

Kan evangelierna lära oss att tolka Gamla testamentet?

Att förlora greppet om Skriften: Hur läser vi Bibeln?

En skämtteckning i *The New Yorker* för inte så länge sedan föreställde en man som söker information vid kassan i en bokhandel. Expediten plirar mot dataskärmen och säger, med handen på tangentbordet: »Bibeln... det borde väl stå under hjälp-dig-själva böcker...«¹

Precis som teckningen antyder har Bibeln förlorat sin plats i den postmoderna kulturen, och medborgarna i en pluralistisk sekulärkultur vet ofta inte vad de skall göra av den. Om de över huvud taget uppmärksammar den behandlar de den som en konsumtionsvara, ytterligare en terapimöjlighet för rotlösa existenser som aldrig upphör att göra om och förbättra sig själva. Det är inte särskilt förvånande att Bibeln ger mycket lite i utbyte när man närmar sig den med en sådan inställning, för Bibeln handlar inte om hur man »hjälper sig själv«, utan om vad *Gud* gör för att rädda en vilsen och trasig värld.

Om vi väljer att inte uppmärksamma Guds barmhärtiga verk är det som blir kvar helt klart *icke*-terapeutiskt. Vad vi då har i handen är en märklig pastisch av urgamla kulturella föreställningar som kan vara uppbyggliga eller ej för oss, på samma sätt som religiösa myter hos vilket annat gammalt folk som helst kan vara av intresse eller nytta för oss (post)moderna människor.

För kristna är det här problemet särskilt akut vad beträffar Gamla testamentet. För att illustrera detta citerar jag en artikel som nyligen publicerades i *Quarterly Review*, en teologisk tidskrift för pastorer i United Methodist Church. Artikeln, skriven av Joseph Webb, har som främsta mål att visa hur mycket bättre det blir om man förkastar termen »Gamla testamentet« och i stället beskriver dessa böcker som »den hebreiska Bibeln«. Han menar att termen »Gamla testamentet« med nödvändighet är nedlåtande och respektlös gentemot det judiska folket. I hans uppfattning är

alla kristologiska tolkningar av »den hebreiska Bibeln« grundlösa. I vilken bemärkelse är då »den hebreiska Bibeln« den kristna Kyrkans skrift, och hur skall vi använda den i vår förkunnelse? I ett långt citat låter hans svar så här:

Jag anser inte att vi behöver avstå från den hebreiska Bibeln i vår förkunnelse, även om en del av mig helt klart vill ge den tillbaka till det judiska folket och hålla våra kristna fingrar borta från den... Vad är det egentligen vi finner i den hebreiska Bibeln? Vi finner en klassisk berättelse om ett folk som arbetade fram en identitet för sig själva och sina familjer och klaner... en identitet som förändrades allt eftersom uppfattningen om deras Gud förändrades. Den kristna förkunnelsen bör alltså inte ställa frågan: Vad gjorde Gud med dessa människor? Vilka krav ställde han på dem? Hur belönade och straffade Gud dem?² I stället är det dessa frågor som utgör centrum: Hur lärde sig detta historiska religiösa folk att uppfatta sig själva som »barn« till ett högsta väsen som de hade många namn för? Hur lyckades de utforma sådana avvikande etiska föreställningar och framställa Gud som den som övervakade, för att inte säga välsignade dessa föreställningar? ... Hur kunde de utforma och efterhand förbättra ett så märkligt religiöst dokument som tio Guds bud?³ Ja, det är klart, vi kan säga att det kom från Gud, att det hade »skänkts« till dem av Gud, men det besvarar inte frågan. Dessa enastående människor skapade legender och historier för att visa var de här »lagarna« kom ifrån. De hittade på... fascinerande myter för att förklara dessa ovärderliga lagars ursprung...

Så det finns väldigt mycket att hämta i den hebreiska Bibeln för kristen förkunnelse... Men det är inte för att den hebreiska Bibeln handlar om Kristus, för det gör den inte. Inte heller för att den handlar om Gud och vad vi kan »lära oss om Gud«. Det är för att den handlar om människans villkor, om rika och fylliga mystiska berättelser om hur man finner ett namn för »Gud« och ett namn för varandra, om hur man handskas med gott och ont och om kampen för att leva tillsammans och acceptera varandra. Allt detta ingår fortfarande i vår miljö idag⁴.

Kanske det behöver påpekas att denna förvånansvärt nedlåtande beskrivning av »den hebreiska Bibelns« innehåll har författats av någon som avser att vara positiv och respektfull gentemot judendomen. Joseph Webbs högdragna och antropologiska redogörelse torde vara precis lika

frånstötande för troende judar som för seriösa kristna⁵, eftersom den ogiltigförklarar Israels skrifers anspråk på att berätta om en Gud som utvalde Israel, talade till dem och förde dem från träldom till frihet⁶. Den klassiska kristna teologi som Webb polemiserar mot därför att den skulle vara nedlåtande bekräftar åtminstone Israels påstående att Gud har talat och verkat! Det krävs naturligtvis bara en liten smula eftertanke – fastän Webbs artikel inte uppvisar några tecken på att han inser detta – för att man skall se att om en sådan reducerande hermeneutik kan användas på Gamla testamentet, så blir det praktiskt taget omöjligt att undvika att den också används på Nya testamentet: Nya testamentet handlar egentligen inte om Gud, utan om hur en grupp marginaliserade människor i det östra romerska riket arbetade fram en identitet åt sig själva, hur de utformade avstickande etiska föreställningar och hittade på fascinerande myter. Så vi skall inte predika över Nya testamentet därför att vi kan »lära oss om Gud« i det, utan därför att det säger någonting om människans villkor, och så vidare. Dessutom tycks inte Webb uppfatta att det sätt på vilket han menar att man skall närma sig »den hebreiska Bibeln« går stick i stäv med Nya testamentet, vars författare *definitivt* ansåg att Israels skrifter vittnade om Jesus Kristus.

Webbs artikel är ett alldeles särskilt aningslöst och därför upplysande exempel på tankar om Bibeln som är vitt spridda inom den akademiska teologins miljö och tyvärr även i kyrkan. Webb själv är glatt optimistisk om Bibelns fortsatta möjlighet att inspirera när den läses på antropocentriskt vis, men många andra kritiker är betydligt mindre entusiastiska. Om vi klipper av banden som förenar Gamla och Nya testamentet och inte längre räknar med Gud som den bibliska historiens huvudaktör, så står vi där med en uråldrig bok som är full av konstiga och skrämmande ting. Det är ett faktum att många (post)moderna läsare har uppmärksammat hur kulturellt främmande Bibeln är och upplevt det som farligt och betryckande.

Jag tror att en av anledningarna till att vi har förlorat greppet om bibeltolkningen är att vi inte längre uppfattar Bibeln som en enda sammanhängande berättelse – en berättelse i vilket Gamla och Nya testamentet tillsammans bär ömsesidigt kompletterande vittnesbörd om den ende Gudens räddande verk, en *sann* berättelse som vi själva dras med i. För att återfinna känslan av Skriftens sammanhang – så att vi kan träda in i denna berättelse och se vilka krav den ställer på vårt liv – måste vi betona

hur de två testamentena tolkar varandra. Om vi förlorar denna instinkt för Bibelns enhet blir Bibeln någon annans berättelse. Huvudtesen i denna artikel är därför i all enkelhet den följande: *Evangelierna lär oss att tolka Gamla testamentet, och Gamla testamentet lär oss – samtidigt – att tolka evangelierna.*

Båda delarna av denna tes är på sitt vis omoderna. I någon mån beror detta på att vi har upprättat akademiska skrän som betraktar »den hebreiska Bibeln« och Nya testamentet som separata och fristående arbetsområden.

Att evangelierna skulle lära oss att tolka Gamla testamentet är någonting som den största delen av den akademiska bibelforskningen helt förkastar, av samma skäl som Webb beskriver i sin artikel: historiskt sett är ett sådant tillvägagångssätt anakronistiskt och ur teologisk synvinkel sett är det översitteri. Problemets arketypiska illustration är Matteus »reflektionscitāt«, styckena från Gamla testamentet som inleds med formeln, »allt detta skedde för att det som Herren hade sagt genom profeten skulle uppfyllas...« Att behandla Gamla testamentet på detta vis anses inte respektera det ursprungliga historiska sammanhanget; ett främmande galler av kristen lära läggs ovanpå de gamla texterna. Om man säger att Nya testamentet lär oss att tolka Gamla testamentet har man fått det om bakfoten, ungefär som Persse McGarrigle, den unge professorn i engelska i David Lodges' underhållningsroman *Small World*, som planerar att skriva en bok om hur T. S. Eliot påverkade Shakespeare!⁷ Jag skall återkomma till dessa invändningar om en liten stund.

Låt oss först betrakta det andra påståendet, att Gamla testamentet lär oss att tolka evangelierna – kanske ett något mindre skandalöst påstående. Det ligger någonting självklart i hur evangelierna stiger fram ur den kulturella och religiösa miljö som Gamla testamentet har skapat. Att man måste ha en elementär kunskap om Gamla testamentets gestalter och händelser för att kunna förstå Nya testamentets berättelse är en truism. Inte desto mindre ger många »vanliga« protestantiska kyrkor faktiskt prov på en naiv markionism i sin teologi och sitt liv: de läser inte ur Gamla testamentet under gudstjänsten eller predikar inte över det om det läses. Judendomen betraktas som ett legalistiskt samhälle som Jesus har befriat oss från. Jag hade en gång en elev som under en lektion sade till mig: »Judendomen var en hård religion som lärde människorna att *frukta* Gud, men Jesus kom för

att lära oss att *älska* Gud av hela vårt hjärta och vår själ och vår kraft.«⁸ Jag tror att det är denna omedvetet markionitiska inställning som har gett skrifterna från The Jesus Seminar tillfälle att sprida sig så i liberala protestantiska kyrkor. Allt i evangelierna som påminner för mycket om Gamla testamentet plockas bort under förevändning att det är oäkta: allt som handlar om utkorelse av ett bestämt folk, om helighet och renhet, lydnad till Guds vilja, de dödas uppståndelse och Guds slutliga dom över världen. Allt detta utesluts från det autentiska material där det som Jesus »verkligen« sade står tryckt i rödfärg. Det är en attityd som alstrar en slapp och ogrundad uppfattning om Jesus. Det var detta som Dietrich Bonhoeffer hade i tankarna när han mot slutet av sitt liv skrev: »Vi läser alltför sällan Nya Testamentet i det Gamlas ljus... Den som alldeles för snabbt är och verkar i enlighet med det Nya Testamentet är i min uppfattning inte någon kristen.«⁹ Det är därför som det är bra att först tillbringa en stund med att se hur Gamla testamentet lär oss att tolka evangelierna, innan vi vänder tillbaka till den mera provokativa frågan om hur evangelierna lär oss att tolka Gamla testamentet.

Hur lär oss Gamla testamentet att tolka evangelierna?

Ämnet är för stort för att vi skall kunna utveckla det på ett systematiskt sätt inom ramen för en kort artikel. Istället för en systematisk teologisk redogörelse skulle jag därför vilja lägga fram två konkreta exempel – om dem skall jag sedan göra några anmärkningar.

Markus 11:15-19: Profetiskt uppträdande i templet.

Låt oss börja med uppgörelsen i templet, där Jesus i ett utspel av profetisk gatuteater välter borden för dem som växlar pengar. En komplett studie av händelsen kräver att man noga lägger märke till förklaringen som Jesus ger efter att han har drivit ut pengaväxlarna och köpmännen – en förklaring där vi finner ett amalgam av gammaltestamentliga texter från Jesaja och Jeremia: »Står det inte skrivet: Mitt hus skall kallas ett bödens hus för alla folk? Men ni har gjort det till ett rövarnäste« (Mark 11:17).

Det första citatet, från Jes 56:7, hör ursprungligen till Jesajas vision av det vid tidens slut återupprättade Jerusalem, där Guds frälsning har blivit uppenbar (56:1). En viktig del av denna frälsta tillvaro är att hedningarna skall komma till Sions berg för att hålla gudstjänst tillsammans med Guds

folk: »(Främlingar) skall komma till mitt heliga berg och glädjas i mitt bönehus, och deras brännoffer och slaktoffer skall jag ta emot på mitt altare. Mitt hus skall kallas ett bödens hus av alla folk. Detta är Herren Guds ord, han som samlar det skingrade Israel: ännu fler skall jag samla till dem som redan är samlade« (Jes. 57:7-8).

Genom att citera det här stycket framställer Markus Jesu protesthandling som en anklagelse mot tempelmyndigheterna för att de har belamrat den yttre gården – »hedningarnas förgård« – och gjort den oanvändbar som bönerum för de »ännu fler« hedningar som kan tänkas vilja samlas där för att be. När Jesus hos Markus driver ut köpmännen röjer han bildligt talat en väg för Guds rikes återupprättade gudstjänst, i vilken alla folk skall delta tillsammans med Israel när det kommer tillbaka från landsflykten. Jesu handling är alltså inriktad på Jerusalems befrielse vid tidens slut¹⁰.

Samtidigt anklagar Jesus tempelmyndigheterna för att tvärt emot den eskatologiska visionen ha gjort Guds hus till ett »rövarnäste« (*spelaion lestoön*). Detta är en tydlig anspelning på Jeremias tal i templet (Jer. 7:1-8:3). I detta välbekanta stycke uppmanar Gud Jeremia att ställa sig »i porten till Herrens hus« och leverera en svidande anklagelse och profetia om förstörelse. För att rätt kunna förstå kraften bakom anspelningen på »rövarnästet« måste vi dra oss till minnes omständigheterna i vilka Jeremia först använde detta slående uttryck:

Så säger Herren Sebaot, Israels Gud: Ändra era liv och era gärningar, så skall jag bo på denna plats. Lita inte på lögner som »Här är Herrens tempel, Herrens tempel, Herrens tempel«. Men om ni verkligen ändrar era liv och era gärningar, om ni handlar rätt mot varandra, om ni inte förtrycker invandraren, den faderlöse och änkan, inte låter oskyldigt blod flyta på denna plats och inte skadar er själva genom att följa andra gudar, då skall jag bo bland er på denna plats, i det land som jag gav åt era fäder från urminnes tid och för all framtid. Men ni litar på lögner som inte är till hjälp. Tror ni att ni kan stjäla och dräpa och begå äktenskapsbrott och svära falskt och tända offereld åt Baal och följa andra gudar som ni inte känner och sedan träda fram inför mig i detta hus, som mitt namn är utropat över, och säga »vi är räddade« och

sedan fortsätta med alla dessa vidrigheter? Detta hus, som mitt namn är utropat över, tar ni det för *ett rövarnäste* (LXX: *spelaion lestoon*)? Det är det också i mina ögon, säger Herren (Jer 7:3-11).

Jeremias domsord avslutas med att Herren förklarar sig redo att förstöra templet (Jer 7:13-15). Det kan följaktligen inte råda något tvivel om att när Jesus rusar in, välter pengaväxlarnas bord och åberopar Jeremias bild av templet som ett *rövarnäste*, så anspelar han på det större sammanhanget i Jeremias profetiska utgjutelse och handlingen förespeglar templets förstörelse, som senare direkt förutsågs i Mark. 13:1-2¹¹.

I fall vi skulle missa den allusionen, ger oss Markus ännu ett ledspår till sammanhanget mellan Jesu jeremiad och Jeremias'. Förbannelsen av fikonsträdet (Mark. 11:12-14, 20-21) ramar in Jesu tempeluppträde med en konkret utspelad liknelse som utlovar förstörelse för det otrogna, ofruktbara folket. Även om meningen med liknelsen är uppenbar också utan någon gammaltestamentlig förebild, återspeglar berättelsen om fikonsträdet alldeles tydligt domsordet från Jer 8:13: »När jag vill skörda dem, säger Herren, bär vinstocken inga druvor, fikonsträdet ingen frukt, bladen har vissnat. Det jag gav dem har tagits ifrån dem.«

I Markus' berättelse står alltså Jesus i ett typologiskt förhållande till Jeremia. Jeremia talade om Israel som ett ofruktbart, torkat fikonsträd, och Jesus låter ett träd förtorka i en symbolisk akt som förutspår Israels öde – eller åtminstone templet. Jeremia dömde ut profeterna och prästerna som talade falskt och missledande om fred och välmåga medan de ägnade sig åt orättfärdighet och avgudadyrkan, och Jesus tar upp Jeremias mantel och fördömer tempeletablissemangen på nytt. Uttrycket »rövarnäste« och bilden av det sterila fikonsträdet ger anknytningspunkterna. Vad som följer är tydligt nog för den läsare som förstår sammanhanget. Liksom domen föll över Israel på Jeremias tid, så hänger den på nytt över templet.

Jesu handling i templet får därför sin fulla betydelse först när Gamla testamentet lär oss att förstå den i förhållande till Jesajas och Jeremias profetiska utsagor. Observera att varken Jesaja eller Jeremia *förutspådde* att Jesus skulle välta omkull borden för dem som satt och växlade pengar (det finns inget formelcitat här: »Detta gjorde han för att det som stod skrivet om honom hos profeten skulle uppfyllas...«). Det är snarare så att Jesu

handling blir begriplig när den sätts i *typologisk* relation till Jesaja vision av den yttersta tidens Jerusalem och Jeremias domsord mot staden och dess tempel.

Markus 6:45-52: Vem går på vattnet?

Vårt första exempel var ett stycke ur Nya testamentet som innehåller direkta citat från Gamla testamentet. Låt oss nu betrakta ett stycke där Gamla testamentets inflytande är mera allusivt och indirekt – men inte mindre avgörande för förståelsen av berättelsen. Mot slutet av Markus 6, precis efter berättelsen om undret där Jesus gav mat åt de fem tusen kommer Jesus gående på vattnet mot lärjungarna.

Det finns inget direkt citat från Gamla testamentet i den här berättelsen. Det finns däremot minst ett stycke i Gamla testamentet som målar en bild som förebådar Markus' berättelse om vandringen på vattnet: ett lovsångsstycke i Job, där Gud framställs som världsalltets härskare och hyllas som den »som ensam spänner ut himlarna och skrider fram över havets rygg« (Job 9:8). I det ursprungliga sammanhanget skulle detta antagligen anspela på hur Gud betvingade urtidens vattenkaos, men Septuaginta ger en annan översättning av Job 9:8 som kan vara av avsevärd betydelse för förståelsen av Mark 6:45-52: »han som spänner ut himlarna och vandrar på havet som vore det fast land.«¹²

Om Markus tänkte på Job 9:8 skulle det förklara någonting som alltid har förbryllat i berättelsen om vandringen på vattnet. I Markus' version anmärker författaren kryptiskt att Jesus när han kommer gående »var på väg förbi dem« (*ethelen parelthein autous*, 6:48). Denna fras har aldrig upphört att förvirra textutläggarna (inklusive evangelisten Matteus, som strök den – Matt 14:25) och har gett upphov till krystade förklaringar av samma slag som Augustinus', när han föreslår att »vad han avsåg med att gå förbi dem var att få dem att ropa, så att han kunde komma och hjälpa dem«¹³. (Detta är en alldeles särskilt otillfredsställande förklaring, eftersom lärjungarna i berättelsen inte alls ropar på hjälp från Jesus; de är förfärade av hans åsyn, därför att de tror att han är en vålnad.) Om vi emellertid går med på att det anspelas på Job 9:8 så kan vi ana en mycket mer givande förklaring. I samma stycke där det står om Skaparguden som skrider fram

över havet fortsätter Job att förundra sig över hur Gud överträffar hans eget begränsade förstånd:

Hans hjärta är vist, hans kraft är väldig, vem har trotsat honom och ändå undkommit? Han som flyttar berg utan att någon vet det och omstörtar dem i sin vrede, han som får jorden att vackla från sin plats och dess pelare att bäva, han som befäller solen att inte gå upp och förseglar stjärnorna, han som ensam spänner ut himlarna (LXX: *och går på havet som vore det fast mark*,) han som har gjort Karlavagnen och Orion, sjustjärnorna och söderns stjärnbilder, han som gör stora och outgrundliga ting, under som ingen kan räkna. Se, han går förbi mig utan att jag ser honom, *han drar vidare* (LXX: *pareltheme*, »han passerar mig«) utan att jag märker det«¹⁴ (Job 9:4-11).

I Job 9 är sålunda bilden av Gud som går på vattnet förknippad med en bekännelse av hur Gud på ett gåtfullt vis är bortom mänsklig förståelse; Gud »går förbi«, vilket är en metafor för vår oförmåga att begripa hans makt¹⁵. Denna metafor stämmer alldeles utomordentligt väl överens med den tonvikt som Markus lägger på den gudomliga närvarons gäckande karaktär hos Jesus. Därmed kan berättelsen om Jesu uppenbarande vandring på sjön, om den läses med Job 9 i bakhuvudet, bli till en karaktäristisk bild av Markus' kristologi.

Man kan ytterligare påpeka att verbet *parelthein* nästan helt säkert anspelar på 2 Mos 33: 17-23 och 34:6, där Gud sägs »gå förbi« Mose för att indirekt uppenbara sin härlighet, eftersom »ingen människa kan se mig och leva«¹⁶. LXX använder flera gånger *parelthein* i detta stycke, med den följden att det efterhand blir till »nästan en teknisk term för gudomlig uppenbarelse«¹⁷. Om man alltså tolkar Markus gåtfulla kommentar i 6:48 som en hänvisning till uppenbarelsen på Sinai, är den ämnad att framställa Jesu vandring på vattnet som ett tecken både på gudomlig härlighet och på att denna bara kan nås indirekt och ligger bortom vår förståelse – som lärjungarnas häpna reaktion på slutet av berättelsen tydligt visar (6:51-52).

Jesus ger dem ett lugnande ord när han ser deras skräck: *tarseite, ego eimi. Me phobeisthe* (lugn, det är jag. Var inte rädda«, 6:50). I det här sammanhanget finns det ringa tvivel på att *ego eimi* är ett eko på

Abrahams, Isaks och Jakobs Guds självuppenbarande ord i den brinnande busken i 2 Mos 3:14: »Jag är den jag är« (LXX: *ego eimi o on*)¹⁸. När Jesus i sin uppenbarelse mellan en strand och en annan använder sig av samma uttryck är det för att ge ytterligare vikt åt det anspråk på gudomlig identitet som finns under ytan på hela berättelsen.

De förstockade lärjungarna som inte lyckades förstå innebörden av undret med bröden lyckas inte förstå ens ett så dramatiskt tecken som detta. Matteus kan inte begripa deras brist på insikt och avslutar historien på ett annat vis: när Jesus stiger in i båten faller genast lärjungarna ned för honom och säger: »Du måste vara Guds son« (Matt 14:33). På detta vis ger de en förebild för det svar som Matteus ville väcka i kyrkan. Jag tror att Markus avsåg att väcka ett något annorlunda svar: de som har förstått hans vinkar inser att Gud är på ett underligt vis närvarande i Jesus, men deras reaktion – åtminstone så här långt i berättelsen – är snarare vördnadsfull återhållsamhet. Genom att avstå från att ropa ut Jesu identitet och istället antyda den genom en gåtfull och symbolmättad berättelse, lär Markus sina läsare att förundra sig och lyssna på djupet innan de börjar prata om sådant som är alltför underbart för att de skall kunna förstå.

Dessa två exempel visar några av de sätt på vilka Gamla testamentet lär oss att tolka evangelierna. Låt mig bara få lyfta fram tre av de viktigaste punkterna i de här styckena:

- 1 Gamla testamentet lär oss att ta Guds domsord på allvar. Jesu fördömelse av templet motsvarar typologiskt Jeremias: de som förtrycker främlingar, änkor och faderlösa och spiller oskyldigt blod kommer att falla under Guds fruktansvärda dom, vare sig det är i Juda på 600-talet före Kristus eller i Jerusalem under Kristi livstid. På samma sätt kommer de som ger sig hän åt avgudadyrkan samtidigt som de firar gudstjänst på lättvindigt och ytligt vis att drabbas av fördärv och landsflykt. Och vi bör ta en lång och allvarlig paus för att begrunda om anklagelsen inte gäller oss, vi som håller på och roar oss till döds här i centrum för världens överflöd. Jesus avväpnar inte dessa domsslut: han upprepar och spelar ut dem på nytt. Gamla testamentet ställer in oss på att förstå Jesu roll som en eskatologisk profet som förkunnar Guds dom.

2 Gamla testamentet lär oss att vår bön och handling skall rikta in sig på Jesajas vision av en återupprättad och helad ny skapelse. I stycket från Markus 11 som vi betraktade åberopar Jesus Gamla testamentet när han insisterar på att vår gudstjänst skall förebåda Guds samlande av främlingar och utstötta i den yttersta tiden.

3 Gamla testamentet lär oss att Gud, som spände ut himlarna och går på havet, är både allsmäktig och gåtfull. Hans framträdande – även när han kommer till oss i frälsande kraft – undslipper ständigt vår fattningsförmåga. Det finns stunder då allt dödligt måste tystna i närvaron av Guds helighet. Jag är rädd att det i de flesta av våra gudstjänster inte finns »nog med tystnad«.

Hur kan evangelierna lära oss att tolka Gamla testamentet?

Så långt har jag bara utfört den enklare delen av min uppgift. Nu skall vi titta på den mera invecklade frågan: hur lär oss evangelierna att tolka Gamla testamentet? Är ett sådant företag helt enkelt felplacerat, som att tala om T. S. Eliots inflytande över Shakespeare, eller är det värre ändå, nämligen att lägga beslag på någon annans skrifter? Än en gång måste jag begränsa mig till två exempel, följda av några kortfattade anmärkningar.

Johannesevangeliet 2:13-22: Att minnas Skriften och Jesu ord.

Johannes' version av Jesu protestaktion mot kommersen och pengaväxlingen i templet kommer i början av hans berättelse. Den utgör inte, som i de synoptiska evangelierna, den slutgiltiga provokationen som kommer att påskynda Jesu fängslande. Johannes använder den snarare som en scen för dramatiska förebådelsen. Berättelsen skapar en symbolisk identitet mellan templet och Jesu egen kropp genom Jesu gåtfulla profetia: »Riv ned detta tempel så skall jag låta det uppstå igen på tre dagar«. Som det uttryckligen står i texten, blir profetians mening uppenbar – och dess sanning bekräftad – först efter uppståndelsen. De som talar med Jesus missuppfattar hans ord, därför att de, i den dramatiska ironi som är så typisk för dialogerna hos Johannes, endast fattar den ytliga, bokstavliga meningen och missar den dolda, kristologiska.

Nyckeln till förståelsen av detta stycke är uttryckligen given i författarens ord till läsaren i Joh 2:21-22: »Men det tempel han talade om var hans kropp. När han sedan (*hote oun*) uppstod från de döda kom hans lärjungar ihåg att han hade sagt detta, och de trodde på Skriften och på ordet som Jesus hade sagt.«. Betydelsen av Johannes' *oun* är lite svår att bedöma, men det verkar betyda ungefär så här: »Jesus talade *bildligt* om sin egen kropps uppståndelse, *därför* kunde meningen med hans profetia förstås först efter uppståndelsen, efter att han hade omskrivit bilden i verklighet«. Det är inte för mycket sagt om vi hävdar att Johannes i början av sin berättelse lär sina läsare att tolka. Se bortom den bokstavligen betydelsen, viskar han, och läs den bildliga. Läs retrospektivt, i uppståndelsens ljus. Betrakta templet och Israels skrifter som *förebådelsen* av sanningen som tar definitiv form i Jesus.

Men hur passar hänvisningen till lärjungarnas tro på *Skriften* in i denna hermeneutiska form? Det finns inget citat från Skriften i Jesusordet i Joh 2:19. Varför säger då Johannes att de »trodde på Skriften och på ordet som Jesus hade sagt« (2:22b)? Vi bör förstå detta som en sammanfattande kommentar till den större berättelseenheten (vers 1322a), inklusive stycket om hur försäljarna och växlarna drivs ut. Om så är fallet – och detta är den avgörande punkten – så är *Skriften* de trodde på Psalm 69. Johannes beskriver hur minne och föreställningsförmåga verkar retrospektivt efter uppståndelsen: vid tiden för tempelprotesten mindes inte lärjungarna Ps 69:9, men senare gjorde de det, efter att han hade blivit uppväckt från de döda.

Vad finner vi om vi läser Ps 69 i evangeliets ljus? På vilket sätt kan lärjungarna sägas ha trott på denna del av Skriften på ett nytt sätt till följd av uppståndelsen?

Den viktigaste ledtråden är att den efter uppståndelsen tillkomna tolkning som står inskriven i Johannesevangeliet kap. 2 förutsätter att vi uppfattar Jesus som *den som talar*, psalmens bedjande röst. Observera att psalmen är formulerad i första person: »brinnande iver för ditt hus har förtärt *mig*«. I den tolkningen stiger hela psalmen, inte bara en halv vers av den, fram som ett förtida avslöjande av mysteriet med Jesu identitet. Mycket annat material gör att vi vet att det faktiskt var just så som urkyrkan förstod psalm 69 – som en passionspsalm med Jesus som den oskyldigt lidande¹⁹. Paulus

citerar till exempel den andra delen av samma vers som Johannes för att beskriva Jesus som en som lider för andra i deras ställe (Rom 15:3); på annat håll citerar han också vv. 22-23 av psalmen (han följer Ps 68:23-24 LXX) för att beskriva det »förstockade« Israel som förkastar evangeliet (Rom 11: 9-10). Vidare säger alla de fyra kanoniska evangelierna att Jesus gavs ättika att dricka (Matt 27:48; Mark 15:36; Luk 23:36; Joh 19:29), en detalj i berättelsen vars samstämmighet med Ps 69:21 (68:22 LXX) knappast kan ha undgått Johannes' uppmärksamhet. Om man alltså läser Ps. 69 efter Jesu lidande och uppståndelse finner man att den bör läsas som en poetisk beskrivning av lidandet och upprättelsen av Messias, Jesus, vars röst »David« hade låtit höra i förtid.

Denna tolkning uppmuntrades kanske ytterligare av det faktum att Septuaginta översatte den egendomliga hebreiska frasen *lmnsh* (»till mästaren«) i överskriften till Ps 69 med *eis to telos* (»för slutet«), en fras som tidiga kristna utläggare lätt kunde ta som en vink om att psalmen bör förstås som eskatologisk.²⁰ Att »tro på Skriften« skulle i detta perspektiv innebära att Jesus är den som talar i hela psalmen – eller kanske rent av i hela Psaltaren? – och att orden »brinnande iver för ditt hus har förtärt mig« bör uppfattas som en hänvisning till fördärvet som hemsökte Jesus till följd av hans iver och trofasthet till Gud, ett fördärv som är förebådat i psalmen, belagt i Jesu egna ord och till fullo beskriven i lidandesberättelserna.

Så snart man börjar läsa Psalm 69 ur efter-uppståndelsens perspektiv kan man också förstå psalmens avslutande lov och tacksång (vers 30-36) som en förebådelse av uppståndelsen. I så fall är det kanske inte enbart av en händelse som psalmens sista vers talar om hur Gud skall rädda Sion och *bygga upp* Juda städer – en bild som på ett suggestivt sätt återspeglar någonting av Jesu egen profetia om att han skall låta sin kropps raserade tempel återuppstå.²¹ (En av följderna på en sådan tolkning är att meningen med Jesu uppståndelse inte kan förstås fristående från Israels hopp om befrielse och återupprättelse; uppståndelsen är inte ett alternativ till detta hopp, utan snarare ett tecken på dess uppfyllelse.) Johannes citerar inte dessa verser från psalmen, men om vi följer hans underförstådda anvisningar om tolkningen av Skriften och Jesu ord *tillsammans* i uppståndelsens ljus, kommer kanske vi sentida lärjungar, långt efter uppståndelsen, att minnas och förstå mer än vi kunde ana.

Johannes låter alltså förstå att evangeliets berättelse om Jesu död och uppståndelse är den nyckel som öppnar förståelsen av Skriften. Den retrospektiva tolkningen av Gamla testamentet i ljuset av evangelieberättelsen gör att Jesu lärjungar kan »tro« på både Skriften och Jesu undervisning på ett nytt vis och se hur den ena upplyser den andra. En sådan retrospektiv förståelse varken förnekar eller ogiltigförklarar den mening som de gammaltestamentliga texterna kan ha haft i sitt ursprungliga sammanhang. Psalm 69 kan mycket väl förstås som ett uttryck för israelitisk fromhet: det är en bön om befrielse i lidandets och förvirringens tid. Den låter emellertid höra andra toner också, bortom dem som de tidiga läsarna kunde uppfatta, när den läses om i ljuset av Nya testamentets berättelse om Jesu lidande och uppståndelse. Den bildliga samstämmigheten mellan psalmistens bön och Jesu historia belyser båda på ett oväntat vis²².

Luk 24:13-35: Öppnandet av Skriften.

Det sista stycke vi skall se på är Lukas' berättelse om den uppståndne Jesu möte med de två lärjungarna på vägen till Emmaus. Lukas lyfter fram Jesu roll som bibelhistoriens tolk i denna episod: den uppståndne Herren blir till den definitiva utläggaren av »vad som står om honom överallt i skrifterna« (24:27).

Kleopas och hans anonyma följeslagare på vägen till Emmaus känner väl till alla berättelser och traditioner om Jesu liv, inklusive upptäckten av den tomma graven och änglarnas förkunnelse av hans uppståndelse (vers 19-24), men de lämnar ändå Jerusalem nedslagna och besvikna: »vi hoppades att han var den som skall befria Israel« (vers 21a). Det ligger svidande ironi i denna scen: Jesus, Israels befriare, står inför dem, men de känner inte igen honom²³. Jesus tillrättavisar dem för deras tröghet att tro på *profeterna*²⁴ (intressant nog inte för att de är tröga att tro på Jesu egna förutsägelser om sin död och uppståndelse) och börjar undervisa dem på nytt: »och med början hos Mose och alla profeterna förklarade han för dem vad som står om honom överallt i skrifterna«. Som Walter Moberly har påpekat erbjuder inte den uppståndne Jesus några nya visioner från himlen eller mysterier från bortom graven utan koncentrerar sig istället på ett tålmodigt utläggande av Israels skrifter. Det är där som den avgörande sanningen ligger, inte i någon dold uppenbarelse från himlen²⁵. Lukas formulering

antyder dessutom att vittnesbörd om Jesus finns »överallt i skrifterna« (*en pasais tais grafais*), inte bara i några isolerade texter. Hela Israels historia stiger mot sin höjdpunkt i Jesus. Det är vad Jesus försöker lära dem på vägen till Emmaus.

Det är viktigt att undervisa dem om Skriften, därför att Skriften utgör den hermeneutiska ursprungsmiljö inom vilken allt det omstörtande som nyss har skett i Jerusalem blir begripligt: »liksom Jesus inte kan förstås utan den judiska Skriften, kan inte heller den judiska Skriften förstås utan Jesus; vad som behövs är en tolkning som förenar de två – och det är detta som Jesus bidrar med« (vers 27)²⁶. Bortsett från denna samlande tolkning besitter de förvirrade Emmauslärjungarna alla fakta, men de saknar mönstret som ger dem mening. Lukas ger en sammanfattning i vers 26 som är gäckande i sin korthet: »Skulle inte Messias lida detta och gå in i sin härlighet?« Jesu framställning av Israels skrifter måste på något vis påvisa hur detta tema finns med överallt – något som ingen i Israel hade lagt märke till innan korsfästelsen och uppståndelsen.

Som en skicklig berättare avslöjar inte Lukas alla sina hemligheter med en gång. Han avslöjar inte vad denna avundsvärda bibelutläggning av den uppståndne Jesus innehöll. För att se vad han har i sinnet måste vi invänta hans andra volym, där hans framställning av den apostoliska förkunnelsen är full av referenser till texter i Skriften²⁷. Apostlarnas tal ger exempel på det slags tolkning som (kan vi förmoda) Lukas menade att Jesus lade ut på vägen till Emmaus. Petrus' tal på pingstdagen pekar på Psalm 16:8-11 som ett förebådelse av Jesu uppståndelse, och på Psalm 110:1 som en hänvisning till Jesu uppstigande på tronen (Apg 2:22-36). På samma sätt tolkar Petrus i sitt tal inför det judiska rådet Psalm 118:22 som en förebådelse av Jesu förkastelse, död och upprättelse: »Stenen som föraktades av er husbyggare blev en hörnsten« (Apg 4:8-12). För att citera bara ett enda exempel till så finner Filippus i sitt möte med den etiopiske eunucken »det goda budskapet om Jesus« i Jesaja 53, berättelsen om den lidande tjänaren (Apg 8:26-40)²⁸. Dessa stycken visar tydligt modellen för det tolkningssätt som Luk. 24:25-27 anger principen för.

Det är dock slående att inte ens Jesu definitiva, peripateiska bibelundervisning på vägen till Emmaus väcker insikt och gehör hos Emmauslärjungarna, åtminstone inte med en gång. Igenkännandets

ögonblick kommer först när de ligger till bords och Jesus bryter brödet med dem (vers 30-32). Även detta är viktigt för förståelsen av hur Nya testamentet lär oss att tolka Gamla testamentet. Det är inte bara genom att tolka texten som vi fattar Skriftens betydelse; vi förstår den när vi deltar i församlingens gemensamma liv, som kommer till uttryck i delade måltider kring ett bord²⁹.

För dem som engagerar sig i delande av det slag som Jesus har visat förebilden till sker en »öppning«. Det är inte av en händelse som Lukas två gånger tätt efter varandra använder detta ord. När Jesus först bröt brödet och gav det till dem *öppnades* deras ögon (*dienoichthesan*, vers 31) och de kände igen honom. När de mindes hans undervisning sade de: »Brann inte våra hjärtan när han talade till oss på vägen och öppnade (*dienoigen*) skrifterna för oss?« (vers 32) Lärjungarnas uppfattningsförmåga öppnas av Gud så att de inte bara känner igen Jesus, utan också inser att skrifterna har öppnats av Jesu utläggning. Samma ord dyker upp en gång till i den efterföljande beskrivningen av Jesus som undervisar lärjungarna i Jerusalem: »Sedan öppnade han deras sinnen, så att de kunde förstå skrifterna« (vers 45). Både text och läsare öppnas till nya och tidigare oanade möjligheter om man läser om Gamla testamentet i ljuset av berättelsen om Jesu död och uppståndelse.

För att sammanfatta gör jag än en gång några allmänna anmärkningar kring det som vi har lärt oss från Johannes 2 och Lukas 4.

Hur lär oss evangelierna att tolka Gamla testamentet?

1 Evangelierna lär oss att tolka Gamla testamentet figurativt. Den bokstavliga historiska meningen förnekas eller ogiltigförklaras ej. Snarare bär den på en dold figurativ mening som den ursprungliga författaren och läsekretsen inte kunde ana. Den pekar typologiskt fram mot evangelieberättelsen.

2 Evangelierna lär oss att lyssna efter Kristi direkta ord i första person, åtminstone i Psaltaren. (Även här avser jag den figurativa mening som nyss har beskrivits.) Detta öppnar för möjligheten att på kristologiskt vis tolka också andra lyriska tal i första person som till exempel tjänarens sång i Jesaja 49 och 50.

3 Om vi lär oss att tolka Gamla testamentet utifrån Lukasevangeliet finner vi att hela Israels historia byggs upp till en klimax i berättelsen om Jesus. Vi bläddrar med andra ord inte igenom Gamla testamentet för att finna bevis och predikoämnen. Vi bör hellre uppmärksamma hur hela berättelsen om Guds förbudslofte utvecklar sig och leder fram till händelserna omkring Jesu död och uppståndelse. Så till exempel blir historien om flykten från träldomen i Egypten och mönstret för Israels landsflykt och återkomst till förebådelse om evangeliet.

4 Den figurativa, öppnande tolkning som evangelierna lär oss måste äga rum inom en gemenskap kring bordet. Det är inte en verksamhet som kan stängas in i bibliotek och föreläsningssalar; den får oss att bli deltagare i historien som vi läser och vidareberättar.

Så har vi alltså börjat ana något av hur Gamla testamentet och evangelierna samverkar och tolkar varandra. Lukas 24 förkunnar öppet vad som antyddes i Johannes 2: i den nya situation som uppstår i och med Jesu död och uppståndelse måste Israels skrifter i sin helhet uppfattas som vittnesbörd om evangeliet. Detta påstående är inte bara ett gammalt hermeneutiskt misstag som de kristna nu kan välja att ta avstånd ifrån. Det är nödvändigt för evangeliernas vittnesbörd om vem Jesus är. Enligt dessa evangelietexter har de som inte tolkar Gamla testamentet på detta sätt ännu inte förstått det eftersom förståelsen kommer enbart genom ett möte med den uppståndne Kristus. Men samtidigt förblir Jesu uppståndelse en stum och obegriplig gåta så länge den inte fogas in i Gamla testamentets historia om Israel. Lärjungarna på väg till Emmaus hade redan hört sägas att Jesus levde, men det verkade bara underligt och meningslöst, för de hade inte kunnat foga in denna uppgift i berättelsen om Israel. Deras bristande insikt – som förebådar de moderna läsarnas förvirrade tolkningar – illustrerar det grymt ironiska ord som avslutar Lukas liknelse av den rike mannen och Lazarus: »Lyssnar de inte till Mose och profeterna, då låter de inte övertyga sig ens om någon står upp från de döda« (Luk 16:31). Det är så det ligger till inom en stor del av kyrkan i dag. Den goda nyheten i Lukas 24 är dock

att berättelsen inte avslutas i oförmåga och hermeneutiskt misslyckande. Den som stod upp från de döda lär oss på nytt att lyssna till Mose och profeterna.

Richard B. Hays

Detta var ursprungligen ett offentligt föredrag på Princeton Theological Seminar 26/3 2002.

Noter

1 Teckning av Peter Steiner, *The New Yorker*, vol. 74, no. 18 (6/7 1998).

2 Observera att frågorna som Webb inte vill ställa är *teologiska* frågor, frågor som har Guds handling och avsikt i centrum. Det kanske säger någonting att Webb verkar uppfatta Guds verk i GT mest som krav, belöning och straff, inte som löfte, befrielse och välsignelse.

3 Observera att frågorna som Webb anser lämpliga är *antropologiska* frågor, som tar upp mänskliga aktiviteter som att förklara och skapa symboler. Att ställa sådant i centrum resulterar oundvikligen i antropocentrisk förkunnelse.

4 Joseph M. Webb, »A revolution in Christian Preaching: From the 'Old Testament' to the 'Hebrew Bible', *Quarterly Review* 20 (2000), s. 248-64; det citerade stycket finns på s. 256-57.

5 Se den skarpa kritik som riktats mot Webbs artikel i samma nummer av *Quarterly Review*, av Amy-Jill Levine från Vanderbilt University, en judisk forskare i Nya Testamentet: »Termer som den hebreiska Bibeln och judiska skrifter leder i längden antingen till att judendomen suddas ut (eftersom 'judar' inte är 'hebréer' och synagogan inte läser 'den hebreiska Bibeln' utan Tanak) eller till att de kristna förlorar en del av sina kanoniska skrifter... Den så kallat 'neutrala' termen är egentligen en som ger uttryck för protestantiskt övervälde« (A-J. Levine »Jewish-Christian Relations from the 'Other Side'«, *Quarterly Review* 20 (2000), sid. 297-304, citat från s. 298).

6 För en upplysande kontrast, se J. Levenson, »Exodus and Liberation«, i *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville: Westminster, John Knox 1993) s. 127-59.

7 D. Lodge, *Small World: An Academic Romance* (London: Secher and Warburg), s. 5152.

8 För dem som måste få det komiska förklarat för sig är budet att älska Gud av allt sitt hjärta och all sin själ och all sin kraft, vilket Jesus citerar i Mark. 12, 29-30, taget från 5 Mos. 6, 5 och utgör en viktig del av den judiska traditionens dagliga bön.

9 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, citerat av H. W. Wolff, »The Hermeneutics of the Old Testament«, i C. Westmann red., *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Atlanta: John Knox, 1963), s. 198-99. Jag står i tacksamhetsskuld till Ellen Davis för denna referens.

10 Jesus vill inte bara avser att reformera den rådande ordningen och ge hedningarna minimal tillgång till templets yttre förgård; hans symboliska handling är snarare en mera radikal hänvisning till den framtid i vilken alla folk skall träda in i templet jämte Israel för att prisas Gud. Denna eskatologiska vision är sällan tillräckligt uppmärksam i kommentarer till Markus. Den bästa analysen finns hos R. E. Watts, *Israel's New Exodus and Mark* (WUNT 2. Reihe, 88,

Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), sid. 318-25.

11 E. P. Sanders (*Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress 1985), sid. 61-76) har starkt argumenterat för att Jesu uppträde i templet var en profetisk handling som symboliserade dess förstörelse. Egendomligt nog förkastar han emellertid anspelningen på Jeremia 11:17 som sekundär och inautentisk (s. 66-67). Han föreslår till och med att lärjungarna skulle ha använt citatet med »rövarnäset« för att täcka över det pinsamma historiska faktum att Jesus hotade med förstörelse och »göra så att det såg ut som om Jesus helt rimligen protesterade mot oärlighet« (s. 75). Han tänker inte på möjligheten att anspelningen på Jeremia innebär just att templets nära förestående förstörelse målas upp – vilket är vad Jeremia profeterade för sin generation. Jag tror att denna synbara miss kommer sig av att Sanders framför allt vill röja undan anakronistiska protestantiska tolkningar av Jesu handling som en appell till reform, när han »renar« templet från des förmodat avskyvärda bruk av djuroffer: »Forskare i det Nya Testamentet som skriver om hur Jesus månar om templets renhet tycks ha en välbekant protestantisk tanke i bakhuvudet: 'ren' gudstjänst består av ordet, och alla yttre riter bör rensas bort« (s. 67-68). Medan vi är tacksamma för Sanders kritik av sådana tolkningar – och det sätt på vilket de har tillämpats på Mark 11:17 – skulle vi också vilja påpeka att Sanders argument för att tolka tempeluppträdet som en förstörelseprofetia bara skulle stöttas och stärkas om man tog i beaktan det vidare sammanhanget omkring anspelningen på »rövarnäset«. Det är en tanke som väl håller måttet för en analys av Markus' teologi, och jag ser inga skäl till att förneka att den historiske Jesus talade och handlade efter samma mönster som profeten Jeremia.

12 LXX:s *peripatoon Ö epi thalasses* (Job 9:8) kan jämföras med Markus' *epi tes thalasses peripatounta* (Mark. 6:49).

13 Augustinus, *Evangeliernas harmoni* 2. 47.

14 Den sista raden i den hebreiska texten av Job 9:11 kan mycket väl översättas som »och jag förstår honom inte«, en översättning som skulle göra citatet ännu mer intressant som kontrapunkt till Mark 6:45-52.

15 Kommentatorer noterar ofta möjligheten av en allusion till Job 9:8 i Mark. 6:45-52.

16 R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HTKNT 2; Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976)

17 Marcus, *Mark 1-8*, (AB 27; New York: Doubleday, 2000) s. 462

18 Pesch, *Das Markusevangelium*, 1. 361-62

19 C. H. Dodd (*According to the Scripture: The Substructures of New Testament Theology* (London: Nisbet 1952), s. 67-70, 96-97) tar upp en lång rad av olika psaltarcitat från olika författare i NT och drar slutsatsen: »Nya Testamentets författare avser helt klart att använda hela Psaltaren för att visa Kristi lidande och slutliga triumf« (s. 97).

20 Jag har föreslagit detta tidigare i R. B. Hayes, »Christ prays the Psalms: Paul's use of an Early Christian Exegetical Convention«, i A. J. Malherbe och W. A. Meeks, red. *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck* (Minneapolis: Fortress 1993), sid. 122-36. Se i synnerhet s. 127.

21 Detta är ett exempel på det retoriska konstgreppet *metalepsis*, som det beskrivs i R. B. Hayes, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale, 1989).

22 Detta exempel illustrerar vad »bildlig tolkning« innebär. Den retrospektiva tolkningen av en text i GT som typologisk förebådelse av en senare person eller händelse utplånar inte på något vis förelöparens historiska verklighet. Både typ och antityp ses tillsammans som konkreta uppenbarelser av Guds verksamhet i världen. Den hermeneutiska strömmen går alltså åt båda hållen, eftersom »meningen« med den ena eller andra polen i den typologiska samstämmigheten förstärks av sin relation med den andra. För en god analys av typologi och bildlig tolkning, se Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), s. 1-37.

23 Som Anna Maria Schwermer har antytt, kan ett sätt att tolka deras blindhet vara att se den som Lukas bildliga beskrivning av ett större problem, nämligen Israels oförmåga att förstå frälsningen som erbjuds i Jesus. Berättelsen är parallell med Paulus tal om »slöjan« som hindrar Israel från att förstå Skriften: »Deras förstånd blev förstocket, ty ännu i denna dag hänger den slöjan kvar när det gamla förbundets skrifter läses upp, och den lyfts inte bort eftersom det är i Kristus den försvinner. Än idag ligger en slöja över deras hjärtan när man läser Mose lag« (2 Kor 3:14-15).)A. M. Schwermer, »Der Auferstandene und die Emmausjünger«, i F. Avemarie och H. Lichtenberger, *Auferstehung – Resurrection*, s. 95-117).

24 Jag är övertygad om riktigheten i C. F. Evans förslag att tillrättavisningen skall översättas: »Förstår ni så lite, är ni så tröga att komma till tro på grundval av det som profeterna har sagt?« (C. F. Evans, *Saint Luke* (London: SCM, 1990), s. 910).

25 R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge Studies in Christian Doctrine; Cambridge: Cambridge University Press 2000), s. 51.

26 R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith*, s. 51.

27 R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith*, s. 51-52, påpekar att Lukas, när han beskriver vem Jesus är, lägger in texter från GT genom hela Evangeliet, till exempel beskrivningen av Jesus som den smorde tjänaren hos Jes. 61 i Luk. 4:16-21. Det är en riktig anmärkning, men det flesta av exemplen som Moberly tar upp uppvisar inte särskilt tydligt det mönster av lidande och förhållande som Luk 24:26 talar om. Detta mönster kommer till klarare uttryck i Apostlagärningarna.

28 För en upplysande utläggning av Apg 8:26-40 i ljuset av Lukas uppståndelse-tema, se J. B. Green, »Witnesses of His Resurrection: Resurrection, Salvation, Discipleship, and Mission in the Acts of the Apostles« i R. N. Longenecker, red., *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) s. 227-46, särsk. s. 233-35.

29 Moberly framställer det klart och tydligt: »Kristen förståelse kan inte skiljas från ett visst slags 'eukaristisk' livsstil och handlingsätt. Det är de som är redo att leva och verka som Jesus gjorde som bäst kan förstå hur Jesusuppfattade Gud och Skriften« (R.W.L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith*, sid. 66). Med termen »eukaristisk« avser Moberly inte enbart liturgiska ceremonier, utan ett brett spektrum av handlingar som »på ett symboliskt vis påminner om det slags handling med vilken Jesus, den Smorde, tog emot människor och förmedlade Guds rike till dem« (s. 65).