



# SKRIFT OCH TRADITION

Katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk

Tord Fornberg (red.) SÄRTRYCK

# Mer än bokstavlig tolkning

av Anders Ekenberg

**E**n handskriven eller tryckt text, även en bibeltext, är i sig själv bara bläck eller trycksvärta i bestämda formationer på papper. En text har förstas mening för den som skrivit den, men i övrigt får den mening eller innebörd först när någon tar del av den. Läsaren, eller åhöraren, har därför avgörande betydelse för den mening som texter har. Meningen uppstår i mötet mellan en text och dess läsare. Ur en synpunkt kan man säga att det är läsaren som skapar meningen i texten – även om den mening texten får, så länge det är en adekvat mening, givetvis är begränsad av det som faktiskt står i den

Formationerna på papperet avkodas av läsarna efter regler som bland annat bestäms av den uppsättning konventioner som hör till språket. Men också av de tolkningsgemenskaper av olika slag – till exempel livsåskådningsmässiga sammanhang och traditioner – som läsarna tillhör. Ju rikare och ju mera komplicerad – eller kanske antydande, ”öppen” – en text är, desto fler betydelser kan avvinnas den eller läggas in i den. (Gränsen mellan den mening man avvinner en text och den man lägger in i den är ingalunda knivskarp.) Den fråga som uppstår i sådana sammanhang är ofta inte hur korrekt den ena eller andra läsningen är, utan snarare hur adekvat eller givande den är.

Den moderna hermeneutiken – läran om tolkning, tolkningsvetenskapen – har under de gångna decennierna i hög grad uppmärksammat den här egenskapen hos texter och därmed läsarnas betydelse för den mening som texter har eller får. Det är naturligtvis ingen ny insikt. Men efter ett drygt

århundrade, då hermeneutisk reflexion framför allt rörde sig kring hur läsare så väl som möjligt kan komma på samma våglängd som författaren och uppfatta vad författaren avsett att säga, har uppmärksamheten förskjutits i riktning mot samspelet text–läsare.

Ibland har det till och med hävdats att författaren och författarens intentioner, förutom att de är svåra att komma åt, är principiellt likgiltiga. En text lever sitt eget liv och kan, helt oberoende av sin upphovsman, förstås på många olika sätt. Många litteraturforskare har rentav hävdats att det är irrelevant att fråga efter författarintentioner. Andra har mot det betonat att texter ändå inte kan eller bör tolkas hur som helst. Texter frambringar inte sig själva, och vad vi kan veta om författarens avsikter – även om vi aldrig kan komma åt dem helt – har en viss betydelse när det gäller att förebygga tolkningsanarki och godtycklighet. Samtidigt förblir texterna ändå öppna för en mångfald förståelser.

Spelrummet för olika tolkningar är olika stort i olika texter. Vissa texttyper, till exempel dagstidningsledare eller matrecept, läses med fördel enbart som nedteckningar av vad skribenterna har velat förmedla. Andra texttyper – och dit hör bland annat skönlitterära texter, både dikter och prosa – vänder sig inte bara till läsarens förmåga att förstå vad någon har avsett att säga. De har mer av potentiell betydelse. De appellerar till läsarnas fantasi, inlevelse och förmåga att ge texterna mening.

De här mycket allmänt formulerade insikterna kan utgöra en rimlig utgångspunkt när man vill lära känna en viss typ av bibeltolkning som är djupt förankrad i både katolsk och ortodox tradition. Det som avses kan enklast beskrivas som att man ger och har gett texter mer än bokstavlig eller ursprunglig mening. Alltså en eller flera betydelser som går utöver den primära innebörden, den som mer eller mindre omedelbart kan avläsas när man – förutsatt att man har den kunskap och inlevelseförmåga som krävs – läser vad som står i texten. Det här kapitlet ägnas åt sådan mer än bokstavlig eller ursprunglig tolkning, som är en levande del av katolskt umgänge med framför allt Gamla testamentet (jfr *Katolska kyrkans katekes* §§ 115–119). Ytterligare exempel på saken finns i Anders Piltz kapitel i denna volym.

”Bokstavlig mening” får här inte uppfattas alltför snävt. Språket är fullt av bilder och metaforer, varav en del är mer eller mindre stelnade, andra

medvetna och vitala. Även vad de står för hör till den primära meningen i en text. Vad som här menas med ”mer än bokstavlig mening” är att man ger texter nya betydelser som går betydligt längre än så: man låter dem handla om något annat – eller någon annan – än det som de i sig handlar om.

## Kyrkan och Gamla testamentet

I Andra Vatikankoncilietts dokument om uppenbarelsen, *Dei Verbum* (1965), betonas det ömsesidiga sambandet mellan Gamla och Nya testamentet:

Guds frälsningsplan i Gamla testamentet var framför allt anlagd på att förbereda Kristi, världens frälsares, ankomst och det messianska rikets tillkomst, att förutsäga dessa (jfr Luk 24:44; Joh 5:39; 1 Pet 1:10) och genom olika slags förebilder antyda vad som skulle komma (jfr 1 Kor 10:11). Gamla testamentets böcker ger åt alla – under de förutsättningar som gällde för mänskligheten under tiden innan frälsningen återställdes av Kristus – kunskap om Gud och om människan liksom om de olika sätt varpå den rättfärdige och barmhärtige Guden handlar med människorna. Även om dessa skrifter innehåller också sådant som är ofullkomligt och tidsbundet, ger de en riktig bild av Guds sätt att fostra. [...]

Gud, som sålunda har inspirerat böckerna i båda testamenten och är deras upphovsman, ordnade det i sin vishet så att Nya testamentet ligger dolt i det Gamla och att Gamla testamentet ligger öppet i det Nya. Ty även om Kristus har stiftat ett nytt förbund med sitt blod (jfr Luk 22:20; 1 Kor 11:25), får det gamla förbundets böcker, som i sin helhet har tagits med i evangeliets budskap, sin fulla innebörd just i det nya förbundet, och där blir den tydlig (jfr Matt 5:17; Luk 24:27; Rom 16:25–26; 2 Kor 3:14–16). Å andra sidan kastar de ljus över det nya förbundet och bidrar till dess förståelse (§§ 15–16).<sup>1</sup>

Den mer än bokstavliga meningen i gammaltestamentliga texter tillmäts här en för kyrkan ouppgivlig betydelse. Därför innehåller också två senare dokument från den påvliga bibelkommissionen – ett om bibeltolkningen i kyrkan (1993) och ett om det judiska folkets heliga skrifter inom ramen för den kristna Bibeln (2001) – åtskilliga reflexioner över detta sätt att läsa skrifterna.

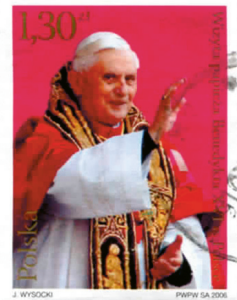
Man lyfter fram betydelsen av att uppmärksamma den ursprungliga innebörden i texterna och tillerkänner den judiska tolkningstraditionen

legitimitet utifrån sina förutsättningar. Samtidigt betonar man Gamla testamentets förblivande betydelse för den kristna kyrkan och att de båda testamentena är oskiljaktiga och belyser varandra. Man betonar vikten av att ta fasta på den ursprungliga meningen i texterna, men man lyfter också fram att vi i Nya testamentet har att göra med en "omläsning" (*relecture*) eller nytolkning av gammaltestamentliga texter i ljuset av Kristi ord och verk. Det talas om hur gammaltestamentliga passager fått sin "uppfyllelse" i Jesus Kristus och kyrkan, och man dröjer vid den samstämmighet – men också de skillnader – som finns mellan de båda testamentena. I dokumentet från 2001 heter det:

[Nytestamentlig tolkning av Gamla testamentet] visar att olika tolkningsmetoder, hämtade från den kulturella omgivningen, användes [av de tidigaste kristna]. Texterna omvittnar typologiska tolkningar och läsning av dem i ljuset från Anden (2 Kor 3:14–17). Detta visar att ett tvåfaldigt sätt att läsa texterna behövs: dels i deras ursprungliga betydelse, den betydelse de hade när texterna skrevs, dels en tolkning av dem i ljuset av Kristus. [...] Denna nytolkning negerar inte den ursprungliga betydelsen.<sup>2</sup>

Som vi ska se har denna distinktion mellan ursprunglig och överförd innebörd – och det riktiga i att uppmärksamma bådadera och skillnaden mellan dem – avsevärd betydelse för både tolkning och översättning av skrifterna enligt katolskt synsätt. Man måste hela tiden vara medveten om både kontinuiteten och diskontinuiteten mellan de båda testamentena.

Den nytolkning av gammaltestamentliga texter som vi stöter på i Nya testamentet har en förhistoria i form av omläsning, nytolkning och nytillämpning av äldre texter redan inom ramen för Gamla testamentet. På en rad ställen framställs till exempel uttåget ur Egypten, exodus, som mönster för räddningen ur den babyloniska fångenskapen eller den kommande befrielsen (se särskilt Jes 35:1–10; 40:1–5; 43:1–22; 48:12–21; 62). Man genomför här en "omläsning" av berättelserna om uttåget som gör att de framstår som förebud om senare skeenden. Uttåget får peka fram



Polskt frimärke från 2006. *Benedictus XVI* var påve åren 2005–2013 och dessförinnan bland annat ordförande i den Påvliga bibelkommissionen.

mot senare befrielse, och de senare befrielseerna framställs som skeenden i kontinuitet med att Gud redan tidigare har ingripit till förmån för sitt folk.

## Profetisk tolkning

En välkänd typ av överförd tolkning, väl företrädd redan i Nya testamentet, är när texter i Gamla testamentet tolkas som profetior om sådant som inträffat långt senare i tiden.

Åtskilliga av de s.k. reflexionscitaten i Matteusevangeliet hör till den här kategorin. Evangelisten kopplar vid sin eftertanke över Jesu historia samman den med utsagor i lagen eller profeterna och säger att den eller den incidenten i Jesu liv innebar att det som förutsagts i Gamla testamentet nu ”gick i uppfyllelse”. Så till exempel i anslutning till berättelsen om hur Jesus blev till utan mans medverkan: ”Allt detta skedde för att det som Herren hade sagt genom profeten skulle uppfyllas: Jungfrun skall bli havande och föda en son, och man skall ge honom namnet Immanuel (det betyder: Gud med oss)” (Matt 1:22–23; Jes 7:14, citerat ur den grekiska översättningen *Septuaginta*). Ett annat exempel finns i berättelsen om stjärntydarna från österlandet. Det heter i den att Herodes av översteprästerna och de skriftlärda fick veta att det var i Betlehem som Messias skulle födas. ”Ty”, lägger



Spanskt frimärke från 1962, bebedelsen för jungfru Maria på en målning av Murillo (1617–1682), ur en serie på 15 frimärken, vart och ett avbildande ett av Rosenkransens (då) 15 mysterier

evangelisten till, ”det står skrivet hos profeten: Du Betlehem i Juda land är ingalunda ringast bland hövdingar i Juda, ty från dig skall det komma en hövding, en herde för mitt folk Israel” (Matt 2:5–6; Mik 5:2).

Som sådana profetior tolkas till och med vissa ställen som i skrifterna inte alls har formen av förutsägelser. Så sker exempelvis när Matteus framställer barnamorden i trakten av Betlehem som en uppfyllelse av Jeremias ord: ”Då uppfylldes det som sagts genom profeten Jeremia: Rop hörs i Rama, gråt och högljudd klagan: Rakel begråter sina barn, hon låter inte trösta sig, ty de finns inte mer” (Matt 2:17–18; Jer 31:15). Hur lite det be-

tyder för evangelisten vilken tidsform som används i de texter han citerar – alltså om det som står i dem är uttryckt i tempus för närvarande, förfluten eller kommande tid – framgår också när han skriver att Jesu uppträdande i Galileen var en uppfyllelse av det som sagts genom Jesaja: "Sebulons land och Naftalis land ner mot sjön, på andra sidan Jordan, hedningarnas Galileen – folket som bor i mörker har sett ett stort ljus, och för dem som bor i dödens land och skugga har ljuset gått upp" (Matt 4:15–16; Jes 9:1–2). Likaså när han tillämpar orden om den lidande tjänaren i Jesajaboken på Jesus och hans botande av sjuka: de blev friska, heter det, "för att det som sagts genom profeten skulle uppfyllas: Han tog våra sjukdomar, och han lyfte av oss våra plågor" (Matt 8:17; Jes 53:4). Förresten lägger vi här märke till att Matteus ger en annan mening åt profetorden i Jes 53 än den i Nya testamentet vanliga. De brukar uppfattas som profetior om Jesu lidande och död, men den ena tolkningen utesluter alltså inte den andra: här får de syfta på hans botande av sjuka.

Om man ger begreppet profetia en vid och löslig innebörd, kan man beskriva den mening som på samtliga de här ställena tillskrivs texter i Gamla testamentet som resultat av profetisk tolkning: ut-sagor i de gamla skrifterna tillskrivs förmågan att i



*Bebådelsegrottan i Nasaret, enligt fornkyrklig tradition den plats där jungfru Maria bodde, när hon fick änglabudskapet om att hon skulle bli Jesu mor.*

förfägg handla om skeenden långt senare i historien. För evangelisten Matteus är det samma slags uppfattning av de gammaltestamentliga texterna vi har att göra med i samtliga reflexionscitater, även om vi noterar att textunderlaget i de olika fallen inte är av riktigt samma typ. (Bara en del av ställena har ju formen av förutsägelser.) Men den tidiga kyrkan under och efter nytestamentlig tid kom även att använda sig av andra uttrycksätt än talet om "uppfyllelse" för att ange den mer än bokstavliga eller mer än ursprungliga innebörd man tillskrev gammaltestamentliga texter.

## Paulinsk hermeneutik

Två ställen i de paulinska breven för oss i kontakt med några av dessa uttrycksätt. Det första stället finns i Galaterbrevets fjärde kapitel. Paulus försöker få läsarna att förstå att kristna med icke-judisk bakgrund inte ska och inte behöver följa den mosaiska lagen för att bli "rättfärdiga", det vill säga för att stå i ett riktigt förhållande till Gud. Detta är Galaterbrevets huvudtema. För att förtydliga det citerar och kommenterar han berättelsen om Abrahams två söner i Första Moseboken (Gal 4:21–30; 1 Mos 16; 21:1–21). Han börjar så:

Svara mig, ni som vill stå under lagen: har ni inte hört vad lagen säger? Där står skrivet att Abraham fick två söner, en med sin slavinna och en med den fria kvinnan. Men hans son med slavinnan var född efter naturens ordning, sonen med den fria kvinnan tack vare ett löfte. Häri ligger en djupare innebörd (grek. *hatina estin allêgoroumena*): de två kvinnorna är två förbund (Gal 4:21–24).

Därefter utlägger han berättelsen – stödd på judiska traditioner som kompletterade den i vissa detaljer – med att säga att den ene sonen, Ismael, "är" (= symboliserar, avser) det gamla förbundsfolket medan den andre, Isak, "är" det nya.

Det är bestämda egenskaper hos Ismael resp. Isak som Paulus tar fasta på när han gör den tolkningen. Ismael föddes på alldeles vanligt sätt och hade en slavinna som mor (Abrahams slavinna Hagar), Isak däremot tillkom "i kraft av ett löfte" och föddes av en fri kvinna (Abrahams hustru Sara). Likaså präglas det gamla förbundet enligt Paulus synsätt av bunden-



het (under lagen), det nya däremot av frihet (från lagen). På grund av denna egenskapslikhet mellan de båda halvbröderna och det gamla resp. det nya förbundet kan han tillskriva berättelsen i 1 Mos en "djupare innebörd", som han uttrycker det. Man skulle också kunna översätta det han säger med att det som står i den gammaltestamentliga texten har "överförd betydelse". I den grekiska texten står här en form av verbet *allêgoreô*, "säga något annat", ett ord närbesläktat med substantivet *allêgoria*, som ligger till grund för vårt "allegori". Paulus karakteriserar med andra ord sin tolkning av texten i Gamla testamentet som i någon mening allegorisk. Detta kom att bli riktninggivande för vad mer än bokstavlig tolkning många gånger kom att kallas i den tidiga kyrkans fortsatta historia.

Nu kan termerna "allegori" och "allegorisk" ha olika betydelser. Med "allegorier" brukar vi kanske oftast mena litteratur, till exempel berättelser eller fabler, där varje detalj har överförd mening. Det finns exempel på allegorier i den bemärkelsen i Bibeln. När Paulus läser Första Mosebokens skildring av Isak och Ismael är det dock inte riktigt så han läser den. Men han tar fasta på att det i berättelsen åtminstone finns några drag som inbjuder till en överförd tolkning av den. När han säger att det som står i 1 Mos är *allêgoroumena*, "sagt i en annan mening", ger han uttrycket ganska allmän betydelse. "Allegorisk" tolkning här betyder just att ge den gamla texten en "annan" innebörd än den som omedelbart framgår av textens lydelse.

Det andra exemplet finns i Efesierbrevets femte kapitel (Ef 5:21–33). I en serie föreskrifter för den kristna familjen som omfattar 5:21–6:9 uppfordras man och hustru till ömsesidig underordning (v. 21). Kvinnorna får veta att de ska underordna sig sina män (v. 22–24), och därefter uppmanas männen utförligt att älska sina hustrur (v. 25–33). Meningen till männen att älska hustrurna motiveras med Kristi kärlek till kyrkan (v. 25–30). Sedan citeras orden om äktenskapet i den andra skapelseberättelsen enligt *Septuaginta*: "Därför skall en man lämna sin far och sin mor och hålla sig till sin hustru, och de två skall bli ett" (1 Mos 2:24). Orden kommenteras så: "Detta rymmer en stor hemlighet (grek. *to mystêrion touto mega estin*), och jag tillämpar det på Kristus och kyrkan" (v. 32, min övers.).

Här uppfattas orden om äktenskapet i 1 Mos som ord som inrymmer ett stort *mystêrion*: de har en djupare, överförd betydelse och syftar på (symboliserar, pekar fram mot) kärleken mellan Kristus och kyrkan. Senare kristna

bibelutläggare anknöt till bland annat det här stället när de talade om att gammaltestamentliga texter har en *sensus mysticus*, "hemlighetsfull betydelse".

## Överförd tolkning i evangelierna

Bland annat Paulus sätt att umgås med texter i Skriften och uttrycken för det i de paulinska breven kom att bli av stor betydelse för senare kristen tolkning av Gamla testamentet. Men i grund och botten samma sätt att läsa Gamla testamentet som Paulus stod för har vi också sett exempel på i Matteusevangeliet, och det möter gång på gång i de nytestamentliga skrifterna. Vi kan ta ytterligare några ställen i evangelierna som exempel.

Jesus själv behandlar vid åtskilliga tillfällen gammaltestamentliga passager på ungefär samma sätt. Han säger om Johannes Döparen: "Det är om honom det står skrivet: Se, jag sänder min budbärare före dig, han skall bereda vägen för dig" (Matt 11:10; Mal 3:1), dvs. den budbärare som det talas om i profetboken Malaki identifieras som Jesu förelöpare Johannes. Den oförståelse för liknelserna som Jesu motståndare visar framställer han som en uppfyllelse av Jesajas ord om folket med förstockade hjärtan (Matt 13:13–15; Jes 6:9–10), och på samma sätt låter han Jesajas ord om det hycklande folket syfta på fariseerna (Matt 15:7–8; Jes 29:13). Han citerar orden i Ps 118 som en utsaga om sin egen död och uppståndelse: "Stenen som husbyggarna ratade har blivit en hörnsten. Herren har gjort den till detta, och underbar är den i våra ögon" (Matt 21:42; Ps 118:22–23) och låter Ps 110 syfta på Messias, dvs. på sig själv: "Herren sade till min herre: Sätt dig på min högra sida, så skall jag lägga dina fiender under dina fötter" (Matt 22:44; Ps 110:1). Han förutsäger lärjungarnas svek genom att identifiera sig med den herde som nämns i en utsaga hos profeten Sakarja: "I natt skall ni alla komma på fall för min skull, ty det står skrivet: Jag skall dräpa herden, och fåren i hjorden skall skingras" (Matt 26:31; Sak 13:7). Han låter talet om "människosonen" eller "den som liknade en människa" i Danielsboken handla om honom själv: "jag säger er: efter detta skall ni få se Människosonen sitta på Maktens högra sida och komma på himlens moln" (Matt 26:64; jfr Dan 7:13–14).

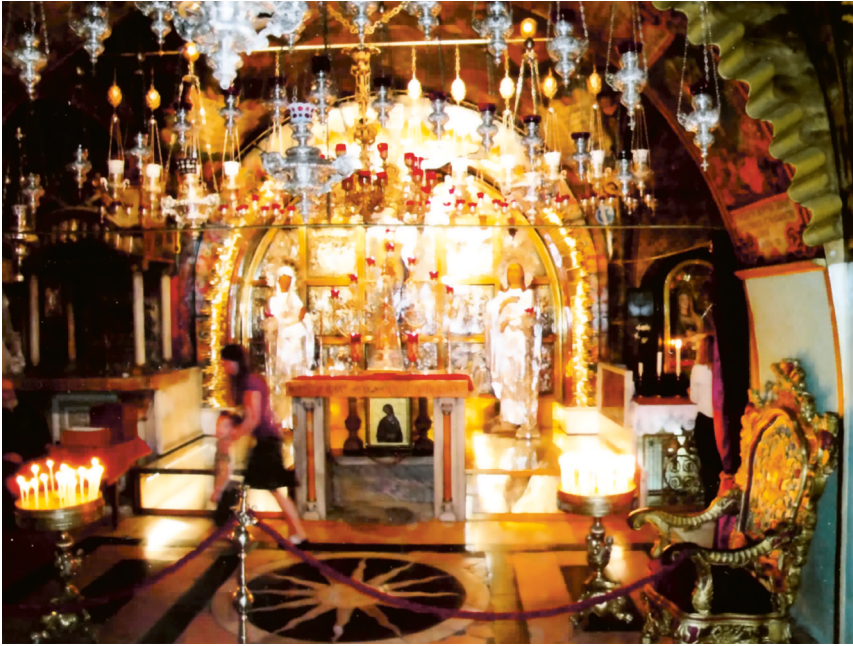
I berättelsen om två lärjungars möte med den uppståndne på vägen mot

Emmaus heter det: "Med början hos Mose och alla profeterna förklarade han för dem vad som står om honom överallt i skrifterna" (Luk 24:27). Skrifterna förutsätts här vara fulla av utsagor om honom själv, Jesus. Det sättes att utlägga dem gjorde, sägs det, lärjungarnas hjärtan brinnande (24:32), alltså fyllda av fascination och trosiver. Likaså säger den uppståndne i Lukas skildring av mötet mellan honom och de elva lärjungarna i Jerusalem: "Han sade till dem: 'Detta är vad jag sade till er när jag ännu var hos er, att allt måste uppfyllas som står skrivet om mig i Moses lag, hos profeterna och i psalmerna.' Sedan öppnade han deras sinnen så att de kunde förstå skrifterna" (24:44–45). Att "förstå skrifterna" betyder här att ha förmåga att ge det som står i dem överförd mening och låta det syfta på honom och därmed på allt han är och gör och ger. "Hur skall jag kunna förstå om ingen vägleder mig?", frågar den etiopiske hovmannen diakonen och förkunnaren Filippus i Apostlagärningarnas berättelse. Förståelsen ges sedan genom att Filippus utlägger Jes 52–53 som syftande på Jesus, hans lidande, död och uppståndelse (Apg 8:26–35). "Förstå" får här samma innebörd som nyss.

Ibland är den mer än bokstavliga meningen mera underförstådd än på de ställen som nämnts. Jesus uttrycker sig då på ett sådant sätt att det utan att skrifterna citeras framgår att han tillämpar det som står i dem på sig själv. Till exempel när han talar om sig själv som "Människosonen" som ska lida, uppstå och komma tillbaka och låter både utsagorna om den lidande tjänaren hos Deuterijosaja (Jes 52:13–53:12) och utsagorna om den kommande "människosonen" i Danielsboken (Dan 7:13–14) flyta samman, båda uppfattade som syftande på honom.

Vid andra tillfällen tillämpar han vad som ofta har kallats "typologisk" tolkning av de gamla texterna: han ställer upp paralleller mellan något i det gamla förbundet och sig själv och sitt verk, utan att uttryckligen säga att det gammaltestamentliga stället har en mer än bokstavlig mening. ("Typologi" kommer av grekiskans *typos*, "förebild".) Så till exempel när han säger: "liksom profeten Jona var i den stora fiskens buk i tre dagar och tre nätter skall Människosonen vara i jordens inre i tre dagar och tre nätter" (Matt 12:40) och när han säger: "liksom Mose hängde upp ormen i öknen, så måste Människosonen upphöjas för att var och en som tror på honom skall ha evigt liv" (Joh 3:14–15). "Typologi" består alltså i korrespondens eller parallellitet mellan något i det gamla förbundet och något i det nya.

Medan allegorisk tolkning ofta har bemötts med stor skepsis inom studiet av Bibeln, särskilt efter upplysningstiden, har den typologiska tolkningen rönt större förståelse. Kanske helt enkelt därför att den inte uttryckligen



*Korsets plats enligt gammal tradition i Gravkyrkan i Jerusalem. Man kan sträcka ner handen genom ett hål i golvet och röra vid själva Golgotaklippan.*

säger något om vad som är den avsedda meningen i gammaltestamentliga texter. Det kan se ut som om den som gör en tolkning av det här slaget enbart etablerar en jämförelse: "liksom ... så ..." Undersöker man saken närmare är dock inte troligt att det ligger till riktigt så enkelt. Även de nytestamentliga författare som drar sådana paralleller förutsätter utan tvekan att de gammaltestamentliga texterna på något sätt pekar fram mot det som sägs vara deras sentida motsvarigheter. Skillnaden mellan typologi och mer än bokstavlig tolkning är snarare formell än reell.

Det typologiska tankemönstret ligger alltså mycket nära tankemönstret "uppfyllelse" eller är kanske rentav identiskt med det. Vi ser det till exempel när Paulus i Första Korinthierbrevet etablerar en parallell mellan vad som hände gudsfolket under ökenvandringen och vad som gäller kristna nu:

”Våra fäder hade alla molnet över sig och gick alla genom havet. Alla blev de döpta i molnet och i havet till gemenskap med Mose. Alla åt de samma andliga mat, och alla drack de samma andliga dryck, de drack ur en andlig klippa som följde dem, och den klippan var Kristus. Men de flesta av dem fann inte nåd inför Gud utan blev liggande döda i öknen” (1 Kor 10:1–5). Detta kommenterar Paulus på ett sätt som visar att han ser ett typologiskt samband mellan då och nu, men också mer än så. ”Allt detta skedde som exempel för oss, för att vi inte skall ha begär till det onda, som de hade” (v. 6, min övers.). Paulus förutsätter här att det fanns en avsikt bakom händelserna i gammaltestamentlig tid som gäller nuet: det som gudsfolket då fick vara med om – och Skriftens skildring av det – skulle en gång fungera som förebild för de kristna. Dessutom förutsätter han att Kristus själv, den preexisterande Kristus, var närvarande redan i det dåtida skeendet och själv var den klippa som israeliterna fick dricka ur.

## Den antika bakgrunden

Innehållet i den utläggning av Gamla testamentet som vi finner i Nya testamentet är i hög grad nytt och specifikt kristet. Mycket när det gäller själva sättet att både citera och kommentera skrifterna är däremot övertaget från väletablerade dåtida sätt att behandla texter, både inom judendomen och i den grekisk-romerska världen i stort. Detsamma gäller också själva tendensen att vilja se ett ”mer” av mening i texterna än den omedelbart givna betydelsen.

Redan åtskilliga passager i Gamla testamentet bygger, som vi har konstaterat, på nytolkning eller ”omläsning” av äldre gammaltestamentliga texter. Och behovet av aktualisering av de heliga texterna gjorde att man även i senare tiders judendom fortsatte att försöka utvinna nya och överförda betydelser i dem, utifrån övertygelsen att de är inspirerade av Gud och därför mer hemlighetsfulla och innehållsrika än vad som omedelbart märks på textytan. Det framgår både i den rabbiniska litteraturen – som till övervägande delen är skriven senare än skrifterna i Nya testamentet, men som till en del speglar gamla traditioner – och i Dödahavsrollarna. I bådadera finns otaliga exempel på hur skriftens utsagor uppfattas som något med aktuell betydelse och som bärare av mer än bokstavlig mening. När Pau-

lus och andra nytestamentliga författare gör aktualiserande nytolkningar av bibeltexter eller finner en "annan" eller "djupare" mening i dem, knyter de alltså an till redan existerande former av skriftutläggning.

Dessutom var vid kristendomens tillkomsttid allegorisk tolkning av det grekiska samhällets viktigaste texter, *Iliaden* och *Odyseen*, väletablerad. För många greker framstod myterna och gudasagorna i de homeriska skrifterna som alltför primitiva för att kunna tas bokstavligt. Samtidigt var man angelägen att hålla fast vid dem. Lösningen blev många gånger just att tolka dem allegoriskt, dvs. att låta det som står i dem syfta på något annat än det som de direkt handlar om – förhållanden i kosmos, själsliga fenomen, eftersträvansvärda moraliska egenskaper eller annat. En tolkningsmetodik av det slaget – som samtidigt hämtade näring ur tidig judisk skrifttolkningstradition – företrädde också av filosofen och bibeltolkaren Filon i Alexandria (dog omkring år 40 e.Kr.). Hans omfattande produktion består till stor del av just allegoriska utläggningar av judendomens heliga skrifter, inte minst Moseböckerna. Han lägger fram en överförd, symbolisk tolkning av både lagar och berättelser i Bibeln. En av hans drivkrafter var att framställa judendomen, inklusive den mosaiska lagen, som acceptabel i den hellenistiska miljö som han verkade i. Det medförde att han tillgrepen ganska långtgående allegorisering av texterna, varmed de fick en mera allmänmännisklig betydelse än den bokstavliga. (Filon var dock noga med att lagen också gällde bokstavligt för judar.) Med tiden kom hans tolkningar att värderas högt inte minst av kristna bibeltolkare. Inflytandet från Filon märks till exempel både hos Clemens från Alexandria och hos Origenes, men också hos flera andra av kyrkofäderna.

## Den tidiga kyrkan och medeltiden

Det sätt att läsa Gamla testamentet som vi här har sett exempel på fick en rik efterhistoria i den fortsatta kyrkohistorien. Överförda tolkningar möter ymnigt redan hos 100-talets kristna författare, till exempel författaren till Barnabasbrevet (ca år 125), Justinus Martyren (dog omkring år 165) och Irenaeus av Lyon (dog omkring 200). Den mest inflytelserike av den tidiga kyrkans bibelutläggare, också och inte minst när det gäller den mer än bokstavliga tolkningen, blev dock Origenes (ca 185–254). Några av hans

teologiska ståndpunkter blev visserligen med tiden misstänkliggjorda inom kyrkan, men han kom att präglade det mesta av efterföljande bibeltolkning på ett avgörande sätt, och hans skrifter läses i dag i den katolska tidegården.

Origenes, verksam först i Alexandria och därefter i Caesarea i Palestina, var noggrann när han kommenterade vad som faktiskt står i texterna och vad de på den bokstavliga nivån betyder. Samtidigt besjälades han av övertygelsen att kristen läsning av Gamla testamentet inte får stanna vid en rent "bokstavlig" eller "historisk" förståelse. Det gäller att tränga ner under texternas yta, krossa deras skal och komma åt kärnan, och denna kärna var för honom av andlig natur. Origenes utgick från att den överförda eller andliga eller fördolda betydelsen i texterna är väsentligare än den rent bokstavliga eller historiska eller omedelbart fattbara. Han menade till och med att vissa lagar och andra texter på det bokstavliga planet är orimliga eller meningslösa. (Den berömda idisslande haren, 5 Mos 14:7, är ett av hans exempel.) Men felaktigheterna har, menar han, en avsiktlig poäng: de är "snubbelstenar" som skrifternas gudomliga upphovsman medvetet har låtit finnas i texterna. Den läsare som snubblar på dem får därigenom anledning att inte stanna på den bokstavliga nivån utan söka sig mot en högre eller djupare, mera andlig, förståelse av det som står.

Origenes har olika sätt att tala om de olika meningsnivåer som för honom finns i Gamla testamentet. Han kan tala om en bokstavlig kontra en andlig mening eller om en bokstavlig kontra en allegorisk betydelse. Ibland skiljer han på olika slag av överförd mening, men han genomför aldrig någon systematisk eller konsekvent åtskillnad mellan dem. Huvudförklaringen till det är nog den djupa enhet som för honom finns i tolkningens föremål, de heliga skrifterna: de vittnar samtliga om ett och samma frälsningsmysterium, Kristi och kyrkans mysterium, i dess olika dimensioner. De för läsaren i kontakt med de heliga händelserna i historien men framför allt via dem med den frälsningsavsikt med vilken Gud handlat både i gammaltestamentlig tid och genom Kristus och kyrkan. Mysteriet är ett enda och odelbart men med oändligt många aspekter som framträder i olika textpassager.

Ett och samma bibelställe kan därför för Origenes också ha flera överförda betydelser samtidigt. Skildringen av israeliternas uttåg ur Egypten i Andra Moseboken kan avvinnas flerfaldig överförd betydelse: den ger den

läsare som söker djupare mening lärdomar som gäller Kristi verk men också om den egna livsföringen och det som till sist är livets slutmål. Det ena utesluter inte det andra.

Den allegoriska tolkning som Origenes och andra i hans efterföljd företräder präglas av åtskillig fantasi, och den kom rätt tidigt att beskyllas för att vara godtycklig. På två sätt måste man dock konstatera att den inte är alldeles godtycklig. För det första regleras den – liksom all symbolisk tolkning – av principen om egenskapslikhet: när något sägs beteckna eller syfta på något annat än det omedelbart handlar eller tycks handla om, bygger det alltid på någon form av analogi eller likhet mellan tecknet och det betecknade. (En klippa kan anses symbolisera Gud eftersom den liksom han är fast och beständig. Vatten kan beteckna Anden eftersom bådadera är i



*Tåget genom Röda havet. Israeliternas räddning fungerar som en typologisk förebild för det kristna dopet. Takmålning av Albertus Pictor i Härkeberga kyrka (1480-talet).*





*Jesu dop. Takmålning av Albertus Pictor i Härkeberga kyrka (1480-talet).*

rörelse eller kan utgjas och har renande verkan. Olja och vin kan syfta på det dubbla kärleksbudet eftersom oljan och vinet liksom kärleksbuden är två. Många andra exempel skulle kunna ges.) Detta begränsar antalet möjliga tolkningar. Men det håller också möjligheten till nya tolkningar öppen, eftersom det kan finnas egenskaper hos tecknet som ingen fäst sig vid tidigare. För det andra regleras Origenes allegoriska tolkningar av trosregeln, dvs. kyrkans troslära såsom den kommer till uttryck i trosbekännelser och gudstjänstfirande. Avsikten med all bibeltolkning måste vara att stimulera och bidra till människors förening med Gud. Därför är en utläggning som kommer i konflikt med kyrkans trosmedvetande oriktig, men gör den inte det och väcker den människors kärlek och längtan efter fullständig förening med Gud är den adekvat. Samma synsätt företräder senare bland annat Augustinus.

Den tolkningstradition som etablerades inte minst genom Origenes kom att föras vidare under hela den tidigkristna eller fornkristna perioden (som vi brukar räkna fram till ungefär år 700) och i hög grad också under



*Gregorius och Augustinus. Takmålning av Albertus Pictor i Härkeberga kyrka (1480-talet).*

medeltiden – även om de medeltida utläggarna ofta nöjde sig med att upprepa och sammanställa tolkningar som gjorts redan av tidigare författare. Med tiden kom tolkningsläran att systematiseras genom att man skilde på fyra betydelsenivåer i bibeltexter, framför allt i Gamla testamentet – ett regelverk som med en latinsk term brukar kallas *quadriga*:

- den "historiska" eller "bokstavliga" innebörden (textens naturliga mening),
- den "allegoriska" innebörden (texten som syftande på Kristus och kyrkan),
- den "tropologiska" innebörden (texten som moralisk vägledning),
- den "anagogiska" innebörden (texten som syftande på det kommande, eviga livet).

Den här systematiseringen möter för första gången hos en av de västerländska munkfäderna, Johannes Cassianus (ca 360–435). Den kom under medeltiden att sammanfattas i en minnesvers som citeras i *Katolska kyrkans katekes* (§ 118):

<i>Littera gesta docet</i>	Bokstaven lär dig om själva händelserna,
<i>quid credas allegoria</i>	vad du ska tro lär dig allegorin
<i>moralis quid agas</i>	den moraliska (betydelsen) lär dig hur du ska handla
<i>quo tendas anagogia</i>	vart du ska sträva lär dig anagogin

Två författare som kom att spela särskilt stor roll för att denna tolknings-tradition fördes vidare i västkyrkan under medeltiden var Augustinus (354–430) och Gregorius den store (ca 540–604). Tillsammans med Hieronymus och Ambrosius räknades Augustinus och Gregorius som de största bland kyrkofäderna, och det mesta av medeltida västlig bibeltolkning byggde på den grund som de båda hade lagt. De citerades också om och om igen när man utlade Bibelns texter i predikningar och bibelkommentarer.

## Olika tendenser

Den allegoriska tolkningen i den form i vilken den utövades av Origenes och hans efterföljare var inte oomstridd i den tidiga kyrkan. Särskilt en del teologer och bibelutläggare som fått sin fostran i Antiochia eller i antiokensk tradition invände mot vad de menade vara alltför fantasifulla överdrifter i den allegoriska bibeltolkningen.

Många handböcker har därför talat om en "alexandrinsk" respektive en "antiokensk" exeges under främst 300- och 400-talen. Det är sant att teologin i Alexandria resp. Antiochia – och bland teologer som fått sin fostran i "alexandrinsk" respektive "antiokensk" tradition (man får inte uppfatta det som en rent geografisk indelning) – inrymde betydande skillnader. Dessa skillnader gick i dagen till exempel vid koncilierna i Efesos 431 och Kalcedon 451. När det gäller bibeltolkningen framhävde dock jesuiten och teologihistorikern Henri de Lubac (1896–1991) redan på 1940-talet att man snarare bör tala om nyansskillnader än om två helt olika exegetiska program. Och den engelska patristikern Frances Young (f. 1939) har sedan ytterligare klarlagt vari skillnaden mellan "alexandrinsk" och "antiokensk" tolkning består.

På båda håll var man, noterar Young, uppmärksam på bibeltexternas bokstavliga betydelse, och på båda håll räknade man med att texterna, eftersom de har Gud till upphov, har djupare betydelser än de omedelbart skönjbara. För att kunna urskilja dessa djupare betydelser måste man meditera över skrifterna i trons ljus. På alexandriskt håll kom man dock att inspireras av filosofiskt sanningssökande och räkna med ett slags tidlöshet i texterna, vilket inte sällan ledde till att man löste utsagor ur sitt sammanhang. Praktiskt taget vad som helst i skrifterna kunde därmed ges mer eller

mindre tidlösa, överförda betydelser (om än med ledning av analogiregeln och inom troslärans gränser; jfr ovan). På antiokenskt håll var man snarare vägledd av dåtida retorik och historiskt-filologiskt inriktad texttolkning och av vad man i sådana sammanhang lärde ut om hur man borde utvinna meningen i en text. Det gjorde att man lade större vikt vid textsammanhang och vid den sammanhängande "story", frälsningshistorien som ett förlopp, som texterna talar om. Man var därför inte lika beredd att lyfta enskilda ställen ur sitt sammanhang och ge dem "tidlös" symbolisk betydelse, och man ville inte bejaka den allegoriska tolkningen av texterna ända in i minsta detalj. Någon riktigt djupgående skillnad i synen på Gamla testamentet kan man dock knappast tala om.

## Ursprunglig och mer än ursprunglig mening

Bibelutläggningen efter 300- och 400-talen kan på många, kanske de flesta, håll sägas ha varit mer inspirerad av den "alexandrinska" än av den "antiokenska" tendensen, även om det finns undantag. Under 1000- och 1100-talen i väst kom dock ett förnyat engagemang att ägnas texternas ursprungliga betydelse. Så blev det inte minst på grund av det inflytande som kretsarna kring Adam och Hugo av S:t Victor i Paris utövade. Ungefär vid samma tid märker man också – som både Henri de Lubac och Beryl Smalley (1905–1984) har påpekat – att den allegoriska tolkningen på många håll börjat förlora något av sin tidigare vitalitet och fräschör. Den fördes vidare som ett slags heligt arv, men den förnyades egentligen inte genom nya reflexioner eller genom utvinnande av nya betydelsenyanser.

Martin Luther och andra protestantiska reformatorer på 1500-talet tog avstånd från den fyrfaldiga tolkningen. Även på en del reformatoriskt håll kom man dock under de följande århundradena att sätta stort värde på den mer än bokstavliga tolkningen. Som exempel på hur levande detta förblev även där kan man nämna till exempel överskrifterna till Psaltarens psalmer i Karl XII:s bibel: "Kristi makt, stol, rike, fruktan" (Ps 2); "Kristi seger över de ogudaktiga" (Ps 21); "Rätt tröst i Kristus" (Ps 23); "Kristi trefaldiga ämbete" (Ps 110); "Tacksägelse. Profetia om Kristus" (Ps 118) osv.

Den flerfaldiga tolkningen försvarades av katolska författare. Samtidigt präglades århundradena efter 1500-talet även på katolsk mark av ett allt-

mer ambitiöst arbete när det gällde bibelböckernas grundspråk, tillkomst-historia, ursprungliga lydelse och historiska bakgrund. Det visar på ett stort engagemang för den ursprungligen avsedda innebörden. Det skedde både i apologetiskt intresse och för att ge en stabil filologisk och historisk grund åt bibeltolkningen i en situation då historiemedvetande och allmänna historiska kunskaper tillväxte. Samtidigt fortsatte man att slå vakt om traditionen och förutsätta att åtminstone många av Bibelns texter har en mer än bokstavlig eller ursprungligen avsedd betydelse. Det var dock inte förrän under 1900-talet som det kom att göras några genomtänkta försök att klargöra skillnaden mellan vad som bör anses vara av Gud avsedda överförda betydelser i texterna och å andra sidan om- och nytolkningar som enbart bygger på fria, fromma associationer.

### *Sensus plenior*

Under 1900-talets lopp gjordes inom katolsk teologi betydande ansträngningar att formulera principer för utläggningen av Gamla testamentet som kunde göra rättvisa åt traditionen av mer än bokstavlig tolkning men under nya förtecken. Katolsk bibelforskning var nu på väg mot att på bred front anamma de metoder för historisk-kritisk utforskning av Bibeln som utbildats successivt under 1700-talet och särskilt 1800- och 1900-talen. Den historisk-kritiska exegesen fick ett slags fribrev genom Pius XII:s rundskrivelse *Divino afflante Spiritu*, 1943, och bejakades slutgiltigt genom Andra Vatikanconciliets konstitution om uppenbarelsen, *Dei Verbum*, 1965. Det var inte minst det skärpta medvetandet om de historiska sammanhang som texterna ursprungligen hört hemma i, och därmed vilken betydelse man bör räkna med att de från början haft, som ledde till denna omprövning.

Frågan blev på vilka villkor man kan fortsätta att räkna med en mer än bokstavlig mening i texterna och därmed upprätthålla åtminstone något av traditionen från kyrkofädernas bibeltolkning. Inte minst det faktum att läsandet ur Gamla testamentet i liturgin i så hög grad förutsatte att en mer än bokstavlig tolkning är träffande gjorde frågan viktig. Särskilt under en period kom diskussionen i hög grad att kretsa kring det adekvata i att gamlamenteamentliga texter inte bara ger upphov till allehanda nytillämpningar som inte i sig med nödvändighet innebär att man påstår att texterna i sig

själva har denna betydelse eller "vill" ge upphov till denna tolkning; de helt enkelt ger anledning till sådana fria utläggningar. Men går det fortfarande att rimligt hävda att åtminstone vissa texter i Gamla testamentet verkligen (för kyrkan) har eller bär på av Gud avsedd överförd betydelse, utöver den ursprungliga innebörden? Det begrepp som mest kom att påverka diskussionen var *sensus plenior*, "fullständigare (fullödigare) mening".

Den som myntade uttrycket, redan på 1920-talet, var en spansk bibelforskare vid namn Andrea Fernández. Han hade vissa föregångare, bland annat Marie-Joseph Lagrange (1855–1938), senare en av den katolska historisk-kritiska exegesens allra viktigaste banerförare, men Fernández fann det slagkraftigaste uttrycket för saken: *sensus plenior*. Innebörden i att tala om en *sensus plenior* är att Gud avsett att genom Skriftens ord uttrycka en djupare betydelse än den som den helige författaren förstod och avsåg. Denna djupare mening är inte fullständigt annorlunda än den bokstavliga meningen men frukten av en utveckling av den hän mot större fullhet och fullödighet, därav namnet. Att det är rimligt att räkna med en innebörd i skriftens utsagor som går utöver den som den gammaltestamentlige författaren var medveten eller helt medveten om var ett konstaterande som redan Thomas av Aquino (ca 1225–1274) hade gjort: "Eftersom profetens medvetande är ett bristfullt verktyg (*instrumentum deficiens*) [...] vet inte ens de sanna profeterna allt det som den helige Ande avser att säga med deras visioner, utsagor eller till och med handlingar" (*Summa theologiæ* II–II q. 173 a. 4).

Den mest kände företrädaren för tanken på *sensus plenior* under 1950- och 1960-talen var den med tiden inflytelserike nordamerikanske exegeten Raymond E. Brown (1928–1998), som bland annat ägnade sin doktorsavhandling åt ämnet. Hans definition av *sensus plenior* är den mest citerade:

The *sensus plenior* is that additional, deeper meaning, intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of a biblical text (or group of texts, or even a whole book) when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation.<sup>3</sup>

En grundläggande premis för tanken på *sensus plenior* är att böckerna i Skriften har både en gudomlig upphovsman och en mänsklig författare.

Skrifterna – och de muntliga utsagor i historien som legat till grund för dem och kanske vidareförts och formats i muntlig tradition innan de till sist skrevs ner – är präglade av de människor som gett upphov till dem. Men de har också Gud till upphovsman: författaren – och den eventuella traditionen före honom – har varit ”inspirerad” av Gud. Det är därför Guds ord som kyrkan och över huvud taget människor kommer i kontakt med när de läser skrifterna – Guds ord i gestalten av mänskliga ord.

En annan grundläggande premiss är tanken att Guds och den mänskliga författarens eller profetens avsikt med det som sagts av författaren eller profeten inte behöver sammanfalla helt. Det kan finnas en innebörd som är ”intended by God but not clearly intended by the human author”.<sup>4</sup> De olika betydelser som man senare fått ut ur bibeltexterna kan vi – med en term som redan vissa kyrkofäder och medeltida utläggare använde – kalla för ett slags ”överbyggnad” på det ”fundament” som utgörs av den ursprungliga meningen.

I Browns avhandling från 1955 kom det faktum att skriften har en både gudomlig upphovsman och reella, av sin tid och miljö påverkade mänskliga författare kanske inte fullt balanserat till uttryck. Likaså var hans sätt att resonera i avhandlingen av en skolastisk typ som gjorde att han senare distanserade sig från den. Men även om det kanske inte är så fruktbart att argumentera i de banor som han då rörde sig inom, förefaller själva den sak som uttrycks som *sensus plenior* vara ouppgivlig för kyrkan. Det bekräftas av de utsagor om sambandet mellan Gamla och Nya testamentet i konstitutionen *Dei Verbum* som citerades i början av det här kapitlet. Och det framhölls också av påven Benedictus XVI i hans skrivelse om Bibeln *Verbum Domini* (2010).

Den förstnämnda premissen i all katolsk bibeltolkning kommer till uttryck mycket klart och avvägt i *Dei Verbum*:

Det som Gud har uppenbarat och som föreligger dokumenterat och tillgängligt i den heliga skrift har nedtecknats under inspiration från den helige Ande. Gamla och Nya testamentets böcker, i deras helhet och till alla deras delar, anser vår heliga moder kyrkan på grund av sin apostoliska tro vara heliga och kanoniska, därför att de har skrivits under den helige Andes ingivelse (jfr Joh 20:31; 2 Tim 3:16; 2 Pet 1:10–21; 3:15–16) och sålunda har Gud till upphov, och därför att de så som de är har överlämnats

till kyrkan. För att avfatta dessa heliga böcker utvalde Gud människor som han lät bruka sina anlag och sin förmåga. Som verkliga författare skulle de i skrift utforma allt det och endast det som han – som verkade i dem och genom dem – ville ha nedskrivet. [...] Därför är varje bok i skriften inspirerad av Gud och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar till ett rättfärdigt liv, så att den som tillhör Gud blir fri från sina brister och rustad för alla slags goda gärningar (2 Tim 3:16) (*Dei Verbum* § 11).<sup>5</sup>

Läran om skrifternas inspiration, som alltså underbyggs bland annat med vad som står om Gamla testamentet i 2 Tim 3:16, uttrycks här tydligt. Skrifterna "har Gud till upphov". Men samtidigt är de författade av "människor som han lät bruka sina anlag och sin förmåga" och som därför skrivit i egenskapen av "verkliga mänskliga författare". Tanken på författarna som osjälvständiga redskap och därmed idén att skrifterna är dikterade av Guds Ande avvisas. Därmed framhävs skrifternas förankring i tid och rum, att de är tids- och kulturbetingade och att de mänskliga författarna inte automatiskt behöver tänkas ha varit utrustade med övernaturliga egenskaper. Det utesluter givetvis inte tanken att vissa författare eller profeter kan ha förutsagt sådant som inte varit allom givet att inse. Men konciliet betonar som en allmän regel att man måste ta samma hänsyn till både den gudomliga och den mänskliga sidan av Bibelns skrifter – liksom kyrkan bekänner Kristus som både fullt ut Gud och fullt ut människa.

Konciliet bejaktar också den andra premisen för tanken på *sensus plenior*. Tidigare i det här kapitlet återgavs utsagan i *Dei Verbum* §§ 15–16 om det ömsesidiga sambandet och beroendet mellan Gamla och Nya testamentet. Konciliet använder sig där av Augustinus uttryck "Nya testamentet ligger dolt i det Gamla och Gamla testamentet ligger öppet i det Nya" (*Novum testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*). Utsagor som i sitt gammaltestamentliga sammanhang bara på ett fördolt sätt pekar fram mot Kristus och kyrkan får sin fulla belysning, "öppnar sig" och klarnar i det nya förbundets sammanhang. Gamla testamentet får alltså en mer än bokstavig eller ursprunglig mening i och med det nya förbundet.

Så som *sensus plenior*-teorin formulerades kring mitten av 1900-talet hängde den samman med vissa bestämda föreställningar om skriftens inspiration. Man tänkte sig gärna att skrifternas författare och Gud är jämför-



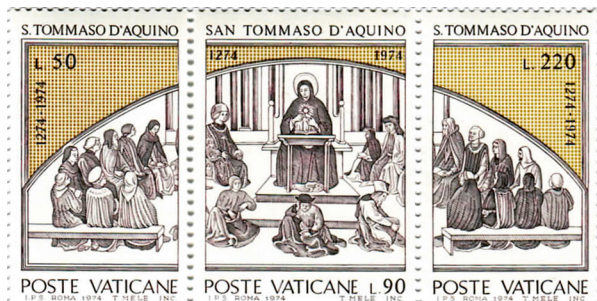
bara som upphovsmän till dem, vilket de naturligtvis inte är; Gud är Gud och människor är människor. När termen används i fortsättningen av det här kapitlet sker det utan att den binds vid några bestämda inspirationsföreställningar utöver själva faktum att skrifterna är tillkomna under medverkan av Guds Ande – hur man nu än ska föreställa sig denna medverkan.

## *Sensus plenior* och den ursprungliga avsikten

På två viktiga punkter skiljer sig tanken på *sensus plenior* och det som Andra Vatikankonciliet säger från t.ex. Origenes och Augustinus tolkningslära. För det första framgår nu att man måste göra en tydlig åtskillnad mellan å ena sidan metaforer och symbolspråk i ursprungstexterna – som naturligtvis redan från början har överförd betydelse – och å andra sidan överförd tolkning av mer eller mindre icke-metaforiska och icke-symboliska texter och textpassager.

Både Origenes och Augustinus räknade in metaforiken i texters överförda, ”andliga” betydelse. Det var inte minst Thomas av Aquino som påvisade att det synsättet är ett misstag: i texter där metaforer och symbolspråk förekommer hör dessa till deras ursprungliga eller bokstavliga mening. Den överförda meningen uppstår där inte till följd av kyrkans tolkning utan ligger där i den ursprungliga texten och är – för var och en som förstår sig på metaforer och symboler – fullt synlig på textytan.

För det andra avstår man nu från att hävda att redan de ursprungliga författarna måste ha varit medvetna om och medvetet ha avsett de över-



Vatikanska frimärken från 1974. Thomas av Aquino dog år 1274. Han avbildas här i sin skola på en målning av Fra Angelico (ca 1397–1455).

förda betydelser som framträder i texterna till följd av Kristi framträdande och den nytestamentliga uppenbarelsen. Den ursprungliga meningen får man fram genom att "ta hänsyn till omständigheterna i [de heliga författarnas] tid och kultur, den litterära framställningens former, de sätt att tänka, tala och berätta som var i bruk under denna tid" (*Katolska kyrkans katekes* § 110; jfr *Dei Verbum* § 12).

Augustinus ansåg – och det är något man stöter på som ett spontant synsätt här och var i Nya testamentet också – att profeterna och författarna till Gamla testamentet själva medvetet hade avsett sina utsagor som förutsägelser om det som skulle komma i en ganska avlägsen framtid, dvs. om Kristi och kyrkans mysterium. Första Mosebokens författare skulle till exempel ha varit medveten om att han talade om Kristi kommande frälsningsverk och Marias roll i det när han tecknade ner ormens ord till Eva i syndafallsberättelsen: "hon skall trampa på ditt huvud och du skall hugga henne i hälen" (1 Mos 3:15, min övers. av den översättning Augustinus läste; i *Nova Vulgata*, 1979, liksom i den hebreiska texten syftar orden på Evas manliga avkomma eller avkomma i allmänhet). Likaså skulle profeten Jesaja ha tänkt på Kristus och hans födelse av en oskuld, en jungfru, när han talade om den unga kvinnan och det barn hon skulle föda (Jes 7:14). Psalmisten måste – om vi följer en tolkning av stället som blev vanlig senare i kyrkan, även om den inte finns i Nya testamentet – ha avsett Kristi lidande på korset när han sade: "Mina händer och fötter har de genomborrat", som man har brukat översätta stället (Ps 22:17) med ledning av *Septuaginta*. (Den hebreiska textens betydelse är osäker.)

Antagandet att den ursprunglige profeten eller författaren måste ha haft den djupare meningen i tankarna var ett misstag. Man behöver eller bör inte alls förutsätta exempelvis att Femte Mosebokens utsaga om den kommande profeten, som skulle vara lik Mose (5 Mos 18:15–18), redan från början var avsedd som en förutsägelse om Jesus. Det finns inget tvingande skäl inom ramen för katolsk bibelsyn att förutsätta att Jesaja på 700-talet f. Kr. med sina ord till Ahas (Jes 7:14) avsåg något annat än en ung kvinna i dåtiden, osagt vem (någon i kungens harem? drottningen?). Däremot är kyrkan fri att räkna med att Gud, som inspirerat profeterna och de heliga författarna till att säga och skriva just det som står i skrifterna, kan ha avsett att därutöver förmedla en djupare och annorlunda mening genom de

mänskliga författarnas ord. Denna djupare mening har klarnat först i ljuset av Jesu framträdande, död och uppståndelse. Att försöka pressa in den i vad som tänkts redan av de gammaltestamentliga författarna själva långt före Kristi ankomst till världen blir att manipulera det faktum att skrifterna speglar olika skeden och tankemönster i historien, den historia som enligt kyrkans övertygelse är en frälsningshistoria. Andra Vatikankonciliet beto- nade i linje med detta:

I den heliga skrift har Gud talat genom människor och på människors vis. Därför måste den som tolkar den heliga skrift, om han vill förstå vad Gud har velat meddela oss, uppmärksamt utforska vad de heliga författarna i själva verket har avsett att säga och vad Gud med deras ord har velat göra känt. För att få reda på de heliga författarnas avsikt måste vid sidan av annat också den litterära framställningens former (*genera litteraria*) beaktas. [...] Vidare skall den som tolkar skriften fråga efter den mening som den helige författaren, utifrån sina förutsättningar och sin situation samt med hänsyn tagen till den tiden och den kulturen, medelst då gängse framställningssätt har velat uttrycka och verkligen har uttryckt. För att rätt förstå vad den helige auktor har velat säga med sin skrift, måste uppmärksamheten riktas dels mot själva sätten att tänka, tala och berätta som den helige författaren var förtrogen med från sin tid och sin miljö, dels mot de uttrycksformer som då allmänt brukades i umgänget människor emellan" (*Dei Verbum* § 12).

Med andra ord: den överförda, på Kristi och kyrkans mysterium syftande innebörd som kyrkan räknar med att texter i Gamla testamentet har eller kan ha, den har klarnat till följd av Kristi verk i världen. Den bör eller behöver inte projiceras tillbaka på de gammaltestamentliga författarna eller profeterna, som levde i en helt annan tid och miljö. För att förstå vad de rimligen menade, och vad som därmed rimligen är den ursprungliga innebörden, bör man ägna sig åt historiska och språkliga studier och uppmärksamma vilka textgenrer (och genrer av muntliga uttalanden) som de valt att använda sig av.

Med detta sätt att betrakta texterna förnekas inte att profeterna kan ha haft föraningar om eller insikter i sådant som skulle komma att ske långt senare. En tilltro till Guds förmåga att inspirera människor till sådant hör till katolsk och ortodox tro. Men det är inte nödvändigt att gå till texterna med förutsättningen att profeterna eller författarna medvetet avsett att tala

om en avlägsen framtid, när inte deras lydelse klart ger vid handen att de redan från början haft den karaktären.

Om den här principen godtas behöver katolsk och ortodox bibelutläggning inte kämpa för att försöka visa exempelvis att Jesaja på 700-talet, djupt engagerad i sin tids problem, avsåg att med sina ord till Achas förutsäga Messias födelse av en jungfru i en avlägsen framtid – något som nog inte går att visa. (Om han skulle ha haft en sådan avsikt är det dessutom egendomligt att det i antik judisk tradition inte fanns minsta antydning till en föreställning om att Messias skulle födas av en jungfru.) Lika lite finns det något skäl att avvisa tanken att Deuterojesaja, den profet som kommer till tals i Jes 40–55, talade in i sin samtid, under den babyloniska fångenskapen på 500-talet. Han gjorde det även när han talade om "Herrens tjänare" och bland annat tecknade denna gestalt – vem han nu än kan ha syftat på i sin samtid, en enskild individ, en grupp eller hela folket – på ett sådant sätt att både Jesus själv och efter honom de första kristna inte kunde undgå att läsa Jes 52–53 som en text om Jesus och hans lidande. Ett bejakande av det uppenbara faktum att kungapsalmerna i Psaltaren (Ps 2, 8, 110 osv.) från början handlade om den israelitiska kungen ligger inte på något sätt i vägen för en överförd kristologisk och "andlig" tolkning, styrd av kyrkans trosmedvetande och med hänsyn tagen till enheten mellan det gamla och det nya förbundet: psalmerna handlade från början om Israels kung men talar för kyrkan främst om Jesus Kristus. Möjligheten att i t.ex. Ps 22 och 69 se den lidande Jesus förminskas inte av att man samtidigt erkänner att psalmerna från början syftade på rättfärdiga människors lidande i gammaltestamentlig tid. För att tänka så behöver man bara ha förmågan att tänka två tankar samtidigt.

Den historiska bibelforskningen tillerkänns därmed det som måste ligga inom dess kompetensområde: att med ledning av språkkunskaper och kunskaper om dåtida kultur och historia klarlägga vad som är den mest sannolika ursprungliga innebörden i texterna. Samtidigt behåller kyrkan sin frihet att gå längre och räkna med ett "mer" i texterna som klarnat först i ljuset av den slutgiltiga uppenbarelsen genom Kristus. De viktigaste kriterierna för när man bör räkna med en sådan mer än bokstavlig mening är två: den överförda betydelsen får inte strida mot den ursprungliga utan måste framstå som en naturlig vidareutveckling av den, och den överförda

betydelse man räknar med måste vara mer än en individuell idé, dvs. kunna stödja sig på stabil tolkningstradition.

Med en tolkningsmodell av det här slaget är det möjligt att både bejaka forskningens insikter om vad texterna från början betydde och att texterna får ett "mer" av mening när de läses i ett kristet sammanhang. Det ömsesidiga sambandet mellan Gamla och Nya testamentet är omistligt för kyrkan, för en fullödig bild av frälsningsmysteriet och för en tillräckligt djup och mångsidig bild av Guds avsikter med sitt folk och med världen. Men det kan fullt ut tillvaratas utan att man antar att de ursprungliga profeterna eller författarna lagt in mer än den mest näraliggande meningen i vad de sade och skrev. Gud har genom sin "inspiration" – på ett sätt som vi inte närmare kan fixera – låtit deras ord falla eller bli redigerade på ett sådant sätt att de i tidens fullbordan kan kasta ljus över vem Jesus är och vad han förmedlar. Ursprungstexterna är avfattade på ett sådant sätt att de visat sig vara öppna för eller rentav inbjuda till "omläsning" och nytolkning – som alla rika och levande texter.

## Nytestamentliga passager

I den katolska traditionen har man bara marginellt räknat med att man bör tillerkänna nytestamentliga texter överförd mening av de slag som hittills har behandlats. När man redan under svensk medeltid – liksom man gjort över hela den europeiska kontinenten mellan 700- och 1000-talet – läste evangelietexten om Jesu intåg i Jerusalem på 1 söndagen i advent, uppfattade man den "anagogiskt": det var inte Jesu dåtida intåg i den heliga staden man lät texten syfta på utan Jesu andra ankomst, den slutgiltiga ankomst som kyrkan fortfarande väntar på, "den dag då ni säger: Välsignad är han som kommer i Herrens namn" (Luk 13:35). Men även om det finns exempel på överförd tolkning av det slaget i den liturgiska traditionen och även hos en del bibelutläggare och andliga författare, har man i regel nöjt sig med att läsa nytestamentliga texter med sikte på hur författarna själva rimligen har avsett dem. Detta därför att det här rör sig om Nya testamentet, den skriftsamling som enligt kyrkan för Gamla testamentet till sin fullbordan och inte i sin tur kan överträffas. Gamla testamentet har för kyrkan en innebörd som ropar efter en fortsättning och "uppfyllelse", men det gäller inte om Nya testamentet.

Även om man inte bör låta påskina att Nya testamentet på samma sätt som Gamla testamentet – läst ur ett kristet perspektiv – pekar utöver sig själv, finns det dock i traditionen en hel del exempel på hur kyrkan har kommit att tillmäta utsagor i Nya testamentet en innebörd som av allt att döma går utöver den som ursprungligen avsågs. Det ursprungligen avsedda har så att säga vidareutvecklats, fått en rikare eller fylligare och delvis annorlunda innebörd – ”in the light of further development in the understanding of revelation”, för att använda Raymond Browns uttrycksätt.<sup>6</sup>

Vi kan ta fyra exempel på ställen där den kyrkliga tolkningstraditionen antingen i både öst och väst eller enbart i väst har räknat med att utsagor i Nya testamentet legitimt kan ges en delvis annorlunda betydelse än den ursprungliga. Även här bör man upprätthålla distinktionen mellan ursprunglig innebörd och senare, vidareutvecklad betydelse. De tre första exemplen har dogmatisk relevans, det fjärde är av ett annat slag.

Det första exemplet är ängelns hälsning till Maria i Lukas berättelse om Jesu födelse och barndom: ”Ängeln kom in till henne och sade: ’Var hälsad, du högt benådade! Herren är med dig’” (Luk 1:28; jfr 1:30: ”Du har funnit nåd hos Gud”). Den grekiska texten innehåller en svåröversatt ordlek, *chaire kecharitōmenê*. *Chaire* är ett vanligt hälsningsord, ungefär motsvarande vårt ”Goddag” eller rentav ”Hej”. (”Var hälsad” i vår översättning ligger på en högre stilnivå.) Men till det fogas participet *kecharitōmenê*, ”högt benådad”, som är en böjningsform av ett verb som betyder ”visa (särskild) ynnest, rikt benåda, favorisera”. Detta att Maria är benådad sägs hela två gånger av ängeln och är därmed framhävt. Ängeln antyder redan med sitt sätt att tilltala henne att det ligger något särskilt viktigt eller storslaget i vad hon är i förhållande till Gud.

Uttryck som ”benåda”, ”utvälja” och liknande finns på otaliga ställen i Gamla testamentet i samband med att det sägs att människor eller Israels folk blivit föremål för Guds särskilda välvilja. Det förefaller högst osannolikt att Lukas, när han skrev berättelsen, lade in något mer i *kecharitōmenê* än ”benådad” eller ”högt benådad”. Det har inte hindrat tolkningstraditionen att avlyssna något djupare och mer exklusivt i orden. Redan i den gammallatiniska översättningen av Lukasevangeliet från 100-talet är *kecharitōmenê* översatt med ”full av nåd”, *gratia plena*, trots att den naturligaste återgivningen nog hade varit *gratificata*. Hieronymus bibehöll *gratia plena* i

sin revision av evangelierna, och det har därför stått i den latinska standardbibeln *Vulgata* tiderna igenom och därifrån kommit in i den älskade bönen Ave Maria. Det är intressant att stället återges med "full av nåd" redan i den gammallatinska versionen. Det är alltså inte en frukt av senare århundradens fortsatta reflexioner kring jungfru Maria och hennes roll i frälsningshistorien. Men det gav onekligen stöd åt dessa senare reflexioner och åt den lära om hennes frihet från synd som genom tiderna varit gemensam katolsk-ortodox troslära. (Det finns inget skäl att här behandla den dogmatiska fixeringen år 1854 av tron på Marias syndfrihet redan från sin tillkomst i moderlivet, "den obefläckade avlelsen". Men det kanske bör nämnas att också den tanken har djupare förankring även i östkyrklig tradition än man ibland hävdar.)

Det andra exemplet är vad som står i avsnittet om äktenskapet i Ef 5 som citerades ovan i avsnittet "Paulinsk hermeneutik". Vi konstaterade där att utsagan i 1 Mos om hur mannen lämnar far och mor och håller sig till sin hustru i Efesierbrevet tolkas som en utsaga med djupare, hemlighetsfull betydelse: som en symbolisk framställning av Kristi ("mannens") förhållande till kyrkan ("hustrun"). Och det heter att makarnas förhållande till varandra i det kristna äktenskapet ska likna förhållandet mellan Kristus och kyrkan; Kristi och kyrkans relation till varandra är förebildlig för hur makarna lever sitt liv tillsammans.

Detta har i den kyrkliga utläggningstraditionen dragits ett steg längre genom att man talat om själva äktenskapet som ett *mystèrion* eller *sacramentum*, ett "mysterium" eller "sakrament". Att det kristna äktenskapet är ett sådant står inte uttryckligen i den ursprungliga texten i Efesierbrevet. Det som där kallas ett *mystèrion* är förhållandet mellan Kristus och kyrkan, förebildat i 1 Mos tal om äktenskapet mellan Adam och Eva. Men i den kyrkliga traditionen har det uppfattats som en så näraliggande slutsats av vad som sägs i texten att äktenskapet mellan döpta självt är ett sakrament, att stället i Efesierbrevet har fått fungera som bibelstöd eller biblisk antydning om denna kyrkliga syn på äktenskapet. Av allt att döma innebär det att föra det som står i texten längre än vad som ursprungligen låg i den. Men det här stället är ett tydligt exempel på hur den kyrkliga traditionen sett sig fri att ge texten en innebörd som går åtminstone ett stycke utöver vad som menades när texten avfattades och först blev läst. Men det är en tolkning

som inte på minsta vis upphäver den ursprungliga betydelsen.

På ett likartat sätt förefaller det vara med det som får bli vårt tredje exempel, nämligen Jesu berömda ord till Simon i Matteusevangeliet: "Och jag säger dig att du är Petrus, Klippan, och på den klippan skall jag bygga min kyrka, och dödsrikets portar skall aldrig få makt över den" (Matt 16:18). Kyrkans troslära bygger visserligen inte på enstaka bibelord – eller ens serier av bibelord – utan på kyrkans mognade förståelse av ett visst faktum. Men de orden har spelat en alldeles avgörande roll för den vidareutveckling av påvens primat och läran om det som började sätta in under 300- och 400-talen, som förstärktes ytterligare kring årtusendeskiftet och som – på ett sätt som de ortodoxa kyrkorna inte kan bejaka – fixerades år 1870 genom dogmen om påvens ofelbarhet och universaljurisdiktion. I den dogmdefinitionen återopas också Matt 16:18. Nu är det dock ett faktum att katolska kyrkans episkopat eller påven – "läroämbetet" som det brukar kallas, med ett språkbruk som fick sin form under 1830-talet – aldrig någonsin har fixerat den från början avsedda betydelsen i någon enda bibeltext. Därmed inte heller att den ursprungliga betydelsen i Matt 16:18 är att orden syftar på påven. Det är alltså ingen katolsk trossats att stället i sig har den betydelsen eller att påvens primat på ett så omedelbart sätt skulle vara grundat i evangeliet.

Inom ramen för Matteusevangeliet, när det tillkom och först blev läst, syftade utsagan utan tvekan på den historiske lärjungen Simon Petrus, hans bekännelse och hans person. Han och hans bekännelse att Jesus är Messias och Guds son framställs som den "klippa" som kyrkan efter Jesu uppståndelse byggs upp på. (Det konkurrerar självklart inte med att andra texter kan tala om Kristus själv som "klippan"; en och samma metafor kan användas i flera olika sammanhang.) Det finns inget i Matteus text som tyder på att evangelieförfattaren på sin tid skulle ha lagt in någon annan mening i orden och syftat på efterträdare till Simon Petrus, än mindre på att han skulle komma att efterträdas av just Roms biskop. När Matteusevangeliet skrevs, vilket enligt den vanligaste dateringen var på 80-talet, var Simon redan död sedan två årtionden. Frågan vem som borde ta över efter honom tycks dock inte alls ha varit aktuell. Den kyrka Matteus hade erfarenhet av hade av allt att döma inte heller några biskopar, och Rom fick ingen biskop i senare tiders mening förrän tidigast under andra hälften av 100-talet.



Så långt den ursprungliga betydelsen. Men den har inte hindrat kyrkan att med tiden på det här stället se en antydning om den ordning i kyrkan som efterhand kom att utvecklas och därför tillämpa den antingen på biskoparna eller – i all synnerhet i väst – på påven.

Stället står som bekant skrivet med stora bokstäver i kupolen i Peterskyrkan i Rom, över påvens tronstol. Det speglar att man har låtit Matt 16:18 få en delvis ny och vidgad betydelse – men en innebörd som inte kan påvisas strida mot den av allt att döma ursprungligen avsedda utan kompletterar den.

Som det har framgått har de två första ställena fått en ganska stark ställning i katolsk och ortodox trostradition på grundval av övertygelsen att de är bärare av en ”fylligare” och åtminstone delvis annorlunda innebörd. Denna innebörd var allt att döma inte avsedd från början, men den står å andra sidan inte heller i motsättning till vad utsagorna från början betydde. Samma sak gäller om det tredje stället, men då med reservationen att

det inte bejakats i både östlig och västlig tradition. Visserligen har man i östlig tradition kunnat erkänna att Roms biskop spelar ett slags Petrusroll bland kyrkans biskopar. Man har dock snarare betraktat utsagan som ett ord om kyrkans biskopar i allmänhet: varje biskop är ett slags ”Petrus efterträdare”. Och den hög- och senmedeltida och eftermedeltida utformningen av Rombiskopens primat har aldrig bejakats i öst. Därmed har man där inte heller kunnat erkänna att det är en adekvat vidare tolkning av Matt 16:18 att betrakta stället som ett stöd för den form som Rombiskopens primat antagit i västkyrkan.

Ett viktigt konstaterande när det gäller alla tre textställena är att det inte går att påvisa att det föreligger någon motsättning mellan det som ursprungligen avsågs och den innebörd man senare har kommit att urskilja. Att i kyrklig läsning tillmäta texterna ett ”mer” av mening än den ursprungligen avsedda ter sig tvärtom som ett uttryck för hur kyrkan genom tiderna under Andens vägledning ständigt på nytt får skönja nya aspekter av det en gång för alla givna. Kyrkan står i tjänst hos Guds ord, men till hennes



*Vatikanskt frimärke från 1962. Petrus och Paulus avbildade på en stenskiva från 300-talet från katakomberna i Rom.*

uppdrag hör också att frilägga det ”mer” av mening som kan finnas i Bibelns texter. Det faktum att den moderna forskningen ibland kommit fram till en annan tolkning av textställen än den som en gång bidragit till att trosläran klarnat ruckar inte på själva trosläran utan enbart berikar den.

Det fjärde exemplet har inte omedelbart med kyrkans troslära att göra men är ett fall där man utan tvekan kan konstatera att alla (eller praktiskt taget alla) bibelläsare och bibelutläggare – inte bara katoliker eller ortodoxa – räknar med en mer än bokstavlig mening såsom den av Gud avsedda innebörden i texten. Den text det gäller är Jesu framställning av Människosonens dom i Matteusevangeliet (Matt 25:31–46), scenen där människor skiljs åt vid domen med ledning av hur de har handlat: ”Sannerligen, vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig.” Framställningen börjar med att nämna hur Människosonen kommer och sätter sig på sin härlighetstron, ”och alla folk skall samlas inför honom, och han skall skilja människorna som herden skiljer fåren från getterna”.

Det är en bland kommentatorerna växande insikt att den ursprungliga



Yttersta domen. Takmålning av Albertus Pictor i Härkeberga kyrka (1480-talet). Jungfru Maria fungerar som förebedjare för de uppväckta.

avsikten här är att framställa hur domen avkunnas över alla folk (eller "alla hedningar") med ledning av hur de har betett sig mot ansatta kristna, "dessa minsta som är mina bröder". Tematiskt sett motsvarar texten alltså Jesu ord "Den som ger er en bägare vatten att dricka därför att ni tillhör Kristus – sannerligen, han skall inte gå miste om sin lön" (Mark 9:41). Hedningar har chans att gå fria vid den sista domen om de har handlat väl mot de behövande bland Jesu efterföljare. Texten vittnar om en problematik som blev alltmer aktuell ju mer den kristna kyrkan spreds i den dåtida pagana världen. Den vittnar om känslan av utsatthet inom den tidiga kyrkan.

Så brukar den här välkända evangelietexten dock inte utläggas. I stället brukar den fungera som stöd för kristen förkunnelse om att kristna – och alla människor – måste visa omsorg om behövande och utsatta, vilka de än är. När man tolkar texten så, ger man den av allt att döma en betydligt vidare syftning än den ursprungligen avsedda. Man låter den handla om en annan problematik än den från början gällde. Här räknar alltså praktiskt taget alla bibelläsare med att ett avsnitt i Nya testamentet har en *sensus plenior*, en av Gud avsedd innebörd som går utöver den som den mänskliga författaren (Matteus) hade i tankarna.

Kristna som tillhör och styrs av andra traditioner än den katolska har invändningar mot att man ger det ena eller andra av de anförda ställena – om än kanske inte det sista – överförd betydelse av de slag som har nämnts. Vad vi här har att göra med är dock just brytningar mellan olika traditioner. Ingen riktning håller konsekvent fast vid principen "Skriften allena", även om den ofta upprepas. Principen är omöjlig, eftersom tillägnelsen av Bibelns ord alltid är på det ena eller andra sättet traditions- och situationsbetingad. Som Oxfordprofessorn James Barr påpekade gäller det även de grupper som allra mest envist hävdar principen "Skriften allena", dvs. fundamentalistiska och fundamentalismen närstående evangelikala grupper.

## **Mer än bokstavlig tolkning och översättning**

Det sagda får vissa konsekvenser när det gäller hur man bör översätta Bibeln. Jag har framhåvt att det enligt den grundsyn på mer än bokstavlig mening som kommer till uttryck framför allt i *Dei Verbum* (och i påvliga bibelkommissionens senare dokument, liksom i påven Benedictus XVI:s

skrivelse *Verbum Domini* kan föreligga en skillnad mellan den ursprungliga innebörden i en text och den nytolkning av den som senare görs eller har gjorts – antingen i Nya testamentet eller i fortsättningen av den kristna traditionen. Men vad innebär det för hur Bibeln bör översättas? Bör *sensus plenior*, för att välja den termen, påverka hur man översätter?

Ibland ges tvärsäkra svar på den frågan, som om det skulle vara självklart efter vilka riktlinjer Bibeln bör översättas i alla sammanhang. Ganska tvärsäkra uppfattningar på den här punkten ligger också bakom en hel del av den kritik av *Bibel 2000* som har framförts. Det har till exempel, främst från evangelikalt håll, påståtts att översättarna har eliminerat syftningen på Jesus i många profettexter i Gamla testamentet.

Vad är det man hävdar om man gör gällande att det tydligt måste framgå av översättningen till exempel att utsagan om Evas avkomma i 1 Mos 3:15 syftar på Kristus, att Jes 52–53 är en text om Jesu lidande, död och uppståndelse, att Ps 110:1 ”Herren sade till min herre: Sätt dig på min högra sida” är en återgivning av Faderns ord till sin Son eller att orden i Ps 22:17 inte kan betyda ”Händer och fötter är skrumpnade” eftersom de syftar på Jesu korsfästelse?

Det man efterlyser är då att *sensus plenior* ska skrivas in i själva översättningen. Kyrkofadern Hieronymus, huvudpersonen bakom *Vulgata*, gav vid ett tillfälle uttryck åt en liknande ståndpunkt: han sade att kristna kan översätta Gamla testamentet bättre än judarna, eftersom de vet bättre vad Gamla testamentet egentligen syftar på. Men frågan är om han inte fällde ett klokare yttrande vid ett annat tillfälle. Han konstaterade då att det som krävs när man har i uppdrag att förmedla budskapet i en bibeltext in i nuet är en viss profetisk förmåga; vad som krävs när man översätter är däremot helt enkelt lärdom och språkkunskaper (och, kanske man borde tillägga, sinne för vad texten handlar om).

Om en bibelöversättnings syfte är att på målspråket få fram vad texterna av allt att döma ursprungligen betydde, är en översättning som principiellt är av *Bibel 2000*:s typ tveklöst eftersträvsvärd. När *Bibel 2000* utarbetades var det mycket riktigt just detta uppgiften gällde: uppdraget var att översätta ”i trohet mot originalets stilmedel och stilvariationer, sedan deras ursprungliga lydelse [...] fastställts och sedan de utforskats och tolkats med vedertagna vetenskapliga metoder”, som det hette i direktiven

för bibelkommissionen. Och det är självklart angeläget att det finns en bibelöversättning av det slaget.

När det gäller Nya testamentet finns det inget skäl för kyrkan att i något sammanhang önska sig en översättning av en principiellt annorlunda typ. I fråga om Gamla testamentet är däremot saken mindre självklar.

I många sammanhang i kyrkans liv måste det verkligen vara angeläget att få läsa en översättning av vilken det framgår hur texterna, så gott det nu låter sig avgöras, från början var menade. Genom att läsa en sådan översättning kan läsaren få insikter som gäller hur historien och därmed frälsningshistorien har fortskridit, hur mentaliteter och trosföreställningar har förändrats, hur bilden av Gud och hans handlande har tecknats på olikartade sätt alltefter tidens förutsättningar – och inse att Gud velat att texten skulle få förmedla just detta. Därmed kan blicken för vad som ibland kallas uppenbarelsens progressivitet klarna. Och det är just så som enligt kristen övertygelse Gud har valt att uppenbara sig: ”många gånger och på många sätt” (jfr Heb 1:1). De olika sätt på vilka det skett bildar tillsammans en helhet, men inte någon alldeles oproblematiske helhet utan alla olikheter och motsättningar. Just sådan som Bibeln är, i all sin brokighet, har Gud velat att Bibeln skulle vara (jfr *Dei Verbum* § 11, citerat ovan).

Däremot finns det vissa sammanhang i kyrkans liv för vilka tanken låter sig tänkas att det är rimligt att låta texternas lydelse i översättning åtminstone i viss utsträckning påverkas av de senare tolkningar som har utvecklats och slagit rot, först i gammaltestamentlig och sedan i nytestamentlig och kristen tradition. Inte minst kan det vara önskvärt i liturgin, där själva användningen av många bibelpassager är helt beroende av en viss tolkning av dem. Man kan till exempel knappast hävda att det är inadekvat att låta läsningen av Jesajas ord till Achas ur Jesajaboken (Jes 7:10–14) på Marie bebådelsedag, då firandet av jungfrufödelsen är själva temat, färgas av den *sensus plenior* i Jes 7:14 som redan Matteus lät komma till uttryck. Likaså kan det kanske vara rimligt att den trinitariska innebörd som kyrkan ofta urskilt i 1 Mos 1 får komma fram när kyrkan firar hela tros mysteriet, som exempelvis i påsknattens gudstjänst. I texten talas om hur Gud (alltså: Fadern) skapade världen genom sitt ord (i överförd mening: Ordet, Sonen) och i begynnelsen lät sin *ruach*, sin vind eller ande (i överförd mening: den helige Ande) sväva över vattnet.

Exemplen på hur det liturgiska bruket av bibeltexter ofta gör det önskvärt eller rentav nödvändigt att översättningen styrs av den *sensus plenior* som under lång tid urskilts i texterna kunde mångfaldigas. Det säger sig dock självt att avgöranden om i hur hög grad man bör resonera på det här sättet kräver ett ovanligt mått av överblick över och insikt i den kyrkliga tolkningstraditionen, som tiderna igenom har varit långtifrån enhetlig.

Olika slags bibelöversättningar är alltså nyttiga och lämpliga i olika sammanhang, alltefter vad som är viktigast att läsarna eller åhörarna får ta del av: den ursprungliga innebörden eller senare frilagda betydelser. Allmänt kunde man kanske tycka att Gamla testamentets formuleringar även i en översättning som tar sikte på den ursprungliga meningen borde översättas så att man åtminstone förstår hur de senare tolkningarna har kunnat uppstå och inte så att säga ställer sig i vägen för sådana tolkningar. Problemet är att det inte alltid går att översätta så; ett språk är inte hur tänjbart som helst. Möjligheten att ge uttryck åt vad som ursprungligen menades och samtidigt skriva så att det blir omedelbart förståeligt hur en senare tolkning kunnat uppkomma är i praktiken inte obegränsade. Man kan faktiskt inte samtidigt skriva "gudsvind" (eller kanske "väldig vind") och "Guds ande" i 1 Mos 1:2. Det går inte att kombinera "skrumpnade" och "genomborrat" i Ps 22:17.

Under det senaste århundradet har man ofta tagit för givet att en bibelöversättning alltid bör ta sikte på den ursprungliga betydelsen. Ur katolsk synpunkt är det ingen tvekan om att en sådan översättning är angelägen. Däremot är det inte självklart att det ska utesluta andra typer av översättning. Bibeln har inte bara uppkommit en gång i världen utan också lästs och blivit föremål för meditation om och om igen i traditionen genom tiderna, och frukterna av senare insikter om texternas potentiella betydelse har spelat en inte oviktig roll när det gällt att vidmakthålla kärleken till Guds ord. Likaså har en del traditionella formuleringar, även om de kanske inte är optimala som återgivning av den ursprungliga innebörden, visat sig ha sådan betydelse för kyrkans andliga och liturgiska liv – enkelt uttryckt ett sådant bruksvärde – att det är angeläget att de får leva vidare och fortsätta att stimulera kristna människor.

Bibeln är helt enkelt för rik och mångfasetterad för att lämpa sig för enögda resonemang om principerna för översättning. En bibelöversättning

ska – för kyrkans vidkommande – inte bara förmedla den ursprungligen avsedda innebörden. Den ska också attrahera människor att ständigt på nytt lyssna till Guds tilltal. Den ska inte bara förmedla kunskap om vad författarna av allt att döma menade utan också locka till meditation och till att man tränger in i vad som ligger bakom och under texterna. Den ska vägleda och fostra människor till att tillägna sig den kristna tron och hjälpa och inspirera dem att leva kristet. Den ska utmana föreställningar och vanföreställningar, inklusive religiösa sådana. Att få ta del av bibeltexternas ursprungliga betydelse har ett oskattbart värde. Men Bibeln låter sig enligt katolsk övertygelse inte lösgöras från kyrkans tradition, dvs. trons liv i kyrkan genom århundradena och in i framtiden. Den mer än bokstavliga mening som kyrkan genom tiderna urskilt i de heliga skrifterna är därför en ouppgivlig skatt.

Man får inte låtsas som om den senare urskilda betydelsen är identisk med den som författarna en gång rimligtvis lade in i texterna. Men som alla rika och väsentliga texter är Bibeln inte ett avslutat helt med en alltigenom en gång för alla given betydelse. Guds uppenbarelse är visserligen avslutad en gång för alla (jfr Jud v. 3). Men kyrkan både kan och ska ständigt på nytt tränga in djupare och djupare i det en gång givna och – under ledning av den Ande som Jesus manade lärjungarna att be om – försöka urskilja alltmer vad som ligger i Guds ord.

Vad den fromme som en gång diktade Ps 119 konstaterade om Guds lagbud har för katolskt synsätt allmännare giltighet. Det gäller inte bara om Mose lag utan om Skriften i stort: "Jag har sett att allt annat har gränser, men ditt bud är omätligt i vidd" (Ps 119:96). Ur det "förråd" som Bibeln, både Gamla och Nya testamentet, utgör lyfter kyrkan ständigt på nytt fram "både nytt och gammalt" (Matt 13:52). Med den heliga Skrift och dess innebörd är kyrkan aldrig färdig.

## Litteratur

Andra Vatikanconciliet, "Dogmatisk konstitution om den gudomliga uppenbarelse" [*Dei Verbum*], *Andra Vatikanconciliet, Andra Vatikanconciliet och det kristna livets källor. Uppenbarelse. Liturgin*, 3 uppl. Katolsk dokumentation, 1–2. Uppsala: Katolska bokförlaget, 1987 (1965), s. 9–44 = [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html) (hämtad 2017-02-28).

- Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, utg. Ivan Z. Dimitrov, James D. G. Dunn, Ulrich Luz & Karl-Wilhelm Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 174. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Att tolka Bibeln idag: Pävliga bibelkommissionens dokument om bibeltolkningen i kyrkan* (1993). Katolsk dokumentation, 22. Uppsala: Katolska Bokförlaget, 1995; franskt original *Commission biblique pontificale, L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1994 = <https://www.ewtn.com/library/curia/pbcinter.htm> (hämtad 2017-02-28).
- Barr, James, *Escaping from Fundamentalism* [amerikansk titel: *Beyond Fundamentalism*]. London: SCM Press, 1984; amerikansk utgåva Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1984.
- [Benedictus XVI], *The Word of God in the Life and Mission of the Church: Verbum Domini*: Post-synodal Exhortation of the Holy Father Benedict XVI = [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html) (hämtad 2017-02-28).
- Breck, John, *The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Brown, Raymond E., "Hermeneutics", i *The Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968, 2, s. 605–623.
- Brown, Raymond E., "The History and Development of the Theory of a *Sensus plenior*", *Catholic Biblical Quarterly* 15 (1953), s. 141–162.
- Brown, Raymond E., *The Sensus plenior of Sacred Scripture*. Baltimore, MD: St. Mary's University, 1955.
- Brown, Raymond E. & Sandra M. Schneiders, "Hermeneutics", i *The New Jerome Biblical Commentary*, 2 uppl. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989, s. 1146–1165.
- Burke, Seán, *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, 3 uppl. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- The Cambridge History of the Bible*, bd 1–3, 2 uppl. utg. P. R. Ackroyd m.fl. Cambridge: Cambridge University Press, 1975–1979,
- Fernández, Andrea, "Hermeneutica", Andrea Fernández, *Institutiones biblicæ scholis accomodate*, 2 uppl. Roma: Institutum Pontificium Biblicum, 1927, 299–318.
- de Lubac, Henri, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, bd 1–4. Grand Rapids, MI, 1998–2009; franskt original: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959–1964.
- de Lubac, Henri, *Scripture in the Tradition*. New York: Crossroads, 2000; franskt original *L'Écriture dans la tradition*. Paris: Aubier, 1992.



- Oikonomou, Elias V., *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*. Stuttgarter Bibelstudien 81. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976.
- The Pontifical Bible Commission, *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible* [2001], Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2001)  
 = [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20020212\\_popolo-ebraico\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html) (hämtad 2017-02-22).
- Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 3:3. Assen: Van Gorcum, 1993.
- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3 rev. uppl. Oxford: Blackwell, 1983.
- Young, Frances, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

## Noter

1. Andra Vatikankonciliet, "Dogmatisk konstitution om den gudomliga uppenbarelsen" [*Dei Verbum*], Andra Vatikankonciliet, *Andra Vatikankonciliet och det kristna livets källor. Uppenbarelsen. Liturgin*, 3 uppl. Katolsk dokumentation, 1–2. Uppsala: Katolska bokförlaget, 1987 (1965).
2. The Pontifical Bible Commission, *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible* [2001]. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2001, § 19.
3. Raymond E. Brown, *The Sensus plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University, 1955, s. 92.
4. Se not 3 ovan.
5. S. 5 i den svenska översättningen.
6. Se not 3 ovan.