos klassiker. Tracy tolkar Kierkegaard så att de olika existensformerna erbjuder en slags resa med religiositet B som mål. Denna tolkning av Kierkegaard – som jag för övrigt tror är felaktig¹⁵ – överförd till klassikerbegreppet innebär att en eller flera klassiker kan lotsa sin läsare på en dylik resa. Klassikern skapas genom intensifiering och distansering.¹⁶ Det innebär att de som producerar klassiker är människor som lämnar sina traditioner och sin förförståelse och ger sig ut på en intensifierings resa. Denna tid av intensifiering är personens erfarenhets- eller upplevelseprocess. Därefter krävs en distansering från upplevelsen, för att kunna betrakta den och sedan kommunicera den till andra. Här finns en risk att erfarenheten inte tål distanseringens granskning, utan tillintetgörs. Den risken är emellertid oundviklig för att en text eller händelse ska kunna bli en klassiker.¹⁷

Tracy skiljer mellan religiösa klassiker och andra klassiker (till exempel litterära). De liknar varandra i flera avseenden, till exempel ifråga om sättet på vilket de skapar mening. En skillnad mellan religiösa klassiker och andra är den avsevärt mindre roll som formen spelar.¹⁸ I verk av Shakespeare, Tolstoy, Michelangelo och Mozart är formen avgörande. För Markusevangeliet och andra religiösa texter är inte formen oväsentlig, men det är tveklöst budskapet som ger texten dess status som klassiker, menar Tracy. Även om det råder en kontinuitet mellan religiösa och andra klassiker, så finns det alltså skillnader.

Vad kan vara en religiös klassiker för kristendomen? Det finns en ”Classic” som föregår alla andra klassiker och det är inte en text, utan en person: Jesus Kristus och läran om honom.¹⁹ Till de religiösa klassikerna hör de texter som förmedlar kristushändelsen: bibeln och de efterföljande vittnesbörden av kyrkoledare, teologer och helgon; alltså det som ofta kallas skrift och tradition. För att till exempel Nya testamentets skrifter ska betraktas som religiösa klassiker krävs emellertid att de förkunnas. I sig själva, inlåsta i ett skåp, är de alltså inget annat än vanlig litteratur.²⁰

¹⁵ Det är av mycket underordnad betydelse - i detta sammanhang - huruvida Kierkegaard är feltolkad eller ej; det är Tracys klassikerbegrepp som är i fokus. I marginalen kan emellertid tilläggas att Kierkegaards stadier inte är att betrakta som en lista på olika utvecklingsstadier, som alla är värdefulla på sitt sätt, men där målet är religiositet B. Istället försöker Kierkegaard fånga vad han upplever vara fyra skilda livsformer, sätt att förhålla sig till livet. Livsformerna, eller stadierna kan förvisso förändras under en människas liv, men hur många gånger, i vilken riktning och mellan vilka av dessa livsformer utvecklingen sker är lika oförutsägbart som individuellt.

¹⁶ Tracy 1981, s. 199.

¹⁷ För denna tolkning av intensifiering och distansering, se Arne Fritzson *Främlingskap och tillhörighet: David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar*. Uppsala: Uppsala universitet, 2004, s. 93.

¹⁸ Tracy 1981, s. 200.

¹⁹ *Ibid.*, s. 243, not 1.

²⁰ *Ibid.*, s. 275.

Tracy lägger stor vikt vid distinktionen mellan händelse och text, mellan Kristus person och verk och vittnesbördet om honom i bibeln.²¹ Uppenbarelsen är Jesus Kristus, inte bibeln, hävdar han. Att inte inse detta leder till någondera av följande avarter. Antingen görs bibeln till uppenbarelsen och får då en ställning som liknar koranens inom islam. Detta är en fundamentalism som finns i kristenheten under slagord som ”inerrancy”, anser Tracy. Eller så förnekas bibelns auktoritet till förmån för den nutida kristna gemenskapens kristuserfarenhet.²² Det är då inte längre möjligt att veta om församlingens vittnesbörd står i kontinuitet med apostlarnas. Båda dessa avarter kan alltså, enligt Tracy, härledas ur oförmågan att skilja mellan händelse och text.

Nya testamentets texter hör till ett större sammanhang, de hänger samman med hela den kristna traditionen. Tracy ser traditionen som en omistlig del av Jesusförkunnelsen. I sökandet efter vem Jesus var och är kan människan med tillit börja i traditionen.²³ Traditionen är den främsta och mest grundläggande verklighet som förmedlar kristushändelsen. Varje vittnesbörd om kristushändelsen behöver korrigeras och då fungerar traditionen som ”the major internal corrective”.²⁴ Detta innebär att traditionen även kan korrigera sig själv. Genom en slags hermeneutisk cirkel används tradition för att granska tradition. Traditionens egen trovärdighet består av den senare traditionens trohet mot det ursprungliga apostoliska vittnesbördet, menar Tracy.²⁵

Personen Jesus Kristus och dennes verk är den yttersta auktoriteten, anser Tracy. Det är den klassiska händelse utifrån vilken alla andra bedöms.²⁶ Kristushändelsen har vi tillgång till genom bland annat bibeln. Bibeln är enligt Tracy, auktoritativ för traditionen i övrigt. Apostlarnas vittnesbörd om Kristus måste emellertid granskas och rekonstrueras. Tracy identifierar tre offentliga metoder som visat sig fungera i utvecklandet av en tolkning och förståelse av traditionen. Metoderna är historisk-kritisk, litterär-kritisk och samhällsvetenskaplig.²⁷

Bibeln är ”norma normans, non normata” för allt kristet och teologiskt språk.²⁸ Samtidigt som Tracy alltså ser bibeln som normativ ser han den som ”[...] only a relatively adequate expression of the earliest Christian community’s experience of the Risen One as Jesus”.²⁹

²¹ Tracy 1994a, s. 121.

²² Ibid., s. 121f.

²³ För mer om Tracys syn på tradition, se Fritzon 2004, s. 66ff. Se även Tracy 1981, s. 236.

²⁴ Tracy 1981, s. 243, not 13.

²⁵ Ibid. s. 236.

²⁶ Ibid., s. 233.

²⁷ Ibid., s. 237.

²⁸ Tracy 1994a, s. 117. Det latinska uttrycket betyder ungefär: normernas norm, själv utan norm.

²⁹ Tracy 1981, s. 249.

Även bibeltexterna är öppna för nya erfarenheter och nya frågor. Då det kristna budskapet gestaltas i olika tider måste budskapet och frågornas svar se olika ut. I den meningen är även bibeln relativ, trots dess normativitet anser Tracy.

2.2 John R. W. Stott

John R. W. Stott (född 1921) är en av de mest inflytelserika företrädarna för den evangelikala teologin under 1900-talet. Han är präst i anglikanska kyrkan i England och hans verksamhet är bred. Han beskrivs av kyrkohistorikern Paul A. Welsby som:

A gifted expositor of the Bible, a prolific writer and an evangelist, he was also a statesman who possessed the ability to understand other points of view.³⁰

Den evangelikala teologin är bibelcentrerad och frågan om bibelsyn spelar en viktig roll. Det motiverar också valet av en företrädare för evangelikal teologi i denna uppsats. Per-Axel Sverker (född 1947) identifierar i sin avhandling om John Stott fyra olika uppfattningar om bibelns normativitet inom den evangelikala teologin.³¹

- a) *Absolute inerrancy*. Denna åskådning innebär att bibelns ursprungshandskrifter i varje detalj är sanna; det må vara biologiska, teologiska eller historiska uttalanden. Här tolkas bibelns utsagor i hög grad bokstavligt, på ett sätt som gör att den står fundamentalismen nära.
- b) *Moderate inerrancy*. Bibeltexternas genre och författarnas syfte spelar en större roll. Bibeln kan dessutom tänkas innehålla mindre fel. Den *lär* emellertid inte några fel, men till exempel Genesis 1-3 måste läsas i ett teologiskt perspektiv och inte utifrån modern vetenskap.
- c) *Complete infallibility*. Bibeln är ofelbar ifråga om teologi och etik, det vill säga ifråga om tro och praxis. Historiska och geografiska uppgifter kan dock vara felaktiga.
- d) *Partial infallibility*. Även om bibelns budskap, moralutsagor inkluderade, kan vara felaktiga, så är själva evangeliet sant och auktoritativt.³² Denna fjärde hållning anses av många evangelikala vara alltför liberal för att få kallas evangelikal.

Sverker karakteriserar Stotts bibelsyn som *moderate inerrancy*, även om Stott själv hellre uttrycker sig i positiva termer, såsom *trustworthy* eller *true*.³³ Stott ser liberalteologi som en

³⁰ Paul A. Welsby *A History of the Church of England 1945-1980*. Oxford: Oxford University, 1984, s. 213.

³¹ Sverker 1999, s. 185.

³² *Ibid.*, s. 185f.

eftergift för samhällets relativistiska tendens. Det egna förnuftet blir norm, istället för det ”objektiva Ordet”. Stotts resonemang motsvarar en dominostaplars. Faller bibelns trovärdighet på ett område, så drar den med sig alla andra områden i fallet. Antingen är bibeln helt trovärdig, eller så är varken bibeln eller Kristus att lita på i något avseende.³⁴

Frågan om normativitet och auktoritet spelar en avgörande roll i Stotts teologi. Sverker anser att det är den fundamentala frågan för evangelikal teologi överhuvudtaget och kanske rentav för all teologi.³⁵

På vilket sätt är då bibeln normativ enligt Stott? Bibeln utgör, trots sin långa och kulturellt disparata tillkomsthistoria, en ”förunderlig enhet” och har ett enda tema (även om Stott inte uttryckligen nämner vilket).³⁶ Denna tanke att bibeln är tydlig och klar i sin framställning och består av ett huvudtema är inte unik för Stott, utan den är vanlig i evangelikal teologi.³⁷ Stott hävdar att hela bibeln är gudsutandad och verbalinspirerad.³⁸ Hans resonemang bygger i hög grad på två bibelord:

Varje bok i skriften är inspirerad av Gud och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar till ett rättfärdigt liv (2 Tim 3: 16) och:

Ingen profetia har förmedlats genom mänsklig vilja, utan drivna av helig ande har människor talat ord från Gud. (2 Petr 1: 21)

Att bibeln är verbalinspirerad och därmed Guds ord innebär inte att Gud dikterat skrifterna ord för ord: bibeln är nämligen samtidigt skriven av begränsade människor. Dessa författare innehar emellertid inte någon auktoritet, menar Stott. Det är inte författarna själva som är inspirerade, utan orden som de skrev var utandade ur Guds mun. Det är svårt att förstå denna nyans. Bibelböckerna är inte dikterade, men samtidigt spelar inte författarna någon roll, de bara förmedlar gudsutandade ord. Vad gör då författarna egentligen och i vilken utsträckning är bibeln verkligen skriven av människor? I egenskap av att vara Guds ord är bibeln en absolut norm både för rätt och fel och för sant och falskt. Den har en auktoritet som den kristne måste underordna sig, anser Stott.³⁹ Bibelns auktoritet är alltså absolut och förpliktande, men det är inte orden eller sidorna som besitter denna kvalitet. Det är budskapet

³³ Ibid., s. 229.

³⁴ Ibid., s. 219.

³⁵ Ibid., s. 180.

³⁶ John R. W. Stott *Att förstå Bibeln* (övers. Joel Boström). Örebro: Libris, 1992, s. 137.

³⁷ Se till exempel J. I. Packer “Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics”. I: Carson, D. A. och Woodbridge, John D. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Baker Books, 1999, s. 328f.

³⁸ Stott 1992, s. 157f.

³⁹ Stott *Bibelns auktoritet* (övers. Jonas Melin). Stockholm: InterSkrift, 1982, s. 6f.

om Guds uppenbarelse i Jesus Kristus som är inspirerat. Budskapet är dock bundet till texten på ett sådant sätt att de inte går att skilja åt, utan står och faller med varandra, hävdar Stott.⁴⁰

Stott motiverar bibelns normativitet utifrån trohet mot Jesus. Eftersom Jesus hade så ”höga” tankar om skriften, måste även vi ha det.⁴¹ Det ligger nära till hands att kalla detta ett cirkelresonemang: på grund av det som framgår i bibeln (om Jesus syn på skriften) är bibeln värd full tillit. Kanske är detta en slags (ofrånkomlig) hermeneutisk cirkel. Stott förnekar att det skulle vara ett cirkelresonemang: historiska dokument (det vill säga nytestamentliga skrifter) väcker en tro på Jesus och denne ger sedan läran om skriften. Stott anser att läran om skriftens *inerrancy* finns hos både Jesus och apostlarna⁴², en åsikt som är svår att verifiera eller falsifiera. I sin argumentation tar han utgångspunkt i Jesus kritik av fariséerna och sadducéerna och hävdar att dispyterna rörde just bibelsyn.⁴³ Fariséerna nöjde sig inte med skriften, utan lade till sina traditioner. Sadducéerna förnekade det övernaturliga i skriften. Inte någon av grupperna gav skriften den respekt och normativitet som tillkommer Guds ord.⁴⁴ Utifrån bland annat dessa exempel⁴⁵ anser Stott sig ha bevisat att Jesus bekräftade att Gamla testamentet är Guds ord. Det finns bara två möjligheter att undkomma skriftens normativitet och ofelbarhet, menar Stott, byggande på ovanstående resonemang: antingen visste inte Jesus vad han talade om, han var bunden till sin kontext, eller så visste han att skriften inte var ofelbar, men spelade med i ett religiöst spel för att inte förvilla eller väcka anstöt. Ingetdera av dessa alternativ ser Stott som rimliga.⁴⁶

Stott själv anser att argumentationen för att ”kunna acceptera hela bibeln som Guds skrivna ord, som en unik uppenbarelse, som verbalt inspirerad och som absolut högsta auktoritet [...] är omöjlig att vederlägga.”⁴⁷ Vid sidan av Jesus egen bibelsyn argumenterar Stott även utifrån:

⁴⁰ Sverker 1999, s. 207.

⁴¹ Stott 1982, s. 8. För en god sammanfattning av den evangelikala uppfattningen rörande Jesus bibelsyn, samt bibelställen som stöder detta, se Carl F. H. Henry ”Inerrancy and the Bible in Modern Conservative Evangelical Thought”. I: Badham, Roger A. (ed). *Introduction to Christian Theology: Contemporary North American Perspectives*. Louisville: Westminster John Knox, 1998, s. 56f.

⁴² Sverker 1999, s. 231.

⁴³ Stott 1982, s. 13.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 13f.

⁴⁵ Stott urskiljar tre områden i Jesus liv där han förhåller sig till skriften. I samtliga dessa erkänner Jesus skriftens absoluta auktoritet, hävdar han. Det första av dessa är Jesus *personliga plikt*. Då han frestas i öknen är det med bibelord som frestelserna avvärjs (Matt 4: 1-11). Det andra är *den offentliga gärningen*. I Getsemane hänvisar Jesus till skrifternas uppfyllelse då han inte bjuder motstånd mot soldaterna (Matt 26: 53f.). Det tredje är *den offentliga diskussionen* och det är den som det redogjorts för ovan. För en mer ingående redogörelse, se Stott 1982, s. 10-15.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 14f.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 23.

- a) de övriga bibelförfattarnas syn på skriften (till exempel profeternas stora vördnad inför lagen)
- b) läsarnas upplevelse av bibelns enhet och auktoritet. Ett argument som har vissa likheter med Tracys begrepp ”klassiker”.⁴⁸
- c) Traditionen som samstämmigt bekräftar bibelns ställning som inspirerad av Gud och normativ.⁴⁹

Faktumet att Jesus – om man verkligen kan tala om hans bibelsyn – bara hade tillgång till den hebreiska bibeln behandlar inte Stott. Han tänker sannolikt att Nya testamentets auktoritet följer automatiskt, eftersom Nya testamentet utgörs av Jesus ord och vittnesbörd om honom.

Jesus bibelsyn och inte minst bibelns självbild är något som evangelikala företrädare – och däribland Stott – använder som argument för den evangelikala bibelsynen. Det består av en genomgång av bibelställen likt: ”Herrens ord är rena ord, silver renat i degeln, guld sju gånger luttrat.” (Ps 12: 7), ”Sannerligen, innan himlen och jorden förgår skall inte en enda bokstav, inte minsta prick i lagen förgå [...]” (Matt 5: 18), “[...] som Gud har förkunnat genom sina heliga profeter från tidens början.” (Apg 3: 21), samt tidigare citerade: ”Varje bok i skriften är inspirerad av Gud och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar till ett rättfärdigt liv” (2 Tim 3: 16).⁵⁰ Kritiker till detta sätt att motivera sin bibelsyn hävdar att det är ett selektivt sätt att läsa bibeln och att Nya testamentet (och därmed bibeln som helhet) inte fanns som en enhet då något av dessa ord skrevs ned, varför orden inte kan syfta på bibeln som helhet. Däremot är det svårt att förneka att Nya testamentet innehåller utsagor om den hebreiska bibeln som tillmäter den auktoritet. Men att hela den evangelikala bibelsynen går att utläsa ur bibeln själv är tveksamt.

Hur ser Stott på traditionens förhållande till skriften och på traditionens normativitet? Stott är mycket kritisk till alla försök att låta Guds ord utgöras av bibeln *och* traditionen.⁵¹ Traditionen får inte fungera som norm, anser Stott. Han skiljer mellan apostolisk tradition och kyrklig tradition.⁵² Den tidigare är grunden för kristen tro och praxis och kommer till uttryck i Nya testamentet, den senare är kyrkans påbyggnad i efterhand. Den kyrkliga traditionen kan

⁴⁸ Se ovan kapitel 2.1.

⁴⁹ Stott 1992, s. 161f.

⁵⁰ För en karaktäristisk presentation av bibelns syn på sig själv, se Wayne Grudem “Scripture’s Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture”. I: Carson, D. A. och Woodbridge, John D. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Baker Books, 1999, s. 19-59.

⁵¹ Sverker 1999, s. 193.

⁵² *Ibid.*, s. 194.

förmedla viktiga insikter, såsom den evangelikala bibelsynen, men den får aldrig fungera normerande. Den kyrkliga traditionen är alltså inte förkastlig, men den är sekundär i förhållande till bibeln och den är i sig inte normerande. Det är således fullt rimligt att hävda att Stotts uppfattning om förhållandet mellan skrift och tradition har likheter med och rentav är en form av den reformatoriska principen *sola Scriptura* (Skriften allena).

2.3 George A. Lindbeck

George A. Lindbeck (född 1924) är son till svensk-amerikanska missionärer och evangelisk-luthersk teolog. Han är professor emeritus i historisk teologi vid Yale University. I sin uppfattning om den kristna lärans natur och normativitet tillhör Lindbeck efterkrigstidens främsta teologer. Han står som förgrundsgestalt för den skolbildning (Yale-skolan, eller postliberala som den också kallas) som i detta avseende varit både motpol till och samtalspartner med David Tracy och den så kallade Chicago-skolan.⁵³

Den teori av Lindbeck som presenteras nedan och som här används som ett förslag till synen på sanning och normativitet i den kristna läran var av Lindbeck tänkt som något annat.⁵⁴ Han upplevde en frustration i ekumeniska dialoger mellan till exempel lutheraner och katoliker, en frustration som bottnade i synen på läroutsagor. För att lutheraner och katoliker ska nå enhet i en fråga där tidigare oenighet rätt krävs att någon ger upp sin ståndpunkt och säger: vi hade fel, eller att man samfällt säger: denna fråga är helt betydelselös. Ur detta ekumeniska perspektiv börjar Lindbeck arbeta med den kristna lärans beskaffenhet. Han urskiljer tre befintliga teorier om lärosatsers natur:⁵⁵

1. Kognitiv. Dogmer uppfattas främst som sanningsanspråk, informativa påståenden om en objektiv verklighet. Lindbeck ser olika ortodoxier (till exempel den lutherska) som företrädare för denna uppfattning.
2. Erfarenhetsuttrycklig. Dogmer är enligt denna teori främst ickeinformativa, intuitiva symboler av inre känslor, attityder och existentiella upplevelser. Denna uppfattning

⁵³ För denna beteckning, se till exempel Werner G. Jeanrond *Teologiska reflektioner vol. 1: Guds närvaro*. Lund: Arcus, 1998, s. 102ff.

⁵⁴ Se Lindbecks förord till den tyska upplagan av *The Nature of Doctrine* i vilket han tio år senare ger sin syn på receptionen av boken: Lindbeck 2003, s. 196-200.

⁵⁵ För nedan följande tre alternativ, se George A. Lindbeck *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK, 1984, s. 16.

härleder Lindbeck till den tyske teologen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) och olika former av liberalteologi är idag dess företrädare.

3. Hybrid. Den tredje teorin företräds av bland andra Karl Rahner och Bernard Lonergan och är, anser Lindbeck, en sammansmältning av den kognitiva och den erfarenhetsuttryckliga teorin. Trots att den har fördelar framför den kognitiva och den erfarenhetsuttryckliga menar Lindbeck att den stöter på samma svårigheter och därför kan ses som en underkategori till dessa.

I alla tre teorierna ser Lindbeck svårigheten, för att inte säga omöjligheten, att nå försoning i lärofrågor utan kapitulering. I den kognitiva uppfattningen är en doktrin antingen sann och då är den alltid sann, eller falsk och då alltid falsk. Det finns alltså inget sätt på vilket en läroutsaga kan förändras och ändå förbli densamma. Den erfarenhetsuttryckligas problem är omvänt. Dogmer kan överhuvudtaget inte användas för att uttrycka vare sig enighet, eller oenighet.⁵⁶ Härigenom har de befintliga teorierna visat sig otillräckliga, hävdar Lindbeck. Han kallar sitt alternativ kulturlingvistiskt (cultural-linguistic). Denna teori, som använder sig av den senare Wittgensteins filosofi, ställer språket i centrum.⁵⁷ Den centrala funktionen för doktriner är inte att göra propositionella sanningsanspråk eller att vara symboler för inre upplevelser, den centrala funktionen är *regulativ*. De ska fungera som "[...] communally authoritative rules of discourse, attitude and action."⁵⁸ Regler kan till skillnad från påståenden eller symboler tillåta en läromässig försoning utan kapitulering. De kan behålla samma innebörd under förändrade förhållanden. Till exempel kan reglerna "kör på höger sida" och "kör på vänster sida" vara sanna samtidigt, den ena i Sverige och den andra i England, eller den ena under normala trafikförhållanden och den andra för att undvika kollision. Detta sätt att se dogmer som regler har sin motsvarighet redan i fornkyrkan och dess användning av trosregeln, hävdar Lindbeck.⁵⁹

Den kulturlingvistiska teorin bygger på den filosofiska insikten att språket formar vår verklighet. Lindbeck nämner en stam vars språk inte skiljer mellan blått och grönt, som exempel. Vissa undersökningar visar att de – trots att de inte är färgblinda i fysiologisk

⁵⁶ Ibid., s. 16f.

⁵⁷ Detta beroende erkänner Lindbeck och han nämner även Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) och Max Weber (1864-1920) som viktiga förutsättningar för den kulturlingvistiska teorin. Lindbeck 1984, s. 20.

⁵⁸ Ibid., s. 18.

⁵⁹ Ibid., s. 18. För en utförligare diskussion om trosregeln, se Bengt Hägglund *Sanningens regel - Regula veritatis: trosregeln och den kristna traditionens struktur*. Skellefteå: Artos, 2003.

mening – har svårigheter att skilja färgerna åt.⁶⁰ Den kulturlingvistiska teorin vänder på det ofta antagna förhållandet: inre erfarenheter leder till de yttre religiösa uttrycken. Tvärtom, hävdar Lindbeck, finns det många tankar vi inte kan tänka, verkligheter vi inte kan förnimma, utan ett adekvat språk eller symbolsystem.⁶¹ Så är det också med religion. För att vara religiös krävs en förtrogenhet med ett språk och ett symbolsystem. För att vara kristen krävs en viss kunskap om Israels historia och om Jesus för att man ska kunna tolka och erfara sin tillvaro i dessa termer. Kristendomen är i större utsträckning ett ”verbum externum” som formar jaget och dess värld, än ett ”verbum internum” som inifrån, före språk, kategorier och erfarenhet driver jaget. Den helige Ande är alltså inte främst ett ”verbum internum”, utan den som ger drivkraft och förmåga att motta det yttre ordet, ”verbum externum”.⁶² En specifik religiös erfarenhet måste alltså föregås av religionens objektiviteter: dess språk, liturgi och troslära. Luthers tornupplevelse – om den ägde rum – måste ha föregåtts av hans exegetiska insikt om rättfärdiggörelsen, anser Lindbeck.⁶³ På samma sätt som grammatik inte i sig påstår något, vare sig sant eller falskt, utan fungerar som regler, så är även doktriner regler. De påstår inte något sant eller falskt om Gud. Påståenden om Gud kan endast göras performativt, genom till exempel bön, lovprisning och förkunnelse och dogmernas uppgift är att ge regler för hur dessa performativa påståenden får göras.⁶⁴ Lindbeck medger att doktriner, även betraktade regulativt, innehåller påståenden. Skillnaden är dock att det inte är påståenden av första graden, utan av andra. Det är inte påståenden om en utomspråklig eller utommänsklig verklighet, men påståenden om hur dessa förstagrads påståenden kan göras.⁶⁵ Dogmerna gör alltså inga ontologiska påståenden. Den kulturlingvistiska teorin strävar inte efter att översätta skriften i utomskriftliga termer, till exempel anpassade efter en viss tid och en viss kultur. Tvärtom är målet att beskriva verkligheten inom skriftens ramverk. Texten ska absorbera världen, inte världen texten.⁶⁶ Den tyske filologen Erich Auerbach uttrycker i sitt monumentala verk en liknande tanke, som sannolikt tjänat som inspiration för Lindbeck:

Er [der biblische Erzählungstext] will uns ja nicht nur für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen lassen wie Homer, sondern er will sie sich

⁶⁰ Lindbeck 1984, s. 37.

⁶¹ Ibid., s. 34.

⁶² Ibid., s. 34.

⁶³ Ibid., s. 39 med noter.

⁶⁴ Ibid., s. 69.

⁶⁵ Ibid., s. 80.

⁶⁶ Ibid., s. 118.

unterwerfen; wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen, uns als Glieder seines weltgeschichtlichen Aufbaus fühlen.⁶⁷

Detta innebär att den bibliska språk- och symbolvärlden är primär i förhållande till allt annat. Också kyrkan definieras först genom den, anser Lindbeck.⁶⁸

Ola Sigurdson hävdar att tanken att bibeln absorberar världen ger en felaktig bild av skeendet. Istället är det mer rimligt att anta att det sker en växelverkan mellan bibelns värld och andra ”världar”, eller kulturer. Bibeltexternas mening finns också framför allt mellan text och läsare, snarare än innanför, eller utanför texten. Sigurdson talar därför hellre om intertextualitet, än intratextualitet.⁶⁹ I Lindbecks ögon är emellertid uppfattningen om intertextualitet något som kommit att ersätta gemenskap och kommunikation och därför bringat förödelse långt utanför kyrkans hägn. Han är mycket kritisk till intertextualitet, vilket framgår med önskvärd tydlighet:

The centrifugal flux of intertextuality has replaced the community, communication, and continuity-constituting power of intratextuality, not only in traditionally Christian lands, but also in literate and pre-literate societies molded by other sacred texts. This loss of intratextuality is perhaps a more serious part of the global crisis than are the social, economic, and political problems to which we more commonly advert.⁷⁰

Lindbeck anser att den kulturlingvistiska teorin även har den styrkan att den förklarar hur religion kan ta sig mycket olika uttryck, men ändå vara detsamma. Det kan tyckas omöjligt att fånga den gemensamma kärna av erfarenhet mellan till exempel Grünewalds Kristus och den bysantinske Pantokrator. Det behövs emellertid inte, objektet för religion är nämligen det väsentliga, utifrån Lindbecks teori.⁷¹ På denna punkt kritiserar Sigurdson Lindbeck och menar att detta förutsätter en ahistorisk grund, en identitet som den kristna församlingen kan bära med sig i alla skilda kontexter. Någon sådan grund finns inte att tillgå, hävdar Sigurdson.

⁶⁷ Erich Auerbach *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: A. Francke AG, 1946, s. 20. Översättning (av Ulrika Wallenström): ”Den [bibliska litteraturen] vill ju inte som Homeros bara få oss att glömma vår egen verklighet för några timmar, den vill lägga den under sig; vi förväntas foga in vårt eget liv i bibeltextens värld, känna oss som delar i dess världshistoriska uppbyggnad.”

⁶⁸ George A. Lindbeck “The Story-Shaped Church: Critical Exegesis and Theological Interpretation”. I: Fowl, Stephen E. (ed.) *The Theological Interpretation of Scripture: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell, 1997, s. 42.

⁶⁹ Sigurdson, Ola “Från intratextualitet till intertextualitet: Bortom Lindbecks postliberala teologi” 1996, s. 132. I: *Svensk Teologisk Kvarstidskrift*, årg. 72, nr. 3, s. 126-135. Lund: Teologiska institutionen.

⁷⁰ George A. Lindbeck “Barth and Textuality” 1986, s. 372. I: *Theology Today*, vol. 43, nr. 3, s. 361-376.

⁷¹ Lindbeck 1984, s. 83.

Frågan är om inte Sigurdsons kritik träffar lite vid sidan av då han hävdar att det inte är ”meningsfullt att påstå att det finns en ahistorisk grammatisk bas för den kristna församlingen”.⁷² Lindbeck avser – så som jag uppfattar honom – att denna ahistoriska grund inte är något annat än objektet för den kristna tron, nämligen Jesus Kristus. Den kristna trons Kristus är inte ahistorisk, men nog är han densamme genom kyrkans historia?

Det typologiska synsätt, som Lindbecks kulturlingvistiska teori utgör, innebär också att Gamla testamentet och Nya testamentet bildar en enhet just genom att Gamla testamentet är en förebild för Nya testamentet. Israel är löftet och Kristus uppfyllelsen, menar Lindbeck.⁷³

2.4 Georges Florovsky och hans efterföljare

Den östkyrkliga teologin är homogen i större utsträckning än den västkyrkliga. Det är därför möjligt att i högre grad tala om ortodoxa kyrkans syn på till exempel skrift och tradition, än i väst. Ändå vill jag inte riskera den typ av generalisering som kan infinna sig då man gör anspråk på att göra uttalanden som innefattar hela östkyrkans uppfattning. Det finns till exempel inom ortodoxa kyrkan teologer som är tydligt influerade av den västkyrkliga teologin och andra som är mycket kritiska till sådana influenser.⁷⁴ I synnerhet ämnet bibelsyn kan visa skilda uppfattningar. Några av de teologer som är kritiska till västkyrkliga influenser är Georges Florovsky (1893-1979), ortodox präst och professor i Eastern Church History vid både Harvard och Princeton University, Theodore G. Stylianopoulos professor i Nya testamentet i Brookline, Archimandrite Chrysostomos direktor för Center for Traditionalist Orthodox Studies i Etna, Californien och Hieromonk Auxentios steward vid St. Gregory Palamas Monastery i Etna, Californien.

Den östkyrkliga förståelsen av skrift och tradition accepterar varken ett sola scriptura eller skrift *och* tradition. Kategorierna är missvisande, menar Florovsky. Det riktiga förhållandet är skriften *i* traditionen.⁷⁵ Bibeln kan inte förstås separat, utan måste ses som en del av och som sprungen ur traditionen. Samtidigt är inte skriften ett med traditionen utan intar någon slags särställning. Skriften är inspirerad av Gud på ett sådant sätt att dess innehåll är Guds ord. Det

⁷² Sigurdson 1996, s. 133.

⁷³ George A. Lindbeck “Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval”. I: Seitz, Christopher och Greene-McCreight, Kathryn (eds.) *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999, s. 29.

⁷⁴ Archimandrite Chrysostomos och Auxentios Hieromonk *Scripture and Tradition*. Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1984, s. 48f.

⁷⁵ Georges Florovsky *Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View* (Volume One in the Collected works of Georges Florovsky). Belmont: Nordland, 1972, s. 47f.

är emellertid inte möjligt att helt uttröna eller definiera vad det innebär att bibeln är Guds ord, hävdar Florovsky.⁷⁶ På en punkt är han tydlig. Det är inte frågan om vare sig att Gud dikterat skrifterna för författarna, inte heller har Guds ord ackommoderats till mänsklig svaghet och brist. Det mänskliga har inte upphört att vara mänskligt, men det har ”förklarats”. Det gudomliga och det mänskliga är förenat på ett sätt som har likheter med Kalcedons kristologi.⁷⁷ Ändå är det viktigt att skilja mellan uppenbarelsen och vittnesbördet om uppenbarelsen. Uppenbarelsen är Guds inkarnation i Jesus Kristus, medan skriften försöker återge uppenbarelsens verklighet. Bibeln är ett slags Guds ”babytalk”, fylld av gudomligt kondens, hävdar Stylianopoulos, influerad av kyrkofäder.⁷⁸ På samma sätt som det inte är möjligt att särskilja Kristus två naturer i Kalcedons kristologi, är det inte heller möjligt att separera gudomligt från mänskligt i bibeln, anser Stylianopoulos.⁷⁹ Den åtskillnad som istället måste göras är den mellan centrala frälsningsanspråk å ena sidan och sekundära kronologiska eller kulturella å den andra. Det innebär, enligt Stylianopoulos, att bibelns normativitet och ställning som Guds ord främst syftar till frälsningsbudskapet, inte till enskilda, bokstavligt tolkade bibelverser.⁸⁰ Bibeln gör inte överhuvudtaget anspråk på att återge historien helt och fullt historiskt. Det vore således i det närmaste absurt att läsa Genesis 1 som om världen kom till på sex dagar, menar Stylianopoulos.⁸¹ Ändå uppkommer genom detta sätt att resonera en gråzon ifråga om vad som är normerande frälsningsbudskap och vad som inte är det. Är den syn på kvinnor och slaveri som tycks finnas i bibeln en omistlig del av bibelns budskap och därmed normerande för alla tider, eller ej? Dessa frågor går inte att undvika, hävdar Stylianopoulos, och hänvisar till kyrkans gemenskap som det forum i vilket frågorna har avgjorts, respektive ska avgöras.⁸² Han karaktäriserar östkyrkans syn på bibelns inspiration som personlig och dynamisk, i motsats till den protestantisk-evangelikala som han betecknar som mekanisk och verbal.⁸³ Det är alltså en kritik som riktas mot bland andra John Stott. Gud dikterade inte vad författarna skulle skriva, utan han influerade hela deras varelser, samtidigt som han lät dem förstå, tolka och förmedla Guds vilja. Inspirationen inskränks inte heller till detta, utan den innefattar hela den kristna kyrkan i vilken författarna befunnit sig. Att Gud

⁷⁶ Ibid., s. 27.

⁷⁷ För en mer utförlig redogörelse för Kalcedons kristologi, se till exempel Robert V. Sellers *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K., 1953, s. 131.

⁷⁸ Theodore G. Stylianopoulos *The New Testament: An Orthodox Perspective. Volume One: Scripture, Tradition, Hermeneutics*. Brookline: Holy Cross, 1999, s. 37.

⁷⁹ Ibid., s. 38.

⁸⁰ Ibid., s. 39.

⁸¹ Ibid., s. 83.

⁸² Ibid., s. 39.

⁸³ Ibid., s. 40.

inspirerade skrifterna innebär emellertid inte att de är likvärdiga, hävdar Stylianopoulos. Författarnas reception av inspirationen spelar en viktig roll. Det är inte möjligt att jämföra Predikaren och Judasbrevet med Jesaja och Johannesevangeliet ifråga om inspiration.⁸⁴ Mot den evangelikala termen *inerrancy* ställer Stylianopoulos *sufficiency* som ett uttryck för ortodoxa traditionens bibelsyn.⁸⁵ Han menar sig tala för den ortodoxa kyrkan i stort då han – likt Florovsky – förkastar ”skriften *över* traditionen”, ”skriften *under* traditionen” och ”skriften *och* traditionen” och istället talar om ”skriften *i* traditionen”.⁸⁶ Eller för att citera John Breck (född 1939), professor i bibeltolkning och etik vid St Sergius Teologiska institut i Paris: ”The two, Scripture and Tradition are to be understood neither as complementary nor as conflicting authorities.”⁸⁷ Det finns ett ömsesidigt beroende mellan skrift och tradition, och det beroendet får inte ignoreras eller upplösas. Stylianopoulos lägger vikt vid att skriften utgör en auktoritet i traditionen, men denna auktoritet får inte formuleras på ett sådant sätt att traditionens och kyrkans auktoritet i kanonprocessen förminskas. Skriften har en särställning, men det finns ett ömsesidigt beroende som bäst uttrycks med ”skriften i traditionen”, hävdar alltså Stylianopoulos. Chrysostomos uttrycker sig än försiktigare: skriften är källan och traditionen är mottagandet av denna källa. Mottagandet har ingen auktoritet, men samtidigt kan inte källan förstås eller utöva någon auktoritet utan mottagandet.⁸⁸ Traditionen kan inte lägga något till skriften, hävdar Florovsky, men den är samtidigt ändå tolkningsplatsen från vilken något sant kan sägas om skriften.⁸⁹ Stott skulle hålla med om att traditionen inte kan lägga något till skriften, men inte om att skriften måste läsas i traditionen. Skriften är tillräckligt klar för den enskilde kristne.

I en redogörelse för bibelsyn är det viktigt att behandla frågan om mottagandet av bibeln. Den är också central i östortodox teologi. Florovsky anser att skriften är skrift först i tillägnelsen och förståelsen av densamma.⁹⁰ Och för att en förståelse ska vara möjlig, för att skriften ska bli tillägnad såsom skrift, måste den tolkas.⁹¹ Teologi är således intimt förknippat med hermeneutik. Den kristna kyrkan spelar en avgörande roll som tolkningsgemenskap. Stylianopoulos ser kyrkofadern Irenaeus (ca 125-202 v.t.) stora hermeneutiska insats som just

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., s. 41.

⁸⁶ Ibid., s. 50.

⁸⁷ John Breck *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*. Crestwood: St Vladimir's Press, 2001, s. 41.

⁸⁸ Chrysostomos 1984, s. 64.

⁸⁹ Florovsky 1972, s. 74.

⁹⁰ Ibid., s. 17.

⁹¹ Ibid., s. 80.

den, att han medvetet band samman bibeln och kyrkan och såg kyrkan som den egentliga kontexten för tolkning av bibeln.⁹² Det skulle kunna uttryckas så att östkyrkan ser kyrkan, eller traditionen som skriftens hermeneutiska princip.⁹³ Sambandet mellan kyrka och tradition är mycket starkt i den neopatristiska skola som Florovsky är en del av. Den östortodoxe prästen och teologen John Meyendorff (1926-1992) skriver: "Tradition is the sacramental continuity in history of the communion of saints; in a way, it is the Church itself."⁹⁴ Det talas om att förstå skriften och traditionen i ljuset av "the mind of the Fathers" eller "the mind of the Church".⁹⁵ Denna tolkningsprincip är inte ett försök att finna en auktoritet i ett sammelsurium av tolkningar. För Florovsky är det istället en fråga om kriterier för sanning.⁹⁶ Den tidiga kyrkan och dess efterföljare kände igen sanningen i frälsningsbudskapet och förstod att tolka det då det framställdes i skriften. Den läsningen vill Florovsky eftersträva, och i den läsningen menar han att sanningen uppenbaras. Det finns ett flertal hermeneutiska kriterier för att en läsning ska vara i enlighet med "the mind of the Church", enligt Florovsky. I varje tolkning måste det finnas ett eskatologiskt perspektiv.⁹⁷ Historien har inte nått sitt slut, Gudsriket har inte fullbordats och det som bland andra Uppenbarelsebokens profetior vittnar om har ännu inte slagit in. Kyrkan väntar på brudgummen. Detta perspektiv måste vara närvarande i varje tolkning av bibeln. Ett annat viktigt kriterium, eller rentav nyckelord, för östkyrklig hermeneutik är ortopraxis.⁹⁸

Det hermeneutiska problemet är inte ett teoretiskt, utan ett praktiskt problem. Det handlar om livet och om hur det ska levas. Praxis är rentav en hermeneutisk grundförutsättning, tycks det. Florovsky hävdar att omvändelse är en förutsättning för att kunna förstå och tillägna sig evangeliet.⁹⁹ Hermeneutiken är alltså en fråga om praxis, som har sitt locus, sin kontext i kyrkan och som måste ses i ett eskatologiskt perspektiv, i ljuset av "the mind of the Church". Stylianopoulos urskiljer tre olika, men nära sammanhängande, nivåer i bibeltolkning.

- 1) Historiskt studium – den slags läsning som är möjlig inom ramen för en historisk-kritisk metod.

⁹² Stylianopoulos 1999, s. 152.

⁹³ Florovsky 1972, s. 79.

⁹⁴ John Meyendorff *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*. Crestwood: ST.Vladimir's Seminary Press, 1978, s. 16. Se även Paul Valliere *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T&T Clark, 2000, s. 377.

⁹⁵ Chrysostomos 1984, s. 63f.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 63.

⁹⁷ Florovsky 1972, s. 35.

⁹⁸ Stylianopoulos 1999, s. 163.

⁹⁹ Florovsky 1972, s. 10.

- 2) Evaluerande studium – handlar om att ta ställning till bibelns anspråk och om att teologiskt tolka och läsa bibeln.
- 3) Transformativt studium – handlar om existentiellt engagemang, om aktiva ställningstaganden till det lästa, i såväl teori som praxis.¹⁰⁰

Stylianopoulos hänvisar också till Origenes som föreslår fyra kontrollerande tolkningsprinciper:

- 1) Se skriften som en helhet.
- 2) Låt dunkla passager tolkas utifrån klara.
- 3) Jämför tolkningen i hela den tolkningsgemenskap som kyrkan utgör.
- 4) Låt Kristus vara nyckeln till tolkningen av bibeln.

Det finns enligt Florovsky två dimensioner som är nödvändiga för varje läroutsaga: *antiquitas* och *consensio*. Utsagan måste vara så ”gammal” att den kan föras tillbaka till den tidiga kyrkans tid och den måste vara så allmänt accepterad i den kristna kyrkan att det råder en konsensus kring den. Då kan den betraktas som sann. Här finner jag i den ortodoxa teologin en syn på dogm och på sanning som i hög grad liknar Tracys. Det handlar om en konsensusförklaring mellan de berörda parterna. Skillnaden är att Tracy inte talar om ämbete och inte heller verkar inskränka konsensusförklaringen till något som ska äga rum inom kyrkan. Det är tvärtom öppet för hela samhället att bedöma.

3 Analys: Bibeln och dess normativitet

3.1 Normativiteten och sanningen

3.1.1 Inledning

En av de faktorer som under arbetets gång visat sig spela en viktig roll för synen på bibelns normativitet är sanningsbegreppet. Synen på sanning påverkar i hög grad synen på bibeln. Bibelns normativitet tar sin utgångspunkt i att bibeln är sann, men sättet på vilket den är sann, det vill säga sanningsbegreppet varierar. Det är därför rimligt, närmast nödvändigt, att låta en analys av bibelns normativitet hos några nutida teologer inbegripa en analys av deras sanningsbegrepp.

¹⁰⁰ Stylianopoulos 1999, s. 188f.

Det finns ett flertal filosofiska teorier om vad sanning är.¹⁰¹

- 1) Korrespondersteori. Enligt denna uppfattning är något sant om det överensstämmer (korresponderar) med det som det utsägs om. Utsagan ”solens diameter är 1 400 000 kilometer” är sann om och endast om den stämmer överens med verkligheten. Teorin formulerades av Thomas av Aquino (1225-1274), men förs normalt tillbaka till Aristoteles (384-322 f.v.t.).
- 2) Koherensteori. Denna teori har fått sin utformning av den tyske filosofen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), men finns i senare tappning hos flera filosofer, till exempel Georg W. F. Hegel (1770-1831). Teorin innebär att någonting är sant om det utan motsägelse kan införas i ett system med andra motsägelsefria utsagor. Det finns således olika grader av sanning, beroende på hur stort det motsägelsefria systemet, i vilken en utsaga införlivas, är. Den utsaga som ryms i det största systemet kan betraktas som sann. Men hur bedömer man vad som är störst? Kan två system vara lika stora?
- 3) Evidensteori. Teorin finns i olika utformningar hos bland andra de tyska filosoferna Franz Brentano (1838-1917) och Edmund Husserl (1859-1938). Namnet syftar på att det sanna visar sig som sant i vår erfarenhet. Själva evidensteorin kan inte bevisas utan cirkelresonemang. Den är istället ett grunddrag hos sanningen som måste accepteras, hävdar företrädarna.
- 4) Pragmatism. Det som är fruktbart eller nyttigt, som får konsekvenser för praxis för till exempel vetenskapen, eller livet i stort, är sant. Bland andra Friedrich Nietzsche (1844-1900) omfattade denna teori. Vissa former av kontextuell teologi har ett pragmatiskt sanningsbegrepp. Många befrielsesteologer menar till exempel att en teologi som inte aktivt motverkar de fattigas förtryck är förkastlig och därmed osann.¹⁰²
- 5) Konsensusteori. Teorin innebär att det är sant som en oändlig mängd människor skulle nå fram till om de i evighet prövade ett givet påstående. I denna strikta utformning är

¹⁰¹ För redogörelsen nedan (där inte annat anges): Fredrick F. Schmitt *Truth: A Primer*. San Francisco: Westview, 1995 och: Poul Lübcke (ed.) *Filosofilexikonet* (övers. Jan Hartman). Stockholm: Forum, 1993, s. 485ff. [Sanning].

¹⁰² Se till exempel Jon Sobrino S.J. *Christology at the Crossroads: A Latin American View* (övers. John Drury). Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978, s. xvi.

sanning omöjlig att uppnå, men svagare varianter av samma teori innebär att en kraftig majoritets åsikt är ekvivalent med sanning.

- 6) Metafysisk sanning. Åtminstone de två första sanningsteorierna kan sägas tillhöra kategorin kognitiv sanning, det vill säga, sanningen är något som subjektet besitter genom kunskap. Pragmatismen är en form av kommunikativ sanning. Denna sanning syftar till en handling, eller ett påståendes kommunikativa förmåga: i vilken utsträckning det begrips, mottas och blir en sanning även för mottagaren. Det finns ytterligare en kategori sanning, vilken kan kallas metafysisk sanning.¹⁰³ Sanning är nu något som syftar till varat. Sanning är inte, i denna mening, en fråga om kunskap, utan en fråga om existens. Martin Heidegger (1889-1976) talar om sanning som *aletheia*, det vill säga något som är icke dolt, avslöjat. Det är en form av metafysisk sanning, som vi ska se liknar Florovskys sanningsbegrepp.

3.1.2 David Tracy

David Tracy är kritisk till korrespondensteorin som han anser vara otillräcklig. Istället framför han sin klassikerteori som inte bara är en teori om normativitet, utan också om sanning. En religiös klassiker är ju en text som i vid krets och över skilda epoker uppfattats som besittande särskilda kvalitéer. Sanningen i dessa texter är en form av konsensusteori, en slags överenskommelse, eller gemensam upptäckt, läsare emellan. Då en text, person eller händelse visar sig vara en klassiker är det sanningen som möter i denna klassiker. Tracy själv sammanfattar detta väl:

Yet what does it mean to find a normative element in cultural experience? My thesis is that what we mean in naming certain texts, events, images, rituals, symbols and persons "classic" is that here we recognize nothing less than the disclosure of a reality we cannot but name truth.¹⁰⁴

Även Robert J. Schreiter, professor i teologi i Chicago uttrycker kritik mot ett sanningsbegrepp som uteslutande bygger på propositionella påståenden. I likhet med Tracy knyter han sanningsbegreppet till gemenskaper: "Truth is embedded in the narratives of living communities."¹⁰⁵ Tracy använder sig av en distinktion gjord av den franske filosofen Paul

¹⁰³ Se till exempel Joseph A. Komonchak (ed.) *The New Dictionary of Theology*. Dublin: Gill and Macmillan, 1997, s. 1062f [truth].

¹⁰⁴ Tracy 1981, s. 108.

¹⁰⁵ Robert J. Schreiter *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books, 1997, s. 41.

Ricoeur (född 1913), mellan manifestation och proklamation.¹⁰⁶ Manifestation är ett religiöst uttryck som förmedlar en känsla av delaktighet, proklamation förmedlar tvärtom en känsla av ickedeltagande.¹⁰⁷ Manifestationen är förbunden med klassikern såtillvida att en text manifesterar – genom mottagandet – sin status av klassiker. Manifestation är alltså i sig ett slags sanningsbegrepp som kan prövas i ett offentligt samtal. Manifestationen måste emellertid korrigeras med hjälp av proklamationen, enligt Tracy. Den förhindrar att manifestationen blir en avgudadyrkan av en religiös erfarenhet.

Riktigt vad proklamation innebär för Tracy är svårt att få grepp om. Är det fråga om propositionell förkunnelse? Det är han normalt kritisk till. Tracy uttrycker i så fall att korrespondensteorin är viktig för att korrigera konsensusteorin. Proklamationen fungerar som en profettröst, som meddelar att allt inte står väl till och som skingrar illusionen att vårt samhälle är tillräckligt eller att just en viss specifik rit skulle kunna förmedla hela sanningen.¹⁰⁸ Sanningen är alltså för Tracy en manifestation, som i mottagandet visar sig vara sann, en slags konsensusförklaring, men en proklamatorisk korrigerande röst är nödvändig för att inte sanningen ska bli en avgud. Tracy försöker i sin syn på sanning avgränsa sig från både ”rationalism” och ”fideism”. Till skillnad från rationalism menar han att en symbol, metafor eller föreställning inte blir överflödigt sedan dess kognitiva anspråk blivit uppenbara. Till skillnad från fideismen menar han att filosofisk granskning inte fråntar de religiösa uttrycken dess mysterium.¹⁰⁹ Arne Fritzson som nyligen disputerat i teologi vid Uppsala universitet på en avhandling om David Tracy, är kritisk till detta vågspel och hävdar att Tracy själv har ett alltför vagt sanningsbegrepp och därmed tenderar ge uttryck för fideism.¹¹⁰

3.1.3 John R. W. Stott

John Stotts sanningsbegrepp framstår som ett tydligt exempel på korrespondensteorin. Stott kan acceptera tanken att bibelns sanning har en personlig och relationell aspekt, men framför allt är den objektivt korresponderande med verkligheten.¹¹¹ Sanningen och den bibliska uppenbarelsen har för Stott en propositionell, kunskapsmässig sida. Han är kritisk till ett existentiellt sanningsbegrepp, som tenderar att avhistoricera både evangeliet och sanningen. Istället tycks Stott se bibeln som en rationell uppenbarelse (vilket inte är ekvivalent med att

¹⁰⁶ Fritzson 2004, s. 98.

¹⁰⁷ Tracy 1981, s. 203.

¹⁰⁸ Ibid., s. 209.

¹⁰⁹ Fritzson 2004, s. 71.

¹¹⁰ Ibid., s. 73.

¹¹¹ Se till exempel Sverker 1999, s. 203.

allt är självklart och lättförståeligt) som förmedlar ett kognitivt innehåll, i teologiska satser.¹¹² Stott rentav inbegriper uppenbarelsens korrespondensteoretiska sanning som en del av trosbegreppet. Den propositionella sanningen i Guds uppenbarelse är alltså föremål för tro, enligt Stott.¹¹³ Redskapet i jakten på sanning är det individuellt otvetydiga förnuftet.

På filosofiskt område har korrespondensteorin fått utstå mycket kritik under framför allt 1900-talet. Även om den intuitivt kan upplevas som självklar har det ägnats mycket diskussion åt vad det egentligen innebär att någonting stämmer överens med något annat. Om det, som Bertrand Russell och Ludwig Wittgenstein menar, innebär att de två tingen har samma *struktur*, så är problemet att en utsaga ("Stefan Liv är målvakt i HV71") och föremålet utsagan syftar på (Stefan Liv) knappast har samma struktur. Relationerna och strukturerna i satsen är av en helt annan karaktär än de i den verklighet utsagan talar om. Dessutom är inte "verkligheten" och "språket" två oberoende dimensioner mellan vilka det finns ett kontingent förhållande. Utöver detta är det svårt att inom ramen för korrespondensteorin förklara förnekande utsagor ("Henrik Lundqvist är inte målvakt i HV71"). Korrespondensteorin är, sammanfattningsvis, inte övergiven men heller inte oproblematiserad.

3.1.3 George A. Lindbeck

Det sanningsbegrepp som kommer till uttryck i, eller snarare ligger som grund för George A. Lindbecks syn på bibeln och på den kristna läran går inte att entydigt inordna i någon av de teorier som skisserats ovan. Lindbeck talar om tre olika sorters sanning: propositionell sanning, symbolisk kapacitet och kategoriell sanning.¹¹⁴

Den första sortens sanning som Lindbeck hänvisar till överensstämmer i hög grad med John Stotts, som analyserats ovan. Den andra sortens sanning, den erfarenhetsuttryckliga, är en funktion av symbolisk effektivitet. Sanningen är en förmåga att på ett effektivt sätt förmedla inre existentiella känslor, såsom känslan av det gudomliga. Lindbeck menar att ett strikt korrespondensteoretiskt sanningsperspektiv måste problematiseras: både protestantisk "inerrancy" och den romersk katolska traditionsbundna motsvarigheten ger uttryck för

vulgarized forms of a rationalism descended from Greek philosophy by way of Cartesian and post-Cartesian rationalism reinforced by Newtonian science [...]

¹¹² Ibid., s. 212.

¹¹³ Ibid., s. 126f.

¹¹⁴ Lindbeck 1984, s. 47.

Fundamentalist litteralism, like experiential-expressivism, is a product of modernity.¹¹⁵

Den tredje, som är hans eget bidrag, ser han själv inte som ett sanningsbegrepp. Det är ett slags metabegrepp som talar *om* sanning och om hur sanning får uttryckas. Jag menar att det inte går att frånga faktumet att det är en slags sanningsteori som han presenterar. Lindbecks sanningsbegrepp är som vi sett ovan (2.3) kategoriellt eller regulativt. Till exempel en religion kan sägas vara kategoriellt sann om den har adekvata kategorier inom vilka propositionella, praktiska och symboliska sanningar kan uttryckas. Den kategoriella sanningen är lik ett matematiskt system som inte i sig uttrycker något propositionellt sant eller falskt, utan endast utgör grammatiken för sådana påståenden.

För att illustrera sin egen syn på sanning i förhållande till en rationalistisk bokstavstroger använder Lindbeck bilden av en karta. Den kan betraktas som en proposition angående hur en resa mellan två platser ska genomföras. Propositionen skulle vara falsk oavsett hur noggrant och korrekt ritad den än är – om kartan feltolkas och leder resenären fel. Omvänt, om kartan innehåller små fel här och var, men leder den resande till målet, så är propositionen sann.¹¹⁶ Det är alltså inte förekomsten av propositioner i sanningsbegreppet som Lindbeck är kritisk till även om det har tolkats så,¹¹⁷ utan hur propositionen används. Utsagor som ”Jesus är Herre” måste vara mer än kategoriella sanningar, de är också propositionella sanningar. I Lindbecks sanningsbegrepp finns också ett visst moment av praxismedvetenhet. Det är kopplat till koherenskravet. Ett nödvändigt men inte tillräckligt krav på ett påståendes sanning är överensstämmelse med övriga kontexten. ”Jesus är Herre” är inte sant i alla sammanhang. När oskyldiga och värlösa människor dödas med motiveringen ”Jesus är Herre”, är det ett falskt påstående, menar Lindbeck.¹¹⁸ Koherenskravet är inte uppfyllt. Lindbeck hänvisar också till Paulus som i 1 Korinthierbrevet 12:3 skriver ”ingen kan säga Jesus är Herre utom genom helig Ande” och till Luther som hävdar att jag inte sant kan bekänna att Kristus är Herre om jag inte därmed gör honom till min Herre. Det är svårt att förstå dessa påståenden utifrån en kognitiv utgångspunkt där mening, sanning och falskhet är oberoende av subjektet som yttrar dem och dennes kontext. En erfarenhetsuttrycklig tolkning där ”Jesus är Herre” endast är ett uttryck för min inre erfarenhet är enligt Lindbeck likaledes otillräcklig. Både

¹¹⁵ Ibid., s. 51.

¹¹⁶ Ibid., s. 51.

¹¹⁷ Se till exempel Buckleys kritik av Lindbeck i Lindbeck 2003, s. 169.

¹¹⁸ Lindbeck 1984, s. 64.

Luther och Nya testamentets författare menade att Kristus konungslighet är objektivt verklig, oavsett tro eller otro hos den som yttrar det, hävdar Lindbeck.

3.1.5 Georges Florovsky och hans efterföljare

Sanningsbegreppet hos Florovsky och de andra östkyrkliga teologerna i hans efterföljd innebär också ett avståndstagande från en strikt korrespondersteori. Sanningen är något mer än överensstämmelse mellan en utsaga och dess innehåll. Deras östkyrkliga sanningsbegrepp är överhuvud snarare metafysiskt än kognitivt. Sanning är avslöjad verklighet, en slags uppenbarelse. Det innebär att bibeln som vittnesbörd om uppenbarelsen är sanning, men ytterst är det Jesus Kristus som är Sanningen.

Det östkyrkliga sanningsbegreppet blir kanske tydligast då det speglas mot David Tracys. Florovsky talar om "the mind of the church" (se ovan kap 2.4). Det är både ett hermeneutiskt begrepp (som ska analyseras nedan i kapitel 3.3) och ett sanningskriterium. Tracys strävan efter att göra religiösa utsagor till något offentligt och prövbart leder honom fram till klassikerbegreppet som sanningsteoretiskt är att betrakta som ett slags konsensusbegrepp. "The mind of the Church" är ett begrepp som fungerar på ett liknande sätt. Sanningen (i bland annat bibeln) blir tillgänglig genom fäderna. De konsensusbeslut som fäderna har fattat och påståenden som görs i enlighet med fädernas sinnelag är sanning (om än på lägre nivå än den avslöjade verkligheten i Kristus person). Även den östkyrkliga förståelsen av sanning har alltså åtminstone ett moment av konsensuskrav. Det är emellertid inte någon generell och offentlig konsensus, utan en ämbetsstyrd konsensus, väl förankrat i kristna kyrkans historia och dess ledare. Både skriften och "the mind of the Church" är sanningskriterier, men förhållandet är sådant att skriften är sanningen och "the mind of the Church" utgör den rätta tolkningen, det rätta mottagandet av den sanningen.

3.1.6 Avslutning

Vi ser alltså hur nära sambandet mellan bibelsyn och sanningsbegrepp är. Tracy och Florovsky betonar båda vikten av att bibeln mottas och läses i en gemenskap. För Tracy är den gemenskapen (det öppna samtalet i) samhället och för Florovsky är det kyrkan. Deras respektive sanningsbegrepp är också kopplat till dessa gemenskaper: Tracys är ett konsensusbegrepp och Florovskys likaså, fast det är kyrkans eller fädernas konsensus det kretsar kring. Stotts bibelsyn utgår inte från kyrka eller samhälle som tolkningsinstans, utan istället från de enskilda läsarna. Hans sanningsbegrepp är följaktligen rationellt,

korrespondensteoretiskt och positivt i frågan om vad det enskilda förnuftet kan uppnå. Även Lindbecks sanningsbegrepp är på ett tydligt sätt förbundet med både hans bibelsyn och dogmlära. Precis som hans bibelsyn är Lindbecks kategoriella sanningsbegrepp inte propositionalistiskt utan regulativt.

3.2 Normativiteten och mottagandet

3.2.1 Inledning

Det är viktigt att vara medveten om att en texts normativitet har två sidor. Dels den sida som besvaras med frågan vad vill texten säga? Dels den sida som besvaras med frågan hur tas texten emot? Båda dessa sidor är viktiga och de behöver inte spelas ut mot varandra. Ofta har emellertid frågan om vad en text vill säga överbetonats. Bibeln är ett ypperligt exempel på att en texts ”baksida”, det vill säga dess författare, tillkomsthistoria och syfte inte är allt, att en text är mer än författarens intention. Det finns, som Jeanrond påpekar, många bibelböcker där vi inte har full kännedom om författare och tillkomsthistoria, och somliga där vi inte med säkerhet vet någonting.¹¹⁹ Ändå har dessa texter kunnat kommunicera med människor och givit dem tröst och förmaning under sekler.

The obsession to understand the author of a text first before addressing one's question to the text is a rather recent phenomenon which may have to do with the rise of the individual consciousness since the Enlightenment.¹²⁰

Författarfrågan är inte oviktig, men även mottagandet är viktigt. Kyrkans förkunnelse kan inte separeras från mottagandet. Utan mottagandet är förkunnelsen meningslös. Det är överhuvudtaget inte möjligt att tala om bibelns auktoritet utan mottagandet. Frågan om receptionen av bibeltexten är en nödvändig ingrediens i en diskussion om bibelns auktoritet. I analysen av de olika fyra teologernas hermeneutik nedan blir det tydligt att receptionsproblematiken behandlas på olika sätt. För att läsaren ska få en uppfattning om olika huvudinriktningar till teologisk hermeneutik ska dessa skisseras såsom Jeanrond uppfattar dem. Han identifierar tre olika läger i kristen teologi.

- 1) Till den första gruppen hör exempelvis David Tracy och Hans Küng. De vill ha en öppen dialog om hermeneutisk metod, både kristna tolkare emellan, men också tillsammans med andra människor med ett hermeneutiskt intresse.

¹¹⁹ Werner G. Jeanrond *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan, 1991, s. 81.

¹²⁰ Ibid.

- 2) Till den andra gruppen hör George A. Lindbeck och hans kollega vid universitetet i Yale – Hans Frei (1922-1988).¹²¹ De vill utveckla metoden och föra det hermeneutiska samtalet främst inom kyrkan. Denna grupp är inte, enligt Jeanrond, villig att på allvar ta del i ett hermeneutiskt samtal som rör metodologiska grundvalar.
- 3) Till den tredje gruppen hör de teologer som har ”ortodox” bibelsyn. Här nämns Karl Barth och den nuvarande ledningen för romersk-katolska kyrkan, men även John Stott ryms här. Gudomlig uppenbarelse behöver inte mänskliga metoder eller filosofiska spetsfundigheter för att nå ut, menar man. Dessutom står det kristna tänkandet i ett slags motsatsförhållande till världen. Till denna tredje grupp är Jeanrond mycket kritisk och menar att den skarpa uppdelningen mellan gudomlig kunskap (som ges i bibeln) och världens kunskap är orimlig och att den är ett svek mot den kristna traditionen som är rik på hermeneutisk reflektion, redan före Nya testamentets tid.¹²²

3.2.2 David Tracy

David Tracy lägger stor vikt vid tolkningsprocessen. Han betonar nödvändigheten av en ständig medvetenhet om att all förståelse är tolkning och hävdar i konsekvens av detta att all teologi är tolkning. Alltför många teologer i kyrkans historia har tagit för lättvindigt på teologins grunduppgift: korrelationen mellan $\rho\epsilon\acute{o}\varsigma$ och $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, mellan Gud och talet därom, menar Tracy.¹²³ Genom ett medvetet tolkande kan vi undgå att lura oss själva att tro att vi förstår en och samma text på samma sätt, oförmedlat. Varje tid och varje kultur måste göra en nytolkning. Tracy, liksom Paul Ricoeur, betonar textens ”framsida” (även om Tracy ger ”baksidan” mer uppmärksamhet än Ricoeur). Texten får sin status som klassiker först i mottagandet. Denna tanke ställer med nödvändighet receptionsprocessen i centrum i högre grad än en uppfattning att bibeln är helig skrift såväl dold i en grotta i Qumran, som läst i en kristen gudstjänst. Tracys uppfattning misstänkliggör den kristna missionssyssla som innebär att dela ut biblar utan att följa upp mottagandet. Frikopplade från en gemenskap av människor som erkänner texten som klassiker är bibeln inte värd att sprida.

Garanterar egentligen klassikerbegreppet en ”riktig” tolkning av texten? Garanterar det en tolkning som stämmer överens med kristen praxis eller kristen lära? Nej, även om en gemenskap kan korrigera sig själv och därmed kan åstadkomma en bättre tolkning än en ensam läsare utgör den ingen garanti. Här kommer Tracys syn på tradition in i bilden. Den är

¹²¹ Detta gäller senare delen av Freis verksamhet.

¹²² Jeanrond 1991, s. 163.

¹²³ Fritzson 2004, s. 135.

”the major internal corrective”. Givetvis är de nutida tolkningsgemenskaperna en del av traditionen, men hela traditionen – med dess stora tidsperspektiv – utgör en större helhet. Traditionen kan alltså så att säga granska sig själv. Också användandet av traditionen som korrektur är ett tolkande. Inte ens då bibeln läses i tolkningsgemenskaper, med traditionen som inre korrektiv finns det garanti om en riktig tolkning. En sådan garanti kan heller inte ges. Till de mänskliga villkoren hör en relativism och tvetydighet i tolkning. Tracys medicin mot detta är att vara medveten om det och att tillsammans kritiskt och självkritiskt granska varandra.

Jeanrond lyfter fram några kritiska synpunkter på klassikerbegreppet som berör detta delkapitels ämne. Han saknar en explicit teori som gör rättvisa av förhållandet och dynamiken mellan text och läsare.¹²⁴ Han är även kritisk till frånvaron av tydligt ställningstagande beträffande etiska tolkningsproblem.¹²⁵ Som exempel lyfter Jeanrond fram första Korinthierbrevet som Tracy betraktar som en erkänd klassiker. Vad innebär detta för uttalanden om kvinnor i brevets elfte och fjortonde kapitel,¹²⁶ är de också normerande klassiker? Jeanrond drar slutsatsen att vi inte kan se hela texten som en klassiker, utan bara att det i första Korinthierbrevet finns de egenskaper som en klassiker ska ha, utan att allt för den skull är klassiskt.

3.2.3 John R. W. Stott

Kontrasten i synen på hermeneutikens plats i diskussionen om normativitet är tydlig mellan David Tracy och John Stott. Stott lyfter fram bibelns klarhet och hävdar att bibeln är tillräckligt tydlig för att dess budskap rätt ska förstås genom alla tider. Sannolikt skulle Stott medge att somligt är mer svårbegripligt i vissa kulturer än i andra, men budskapet går fram. Stott är positiv när det gäller möjligheten att komma fram till textens egentliga innebörd. Detta kan illustreras med hans egen utsaga att det är svårt, nästan omöjligt att läsa bibeln fullständigt objektivt. Detta skulle för postmoderna teologer som Tracy framstå som ett grovt ”understatement”. Här krävs större försiktighet, menar jag. Jesper Svartvik hävdar i sin artikel ”Vem vaktar vaktarna?” att:

¹²⁴ Werner G. Jeanrond *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986, s. 134.

¹²⁵ *Ibid.*, s. 138f.

¹²⁶ Se till exempel 1 Kor 11: 3: ”Nu vill jag att ni ska veta att Kristus är varje mans huvud, att mannen är kvinnans huvud och att Gud är Kristi huvud” och 1 Kor 14: 33b-35: ”Liksom överallt i de heligas församlingar skall kvinnorna tala vid sammankomsterna: de har inte lov att tala utan skall underordna sig, som också lagen säger. Om de vill ha reda på något skall de fråga sina män när de har kommit hem, för det passar sig inte för en kvinna att tala vid sammankomsten”.

Övertygelsen att texterna har ett budskap som är ägnat alla tider får inte förväxlas med tanken att de skulle vara tidlösa i den bemärkelsen att det inte krävs någon möda att tillämpa dem många millennier efter det att de nedtecknats.¹²⁷

Han menar också, till skillnad från Stott, att ingen ståndpunkt kan göra anspråk på att vara biblisk på ett sådant sätt att den skulle utgöra en definitiv och uttömmande utläggning. Alla uppfattningar grundar sig på ett selektivt sätt att läsa.¹²⁸

Med hjälp av kunskap och sunt förnuft kan de flesta bibelställen förstås, anser Stott. Men bibelns innehåll måste transponeras till sin aktuella kontext. På samma sätt som en människa kan byta kläder och därmed se lite annorlunda ut, utan att vara någon annan, kan bibeltexten transponeras i olika kulturer och ändå vara samma heliga skrift, enligt Stott.¹²⁹

Det är en tämligen individualistisk bibelsyn som Stott tecknar. Kyrkan och traditionen spelar en mycket marginell roll. Stott framhäver kyrkans historia som en dyster berättelse om korståg och annat barbari.¹³⁰ Även om det också finns positiva ting i traditionen gör detta att vi inte kan lita på den, menar Stott. Kvar står den enskilde och skriften. I detta möte står texten som både subjekt och objekt. Skriften tilltalar läsaren och läsaren skriften.

Ett allvarligt problem som jag ser i Stotts bibelhermeneutik är det strikt individualistiska draget. Den kritik Stott riktar mot kyrkans historia och därmed mot kyrkans tradition som uttolkare av skriften kan i ännu högre grad riktas mot en individuell bibelläsning. Hur värjer man sig mot feltolkningar? Vad finns det som förhindrar att bibeln används till förmån för destruktiva sekter, religiös kolonialism och förtryck? Det finns tillräckligt med exempel i kyrkans historia på att bibeln använts för att legitimera sådant. Bekräftar historien att bibeln är tillräckligt klar för att kunna läsas och tolkas främst individuellt? Stott karakteriserar förhållandet mellan bibeln och dess läsare som ett bilateralt förhållande. Jag tror att det behövs en medvetenhet om att bibeln – som Werner Jeanrond uttrycker det – är den svagare parten i det förhållandet.¹³¹ Den kan inte försvara sig mot tolkningar som våldför sig på dess budskap.

¹²⁷ Jesper Svartvik ”Vem vaktar väktarna? En undersökning av bibelbruket i debatten om homosexualitet”. I: Eriksson, Anne-Louise (ed.) *tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum, 2004, s. 174.

¹²⁸ Svartvik hänvisar här till Wesley Ariarajah, professor i ekumenisk teologi i New Jersey, Svartvik 2004, s. 186.

¹²⁹ John R. W. Stott *Kristen - På tröskeln till 2000-talet* (övers. Torsten Norrfjärd). Stockholm och Alingsås: SESG-Media och Trots allt, 1995, s. 178.

¹³⁰ Ibid., s. 175.

¹³¹ Jeanrond 1991, s. 7.

3.2.4 George A. Lindbeck

Till skillnad från Stott och dennes tanke att bibeltexten ska transponeras till läsarens tid och kultur är Lindbecks hermeneutiska utgångspunkt den motsatta. Bibeltexten ska absorbera världen, det vill säga den egna kulturen ska transponeras till bibelns. Lindbeck förordar en typologisk bibeltolkning. Hermeneutiskt sett innebär det att det krävs en kunskap om bibelns innehåll och historia och denna kunskap formar sedan upplevelsen av verkligheten. Den är rentav förutsättningen för religiösa upplevelser och insikter, i samband med till exempel bibelläsning. För att ett mottagande överhuvudtaget ska vara möjligt krävs en viss kunskap. Vad detta betyder för mentalt handikappade och deras möjligheter till att leva som kristna utreder inte Lindbeck. En viss kännedom om Israels historia – som Lindbeck lyfter fram som förutsättning – är en orimlighet för många. Frågan är om Lindbecks teori verkligen beskriver verkligheten som den är? Talar inte både bibeln och den kristna traditionen om att dessa ”enfaldiga” på många sätt står närmre Gud? Det är en uppenbar brist att Lindbeck inte behandlar denna problematik.

Den hermeneutiska metod som Lindbeck föreslår är en specifik teologisk metod. Som positiva exempel på sin metod framhåller Lindbeck hur platonism och aristotelianism assimilerades in i det bibliska ramverket och kristnades.¹³² Rent hermeneutiskt torde det vara uppenbart att en viss kännedom om Israels historia och bibelns symbolvärld är positiv för att tillägna sig texterna. Frågan handlar alltså inte om det, utan om det kulturlingvistiska programmet, om den typologiska och specifikt teologiska metoden. Finns det en risk att teologin isoleras från det öppna samtalet och blir en kyrkans ensak? Den italienske filosofen Gianni Vattimo varnar för risken att hermeneutiken stelnar till ett allmänt accepterat språk och därmed godtas okritiskt,¹³³ eller för att använda ett uttryck från Jayne Svenungsson (född 1973), lektor i systematisk teologi vid Teologiska högskolan i Stockholm: risken att hermeneutiken blir en ny metaberrättelse.¹³⁴ Postmoderniteten har avslöjat det selektiva i upplysningens auktoritetskritik (däribland vår blinda tilltro till förnuftets, vetenskapens och framstegets auktoritet). Om nu hermeneutiken blir en ny sådan metaberrättelse, om den sätter ramarna för teologi och bestämmer gränsen för tolkning, så undergräver den sig själv, menar Svenungsson.¹³⁵ Är måhända denna risk större i Lindbecks inomteologiska och mer styrda

¹³² Lindbeck 2003, s. 211.

¹³³ Gianni Vattimo *Utöver tolkningen: Hermeneutikens betydelse för filosofin* (övers. William Fovet). Göteborg: Daidalos, 1997, s. 13ff.

¹³⁴ Jayne Svenungsson ”Bibeln och den radikala hermeneutiken”. I: Eriksson, Anne-Louise (ed.) *Tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum, 2004, s. 204f.

¹³⁵ *Ibid*, s. 208.

hermeneutik än i Tracys? Krävs rentav den öppna dialog angående hermeneutisk metod som Jeanrond endast finner i det första av sina tre läger?

3.2.5 Georges Florovsky och hans efterföljare

Den styrande tolkningsprincipen till skillnad från Stott och i högre grad än Tracy är för Florovsky och hans efterföljare traditionen, ”the mind of the Church”. Den ska inte bara fungera rådgivande och korrigerande, som hos Tracy, utan vara de glasögon med vilka bibeln betraktas och tolkas. Här har vi – precis som hos Lindbeck – en på förhand fastställd och odiskutabel hermeneutisk metod. Det utgör ett slags sinnelag som ska råda hos bibeltolkaren. Detta betyder att skriften ska tolkas genom läsningen av kyrkofädernas skrifter.

Det finns en uppenbar fara att hermeneutiska kriterier blir luddiga och intetsägande. Det östkyrkliga kriteriet, att läsa i enlighet med ”the mind of the Church” kan betyda vad som helst, kan det tyckas. För Florovsky och teologerna i hans närhet har det emellertid ett bestämt innehåll. Det finns, vilket framgår av fädernas läsning, ett hermeneutiskt centrum i bibeltolkningen och det är frälsningsbudskapet. Här skiljer sig Florovskys syn på bibelns normativitet från Stotts. Stott medger att kristushändelsen är skriftens centrum, men normativiteten finns i hela bibeln och den saknar i det avseendet centrum och periferi. Jag anser att det finns en djup poäng i att låta traditionen spela en viktig roll i bibeltolkandet. Den utgör – på gott och ont – en rad fördomar som möjliggör vår förståelse, som den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer (1900-2002) hävdar.¹³⁶ Den kan också, vilket Svenungsson framhåller, innebära en positiv tröghet som motverkar en total relativism i tolkningen.¹³⁷ Vidare finns det i Florovskys bibelsyn en stark betoning av ortopraxis. Hur vi lever det vi läser är lika viktigt som ortodoxi, hur vi förstår det. En tolkning av bibeltexten är inte riktig, hur djupsinnig den än må vara, om den inte samtidigt omsätts i handling. Florovsky betonar också att varje tolkning måste ha ett eskatologiskt perspektiv. Kristus hör till det förgångna, till nutiden och till framtiden.¹³⁸

I likhet med till exempel Stott vill man i östkyrkan se skriften som en helhet där de dunkla passagerna tolkas utifrån de klara.

¹³⁶ Hans-Georg Gadamer *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986, s. 281ff.

¹³⁷ Svenungsson 2004, s. 200.

¹³⁸ Florovsky 1972, s. 35.

3.2.6 Avslutning

En dimension av texttolkning som saknas i Stotts bibelsyn och i Lindbecks kulturlingvistiska program är den etiska problematiseringen. Hos Florovsky går det att finna i tolkningskriteriet ”the mind of the Church” och i den nutida kyrkan som tolkningsinstans. I någon mening finns det också i Tracys klassikerbegrepp, även om den sociala dimensionen är alltför otydlig. Jeanrond ställer frågorna som inte bara gäller bibeln, utan alla texter:

Should I as a reader allow every text to transform my self-understanding and my understanding of the world? At what stage in the process of interpretation should the critique of the text begin?¹³⁹

Jeanrond lämnar inte själv några färdiga svar på frågorna, utan efterlyser en kontinuerlig reflektion över läsandets etik. Några tankar ger han emellertid:

1. En läsare kan aldrig göra anspråk på att ha åstadkommit textens (enda rätta) tolkning. Däremot måste läsaren göra ett seriöst försök att åstadkomma en tolkning av texten, inte bara av fragment av den.
2. Man måste ta ställning till vilken slags genre en text kan tolkas som. Är det riktigt att läsa en bibeltext – som till sin natur främst är en teologisk text – som uteslutande historia eller litteratur?
3. En etiskt medveten läsning försöker inte bara – såsom punkt 1 och 2 anbefaller – skydda texten från läsningar som gör våld på dess innehåll, utan skyddar även läsaren från textens attacker.¹⁴⁰

Dessa tre punkter är ett gemensamt ansvar för den gemenskap av läsare som finns kring – i detta fall – bibeltexten, hävdar Jeanrond. Även om det inte är en garanti mot tolkningar som leder till våld och förnedring, utgör det ändå ett slags skydd. Den etiskt ansvariga läsningen som Jeanrond lyfter fram accentuerar alltså återigen behovet av tolkningsgemenskaper.

En ytterligare brist som jag ser i samtliga behandlade teologers syn på hermeneutik och bibel och som jag kommer att behandla mer ingående i kapitel fyra är avsaknaden av en uttalad medvetenhet om den helige Andes roll. Jag anser att bibelns utsagor gör klart att det är den tredje personen i treenigheten, den helige Ande, som ska vägleda både kyrkan och den enskilde bibelläsaren i tolkandet av bibelns texter. Detta eliminerar inte på något sätt de hermeneutiska problemen, inte heller gör det hermeneutiska teorier överflödiga, tvärtom. Jag

¹³⁹ Jeanrond 1991, s. 111.

¹⁴⁰ Ibid., s. 116.

menar emellertid att det inte är i enlighet med Nya testamentet att i den teologiska reflektionen underlåta sig att tala om den helige Andes roll i läsningen och tolkandet av bibeln.

Jayne Svenungsson avslutar sin artikel, som jag tidigare hänvisat till, med Augustinus ord ”dilige, et quod vis fac” (älska, och gör vad du vill).¹⁴¹ Kanske är det ändå så – hur slitet, banalt och otydligt det än verkar – att kärleken borde vara det yttersta hermeneutiska kriteriet. Med kärlekens blick går det att skilja det självhävdande från det rannsakande och det maktfullkomliga från det myndigt vägledande. Dessutom, inte minst betydelsefullt, det finns mycket som talar för att det är just med den blicken som sanningens Ande vill vägleda sin kyrka genom skrifterna.

3.3 Normativiteten och bibeln

3.3.1 Inledning

En texts eventuella normativitet behöver ha ett säte, en plats där den befästs. Det måste finnas någon form av instans för att säkra en normativitet. Det är av stor vikt att detta ”säte” inte förblir dolt, utan belyses och granskas kritiskt. Frågan om i vilken utsträckning det är möjligt att se bibeln som normativ för kristen teologi idag är intimt sammanflätad med frågorna om sätet för normativiteten. Gemensamt för de teologer som studerats i kapitel 2 är att de alla anser att bibeln i någon bemärkelse kan och bör vara normativ för kristen teologi.

Även om de motiverar normativiteten på mycket olika sätt råder alltså en konsensus dem emellan beträffande att bibeln är en auktoritet och att den bör fungera som norm. Ämnet är emellertid så viktigt att det förtjänar ytterligare utrymme. Finns det ett behov av att låta bibeln vara en norm för den kristna teologin, även under 2000-talet? Frågan ställs tills vidare utan en närmare definition av norm: finns det behov av att låta bibeln vara – på något sätt – en norm för kristen teologi under 2000-talet? Är auktoritetsbegreppet överhuvudtaget något förlegat? Redan Kants välkända ord om upplysningen:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.¹⁴²

¹⁴¹ Svenungsson 2004, s. 213.

¹⁴² Immanuel Kant *Was ist Aufklärung?* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1977, s. 5. Översättning: ”Upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omtyndighet. Omtyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning.” ur: Brutus Östling (ed.) *Vad är upplysning?* (övers. Joachim Retzlaff). Stehag: Symposion, 1992, s. 27.

och Nietzsches obarmhärtinga kritik mot den människa som inte orkar se sig själv som mål, utan underkastar sig kyrka eller vetenskap, avslöjade de maktanspråk och tidsbundna värderingar som är förknippade med auktoriteter. Jayne Svenungsson urskiljer två diken i synen på auktoriteter och söker själv en väg däremellan.¹⁴³ Det ena diket är att se auktoriteter som tidlösa fundament som entydigt slår fast vad som är sanning. Det andra diket är att se auktoriteter som ”hopplöst relativa uttryck för olika maktintressen”.¹⁴⁴ Medelvägen handlar om tolkning. Med hjälp av en medvetenhet om att auktoriteter alltid är tolkade storheter undviker vi att se dem som statiska sanningar, upphöjda över tid och rum. Samtidigt förutsätter tolkandet att vissa auktoriteter är bättre än andra och att vissa tolkningar av en viss auktoritet är mer sanna än andra, det vill säga även relativismens dike kan undvikas. Med tolkning som det avgörande förhållningssättet till auktoriteter avser Svenungsson följande tre kriterier:

- 1) Att ta hänsyn till de medvetna och omedvetna attityder, föreställningar, institutioner och så vidare ur vilka auktoriteten växt fram. Detta ger en ökad förståelse för auktoriteten och dess contextualitet.
- 2) Att vara medveten om att vi som tolkare av en auktoritet befinner oss i en viss kontext med en viss förförståelse och förväntan som påverkar vår tolkning, på gott och ont. Både den egna och andras tolkningar måste därför betraktas med ödmjukhet, eftersom de är begränsade.
- 3) Denna tolkningsrikedom är inte främst negativ, utan en direkt förutsättning för att till exempel bibeln ska kunna fungera som auktoritet, det vill säga läsas och appliceras i en mängd olika situationer och sammanhang.¹⁴⁵

Utifrån denna syn på auktoriteter vänder sig Svenungsson till frågan om bibelns auktoritet. Hon avvisar en syn på bibelns auktoritet som innebär att auktoriteten är höjd ovanför tid och rum, något som vi kan ha ett otolkat förhållande till. Werner G. Jeanrond hänvisar till Jesus kritik av storheter som templet, lagen, landet, familjen och staden Jerusalem; då dessa instanser får en absolut auktoritet, höjd över tid och rum, så leder de vilse, anser han.¹⁴⁶ Men

¹⁴³ Svenungsson 2004, s. 198.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Svenungsson 2004, s. 202f.

¹⁴⁶ Jeanrond 1991, s. 178.

är det verkligen ett sådant auktoritetsbegrepp som finns i bibeln och som den kristna traditionen tillskriver bibeln? Nej, hävdar Svenungsson:¹⁴⁷

Det budskap bibeln ger sina läsare är budet om en Gud som genom sin Ande fortsätter att uppenbara sig i historien och som därmed involverar människan i ett aldrig fullbordat tolkningsäventyr.¹⁴⁸

Att låta bibeln vara en auktoritet för kristen tro och praxis på ett sådant sätt att det är en dynamisk, tolkad storhet där läsaren bjuds in i en fortskridande tolkningsprocess, ställer Svenungsson sig mycket positiv till.

Jag vill framföra tre skäl till varför jag anser att bibeln bör vara en norm för kristen teologi.

1. Den är det viktigaste och mest fundamentala dokumentet om Guds handlande i historien och om Guds uppenbarelse i Jesus Kristus, som den kristna kyrkan äger. Bibeln är inte själva uppenbarelsen, men ett omistligt vittnesbörd om densamma. Bibelns innehåll är alltså en orsak till dess auktoritet.
2. Den kristna kyrkan har under sin långa historia betraktat bibeln som norm, i ett eller annat avseende.
3. Det finns en uppenbar risk att kristen teologi, utan någon norm, blir en spegel av tidsandan och därmed relativiseras till något tämligen godtyckligt.

På vilket sätt kan bibelns normativitet uppfattas? Det är den fråga som detta delkapitel ska behandla, genom att analysera normativitetsbegreppet hos de teologer som studerats ovan i kapitel 2.

3.3.2 David Tracy

David Tracys klassikerbegrepp erkänner (den religiösa) klassikerns normativitet, men inte på ett sådant sätt att den nödvändigtvis skulle vara giltig överallt, för alla i alla tider. Tracys tanke grundar sig på övertygelsen att en tid eller kultur inte kan diktera villkoren och ramarna för alla människors tro i all framtid. Istället måste bibeln på nytt visa sig värd sin ställning. Dess normativitet måste ständigt omprövas.

¹⁴⁷ Hon påpekar emellertid att det finns exempel på sådana auktoritetsuppfattningar i den kristna traditionen, såsom den lutherska ortodoxin på 1600-talet och - vilket är mitt eget tillägg - vissa former av evangelikal teologi, Svenungsson 2004, s. 211f. Se även Jeanrond 1991, s. 35-39.

¹⁴⁸ Ibid.

Den ”normativitet” som Tracy talar om måste således sättas inom citationstecken, eftersom den kan upphävas. Både bekräftandet av skriftens normativitet och upphävandet av densamma är något som görs av textens läsare. Varken ämbetsbärare, andra ledare och egentligen inte heller kyrkan i stort har någon särskild makt. Samtalet ska ske öppet i den gemenskap som kallas samhället.

Den svenske teologen Gustaf Wingren (1910-2000) resonerar på ett liknande sätt, med den skillnaden att han placerar auktoriteten närmare texten än vad Tracy gör. Wingren konstaterar på förhand att bibelns viktiga innehåll ger den dess ställning:

Det förhåller sig icke så, att det, som står i Bibeln, får sin auktoritet genom det sätt, varpå Bibeln tillkommit. Det är istället så, att Bibelns böcker handla om det viktigaste händelseförlopp, som överhuvud kan kungöras för mänsklighet, och *därför* har bibelordet en vikt som intet annat ord.¹⁴⁹

En text som av någon bestämts till att vara normativ för alla sina läsare i alla tider, men som negligeras av de flesta läsare kan knappast sägas vara normativ. I det avseendet menar jag att det finns en sund realism i Tracys syn på bibelns normativitet.

Däremot finns det en uppenbar risk. Är en grups, eller ett samhälles gemensamma tolkning av en text ett tillräckligt sanningskriterium? Kan inte en enögd bokstavstrohet rymmas inom klassikerbegreppet? Nog lästes bibeln i stora kretsar även under andra världskriget i nazistpartiets Tyskland? Klassikerbegreppet i sig är, menar jag, alltför dåligt förankrat i den kristna kyrkan och dess tolkningstradition. Tracy talar om den kristna traditionen som ett slags tolkningskorrektiv, men på vilket sätt? Klassikerbegreppet tycks vara frikopplat från kyrkan och bibeln kan således erhålla en normativ ställning utan den kristna gemenskapens inblandning. Jag menar inte att en ämbetsstyrd tolkningstradition är att föredra framför klassikerbegreppet, men kyrkan måste ändå spela en central roll i frågan om bibelns normativitet. Bibeltolkningens offentliga karaktär är av stor vikt, bland annat för att förhindra sekteristiska läsningar, men det får inte ske på bekostnad av den kristna gemenskapens roll. Jag anser att Tracy har rätt då han identifierar Jesus Kristus som den yttersta klassikern, som ligger till grund för alla andra. Om Tracy gör denna identifiering för alla människor i alla tider (en tanke som strider mot klassikerbegreppets natur), eller om han menar att receptionen av Jesus person visar Jesus klassikerstatus i Tracys kontext, framgår emellertid inte. Jag vill här också göra läsaren uppmärksam på att det inte egentligen finns något, i Tracys

¹⁴⁹ Gustaf Wingren *Predikan*. Skellefteå: Artos, 1996, s. 54.

klassikerbegrepp, som skiljer bibeln från andra kristna andliga böcker, ifråga om normativitet. Böcker som Augustinus *Confessiones*, Tomas à Kempis *De imitatione Christi*, eller den svenska psalmboken har alla, i olika tider och på olika platser, haft ett enormt inflytande på kristna gemenskaper. Det är svårt att skilja den grad av normativitet som bibeln innehar, från deras.

3.3.3 John R. W. Stott

John Stotts uppfattning om bibelns normativitet bildar i många avseenden en skarp kontrast till Tracys. Stott friställer bibelns auktoritet från både samhälle och kyrka. Dess säte är texten själv, enligt Stott. Bibeln behöver alltså inte bevisa något, den behöver inte ens läsas, den är Guds ord likafullt. På samma sätt som *Bröderna Karamazov* är en bok av Fjodor Dostojevskij oavsett om den står och dammar i ett magasin eller om den läses, så är bibeln Guds ord oavsett om den används, hävdar Stott. Dessutom – och här är det svårt att finna paralleller till profana böcker – innebär Stotts bibelsyn att bibeln äger en auktoritet oberoende av läsekrets. Den är normativ, giltig och förpliktande även då ingen läser den. Går det att säga samma sak om en lagbok? Det beror lite på hur man menar. En lagbok kan visserligen vara giltig och normativ för någon som inte känner till den eller läst den, men knappast om ingen känner till den. Den är ingenting i sig själv. För att den ska ha en auktoritet måste den vara känd och accepterad. Tracy resonerar på detta sätt även vad gäller bibeln, men Stott anser alltså att normativiteten inte är beroende av människan. Den är säkrad just genom att det är Guds ord och att Gud står vid sitt ord. Om den kristna gemenskapen är frånvarande i Tracys klassikerbegrepp så är både den och samhället i övrigt frånvarande i Stotts syn på normativitet. I just detta avseende spelar inte läsaren och mottagandet någon roll överhuvudtaget. Jag ser det som en allvarlig brist hos Stott. Varken kyrkan, eller någon annan gemenskap finns med som den naturliga platsen för bibeln. Det skapar en individualistisk och en rationalistisk bibelsyn. Detta genererar, som visats i kapitel 3.2, hermeneutiska problem.

Ett tydligt centrum i Stotts bibelteologi är verbalinspirationen. Det är hans sätt att formulera denna lära som resulterar i att bibeln blir en isolerad storhet, en ”förunderlig enhet” med ett enda tema.¹⁵⁰ Bibeln står över och utanför den kristna traditionen på ett sätt som jag har svårt att se överensstämmer med vare sig dess tillkomsthistoria eller innehåll. Stott menar att författarna själva saknar auktoritet och att Gud har inspirerat och utandat orden. Ändå har Gud

¹⁵⁰ Stott 1992, s. 137.

inte dikterat orden, utan de är skrivna av människor. Utan att det sägs explicit reduceras författarens roll till ett svårdefinierat minimum. Härigenom blir också förhållandet mellan skrift och tradition närmast dualistiskt. De är två strikt olika ting. Verbalinspirationen innebär också att bibelns normativitet, likt en kedja, inte är mer hållbar än dess svagaste länk. Om en enskild texts auktoritet av en eller annan orsak skulle förkastas, måste hela bibeln förkastas. Samtidigt, vilket David C. Parker påpekar, har vi inte tillgång till ”the Greek New Testament”.¹⁵¹ Den inspiration som Stott talar om gäller inte primärt Nestle-Alands 27: e utgåva, utan ursprungshandskrifterna (vilket inte finns till någon enda bok). Auktoriteten hos den bibel vi har tillgång till är därför inte absolut i samma bemärkelse som ursprungshandskrifterna.

3.3.4 George A. Lindbeck

Lindbeck förstår bibelns normativitet på ett annat sätt än både Tracy och Stott. Normativiteten avser inte främst bibelns propositionella sanningsanspråk, inte heller sociala gemenskapers konsensus. Istället är det bibelns övergripande språk och symbolvärld som ska forma och reglera en människas liv, både etiskt och religiöst. Lindbecks kulturlingvistiska teori är ju främst en teori som beskriver dogmernas funktion, inte bibelns. Det är alltså inte sant att bibelns funktion är endast regulativ. Den innehåller en mängd olika sorters utsagor.

Bibelns språk- och symbolvärld utgör normativitetens säte i Lindbecks teologi. Den ska vara en norm för livsstil, handling och förkunnelse i den kristna gemenskapen. Normativitetens säte är alltså texten i högre grad än hos Tracy, men gemenskapens roll i mottagandet betonas starkare än hos Stott.

Innebär Lindbecks kulturlingvistiska teori att den hellenistiska språkvärlden är normerande även för 2000-talets Sverige? Nej, inte i bemärkelsen att vanor och föreställningar från första århundradets Palestina ska vara giltiga idag. Däremot är kännedom därom nödvändig för att vara kristen. Det är med hjälp av de bibliska kulturerna som hela verkligheten ska tolkas och beskrivas.

Lindbeck ser bibeln tillsammans med kyrkan som auktoritet, men detta är svårt att studera mer i detalj, eftersom han uttrycker sig oprecist.¹⁵² Det stora problemet med bibelns auktoritet, enligt Lindbeck, är inte frågan om inerrancy eller mer liberal bibelsyn. Det är

¹⁵¹ David C. Parker, D. C. “Scripture is Tradition” 1991, s. 12. I: *Theology*, January/February, s. 11-17. London: SPCK.

¹⁵² Se till exempel Lindbeck 2003, s. 205.

istället klyftan mellan då och nu. Exegetiken kan i bästa fall berätta vad Gud sade då, definitivt inte vad han säger nu.¹⁵³ De tankar – lösningar är ett för starkt ord – som Lindbeck framför till detta dilemma är dels sambandet mellan bibel och kyrka och dels det som diskuterats ovan, att låta bibelns värld absorbera den troende, istället för att översätta bibelns värld till nutida kontexter. Det finns nämligen en väldigt stor risk att tilltron till ”översättningen” (härmed avses inte främst språklig översättning från grekiska till exempelvis svenska, utan snarare försök att uttrycka vad Kristus gjorde på korset, eller Guds handlande med Israels folk som det skulle ha uttryckts i till exempel Sverige i början av 2000-talet) blir alltför stor och ställer själva bibeltexten i skymundan.¹⁵⁴ Genom att låta bibelns värld absorbera den troende ligger det närmare till hands att låta skriften tillsammans med kyrkan vara en auktoritet.

3.3.5 Florovsky och hans efterföljare

Florovsky och hans efterföljare betonar att det är Kristus som är normen. Bibelns normativitet är härledd från Kristus, eftersom den är det mest ursprungliga vittnesbördet om honom. Sannolikt skulle Stott, Tracy och Lindbeck hålla med dem, även om det hos Stott finns en tendens att göra bibeln så autonom att den blir uppenbarelsen själv. Genom uppenbarelsen i Jesus Kristus är bibeln, i egenskap av vittnesbörd därom normativ. Florovsky och de med honom är emellertid mycket noga med att inte isolera bibeln från sitt sammanhang. Bibeln är en del av traditionen, men ändå något unikt. Gud har inspirerat inte bara författarnas text, utan hela deras person och dessutom hela kyrkan, hävdar de. Det betyder rimligen att även bibelns författare innehar en särskild auktoritet, något som Stott skarpt förfäktar. Tanken att Gud inspirerat inte bara texten, utan hela kyrkan i vilken bibeln tillkommit är mer förenlig med exegetisk forskning än den uppfattning som Stott företräder. Många bibelböcker antas ju ha en mer komplex tillkomsthistoria än en enskild författare som nedtecknat sina upplevelser. Vidare innebär det att också kanonprocessen kan ha varit inspirerad av Gud, vilket närmast är nödvändigt om den boksamling vi kallar bibeln ska kunna ha någon auktoritet. Vare sig Gamla testamentet eller Nya testamentet har tillkommit som en given och sluten enhet. För att bibelböckerna ska ha en auktoritet i Stotts eller Florovskys bemärkelse, måste även urvalsprocessen vara att lita på. Då bibeln ses fristående från kyrkan blir kanonfrågan ett problem, menar jag. Ett försök – på evangelikalt håll – att lösa denna problematik är emellertid att förneka att det varit strider och diskussioner kring kanon. Kyrkomötena har helt

¹⁵³ Ibid., s. 211.

¹⁵⁴ Ibid., s. 212.

enkelt bara bekräftat vad som redan gällde i kyrkan. Med vissa likheter i förhållande till Tracys klassikerbegrepp visar texterna sin kvalitet som Guds ord, långt innan formella beslut fattas.¹⁵⁵ Eftersom jag saknar expertkunskap i ämnet kan jag bara konstatera att denna bild inte står oemotsagd i den exegetiska forskningen.¹⁵⁶ Läst och uttolkad i sin plats i den kristna kyrkan är alltså bibeln normativ därigenom att den är Guds ord som vittnar om uppenbarelsen, hävdar Florovsky. En alltför detaljerad granskning av vad det innebär att bibeln är Guds ord – och på vilket sätt – avvisar han emellertid. Det är fördolt för oss, och det är dessutom att fästa blicken på fel saker. Det är nog att veta att bibeln är Guds ord och sedan lägga kraften på att handla därefter.

Klart är att Florovsky och hans efterföljare inte företräder en verbalinspiration såsom Stott gör. Det är budskapet om Jesus Kristus utlagt i den kristna kyrkans kontext som är normativt, inte enskilda bibelböckers ordalydelse. Detta innebär att det finns centrum och periferi i bibelns normativitet. Johannesevangeliet är överordnat Judasbrevet i fråga om inspiration, hävdar Florovsky. Denna tanke står i strid med verbalinspiration, åtminstone såsom den återfinns hos Stott.

Den yttersta platsen för normativitet enligt Florovsky är Kristus. Därefter finns den i bibeln, men tillsammans med kyrkan. Det är alltså i kyrkan som den tillkommit och i kyrkan som den ska uttolkas. I förlängningen innebär det att bibelns auktoritet även är kopplad till kyrkans ämbete. Inte så att bibeln har sin auktoritet genom ämbetet, inte heller så att bibeln inte kan förstås utom genom ämbetet, men hela kyrkan och därmed även ämbetsbärarna har del i uttolkandet av bibeln.

Om Tracys klassikerbegrepp är dåligt förankrat i kyrkan så är emellertid Lindbecks, Stotts och Florovskys dåligt förankrat i och relaterat till samhället.¹⁵⁷

¹⁵⁵ För en utförligare diskussion, se David G. Dunbar "The Biblical Canon". I: Carson, D. A. och Woodbridge, John D. (eds.) *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Academie Zondervan, 1986, s. 356ff.

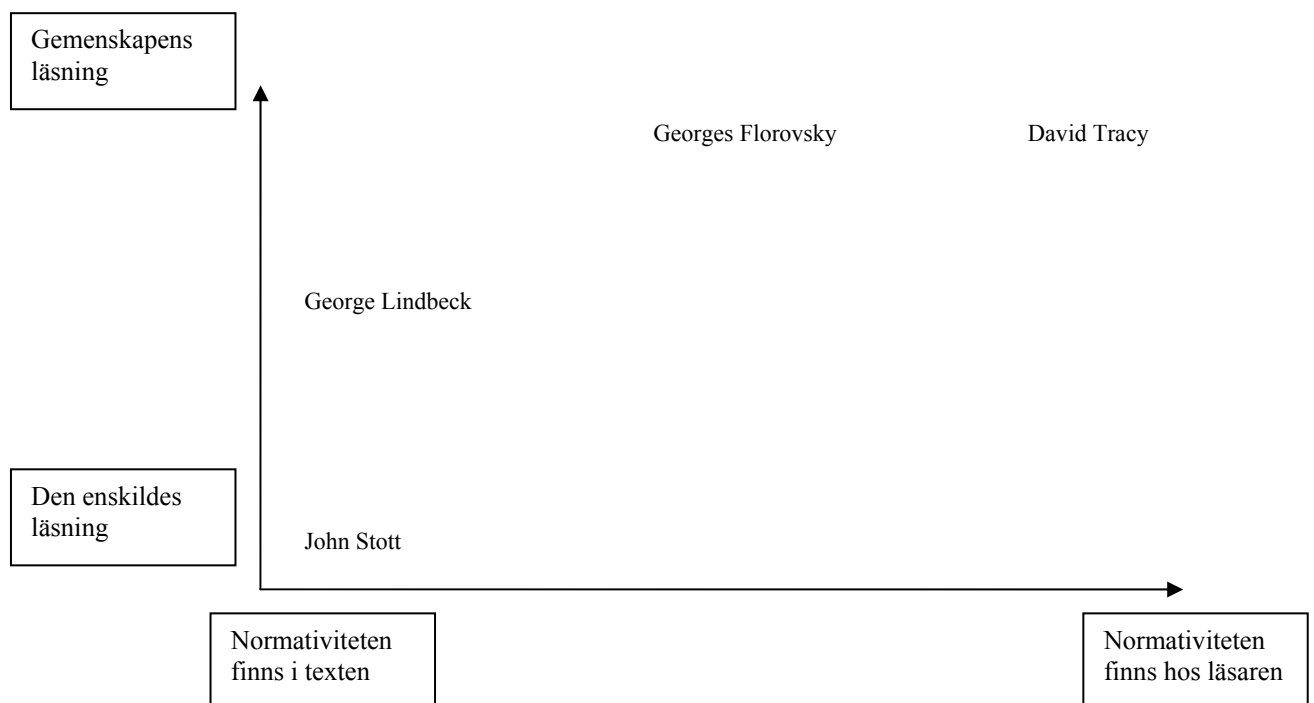
Se också Robert M. Horn *Boken som talar för sig själv* (övers. Allan Hofgren). Stockholm: EFS, 1973, s. 61f.

¹⁵⁶ Se till exempel James Barr *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. London: SCM, 1999, s. 377ff och 439ff. Se också: Birger Gerhardsson (ed.) *En bok om Nya Testamentet*. Malmö: Gleerups, 1999, s. 96ff.

¹⁵⁷ Mer om detta i kapitel 4 nedan.

3.3.6 Avslutning

En schematisk och grafisk sammanfattning av analysen av normativiteten och dess "säte", enligt de behandlade teologerna, kan se ut som nedan. På den lodräta axeln indikeras vems läsning av bibeln som är normativ och på den vågräta indikeras om det är i texten, eller i läsaren som normativiteten har sin plats.



4 En trilateral normativitet: några avslutande perspektiv

Efter att kapitel två och tre ägnats åt att studera och analysera några teologers syn på bibelns normativitet ska analysens avslutande del behandla några perspektiv som jag finner angelägna i detta avseende. Syftet med detta kapitel är att inte stanna vid att analysera och kritisera behandlade teologer, utan att också ge ett mer konstruktivt bidrag till den fortlöpande teologiska debatten.

4.1 Sanning som avslöjad verklighet

Det finns varken utrymme eller anledning för mig att här redogöra för en egen sanningsteori. Syftet har istället varit att i uppsatsen visa på det intima samband som råder mellan bibelsyn och syn på sanning och sedan använda detta samband för att ge en klarare analys av respektive teologs bibelsyn. Ändå vill jag i korthet kommentera även sanningsbegreppet. Jag tror att samtalen om bibeln (till exempel i svenska kyrkan) skulle vinna mycket på att föregås av ett samtal kring olika sanningsbegrepp. En del av tolkningsproblematiken vad gäller bibeln bottnar i vitt skilda sanningsbegrepp. Det sanningsbegrepp som jag menar ofta möter i bibeln och som bland andra Florovsky framhåller, är sanningen som ἀλήθεια, avslöjad verklighet. Och ytterst – i kristen tolkning – är den avslöjade verkligheten Gud själv, uppenbarad i Jesus Kristus.¹⁵⁸ Sanning är alltså inte något som är öppet för intellektuell bedömning endast. Det är utifrån detta faktum som många bibelord om sanningen blir begripliga. Ett litet potpurri av bibelställen där sanningsbegreppet knappast är strikt korrespondensteoretiskt följer här (kursiveringarna är mina):

- ”Visa mig, Herre, din väg, så att jag kan *vandra i din sanning*.” (Ps 86: 11a).
- ”Det glädde mig mycket att bland dina barn finna sådana som *lever i sanningen...*” (2 Joh 4a)
- ”...och han [djävulen] *står utanför sanningen...*” (Joh 8:44). (Detta trots att djävulen ansågs veta allt).

¹⁵⁸ För en utförligare diskussion kring bibliskt sanningsbegrepp och Jesus Kristus som Sanningen, se John D. Zizioulas *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1985, s. 67-122. Se även John Breck "Theoria and Orthodox Hermeneutics" 1976, s. 218. I: *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 20, nr. 4. Tuckahoe: ST. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.

Och framför allt:

- ”Jag är vägen, sanningen och livet.” (Joh 14: 6a). (Notera att det står är, inte har).

Det är inte så att bibeln saknar propositionella påståenden, men bibelns sanningsbegrepp handlar ofta, ytterst sett, om förhållandet till en verklighet, inte om överensstämmelse av fakta.

I ljuset av detta – sanningen som avslöjad verklighet – borde en del av bibelkritikens frågor om motsättningar i bibeln blekna bort. Det är inte helt oviktigt huruvida bibeln säger att haren idisslar (3 Mos 11: 6), huruvida kungalängderna i krönikeböckerna och kungaböckerna går att harmonisera, huruvida Lemek blev 777 år (1 Mos 5: 31), eller huruvida Jesus korsfästes 14 eller 15 Nisan.¹⁵⁹ Utifrån ett annat sanningsbegrepp än det strikt rationalistiska kan bibeln emellertid vara sann och värd att lita på utan att alla dessa frågor fått svar. Den kristna tron behöver inte stå och falla med dylika ytläsningar av bibeln.

4.2 Hermeneutiska reflektioner

Liksom påpekats i kapitel 3.2 anser jag att Anden, såväl i enskilda bibelböcker som i den kristna traditionen, är intimt förbunden med läsningen och uttolkandet av bibeln. Denna erinran är inte – och det är viktigt att markera – en ersättning till det viktiga samtalet om hermeneutiska metoder. Det är viktigt att kyrkan är medveten om att bibeln läses även utanför dess gränser. Muslimer, judar, humanister och många andra kan genom sin läsning och med hjälp av sina hermeneutiska metoder berika och fördjupa en kristen förståelse av texterna. Istället menar jag att den kristna gemenskapens samtal, vid sidan av detta utomkyrkliga bidrag, även måste inneslutas av en medvetenhet om Andens förmåga att öppna skrifterna.¹⁶⁰ Det är alltså en medvetenhet och ett perspektiv mitt i, genomsyrande, de hermeneutiska teorier som behandlats ovan, som jag föreslår. Apostlagärningarna, som behandlar de första kristna gemenskapernas bildande och som talar mycket om läsningen av skrifterna (det vill säga det som den kristna kyrkan idag kallar Gamla testamentet) har, vill jag påstå, den helige Ande som huvudperson.

¹⁵⁹ För en evangelikal diskussion kring några av dessa ställen, se till exempel René Pache *The inspiration and Authority of Scripture* (övers. Helen I. Needham). Chicago: Moody, 1969, s. 141-158.

¹⁶⁰ Frågan om Guds existens, och därmed även om den helige Andes existens, är en fråga som ligger utanför vetenskapens ramar. Den kan varken verifieras eller falsifieras vetenskapligt. Eftersom denna uppsats diskuterar bibelns normativitet för den kristna gemenskapen, är det rimligt att utgå från några av de föreställningar som råder där, till exempel att Anden, den tredje personen i treenigheten, är en levande realitet, utan att för den skull förlora i vetenskaplighet.

För att ytterligare säga något om Andens roll ska vi ta hjälp av Stephen E. Fowl, professor i teologi vid Loyola College i Maryland. Anden inte bara påminner om den historiske Jesus ord, utan förklarar dem, lär ut dem på ett nytt sätt, menar Fowl.¹⁶¹ Det första jag vill slå fast är en reell medvetenhet om den helige Andes roll i läsningen av bibeln som helig skrift. Men hur vet man om en viss läsning är Andens? I efterhand kan man se det på frukterna, hävdar Fowl.¹⁶² Utan att göra ett schema av sådant som inte ryms i ramar och enkla mönster ska jag ändå, med hjälp av Fowl, peka på några viktiga markörer i jakten på Andens läsning. Fowl tar apostlamötet i Jerusalem (Apg 10-15) som exempel och i hans utläggning urskiljer jag tre markörer:

- 1) Tolkningen har sin grund i ett konsensusbeslut i den kristna församlingen
- 2) Tolkningen leder till ökad (måltids)gemenskap.
- 3) Beslutsfattarna knyter vänskapsband med olika berörda parter i tolkningsärendet.¹⁶³

Den mest fundamentala insikt gällande Andens hermeneutiska betydelse som Fowl vill förmedla är inte någon av dessa tre, utan den att erfarenheten av Andens verk är de glasögon genom vilken skriften ska tolkas, inte vice versa.¹⁶⁴ Det innebär att det är genom att själv erfara och se vad Anden gör i vårt och – kanske framför allt – andra människors liv som vi kan läsa och förstå bibeln på rätt sätt. Även om det kan vara sant att bibeln förmedlar insikter om Andens verk i andra människors liv, så ligger Nya testamentets fokus på det omvända, menar Fowl. Till detta skulle jag vilja lägga kärlekskriteriet. Då vi ser Andens verk i andra människors liv kan kärleken upptändas, och omvänt, då vi har kärleken ser vi tydligare Gud och Guds Andes verk i andra människor. Kärleken är av Gud och jag menar att kärlekens tolkning alltid är den sannaste tolkningen. När kärleken utövar auktoritet och myndighet, när kärleken förmanar, då drabbas alltid den som förmanar tillsammans med den som förmanas. Okänsligt manipulerande eller förtryck är inte möjligt. Mellan kärlekens tolkning och identifierandet av Andens verk i andra människors liv råder alltså ett korrelativt samband.

Det är även viktigt att se bibeln, trots den rikedom av genres som ryms däri, som en samling *teologiska* texter. Det betyder inte att varje vers har en teologisk betydelse, men att det finns

¹⁶¹ Stephen E. Fowl *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Oxford: Blackwell, 1998, s. 99.

¹⁶² Ibid., s. 102.

¹⁶³ Ibid., s. 112 och 118. Denna tredje punkt ser Fowl som avgörande i tolkningen av en kristen syn på homosexualitet. Utan homosexuella vänner borde man inte uttala sig överhuvudtaget anser han. Fowl drar flera paralleller mellan inlemmandet av oomsburna hedningar vid apostlamötet och (praktiserande) homosexuella i kyrkan.

¹⁶⁴ Ibid., s. 114ff.

ett djup i texterna med en mångfald av betydelser vars huvudsyfte är att berätta om Gud och Guds handlande i historien.

4.3 *Gemenskapens roll*

En ”parameter” som löpt genom hela uppsatsen är (den kristna) gemenskapens funktion i förhållande till bibeln. Uppsatsen har uppvisat ytterligheter som att bibeln är tämligen fristående från och oberoende av kyrkan (Stott) och att bibelns normativitet helt beror av gemenskapen i vilken den läses (Tracy), eller att bibeln inte kan tänkas utanför kyrkan (Florovsky). John Stott och David Tracy uttrycker förhållandet mellan text och läsare som ett *bilateralt* förhållande. För Stott är det förhållandet mellan den enskilde läsaren och Guds normativa ord, och för Tracy är det en människas möte med en (förvisso av samhället erkänd) klassiker.¹⁶⁵ Jag vill betona vikten av att se detta som ett *trilateralt* förhållande, där texten, läsaren och kyrkan utgör de tre parterna. Anden är inte att betrakta som en enskild part i detta förhållande, utan Anden behöver vara närvarande i alla tre parterna. Det finns inte utrymme till en uttömmande presentation av kyrkosyn. Ändå är det viktigt att göra några anmärkningar vad gäller innehållet i termen ”kyrka”. Det är inte en enskild kyrkofamilj (anglikanska kyrkan eller pingströrelsen) som avses. Det är inte heller kyrkliga ledare och ämbetsbärare som ensamma är den tredje parten i det trilaterala förhållandet. Med kyrka menar jag den gemenskap som utgörs av döpta människor som är en del av en eukaristisk gemenskap.

Kyrkan är inte bara den kontext ur vilken bibeln fötts, den är också ett ”bet midrash” (tolkningarnas hus), en gemenskap i vilken bibeln kan tolkas och läsas.¹⁶⁶ Dumitru Staniloae fångar detta förhållande väl när han skriver:

Apart from Scripture, faith would grow weak and in time its content would become impoverished and uncertain in the heart of the Church; but apart from the Church, the effects of Scripture would not have been made real, for Scripture would have been lacking that transmission of the Spirit [...]¹⁶⁷

Kyrkan är, för att använda Sigurdsons uttryck, den skola där vi lär oss läsa och använda bibeln som helig skrift.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Även Sigurdson noterar denna brist på tydlig social kontext i Tracys bibelteologi. Se Ola Sigurdson ”Bibeln som Skrift: Om bibelns anspråk på auktoritet och aktualitet i den kristna kyrkan”. I: Eriksson, Anne-Louise (ed.) *tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum, 2004, s. 223.

¹⁶⁶ Judiska rabbiner samlades här för att tillsammans diskutera Torah eller Talmud.

¹⁶⁷ Dumitru Staniloae *The Experience Of God* (ed. och övers. Ioan Inoită och Robert Barringer). Brookline: Holy Cross, 1994, s. 43f.

¹⁶⁸ Sigurdson 2004, s. 227.

Wesley A. Kort, professor i religion och litteratur vid Duke university talar om "Scripture as a Category in Textual Theory".¹⁶⁹ Kort skiljer "skrift" från kategorierna "skrivande" och "kanon".

Med "skrivande" avser Kort en verksamhet som är ahistorisk och utan social kontext. "Kanon" innebär att en text existerar autonomt utan en ömsesidig relation till andra texter.¹⁷⁰ "Skrift" behöver inte vara något religiöst och det är inte nödvändigtvis frågan om en text. De fenomen som utgör en persons "skrift" utgör en avgörande del i personens symboliska värld. Bibeln är ett exempel på "skrift", men Kort nämner även naturen, historien och litteraturen som exempel på storheter som fungerat som "skrifter".¹⁷¹

People have locations on the textual field because assumptions, norms, and values give their worlds certain shapes, limits, and coloration and warrant, direct, and correct how they deport themselves in those worlds. These constituting and enabling beliefs are actually or potentially inscribed, and the implicit or explicit texts of these beliefs are the scriptures of individuals, groups and institutions.¹⁷²

Till skillnad från kanon och skrivande är skrift inte något autonomt. Förståelsen av en viss text befinner sig i en kontinuerlig relation och samverkan mellan textens horisont och läsarens horisont. En skrift, vare sig det är bibeln, naturen, historien eller litteraturen kan inte förstås utan de praktiker för vilka de utgör grundläggande skrift. I bibelns fall betyder det att skriften inte kan förstås utan kyrkan. I kyrkan kan bibeln fungera som skrift och därmed som en auktoritet.¹⁷³ Korts skriftbegrepp kan alltså ses som ett stöd för den trilaterala syn på bibelläsning, som jag förespråkar.

Sigurdson, precis som Jeanrond, betonar även att textens författare, eller dess ursprungliga adressater inte har monopol på textens betydelse.¹⁷⁴ Denna hermeneutiska hållning menar jag är särskilt rimlig när det gäller bibeln, som kyrkan menar är inspirerad av Anden. Det är inte konstigt att det då finns flera bottenar i en och samma text och att texten kan rymma tilltal från Gud till människor i andra situationer än ursprungskontexten och som därför inte avsågs av de ursprungliga författarna.

¹⁶⁹ Wesley A. Kort *Take, Read: Scripture, Textuality and Cultural Practice*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1996, s. 1.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s. 5.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 37-67.

¹⁷² *Ibid.*, s. 3.

¹⁷³ Se Sigurdson 2004, s. 220.

¹⁷⁴ Sigurdson 2004, s. 225 och Jeanrond 1991, s. 81.

John D. Zizioulas, före detta professor i systematisk teologi i Glasgow, understryker den kristna gemenskapens betydelse. Han ser den till och med som något som, genom Kristus person, i nattvarden blir till ett sanningsbegrepp. Inte så att den kristna gemenskapen tillsammans kan nå sanningen, utan rentav vara sanningen:

[...] in this way of understanding Christ as truth, Christ Himself becomes revealed as truth not *in* a community, but *as* a community. So truth is not just something "expressed" or "heard", a propositional or a logical truth; but something which *is*, i.e. an ontological truth: the community itself becoming the truth.¹⁷⁵

Den kristna kyrkans roll som en plats för bibelns normativitet gör emellertid inte samhället överflödigt. Liksom antytts ovan är bibeln inte uteslutande kyrkans bok. Den läses och tolkas även utanför kyrkans hägn och den tolkningen både berikar och utmanar kyrkans egen läsning. Både Jesus tolkning av den judiska bibeln och Martin Luthers bibelläsning stred mot samtidens inomjudiska respektive inomkyrkliga tolkningar och just därigenom kunde de berika och förändra synen på texterna. I vår samtid finns det gott om exempel på att viktiga upptäckter görs när bibeltexterna betraktas utifrån andra perspektiv än blott inomkyrkliga. Både befrielse-teologi och feministteologi kan nämnas som exempel på detta. Dessutom spelar bibeln och dess innehåll en viktig roll för andra religioner, som till exempel Islam. Den kristna hållningen måste således präglas av en ödmjukhet inför det faktum att de kristna inte har upphovsrätt till bibeln. I denna mening är alltså bibeln inte bara kyrkans bok.

4.4 Ortopraxis

En annan dimension av bibelns auktoritet och mottagandet av densamma som ofta hamnar i skymundan, men som är av största vikt, är ett av Florovskys hermeneutiska nyckelord: ortopraxis.¹⁷⁶ Detta bygger på den fundamentala insikten att den kristna tron och bibeln handlar om livet och hur det ska levas. Denna uppsats – och det skriver jag med uppriktig förlägenhet – stannar vid ord om bibeln och ord om praktisk handling. Bibeltolkningar får emellertid aldrig stanna där. Nicolas Lash, professor i teologi vid Cambridge universitet, fångar denna praktiska aspekt på ett utmärkt sätt då han talar om "Performing the Scriptures".¹⁷⁷ Lash poängterar att olika texter måste hanteras på olika sätt. Man bör inte

¹⁷⁵ Zizioulas 1985, s. 115.

¹⁷⁶ Stylianopoulos 1999, s. 163.

¹⁷⁷ Nicholas Lash *Theology on the Way to Emmaus*. London: SCM, 1986, s. 37ff.

sjunga telefonkatalogen, lika lite som poesi kan skumläsas. Ju mer komplex en text är, desto fler olika sätt kan den läsas på. Delar av bibeln kan läsas på grund av det vackra språket, som litteraturhistoria, som en text som behandlar mänskliga villkor, eller som en text som handlar om Guds mysterier. Beslutet är uteslutande läsarens. Beethovens stråkkvartetter består av svarta tecken på vitt papper. De kan framföras korrekt, men livlöst och utan fantasi; trots att rätt toner spelades skulle återgivningen inte kunna betecknas som sann. I någorlunda analogi med detta hävdar Lash att även bibeln måste uppföras livfullt. En bibeltolkning ska inte bara leda till handling. Det är handlingen i sig som är den riktiga tolkningen. Bibeltextern ska så att säga levas ut i kärlek och omtanke om medmänniskan. Han ger två förslag

- 1) Den grundläggande formen av kristen tolkning av bibeln manifesteras i den kristna församlingens liv, engagemang och aktivitet.
- 2) Bibeltextern ska ageras på ett sådant sätt att den återger sanningen om Gud i den mänskliga historien.¹⁷⁸

Detta visar också att ”tolkningspolerna” inte främst är texter (den bibliska texten å ena sidan och en nutida utläggning av den – biskopsbrev, bibelkommentar eller andaktslitteratur – å den andra). Istället är det handling (hur handlade och vad upplevde profeterna, lärjungarna och Jesus själv då och hur handlar och vad upplever vi idag?). För att återknyta till delkapitel 4.3 ovan: på samma sätt som Beethovens stråkkonsert inte kan uppföras av en man, kan inte heller bibeln uppföras ensam. Lash hävdar att

The performance of scripture *is* the life of the church. It is no more possible for an isolated individual to perform *these* texts than it is for him to perform a Beethoven quartet or a Shakespeare tragedy.¹⁷⁹

Till skillnad från en beethovenkonsert, eller en teaterpjäs, upphör inte uppförandet av bibeln. Den kristne ska, tillsammans med hela församlingen, uppföra bibeln under en hel livstid. Mindre praktisk och verklighetsförankrad får bibelns auktoritet aldrig vara, menar jag.

4.5 Normativitetens beskaffenhet

I likhet med Tracy, Lindbeck, Stott och Florovsky anser jag att bibeln i någon mening ska vara normativ för den kristna kyrkan och för kristen teologi. Frågan är emellertid på vilket sätt den kan vara det och var normativitetens locus finns. Jag hävdar att de behandlade teologernas

¹⁷⁸ Ibid., s. 42.

¹⁷⁹ Ibid., s. 43.

förslag, i detta avseende, inte är tillräckligt. Tracy sätter fingret på något viktigt då han poängterar att bibeln måste visa sin auktoritet och sin klassikerstatus på nytt i varje tid. I en mening anser jag också att det är riktigt att en tids teologer inte kan bestämma vad som ska vara norm för alla i all framtid. Bibelns normativitet kan inte pådyvlas någon, den måste vara av det slaget att man fritt underordnar sig den. I den meningen kan vi välja bibeln som norm. Likväl menar jag att bibeln, i sin kontext i den kristna kyrkan, erbjuder sig som norm, för alla tider. Därför är det lika sant att säga att bibeln har givits till oss som norm. På detta sätt hävdar jag att normativiteten finns hos den gemenskap av läsare som väljer att betrakta den som norm, men också, i en annan mening, i texten, i dess relation till sin kontext, i vilken den är skrift. Detta betyder att skriftens normativitet är fördelad, på olika sätt, på alla de tre parterna i det trilaterala förhållande som uppstår när bibeln läses som skrift. I var och en av dessa tre (texten, läsaren och den kristna gemenskapen) är Andens närvaro den yttersta förutsättningen. Dessa tre parter har så att säga var sin unik nyckel till en dörr med tre lås. Samtliga instanser behövs, för att bibeln ska vara en norm.¹⁸⁰

Jag menar alltså att skriften har en normativitet som inte kan påtvingas någon, men som man samtidigt inte heller kan rösta om, som är förbunden med kyrkan och har Andens närvaro som yttersta instans. En normativitet som till sin natur är trilateral.

5 Sammanfattning

En fundamental fråga för varje vetenskap är vilka grundförutsättningar, axiom och källor som den utgår från. I somliga vetenskaper, däribland teologi, är det svårt att nå en konsensus vad gäller vilka dessa ska vara. Detta ökar bara behovet att blottlägga och analysera de olika förslag till fundament som finns. Denna uppsats vill analysera på vilket sätt bibeln utgör en sådan norm i David Tracy, John R. W. Stott, George A. Lindbeck, Georges Florovsky och hans efterföljares teologi. Den vill också ge ett konstruktivt förslag till hur bibeln kan fungera som en sådan utgångspunkt. Uppsatsens övergripande frågeställning är: *I vilken utsträckning och på vilket sätt är bibeln en norm för teologi och kyrka i David Tracy, John R. W. Stott, George A. Lindbeck, samt Georges Florovsky och hans efterföljares tänkande?*

Kapitel två är en redogörelse för de olika teologernas bibelsyn. David Tracy betonar teologins hermeneutiska karaktär och att varje utläggning av bibeln är en begränsad tolkning.

¹⁸⁰ Detta innebär inte att vare sig normativiteten eller texttolkningen är oberoende av den omgivande kulturen (på detta sätt tolkar Sigurdson Lindbeck, se Sigurdson 1996, s. 132). All teologi äger rum i en kontext och då sker det med nödvändighet någon form av växelverkan mellan dessa kontexter.

Han introducerar begreppet klassiker, vilket handlar om texter och deras normativitet. Om bibeln ska vara normativ i ett sammanhang, måste det vara för att läsarna bedömer den vara värdig den statusen. Bibeln är en klassiker, eftersom den i skilda tider och kulturer visat sig kunna tala till människor. John R. W. Stott ser bibeln som normativ oavsett hur den uppfattas av sina läsare och grundar detta på att bibeln är Guds ord. Bibeln är verbalinspirerad, vilket innebär att Gud talat genom bibelns författare. Även om Jesus är bibelns centrum, så har hela bibeln samma status – som Guds ord. I sig själv är bibeln dessutom så klar att varje enskild läsare kan ta den till sig. Även Lindbeck placerar normativiteten i texten. Bibeln ska inte översättas till vår tid, menar Lindbeck, utan tvärtom ska bibeltexten absorbera världen. Bibeln får då, typologiskt, stå som mall och tolkningsram för våra erfarenheter idag. Lindbecks kulturlingvistiska program innebär också att dogmer inte är propositionella utsagor, utan regulativa, som reglerar hur propositionerna (som görs genom till exempel bön eller lovsång) får yttras. Florovsky anser att bibeln är inspirerad av Gud på ett sådant sätt att den är Guds ord, men en närmare analys härav är fåfång. Det leder bort från kärnan, nämligen bibelns budskap i tro och handling. Florovsky betonar inte bara ortodoxi, utan även ortopraxis. Bibelns normativitet som Guds ord har sin plats i kyrkan. Det är i kyrkan den kommit till och i kyrkan den ska läsas, poängterar han. Till skillnad från Stotts mer individualistiska bibelsyn är Florovskys centrerad kring kyrkan.

Kapitel tre behandlar frågan om bibeln och dess normativitet utifrån några olika synvinklar. Den första av dessa är sanningsbegreppet. Det visar sig att det finns ett tydligt samband mellan sanningsbegrepp och bibelsyn hos de behandlade teologerna och analysen av sanningsbegreppet kastar därför ytterligare ljus över bibelsynen. Det andra är mottagandet av bibeln, det vill säga hermeneutiska aspekter. Det är stor skillnad mellan hur teologerna värderar mottagandeprocessen. Jag menar att den är en del av frågan om bibelns normativitet. Det tredje och sista delkapitlet i kapitel tre analyserar normativitetens säte. Här visar det sig att Tracy förlägger denna till den gemenskap av läsare som erkänner texten som klassiker, medan Stott genom sin verbalinspirationslära tillskriver den texten. Lindbeck knyter också normativiteten i hög grad till texten, medan Florovsky betonar kyrkans roll i uppehållandet av bibelns ställning.

Jag argumenterar själv för att bibeln bör vara en norm för kristen teologi och kyrka. I kapitel fyra utvecklar jag mina tankar kring hur denna normativitet kan se ut. Tanken på en trilateral normativitet lyfts fram. Liksom tillägnelsen av bibeln som helig skrift behöver vara ett möte mellan en enskild läsare (eller åhörare) och bibeltexten, i kyrkans kontext, menar jag att normativiteten i någon mening måste vara utspridd på dessa tre sidor eller parter i processen.

Den enskilde läsaren, kristen eller inte, måste fritt välja att låta bibeln vara en norm eller ej. Det är alltså ingen påtvingande auktoritet, men samtidigt går den inte att rösta om, den finns i själva texten, men djupt förbunden med och kanske rentav otänkbar utan kyrkan. Normativiteten är alltså trilateral, där varje part har en nyckel till en dörr med tre lås. I kapitel fyra accentueras också Andens roll i bibelläsning. Det betonas vidare att rätt uttolkning av bibeltexterna ofta är av praktisk snarare än teoretisk natur. Det är då bibeltexterna uppförs och blir till livsform, som en del av dem ”tolkas” på ett riktigt sätt.

6 Abstract

Every discipline must account for its presumptions and axioms. For some disciplines, among them theology, it is hard to reach an agreement in this respect. This increases the need to identify and analyse different proposals. Thus, the question at issue in this essay is: *“To what extent and in what way is the Bible a norm for theology and church in the theologies of David Tracy, John R. W. Stott, George A. Lindbeck, and Georges Florovsky and his followers?”* Chapter one introduces the topic and horizon of this essay and limits its scope.

Chapter two offers an account of the view of the Bible among the theologians in question. David Tracy stresses the hermeneutical nature of theology and that every exposition of the Bible is a (limited) interpretation. He introduces the concept “classic”, in order to identify a basis for a hermeneutical theory of texts and their normative claims. If the Bible is to be considered normative in one context, this is related to the fact that a community of readers in the Bible recognizes something special and judges it to deserve that status. The Bible is a classic because it has proven to be able to encourage, challenge and comfort people in different contexts and societies. John R. W. Stott claims that the Bible is normative irrespective of any response by its readers. Stott’s view of the Bible is based on his teaching of verbal inspiration, which means that every word in the Bible *is* the word of God, spoken through human beings. Therefore every part of the Bible enjoys the same privileged status. George A. Lindbeck also sees the text as the locus of normativity. According to him it is not the Bible that must be translated into our time and circumstances, it is not the world that absorbs the biblical text, but the text that absorbs the world. The Bible is, typologically, the framework and the model for our experiences today. Georges Florovsky sees the Bible inspired by God in such a way that it is the word of God. A closer investigation of what this means, however, is useless and leading away from the Bible’s real message and content.

Florovsky emphasizes that not only orthodoxy, but also orthopraxis is of importance in Christian theology. The authority of scripture has a context – the church. Contrary to Stott's more individual view of the Bible, Florovsky's is connected to the church, from where the Bible comes, and where it is to be read.

The third chapter deals with the issue of the normativity of the Bible from different points of view. The first of these is the concept of truth. It is argued that there is a strong connection between the understanding of truth and the view of the Bible and that an analysis of the concept of truth therefore can shed some light on the status of the Bible in the theologies in question. The second is the hermeneutical implications of the normativity of the Bible. These aspects are often forgotten in respective discussions of the normative status of the Bible. The third and last section in chapter three examines the locus of authority. It is shown that Tracy finds this in the communities of readers that accept the text as classic, while Stott, in line with the teaching of verbal inspiration, finds it in the text itself. Lindbeck also finds the normativity in the text, while Florovsky emphasizes the role of the church for ascribing the Bible its authority.

I argue that the Bible should be a norm for Christian theology and for the church. In chapter four I outline some thoughts concerning the nature of this normativity. I propose a concept of a trilateral normativity. Just like the use of the Bible as Holy Scripture requires a meeting between the reader and the text, inside the context of the church, I argue that the normativity in some way has to include these three parts. The reader, whether Christian or not, must be able to decide if the Bible should be an authority for him or not. The authority of the Bible is not an imposed authority, but it is on the other hand not something up for a vote. The normativity is consequently in the text, but deeply connected with, and maybe unthinkable without the church. Hence, the normativity is trilateral and every part (the reader, the text and the Christian community) have, so to speak, one key each to a door with three locks. Chapter four also emphasises the role of the Holy Spirit in reading Scripture. It also argues that an appropriate interpretation of Scripture often is a practical one. Many of the biblical texts have to be "performed", for example in caring for our neighbours or praying, rather than be merely talked about.

Anförd litteratur

Auerbach, Erich

1946 *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: A. Francke AG (1:a uppl. 1945).

Barr, James

1999 *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. London: SCM.

Breck, John

1976 "Theoria and Orthodox Hermeneutics." I: *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 20, nr. 4. Tuckahoe: ST. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.
2001 *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*. Crestwood: ST Vladimir's Press.

Chrysostomos, Archimandrite och Auxentios, Hieromonk

1984 *Scripture and Tradition*. Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies.

Dunbar, David G.

1986 "The Biblical Canon". I: Carson, D. A. och Woodbridge, John D. (eds.) *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Academie Zondervan.

Florovsky, Georges

1972 *Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View* (Volume One in the Collected works of Georges Florovsky). Belmont: Nordland.

Fowl, Stephen E.

1998 *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Oxford: Blackwell.

Fritzson, Arne

2004 *Främlingskap och tillhörighet: David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar*. Uppsala: Uppsala universitet.

Gadamer, Hans-Georg

1986 *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (5:e bearb. uppl. 1:a uppl. 1960).

Gerhardsson, Birger (ed.)

1999 *En bok om Nya Testamentet*. Malmö: Gleerups (1:a uppl. 1969).

Grudem, Wayne

1999 "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture". I: Carson, D. A. och Woodbridge, John D. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Baker Books (1:a uppl. 1983).

- Henry, Carl F. H.
1998 *Inerrancy and the Bible in Modern Conservative Evangelical Thought*. I: Badham, Roger A. (ed). *Introduction to Christian Theology: Contemporary North American Perspectives*, s. 53-65. Louisville: Westminster John Knox.
- Horn, Robert M.
1973 *Boken som talar för sig själv* (övers. Hofgren, Allan). Stockholm: EFS.
- Hägglund, Bengt
2003 *Sanningens regel - Regula veritatis: trosregeln och den kristna traditionens struktur*. Skellefteå: Artos.
- Jeanrond, Werner G.
1986 *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
1991 *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan.
1998 *Teologiska reflektioner vol. 1: Guds närvaro*. Lund: Arcus.
- Jenson, Robert W.
1997 *Systematic Theology, vol. 1: The Triune God*. Oxford: Oxford University.
- Kant, Immanuel
1977 *Was ist Aufklärung?* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft (1:a uppl. 1784).
- Kierkegaard, Søren
1901 *Enten eller. Et livsfragment. I: Samlede Værker bd. I*. Köpenhamn: Gyldendalske Boghandel (1:a uppl. 1843).
1902 *Stadier paa livets vei. Studier af forskjellige. I: Samlede Værker bd. VI*. Köpenhamn: Gyldendalske Boghandel (1:a uppl. 1845).
- Komonchak, Joseph A. (ed.)
1997 *The New Dictionary of Theology*. Dublin: Gill and Macmillan.
- Kort, Wesley A.
1996 *Take, Read: Scripture, Textuality and Cultural Practice*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Lash, Nicholas
1986 *Theology on the Way to Emmaus*. London: SCM.
- Lindbeck, George A.
1984 *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK.
1986 "Barth and Textuality". I: *Theology Today*, vol. 43, nr. 3, s. 361-376.
1997 "The Story-Shaped Church: Critical Exegesis and Theological Interpretation". I: Fowl, Stephen E. (ed.) *The Theological Interpretation of Scripture: Classical and Contemporary Readings*, s. 39-52. Oxford: Blackwell.

- 1999 "Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval". I: Seitz, Christopher och Greene-McCreight, Kathryn (eds.) *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- 2003 *The Church in a Postliberal Age*. (ed. Buckley, James J.). Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Lübcke, Poul (ed.)
1993 *Filosoflexikonet* (övers. Hartman, Jan). Stockholm: Forum (1:a uppl. 1983).
- Meyendorff, John
1978 *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*. Crestwood: ST. Vladimir's Seminary Press.
- Ogden, Schubert M.
1976 "The Authority of Scripture for Theology". I: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 30, nr. 2, s. 242-261. Virginia: Union Theological Seminary.
- Pache, René
1969 *The inspiration and Authority of Scripture* (övers. Needham, Helen I.). Chicago: Moody.
- Packer, J. I.
1999 "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics". I: Carson, D. A. och Woodbridge, John D. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Baker Books (1:a uppl. 1983).
- Parker, D. C.
1991 "Scripture is Tradition". I: *Theology*, January/February, s. 11-17. London: SPCK.
- Schmitt, Fredrick F.
1995 *Truth: A Primer*. San Francisco: Westview.
- Schreiter, Robert J.
1997 *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books.
- Sellers, Robert V.
1953 *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K.
- Sigurdson, Ola
1996 "Från intratextualitet till intertextualitet: Bortom Lindbecks postliberala teologi". I: *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift*, årg. 72, nr. 3, s. 126-135. Lund: Teologiska institutionen.
1998 *Kärlekens skillnad: Att gestalta kristen tro i vår tid*. Stockholm: Verbum.
2004 "Bibeln som Skrift: Om bibelns anspråk på auktoritet och aktualitet i den kristna kyrkan". I: Eriksson, Anne-Louise (ed.) *Tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum.

- Sobrino S.J., Jon
 1978 *Christology at the Crossroads: A Latin American View* (övers. Drury, John). Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1976).
- Staniloae, Dumitru
 1994 *The Experience Of God* (ed. och övers. Inoită, Ioan och Barringer, Robert). Brookline: Holy Cross.
- Stott, John R. W.
 1982 *Bibelns auktoritet* (övers. Melin, Jonas). Stockholm: InterSkrift.
 1992 *Att förstå Bibeln* (övers. Boström, Joel). Örebro: Libris (4:e uppl.).
 1995 *Kristen - På tröskeln till 2000-talet* (övers. Norrfjärd, Torsten). Stockholm och Alingsås: SESG-Media och Trots allt.
- Stylianopoulos, Theodore G.
 1999 *The New Testament: An Orthodox Perspective. Volume One: Scripture, Tradition, Hermeneutics*. Brookline: Holy Cross (1:a uppl. 1997).
- Svartvik, Jesper
 2004 ”Vem vaktar väktarna? En undersökning av bibelbruket i debatten om homosexualitet”. I: Eriksson, Anne-Louise (ed.) *Tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum.
- Svenungsson, Jayne
 2004 ”Bibeln och den radikala hermeneutiken”. I: Eriksson, Anne-Louise (ed.) *Tolkning för livet: Åtta teologer om bibelns auktoritet*. Stockholm: Verbum.
- Sverker, Per-Axel
 1999 *Bibelsyn och frälsningslära i John Stotts teologi*. Örebro: Örebro Missionsskolas skriftserie (doktorsavhandling i systematisk teologi vid Lunds universitet).
- Tracy, David
 1981 *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. London: SCM.
 1994a *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*. New York: SCM.
 1994b *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: The University of Chicago (1:a uppl. 1987).
- Valliere, Paul
 2000 *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T&T Clark.
- Vattimo, Gianni
 1997 *Utöver tolkningen: Hermeneutikens betydelse för filosofin* (övers. Fovet, William). Göteborg: Daidalos.

Welsby, Paul A.

1984 *A History of the Church of England 1945-1980*. Oxford: Oxford University.

Wingren, Gustaf

1996 *Predikan: en principiell studie*. Skellefteå: Artos (1:a uppl. 1949).

Zizioulas, John D.

1985 *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: ST Vladimir's Seminary Press.

Östling, Brutus

1992 *Vad är upplysning?* Stehag: Symposion.