

En hermeneutik värdig Gud?

En undersökning av Maximos Bekännarens hermeneutik och dess potentiella bidrag till dagens bibeltolkning

Daniel Hermansson

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVK10 Tros- och livsåskådningsvetenskap: Examensarbete för
kandidatexamen 15 hp

Handledare: Patrik Fridlund

Examinator: Jayne Svenungsson

Termin: VT 2020



Innehållsförteckning

1. Inledning	2
1.1 Bibeltolkningens avgörande konsekvenser	2
1.2 Syfte och frågeställningar	3
1.3 Forskningsöversikt.....	4
1.4 Teori och metod	5
1.5 Material och avgränsningar	7
1.6 Disposition.....	9
2. Bakgrund	10
2.1 Konceptet "värdigt Gud"	10
2.2 Konceptet defectus litterae.....	11
2.3 Den allegoriska bibeltolkningen	11
2.4 Maximos Bekännarens historiska bakgrund, bibeltolkning, antropologi och kosmologi.....	16
3. Undersökning: Fråga 52 om Guds orättvisa bestraffning av Jerusalems invånare i 2 Krön 32:25–26	19
3.1 Maximos argumentation	19
3.2 Defectus litterae.....	23
3.3 Aspekter av Maximos gudsbild som omöjliggör den bokstavliga betydelsen.....	24
3.4 Sammanfattning	24
4. Diskussion	25
4.1 Maximos bibeltolkning som resurs för dagens teologi.....	25
4.1.1 Maximos som postmodern hermeneutiker	25
4.1.2 Maximos bibeltolkning mottagen i sin helhet	27
4.1.3 Det faktiska bidraget: samvetet och förnuftet upplyst av Logos	28
4.2 Tolkningsmetodens konsekvenser	30
4.2.1 Om Bibeln som inspirerad skrift	30
4.2.2 Samvetet som utslagsröst i tolkningsfrågor.....	31
4.3 Metoddiskussion	32
4.4 Förslag på vidare forskning.....	33
5. Sammanfattning	34
Käll- och litteraturförteckning	35
Källor.....	35
Litteratur.....	35

Abstract

Some theological schools consider the human conscience to be subordinate as a means to revelation of God's nature compared to the biblical text. This can lead the reader of these texts to do violence to their own conscience by conforming it to the perceived biblical witness, although the two (the reader's conscience and the biblical witness) can appear as in stark contrast to one another. A cognitive dissonance regarding the view of God's nature can result, leading to spiritual angst. In this thesis, I examine the potential of Maximus the Confessor's biblical interpretation to address this issue by exploring his critique of the literal level of the text based on his judgment of what constitutes behavior worthy of God in his exegesis of 2 Chronicles 32:25–26. I develop a suggestion as to how the reader's conscience can be theologically motivated to be a source of knowledge of God's nature worthy of making interpretive judgments based on Maximus' exegesis and theological understanding of God, scripture and man.

Keywords: Maximus Confessor, biblical interpretation, exegesis, hermeneutics, *theoprepes*, *defectus litterae*.

1. Inledning

1.1 Bibeltolkningsens avgörande konsekvenser

Miljarder människors liv formas varje dag av tolkningar av Bibelns¹ budskap. Hur Bibeln tolkas har alltså omfattande konsekvenser för hela mänskligheten, och stora konsekvenser för många kristna individer. Särskilt utmanande för vissa kristna är hur texter som kan uppfattas problematiska i förhållande till den egna moraliska intuitionen eller det omkringliggande samhällets normer och värderingar skall förstås. Enskilda kristnas gudsbild är på många sätt styrda av den bibeltolkning som tillämpas, och skillnader i uppfattning om Guds natur kan vara påfallande stora beroende på tolkningspraxis.

Det bibliska materialet behöver tolkas utifrån dess mångfald av skildringar av Guds agerande och natur. Den potentiella konflikten mellan skildringen av Gud befallandes folkmord i Josua eller med gillande befallandes dödsängeln verk hos egyptierna och Gud som kärlek i Första Johannesbrevet är uppenbar för de allra flesta bibelutläggare. William Lane Craig, en amerikansk filosof som bland annat ägnar sig åt att försvara den kristna trons förnuftsmässiga gångbarhet, menar att Guds gillande av barnamorden i Josua kan försvaras utifrån att dessa barn dog som oskyldiga och således räddades från att växa upp i en enligt honom moraliskt korruperad kultur som hade ådragit dem lidande och Guds dom istället för den frälsning de nu ges genom döden.² Uppenbarligen är detta en förklaring som vissa är beredda att finna rimlig, kanske utifrån en önskan om att bibehålla Bibelns auktoritet. Men för den läsare som utifrån sitt samvete värjer sig mot en sådan utläggning, och liknande utläggningar för andra svåra passager, är alternativa tolkningsvägar inte alltid tillgängliga. Hur skall Bibelns vittnesbörd om Guds natur rätt förstås? Denna uppsats syftar till att undersöka 600-tals teologen Maximos Bekännarens bibeltolkning samt om den kan ligga till grund för ett bidrag till dagens teologi i denna fråga. Detta utifrån ett enligt mig existerande teologiskt behov i bibeltolkningsen: hur människors självständiga moraliska omdöme i förhållande till Bibeln som religiös urkund kan värnas. Genom historien kan otaliga exempel ges på texttolkningar då människor till synes lägger sitt eget förnuft och samvete åt sidan och begär fruktansvärda dåd motiverade av vissa texttolkningar eller ett okritiskt mottagande av religiösa urkunders budskap. I vissa sådana sammanhang förekommer uppfattningen att det egna samvetet måste böja sig under textens auktoritet. Ibland har terrordåd och våldshandlingar, men betydligt oftare också mindre fysiskt våldsamma övergrepp i form av indoktrinering och andlig manipulation, motiverats med skriftcitat eller möjliggjorts av viss texttolkning. Det finns därför, menar jag, ett behov av reflektion kring hur ett värnande om människors självständiga moraliska omdöme i förhållande till Bibeln som religiös urkund kan grundas teologiskt för att motverka dessa fenomen.

¹ Här avses samtliga versioner av böcker som anses kanoniska som satts samman i ett visst kristet sammanhang.

² "Did God Commit Atrocities in the Old Testament?" 2008.

Denna typ av utgångspunkt kan motiveras också ur pastoralt hänseende. Ingen mår bra av att bära på en stark kognitiv dissonans rörande sin egen intuitiva känsla för vad som är moraliskt riktigt och det man uppfattar att ens tro tvingar en till.

Uppsatsen kommer att introducera tanken om behovet av en bibeltolkning ”värdig Gud”, som tar avstånd från det som ses som antropomorfismer och moralisk klandervärdhet i textens bokstavliga betydelse, vilken Maximos ansluter sig till. Uppsatsen undersöker hur han genom denna tolkningsprincip kritiserar bibeltexten utifrån sitt förnuft och samvete och hur dessa aspekter av den mänskliga naturen ges teologisk legitimitet att ge sådan kritik.

Maximos Bekännaren åtnjuter gott rykte och hög status som helgon i den katolska och de ortodoxa kyrkorna. Han är också för kristna i andra läger en avgörande gestalt, i den mån man håller de ekumeniska koncilierna för vägledande i fråga om teologisk ortodoxi. Detta i sin roll som absolut avgörande för framhållandet av den sedermera vedertagna uppfattningen om Kristi natur avseende hans gudomliga och mänskliga vilja. Maximos kan alltså uppfattas vara en trovärdig auktoritet i trosfrågor för stora grupper av kristna utifrån denna bakgrund. Detta ger en potentiell möjlighet att presentera en modell för bibeltolkning som skulle kunna tas på allvar också i mer traditionella delar av kristenheten, där man värnar om Bibelns höga status men också auktoriteten hos sådana teologer som likt Maximos varit avgörande för teologins utveckling. Maximos är även en profil vars teologi det bedrivits mycket forskning på.

1.2 Syfte och frågeställningar

Uppsatsens syfte är att undersöka en form av tidig bibeltolkning och dess eventuella funktion som resurs för samtida teologi. Detta genom att utforska dess möjlighet att ge teologisk grund för en ökad självständighet i moraliskt omdöme hos läsaren i förhållande till bibeltexten. Närmare bestämt behandlas Maximos användning av principen att bibeltexten måste tolkas med en betydelse “värdig Gud” (grek. *theoprepes* lat. *digne Deo*).

Uppsatsens frågeställningar är således följande: Hur använder sig Maximos Bekännaren av kriteriet ”värdigt Gud” i sin hermeneutik så som vi finner den i fråga 52 i *Quaestiones ad Thalassium (QThal)*?³ Kan Maximos bibeltolkning och de teologiska uppfattningar den förutsätter utgöra en resurs för dagens teologi genom att stärka läsarens tillit till sitt moraliska omdöme i förhållande till bibeltexten?

³ Valet av detta specifika material motiveras nedan under ”Material och avgränsningar”.

1.3 Forskningsöversikt

Mig veterligen har ingen skrivit specifikt om Maximus användning av tolkningsprincipen om en betydelse ”värdig Gud” tidigare, något som motiverar en granskning. Däremot har hans bibeltolkning i *QThal* behandlats av Paul M. Blowers vars bok *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor - An Investigation of the "Quaestiones ad Thalassium"* var ett av de första verk som ingående behandlade Maximus exegetik. I boken behandlar Blowers genren bibliska aporier och deras plats i Maximus monastiska tradition, och visar hur Maximus genom sin bibeltolkning framförallt har munkens andliga tillväxt som övergripande mål. Han behandlar också konceptet diabasis, det andliga fortskridandet, och dess förekomst i *QThal*. Vidare behandlas de utgångspunkter Maximus tar i sin vad Blowers kallar för ”anagogiska”⁴ utläggning och Maximus användning av numerologi och etymologi som tekniker i denna.⁵ Blowers nämner i korthet att fråga 52 i *QThal* utgör ett tydligt exempel på när ”the literal meaning of a text provides merely a negative starting point for an anagogical interpretation”, och att detta sker när den heliga Anden har lagt in hinder i den bokstavliga betydelsen för att väcka sökandet efter en djupare betydelse.⁶ I samband med detta för han fram att Maximus försöker etablera ”the absolute propriety of scripture” med fråga 52 som främsta exempel. Blowers har senare behandlat Maximus exegetik överlag i en mängd andra verk och artiklar och sammanfattar mycket av sina insikter i en artikel i *The Oxford Handbook to Maximus the Confessor*.⁷

Constas har i sin inledning till en översättning av *QThal* presenterat Maximus bibeltolkning och hermeneutik i verket i stort. Där tar behandlar (bland annat) han idén om att sådant som ses som orimligt eller icke-uppbyggligt i sin bokstavliga betydelse måste ges en andlig tolkning.⁸ Inte heller Constas nämner uttryckligen att Maximus använder sig om tanken på att bevara en betydelse ”värdig Gud”. Maximus exegetik har också berörts av Prassas i inledningen till hennes översättning av Maximus verk *Quaestiones et dubia*.⁹

Maximos teologi och tänkande har i övrigt undersökts ur en stor mängd perspektiv. Torstein Tollefsen har i *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*¹⁰ studerat Maximus kosmologi med fokus på Maximus lära om gudomliga idéer, *Logos* och *logoi* liksom Guds handlande och tanken om deltagande i Gud trots hans transcendens. Ytterligare ett nämnvert verk är *The body in St Maximus the Confessor* där Maximus uppfattning om kroppen och kroppslighet har undersökts av Adam G. Cooper. Vidare har *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* 29

⁴ Blowers 1991, 113.

⁵ Se Blowers 1991.

⁶ Blowers 1991, 113.

⁷ Blowers 2015.

⁸ Constas 2018, 13–14, 43.

⁹ Prassas 2010.

¹⁰ Tollefsen 2008.

artiklar av olika författare på en mängd aspekter av Maximus historiska kontext, hans teologiska och filosofiska influenser, hans verk och tankevärld liksom hur han mottagits av eftervärlden. Ett par av dessa har även utgjort sekundärlitteratur för uppsatsen. Maximus är väl beforskad och en fullständig redogörelse för alla verk hade blivit alltför lång för en kandidatuppsats, men till titlarna kan också nämnas (bland andra) *The analogy of love : St. Maximus the Confessor and the foundations of ethics*,¹¹ *Desiring the beautiful : the erotic-aesthetic dimension of deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*,¹² och *A saint for east and west : Maximus the Confessor's contribution to eastern and western Christian theology*,¹³ samtliga utgivna de senaste tre åren.

Tolkningsprincipen om en betydelse ”värdig Gud” har behandlats i doktorsavhandlingen *A history of the concepts theoprepes and ieroprepes* av Harald Reiche från 1955.¹⁴ I avhandlingen behandlar han begreppen *theoprepes* och *ieroprepes* historia, med start hos den grekiske filosofen Xenophanes och vidare in i den kristna traditionen med avslut hos Gregorius av Nyssa. Detta är det enda verk jag funnit som lägger ett huvudfokus på begreppet. I mer närliggande tid har Sheridan behandlat tolkningsprincipen om en betydelse ”värdig Gud” applicerad på Bibeln i sin bok *Language for God in patristic tradition*¹⁵ där han behandlar också andra hermeneutiska principer från fornkyrkan. Han har även behandlat ämnet i en artikel om Cassianus användning av begreppet, ”Digne deo: A Traditional Greek Principle of Interpretation in Latin Dress”.¹⁶ Begreppets historia har också behandlats av Pieter Willem van der Horst i artikeln ”Philo and the Problem of God’s Emotions”.¹⁷

1.4 Teori och metod

Uppsatsen tar sin utgångspunkt i diskussionen om Bibeln som inspirerad skrift och hermeneutikens betydelse och karaktär. Vissa begrepp har särskild betydelse för arbetet och kan därför sägas utgöra ett teoretiskt ramverk uppsatsen rör sig inom: *theoprepes*, *defectus litterae*, *theoria* och allegorisk bibeltolkning. Dessa presenteras närmare i bakgrundskapitlet. I uppsatsen undersöker jag hur dessa idéer förekommer och samverkar i det valda materialet. Ytterligare ett begrepp används frekvent i de konstruktiva delarna, nämligen samvetet. Samvetet menar jag vara den upplevelse av moralisk intuition och omdöme som människan äger, och kan enligt mig sägas vara en del av hennes förnuft.

¹¹ Harper 2019.

¹² Ivanović 2019.

¹³ Hayes 2017.

¹⁴ Reiche 1955.

¹⁵ Sheridan 2015.

¹⁶ Sheridan 2012b.

¹⁷ Van der Horst 2010.

Det valda materialet har granskats med vad som skulle kunna kallas för en immanent läsning där själva textens innehåll så som det omedelbart presenterats för mig som läsare stått i fokus, och där jag sedan låtit sekundärlitteratur korrigera och pröva min tolkning. Genom min ”immanenta” tolkning har jag granskat strukturen i Maximos argumentation och sökt utvinna de bakomliggande idéer som förutsätts vid den typ av tolkning som Maximos bedriver, och här åter låtit sekundärlitteratur kasta ljus över hur dessa bakomliggande idéer tar sig uttryck hos Maximos. En form av hermeneutisk cirkel har alltså bildats genom att en immanent läsning gett upphov till idéer om textens struktur och bakomliggande premisser, vilka undersökts i sekundärlitteratur, som sedan upplyst en ny läsning vars tolkning förmedlats i uppsatsen.

Yaghjian har föreslagit en modell för konstruktivt teologiskt skrivande vilken jag förhållit mig till. Enligt denna utgår det konstruktiva arbete från identifikationen av ett problem (samvetets roll i mötet med bibeltexten), följt av en etablering av korrelation till någon aspekt ur den kristna traditionen (Maximos bibeltolkning), kritik och utvärdering av denna tradition följt av en konstruktion av en lösning på det framställda problemet genom författarens egna teologiska fantasi och erfarenhet, den kristna trons källor i form av Bibeln och ”traditionen”, liksom den teologiska norm som är gällande för verkets målgrupp.¹⁸

I denna uppsats konstruktiva delar utgår jag från följande inom kristenheten vanligt förekommande grundantaganden, medvetet något vagt formulerade. Dels antas Guds existens, och att Guds natur korrekt beskrivits i den monoteistiska uppfattning som menar Gud vara den metafysiskt absolut ultimata varelsen och därmed god, allvetande, allsmäktig och allestädes närvarande, både immanent närvarande och transcendent, oföränderlig, impassibel och tidlös. Vidare förutsätts treenighetsläran och med den kristologi som menar att personen Jesus från Nasaret är identisk med den andra personen i Gudomen, Sonen. Denne Jesus har uppenbarat Guds väsen och frälst människan från synden. Människan har påverkats negativt av någon form av syndafall, som dock inte helt fråntagit henne sin position som Guds avbild. Människan har möjlighet att ha gemenskap med Gud och lära känna Gud, något som delvis möjliggörs genom den heliga Anden som på ett särskilt sätt är närvarande hos den kristne. Jag förutsätter i dessa delar också att Bibeln på något sätt utgör inspirerad skrift, men utgår inte ifrån någon precisering av kanon eller hur denna inspiration nödvändigtvis tar sig uttryck.

En del av uppsatsens syfte är att adressera det problem som identifierades i inledningen rörande människors självständiga moraliska omdöme i förhållande till bibeltexten. Denna problemformulering utgör ett värderande grundantagande för uppsatsen. En likhet kan göras till det för genusteori värderande grundantagandet att maktbalansen mellan män och kvinnor (och andra

¹⁸ Yaghjian 2006, 71–82.

grupper) adresseras och korrigeras. I likhet med hur den typen av akademiskt arbete delvis syftar till samhällelig påverkan genom att uppmärksamma och avslöja vad som ses som förtryckande strukturer, syftar denna uppsats bland annat till att stärka självständigheten i människor och grupper moraliska omdöme i förhållande till bibeltexten.

I de konstruktiva avsnitten har jag därför de utgångspunkter som behandlats ovan i åtanke för att föra fram en teologisk position som syftar till att vara faktiskt praktiskt gångbar i sådana sammanhang som delar dem. Därför adresseras också frågor i stil med hur förståelsen av Bibelns inspiration eventuellt påverkas av uppsatsens slutsatser, och liknande, för att ytterligare presentera gångbarheten i det teologiska bidraget.

I diskussionen har jag undersökt hur Maximos bibeltolkning skulle kunna utgöra en resurs genom att undersöka vilken eller vilka aspekter av hans bibeltolkning som kan utgöra grund för att teologiskt motivera ett förstärkt självständigt moraliskt omdöme vid mötet med bibeltexten och prövat dessa aspekter utifrån de grundantaganden som nämnts ovan. Detta utifrån att det konstruktiva bidraget skall vara klart, enkelt i sin konceptualisering, användbart utifrån problemformuleringen, och kompatibelt med Maximos bakomliggande metafysiska antaganden. Jag har låtit en vägledande princip vara att låta Maximos bakomliggande metafysiska antaganden stå som mindre förhandlingsbara än mer ytliga aspekter av hans bibeltolkning, för att värna en större samklang med Maximos teologi så att bidraget för idag så att säga är sprunget ur någon aspekt av hans egen teologiska vision och inte utgörs av exempelvis ett försök att klassificera Maximos som användandes en nutida tolkningspraktik. Med det sagt diskuteras också Maximos tolkningsmetod och antaganden kritiskt.

1.5 Material och avgränsningar

I sitt verk *QThal.* ger Maximos svar på en mängd frågor främst rörande tolkningen av oklara bibelpassager. Jag menar att Maximos använder sig av ovan nämnda princip i två av sina svar: rörande dels Guds orättvisa vrede över Jerusalems invånare i 2 Krön 32:25–26 i fråga 52¹⁹ och dels rörande att offer inte har någon form av effekt på Gud i fråga 65.²⁰ Det egna samvetet eller förnuftets avgörande roll i fråga om användningen av tolkningsprincipen *theoprepes* är tydligare rörande fråga 52 i *QThal* och utgör därför en god avgränsning för att begränsa uppsatsens omfattning.

Då jag inte har några kunskaper i antik grekiska har jag valt att utgå ifrån den senaste översättningen av *QThal* gjord av Maximos Constatas. Citat återges på engelska efter hans översättning för att inte riskera att genom en egengjord översättning till svenska ytterligare ta texten

¹⁹ Maximos Bekännaren *QThal.* 52.

²⁰ Maximos Bekännaren *QThal.* 65.

ett steg från grekiskan genom ett oundvikligen något vanställande översättningsarbete. För att ge möjligheten för läsaren att själv bedöma översättningen återger jag den grekiska ordalydelsen hämtad från *Thesaurus Linguae Graecae* i fotnot vid citat.

Som sekundärlitteratur om den allegoriska bibeltolkningens bakgrund i den grekiska filosofin samt de med denna medföljande begreppen ”värdigt Gud” och *defectus litterae* har jag främst använt mig av artiklar av Ilaria Ramelli²¹ samt en artikel av Mark Sheridan,²² och hans bok *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*,²³ samt Peter Strucks *Birth of the Symbol: ancient readers at the limits of their texts*.²⁴ Utöver dessa har ytterligare ett större antal sekundärkällor konsulterats men givet endast mindre bidrag eller nyanseringar till uppsatsen, bland andra Frances Youngs bok *Biblical exegesis and the formation of Christian Culture*,²⁵ samt *The Cambridge Companion to Allegory*, Dawsons *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*,²⁶ och kapitel av Dawson, Lamberton, Whitman, respektive Hirshman i *Interpretation & Allegory: Antiquity to the Modern Period*.²⁷

Då Maximos bibeltolkning inte behandlats i särskilt stor utsträckning är det flera av de verk som redan presenterats i forskningsöversikten som också utgjort sekundärlitteratur för uppsatsen rörande denna, nämligen verken av Blowers²⁸ och Constas.²⁹ För en förståelse av Maximos kosmologi och antropologi har jag främst använt mig av andra upplagan av Thunbergs *Macrocosm and mediator: the theological anthropology of Maximos Confessor*³⁰ men också artiklar i *The Oxford Handbook to Maximos Confessor*.³¹ Maximos eget verk *Capita theologica et oeconomica (Th. Oec.)* och översättaren Salés framläggning av Maximos teologi i sin inledning till verket har givit ett kompletterande perspektiv.³² Maximos Constas artikel ”’A Greater and More Hidden Word’: Maximos the Confessor and the Nature of Language” i *Maximos the Confessor as a European Philosopher*³³ har givit ett litet men viktigt bidrag som sekundärlitteratur för förståelse av Maximos metafysiska uppfattningar kopplade till hermeneutik och språk.

²¹ Ramelli 2011, 2015 & 2018.

²² Sheridan 2012a.

²³ Sheridan 2015.

²⁴ Struck 2004.

²⁵ Young 1997.

²⁶ Dawson, Lamberton, Whitman och Hirshman 2003.

²⁷ Dawson 1992.

²⁸ Blowers 1991, 2015.

²⁹ Constas 2018.

³⁰ Thunberg 1995.

³¹ Blowers, Mueller-Jourdan och Tollefsen i Allen & Neil (red.) 2015.

³² Maximos Bekännaren, Salés 2015.

³³ Constas 2017.

I min korta behandling av Maximos bibeltolkning som kompatibel med postmodern hermeneutik har jag använt mig av Vanhoozers *Is there a meaning in this text*³⁴ som sekundärlitteratur för en beskrivning av den postmoderna hermeneutiken.

1.6 Disposition

I följande kapitel, kapitel två, behandlar jag först bakgrunden till Maximos förståelse av texten med ytterligare korta nedslag utöver det framkomna i forskningsöversikten av den historiska bakgrunden till koncepten "värdigt Gud" och *defetus litterae* och den allegoriska tolkningen samt något om Maximos teologiska utgångspunkter. I kapitel tre följer min undersökning av Maximos användning av konceptet "värdigt Gud" i det valda materialet. I kapitel fyra diskuteras vad som skulle kunna utgöra ett potentiellt bidrag till den nutida bibeltolkningen utifrån Maximos bibeltolkning, ett bidrag presenteras och detta diskuteras ytterligare. Kapitlet innehåller också en metoddiskussion och förslag på vidare forskning. Detta följs av kapitel 6 som utgör en sammanfattning av uppsatsens resultat, vilket följs av en käll- och litteraturlista.

³⁴ Vanhoozer 1998.

2. Bakgrund

2.1 Konceptet ”värdigt Gud”

Den tidiga filosofen Xenofanes av Kolofon förde fram den kritik som utgör kärnan i idén om vad som är ”värdigt Gud”.³⁵ Denne kritiserade skildringarna av de grekiska gudarna för att framställa dessa som förvuxna människor med omoraliskt leverne. Enligt Xenofanes är Gud ett väsen som varken i ”form eller tanke” är som dödliga varelser och vidare inte kan agera på något sätt som är vanhedrande: Gud står över all mänsklig svaghet.³⁶ Tanken på vad som är värdigt och passande finns dock redan hos Homeros, men det är Xenofanes som vänder kritiken mot skildringen av gudarna i gudamyterna. Denna kritik av gudaberättelserna lever sedan vidare inom den grekiska filosofin och plockas upp och utvecklas främst av Platon, som riktar skarp kritik mot Homeros och Hesiodos berättelser om gudarna.³⁷ Idén om vad som är värdigt Gud användes senare av de tidiga stoikerna som en utgångspunkt för att tolka Homeros allegoriskt.³⁸ Det är dock främst genom den hellenistiske juden Filon som denna idé kom att appliceras på Gamla testamentet, som bland annat lägger fram att talet om att Gud andas inte kan betyda att han har en kropp, och att talet om att Adam gömde sig för Gud inte kan avse att Gud inte är allestädes närvarande och ser allt.³⁹ Filon har alltså en särskild uppfattning om hurdan Gud är och denna tillåts avgöra vad som skall tolkas allegoriskt och inte.⁴⁰ Denna idé förekommer också hos ett flertal andra tänkare i senare både grekisk och latinsk tradition: Cicero, Tertullianus, Lactantius, och Klemens av Alexandria för att nämna några.⁴¹

Även hos Paulus finner vi en passage som är intressant för sammanhanget, 1 Kor 9:9–10: ”Det står ju i Moses lag: Du skall inte binda ihop munnen på oxen som tröskar. Skulle Gud bekymra sig om oxar? Nej, det är klart att han säger det med tanke på oss. Det är för vår skull det står skrivet att den som plöjer och den som tröskar skall göra det med hopp om lön för sin möda.” Här är det kanske inte omöjligt att Paulus närmar sig tanken om vad som skulle vara värdigt Gud: ”skulle Gud bekymra sig om oxar?”, en kommentar som kan tänkas öppna för tanken att sådan omtanke vore alltför trivial för Gud att ha avsett, i likhet med hur Filon något tidigare inte kunde tänka sig att Gud faktiskt var intresserad av lagar om möss och vesslor och liknande.⁴² Det är inte omöjligt att Paulus, som hellenistiskt skolad jude tagit del av Filons tankar. I så fall finns kanske idén om *theoprepes* också hos Paulus. Hur denna passage skall tolkas är dock omstritt.⁴³

³⁵ Sheridan 2012a, 392.

³⁶ Sheridan 2015, 47; Sheridan 2012a, 393.

³⁷ Sheridan 2015, 47-48; Sheridan 2012a, 393.

³⁸ Sheridan 2012a, 394.

³⁹ Sheridan 2012a, 395.

⁴⁰ Sheridan 2012a, 395–396.

⁴¹ Sheridan 2012a, 396–402; Sheridan 2015, 108-110.

⁴² Sheridan 2012a, 394.

⁴³ Thiselton 2009, 88–89.

Det är dock med Origenes som idén på allvar får spridning i den kristna världen. Origenes var starkt influerad av den grekiska filosofin och av Filon, och således spelar konceptet ”värdigt Gud” en stor roll i hans skrifttolkning.⁴⁴ Som ett av många exempel kan nämnas att han kommenterar skildringar av Guds vrede i både nya och Gamla testamentet som något som inte skall tas bokstavligt, utan har en andlig innebörd.⁴⁵ Gregorius av Nyssa är en något senare teolog som är erkänt starkt influerad av Origenes, vars användning av konceptet ”värdigt Gud” i form av en kritik av den tionde plågan i Exodus-berättelsen som orättvis i det att den straffar oskyldiga barn⁴⁶ tycks mig vara Maximos omedelbara förebild i mitt valda material.

2.2 Konceptet *defectus litterae*

Utifrån exempelvis att Bibeln inte alltid framställer Gud på ett sätt som är ”värdigt Gud” ifrågasätts alltså den bokstavliga betydelsen i de aktuella passagerna. Det rör sig inte endast om att passagerna har en sann andlig eller allegorisk betydelse utöver en sann bokstavlig betydelse, utan den bokstavliga betydelsen sägs vara falsk: det rör sig om en brist eller avsaknad, *defectus*, på den bokstavliga nivån. Detta är alltså ett delvis annorlunda fenomen än en allegorisk tolkning i allmänhet, som också accepterar den bokstavliga betydelsen som giltig i något avseende.⁴⁷

Det är dessutom inte endast skildringar som inte är ”värdiga Gud” som framtvingar slutsatsen om *defectus litterae*, utan i allmänhet när sådant som är omöjligt eller självmotsägande förekommer i bibeltexten.⁴⁸ Återigen är det Origenes som populariserar denna princip i den kristna traditionen,⁴⁹ men den står att finna också hos tidigare filosofer och teologer så som Filon, Hippolytus och Irenaeus och allmänt hos dem som ägnade sig åt allegorisk tolkning av Homeros.⁵⁰ ”Värdigt Gud”-kriteriet och *defectus litterae* hör samman och leder båda till allegorisk tolkning. Man skulle kunna argumentera för att *defectus litterae* som fenomen på ett sätt gör sig gällande varje gång uttolkaren menar att det rör sig om en brist på rent bokstavlig betydelse, alltså även vid vad som skulle kunna ses som metaforer.

2.3 Den allegoriska bibeltolkningen

Ordet allegori kommer ur ett grekiskt ord med betydelsen att ”tala offentligt” i kombination med ordet *allos* som betyder ”annan”. Antika definitioner lyder ofta något i stil med ”att mena något

⁴⁴ Sheridan 2012a, 405.

⁴⁵ Sheridan 2012a, 405.

⁴⁶ Gregorius av Nyssa *Vit. Moys*, 91.

⁴⁷ Sheridan 2015, 113, 225.

⁴⁸ Sheridan 2012a, 406.

⁴⁹ Origenes *De Princ.* 4.2.5 ”But since there are certain passages which do not at all contain the bodily sense, as we will show in the following, there are places where it is necessary to seek only the soul and the spirit, as it were, of the Scriptures.”

⁵⁰ Sheridan 2012a, 406, 406n.

annat än vad man säger”.⁵¹ Ordet allegori förekommer först hos Cicero på 100-talet f.v.t. men före det hade andra begrepp använts med samma grundläggande betydelse ur grekiska ord med roten *ain*: *ainos*, *ainigma* m.fl.,⁵² alltså begrepp besläktade med dagens enigmatiskt (gåtfull).⁵³

Distinktionen mellan allegori och typologi, och distinktioner mellan olika typer av allegori och typologi kommer inte att diskuteras här men har gjorts väl av Frances Young.⁵⁴ Här kommer konceptet allegori att behandlas som representativt för det som skulle kunna ses som dess underkategorier av typologi,⁵⁵ symbolism, figurativa läsningar och så vidare.

Den allegoriska bibeltolkningen har en rot i den grekiska filosofins allegoriska tolkningstradition där framförallt stoikerna ansåg allegorisk uttolkning av både myter, traditioner, riter och bilder vara en central del av filosofiskt arbete som en del av den filosofiska teologin: studiet av det gudomliga.⁵⁶ Detta möjliggjorde bevarandet av eller inkorporerandet av tidigare religiösa föreställningar i det stoicistiska filosofiska systemet. Med sin början i Zenons Homeros- och Hesiodoskommentarer utläggs poesi och annan antik text som om de innehöll insikter som det gudomliga i form av symboler. Ytterligare ett par nedslag är illustrativa för tolkningsmetodens användning: Cleanthes framför åsikten att dessa texter med deras versmått, melodier och rytm bättre hjälper människan att nå det gudomliga än rent förnuftsmässiga resonemang⁵⁷ och filosofen Krysippos menade att förnuftsprincipen, Logos, tog sig uttryck både hos filosofer, poeter, lagstiftare, tradition och ritual och att poesi och ritual därför kan uttolkas allegoriskt för att så att säga utvinna den sanning som finns nedlagd i dessa.⁵⁸ Ofta kan denna praxis tyckas handla om att ”rädda” gamla texter genom att hävda att den bokstavliga betydelse som i samtiden sågs som ovärdig menades ha en djupare sann allegorisk betydelse och endast hade sken av att vara bristfällig på något vis.⁵⁹ Tankarna om vilken funktion den allegoriska tolkningen kan tänkas ha haft går dock isär något. Bland klassicister har det bedrivits en lång debatt kring huruvida allegorisk tolkning i denna tid ska ses som något produktivt sprunget ur genuint bedriven filosofi eller främst som något defensivt i försvar för de poeter som ansatts av filosofers anklagelser (som Platons fördömande av Homeros).⁶⁰ Whitman presenterar allegorins funktion som möjliggörandet av bevarandet av ett ”formativt idiom” i en tid när tron på den mytologi som förekommer i de gamla verken hade

⁵¹ Young 1997, 176.

⁵² Sheridan 2015, 46.

⁵³ För en detaljerad genomgång av konceptets framväxt se kapitel 1 i Struck 2004.

⁵⁴ Young 1994, 189–212.

⁵⁵ Här följer jag bland andra Ramelli som ser typologi som en underkategori av allegori. Ramelli 2011, 354 not 55; Ramelli 2018, 144.

⁵⁶ Ramelli 2015, 105.

⁵⁷ Ramelli 2011, 336.

⁵⁸ Ramelli 2011, 337.

⁵⁹ Sheridan 2015, 45–46.

⁶⁰ Dawson 2003, 90; Lamberton 2003, 76.

falnat.⁶¹ Dawson har skrivit ett helt verk där han argumenterar för att allegorisk tolkning användes som en metod för att förändra och forma det omgivande samhällets världsbild och praktiker.⁶²

Peter Struck har argumenterat för att tre av de stora grekiska tanketraditionerna delar en idé om någon form av universalistisk ontologi ("universalist ontology"). Hos anaxagoreanerna, stoikerna och nyplatonisterna finns denna idé om en stark enhet i kosmos där *nous* (det kosmiska sinne som ordnat allt) för anaxagoreranerna och nyplatonisterna respektive *pneuma* (den livsande som genomsyrar allt, av Struck senare likställd med *logos*⁶³) för stoikerna, sammanlänkar allt. Detta möjliggör allegorisk tolkning genom att det i ett sådant system finns en "ontologisk länk" mellan olika nivåer i texten, den uppenbara och den dolda.⁶⁴ Boyarin argumenterar för en närliggande tanke om att det är den platonska idén om en koppling mellan synligt och osynligt som möjliggör allegorisk bibeltolkning.⁶⁵

Enligt Struck är det stoikerna som introducerar en ontologisk koppling i själva substansen mellan ord och ting. Det är uppfattningen om *logos* eller *pneuma* som utgör bryggan mellan det som på ytan säger något med en egentlig djupare betydelse.⁶⁶ Allt som existerar representerar på något vis *pneuman* immanent i dem och således refererar också alla ord (som har en naturlig koppling till tinget) till något mer än bara sin egen "ytliga" existens.⁶⁷ Whitmans beskrivning av den grekiska allegorin som sökandet efter en underliggande *logos* (i hans användning i detta fall med betydelsen logik) i berättelsen, *mythos*,⁶⁸ rimmår väl med detta.

Detta är något som tycks skina igenom också i Nya testamentet, där exempelvis Johannesprologen i kombination med Kolosserbrevet utgör en möjlig grund för att närma sig denna idétradition: "I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud. Det fanns i begynnelsen hos Gud. Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till" respektive "Han är den osynlige Gudens avbild, den förstfödde i hela skapelsen, ty i honom skapades allt i himlen och på jorden, synligt och osynligt, troner och herravälden, härskare och makter; allt är skapat genom honom och till honom. Han finns före allting, och allting hålls samman i honom".⁶⁹

Det stoiska konceptet *pneuma* är något som Struck menar att Paulus plockar upp i utvecklingen av läran om den heliga Anden och som utgör grundsatsen för semantiska kopplingar i

⁶¹ Whitman 2003, 4.

⁶² Dawson 1992, 1.

⁶³ Struck 2004, 112.

⁶⁴ Struck 2004, 37.

⁶⁵ Boyarin 2010, 46.

⁶⁶ Struck 2004, 111–112.

⁶⁷ Struck 2004, 138.

⁶⁸ Whitman 2003, 35.

⁶⁹ Joh 1:1–3 och Kol 1:15–17. Två texter Torstein Tollefsen behandlar i Tollefsen 2015, 314.

allegorisk utläggning.⁷⁰ För Paulus tycks det vara så att skriften rymmer mer än den betydelse som kan utläsas ur en rent ”bokstavlig” förståelse. Flera exempel på detta kan observeras i de texter han författat.⁷¹ Den kanske mest centrala passagen är Galaterbrevet 4:21–31, där Paulus talar om Hagar som berget Sinai vars barn lever i slaveri och motsvarar det jordiska Jerusalem, medan ”den andra kvinnan” (Sara) motsvarar det himmelska Jerusalem och är de kristnas (eller mer precist brevmottagarnas och Paulus) moder. I vers 24 använder han ordet ἀλληγορούμενα, i Bibel 2000 översatt som ”djupare innebörd”. Detta stycke användes av flera tidiga kristna exegeter som en uppmuntran att använda den allegoriska metod som var etablerad i den grekisk-romerska och judisk-hellenistiska världen.⁷² Origenes, som vi återkommer till, citerar ofta denna passage.⁷³

Paulus hade kännedom om både stoicism och platonism⁷⁴ och sannolikt också den allegoriska tolkningstradition som vuxit fram inom dessa filosofier. Den hellenisering och ”filosofiering” man ibland talar om kom inte från någon källa utanför kristendomen, hävdar Ilaria Ramelli, utan roten till detta finns i Bibeln själv som är både hellenistisk och filosofisk om man ser till exempelvis Salomos vishet och Paulus skrifter. En del av denna hellenism är enligt henne Paulus användning av allegorisk utläggning.⁷⁵ Att Paulus var påverkad av dessa grekiska traditioner utesluter dock inte att han också influerats av en tidigare judisk hermeneutik. Frågan om huruvida allegorisk tolkning uppkommit som etablerad praktik främst i hellenistisk kultur eller också självständigt i den judiska kulturen (som i sin midrash från de första århundraden v.t. innehåller en del allegorisk utläggning, liksom den än tidigare Qumranska litteraturen)⁷⁶ och hur ett eventuellt utbyte mellan dessa kan ha sett ut har ingen konsensus inom forskningen.⁷⁷ Nämnas bör att någon form av allegorisk uttydning står att finna i exempelvis drömydningen av Josefs drömmar, ett fenomen man skulle kunna tänka sig överfört på text i judendomen också utanför den hellenistiskt inflytande. Här berörs dock främst den form av allegori som har rötter i hellenistiskt tänkande.

Den hellenistiske judiske exegeten Filon av Alexandria utgör en figur där hellenistiskt och judiskt tänkande möttes.⁷⁸ Också mellan- och nyplatonister omfamnade den allegoriska tolkningen, där Filon hör till den tidigare skolan. Dennes allegoriska utläggning (utifrån platonistiska övertygelser) av de gammaltestamentliga texterna plockas upp av Klemens av Alexandria som introducerar den till den kristna traditionen.⁷⁹ Den tidige teologen Origenes, som haft enorm

⁷⁰ Struck 2004, 191.

⁷¹ Förutom passagen som diskuteras nedan (Gal 4:21–31), se 2 Kor 3:6.

⁷² Ramelli 2018, 146.

⁷³ Ramelli 2018, 146. Även fotnot 45 s.152.

⁷⁴ Ramelli 2018, 146, 155.

⁷⁵ Ramelli 2018, 156.

⁷⁶ Ramelli 2018, 139.

⁷⁷ Hirshman 2003, 113–114; Lamberton 2003, 88; Young 1997, 191.

⁷⁸ Ramelli 2018, 150.

⁷⁹ Ramelli 2011, 344–345.

betydelse för den kristna bibeltolkningen under och efter sin livstid,⁸⁰ förespråkade användandet av allegorisk utläggning och verkar ha haft stor bekantskap med den tidigare grekiska filosofiska traditionen i ämnet⁸¹ och tagit intryck av Filon.⁸² I sitt kanske mest kända verk, *Peri Archon*, beklagar han sig över att judar och heretiker inte förstår skriften rätt och därmed bland annat inte accepterar Jesus som Messias respektive ser skaparguden som ond. Detta på grund av att de inte förstår den utifrån dess andliga⁸³ betydelse, utan endast håller sig till den bokstavliga förståelsen.⁸⁴ Origenes presenterar skriften som havandes (minst) tre betydelsenivåer, dess kropp, själ och ande, där den sistnämnda nivån kan nås av dem som nått perfektion.⁸⁵ Det är tydligt att också Origenes delar uppfattningen om en universalistisk ontologi. Origenes tolkar psalm 103(104):24 "In wisdom you have made all things" ("Med vishet har du gjort dem alla", Bibel 2000) som ett ord om hur allt skapat genom Kristus är införlivat i och har en form av förebådelse i Visheten.⁸⁶ Vidare ser han allt som varandes i Gud i en form av mångfald i enhet där allt omfattas av *Logos*.⁸⁷

Origenes fick enormt inflytande och påverkade bland annat de så kallade kappadokiska fäderna, Gregorius av Nyssa, Basileos och Gregorius av Nazianzos i hög utsträckning. Ett praktiskt exempel är Gregorius av Nyssas kommentar på Höga Visan i vilken han förklarar och försvarar allegorisk bibeltolkning,⁸⁸ och i denna visar prov på att vara starkt influerad av Origenes.⁸⁹ I likhet med denne ägnade sig i princip alla teologer under kristendomens första århundraden åt någon form av allegorisk bibeltolkning, men kritik kunde riktas sinsemellan mot vilka resultat andra teologer nådde med denna metod.⁹⁰ Ofta har en framställning av en djupgående konflikt mellan den alexandrinska och den antiokenska skolan förekommit i teologisk litteratur, där den sistnämnda skulle vara kritiska mot allegorisk utläggning och stå för en mer historiskt orienterad utläggning, en framställning som det finns anledning att ifrågasätta.⁹¹ Också den antiokenska skolan såg en underliggande mening i texten, men kallade den inte för allegorisk (*allegoria*) utan kontemplativ (*kata theorian*).⁹²

⁸⁰ Något som Mark Sheridan tydligt uttrycker genom titeln på (och innehållet i) sin artikel "Origen's Concept of Scripture: The Basis of Early Christian Interpretation" *The Downside Review*. 2007. 125(439), 93–110.

⁸¹ Ramelli 2011, 342.

⁸² Sheridan 2015, 77.

⁸³ En diskussion om skillnaden mellan andlig och allegorisk läsning ryms inte här, men för sammanhanget räcker det med likheten i båda fenomen där den bokstavliga betydelsen inte sägs vara tillräcklig i sig.

⁸⁴ Origenes *De Princ.*, 4.2–4.3.

⁸⁵ Origenes *De Princ.*, 4.2.4.

⁸⁶ Mueller-Jourdan 2015, 158.

⁸⁷ Mueller-Jourdan 2015, 159–160.

⁸⁸ Heine 1984, 360.

⁸⁹ Heine 1984, 364.

⁹⁰ Louth 1989, 96.

⁹¹ Fairbairn 2007, 5–10; Young 1997, 2.

⁹² Louth 1989, 96.

Som nämnts i forskningsöversikten står alltså Maximos dock i sin tur i den alexandrinska tradition som omfamnade allegorisk bibeltolkning och som i mycket präglats av Origenes och förvaltats och så att säga förhandlat arvet från denne.⁹³

2.4 Maximos Bekännarens historiska bakgrund, bibeltolkning, antropologi och kosmologi

Maximos föddes runt år 580 i Konstantinopel och dog i Lazica vid Svarta Havet år 662, efter att ha fått sin tunga och högra hand avskurna på grund av sin teologiska position i försvar för diatheletismen, uppfattningen att Kristus ägde både en gudomlig och en mänsklig vilja. Maximos växte upp i ett hem i samhällets övre klass och fick en god utbildning och blev så småningom kejsar Heraclius förste sekreterare. Han lämnade dock hovlivet för att bli munk, runt år 613–614. På grund av persernas invasion år 626 blev han tvungen att vistas i Kartago och förblev där under många år. Den monotheistiska striden blev han involverad i från och med cirka år 634 och ägnade resten av sitt liv åt att framlägga och försvara den diotheistiska positionen. Efter att redan tidigare ha satts i två omgångar av exil varav den andra varade 6 år, hölls år 662 ett koncilium i Konstantinopel (där hans teologiska motståndare dominerade). Maximos hade förts dit och blev där förklarad anatema och fick hand och tunga avskurna, tillsammans med ett antal av sina följare. Han dog senare samma år, troligen på grund av skadorna. Snart därefter blev dock hans teologiska position förklarad ortodox i hela kyrkan.⁹⁴

Maximos står i den alexandrinska traditionen formad av Filon och Origenes så som den senare också vidareutvecklats hos de kappadokiska fäderna och Pseudo Dionysios Areopagita. I korthet innebär det att han i sin skriftsyn ser Ordet, Logos (Kristus), som på ett vis inkarnerad i skrifterna, ibland på ett sådant vis att skriftens yttre "slöja" av bokstavlig betydelse behöver lyftas för att rätt uppmärksammas. Ibland är Skriften utformad så att den bokstavliga betydelsen är avsiktligt svårförstådd eller förlagd med "hinder" som skulle sporra läsaren att söka vad som djupare avsetts med dessa genom en allegorisk utläggning. I denna tradition läggs alltså vikt vid en "andlig" förståelse av skriften som man menar fångar en djupare betydelse. Skriften har flera betydelsenivåer, anpassade efter förmågan hos läsaren så att den enkle kan finna uppbyggelse i det bokstavliga⁹⁵ och den mer dedikerade läsaren kan finna djupare sanningar.⁹⁶ Maximos står i en monastisk tradition som med inspiration av Evagrius av Pontos såg skriftens ord som ett slags handbok av symboler som syftar till uppbyggelse i det andliga livet genom allegorisk utläggning.⁹⁷ Precis allt i Skriften, alla detaljer och formuleringar, namn och symboler, är formade för att leda

⁹³ Blowers 1991, 4.

⁹⁴ Thunberg 1995, 1–7.

⁹⁵ Förutom då rörande de hinder tidigare nämnda.

⁹⁶ Blowers 2015, 253–254.

⁹⁷ Blowers 2015, 255–256.

läsaren närmare Ordet.⁹⁸ För Maximos är Ordet “författaren” bakom både skriften och skapelsen, och skapelsen (“den naturliga lagen”), skriften (“den skrivna lagen”) och Kristi nåd (“den andliga lagen”) är intimt förbundna med varandra på ett sätt som kräver att samtliga hålls i åtanke. Skriften kan således inte begrundas utan att de gudomliga principer (*logoi*) som är nedlagda i skapelsen också är vägledande.⁹⁹

Maximos ser enligt Constas i Skriften en gudomlig anpassning till människans begränsningar med syfte att föra människan närmare Gud och växa i helgelse.¹⁰⁰ Skriften är en källa med ett oändligt djup ur vilken ingen mängd uttolkning kan fånga allt då skriften har en “naturlig oändlighet.”¹⁰¹ Däremot kan inte vilken tolkning som helst ges, den måste vara i enlighet med kyrkans lära och skriftens syfte som verktyg för frälsning.¹⁰² Varje stavelse i Skriften är fylld av mening som går utöver endast den historieskildring den ger.¹⁰³ Maximos ansluter sig till idén om “aporia” i skriften, hinder i den bokstavliga betydelsen i form av motsägelser, ologiska påståenden eller anstötliga utsagor. Dessa är nedlagda i skriften av pedagogiska skäl för att leda läsaren till en djupare andlig förståelse, och kan inte lösas på det bokstavliga planet utan kräver att man vänder sig till att tolka det på en nivå av ”andlig kontemplation”.¹⁰⁴ Maximos använder sig av en ”anagogisk” utläggning som innebär ett “upplyftande” från effekt till orsak, mångfald till enhet och i skriftens fall yttre betydelse till inre andlig mening.¹⁰⁵ Skriftens bokstavliga och andliga betydelsenivåer står dock inte i ett dualistiskt förhållande till varandra utan är distinkta men intimt sammankopplade delar av verkligheten.¹⁰⁶ Maximos har likt Origenes och de grekiska filosofiska skolor som nämndes i bakgrundskapitlet om allegorisk bibeltolkning någon form av uppfattning om en universalistisk ontologi. Thunberg talar om att Maximos har en ”dominant idea” om universell inkarnation av Logos i världen, som sker inte bara i skriften men i alla ting genom de *logoi* (ett begrepp som bäst förstås som ”gudomliga principer”¹⁰⁷) som hålls samman av det universella Logos.¹⁰⁸ Ett citat från *QThal* 35.3 kan belysa denna ontologi tydligt:

[...] the *logoi* of His divinity, which transcend all intellection, exist within beings and create – in a manner beyond our cognition – the essences of those beings, and preserve them in existence, and are constitutive for all knowledge and all virtue.¹⁰⁹

⁹⁸ Blowers 2015, 258.

⁹⁹ Blowers 2015, 257.

¹⁰⁰ Constas 2018, 37–38.

¹⁰¹ Constas 2018, 38.

¹⁰² Constas 2018, 39.

¹⁰³ Constas 2018, 40.

¹⁰⁴ Constas 2018, 43, 13–14.

¹⁰⁵ Constas 2018, 45–47.

¹⁰⁶ Constas 2018, 48.

¹⁰⁷ Constas 2018, 27. Tollefsen 2015, 314.

¹⁰⁸ Thunberg 1995, 394. Se även rubriken ”A common λόγος of all creation”, 400–401.

¹⁰⁹ Maximos Bekännare, *QThal*. 35.3.

Vidare skriver Salés i inledningen till sin översättning av Maximos verk *Capita theologica et oeconomica (Th. Oec.)* att verket handlar om att finna Gud i allt och allt i Gud.¹¹⁰ Maximos menar att människan kan nå en upplysning och kunskap som transcenderar den rent materiella ”nivån” av kosmos och i allt se Guds fördolda visdom, Guds *Logos* i tingen.¹¹¹ Också hos Maximos kan man alltså ana en koppling mellan denna ontologi och möjligheten till en allegorisk bibeltolkning.

Enligt Constas är nyckeln till språkets förmåga att bära på verkligt innehåll i Maximos teologi kopplat till enheten mellan skapat och oskapat i det inkarnerade Ordet, Kristus. Genom inkarnationen skapas en förening mellan dessa parter som egentligen inte helt kan mötas. Den ”dialectic of identity and difference” som detta medför gör att språket på ett liknande sätt inte endast hör till det skapade och (därmed rent konstruerade) utan att *Logos* så att säga inkarnerats i själva språkets ord och bokstäver.¹¹²

Maximos har en uppfattning om en reell möjlighet för den kristne att nå en hög grad av förning med just det *Logos*, Kristus, som alltså är en möjliggörare för allegorisk tolkning. Blowers menar att närheten till Kristus i den troendes andliga liv finns överallt hos Maximos.¹¹³ I Maximos eget verk *Capita theologica et oeconomica* talar han om hur Ordet kan bli skinande och ljust i den troende och att hans ansikte då kommer att stråla som solen, och att till och med hans kläder, som är Skrifterna, kommer att vara vita, klara och distinkta utan något dolt.¹¹⁴ Här är alltså gemenskapen med *logos* själva vägen för att förstå skriftens dolda mening. Detta är en del av det man kan kalla för Maximos lära om *theoria*, kontemplation. Den kristne skall ägna sig åt kontemplation över skapelsen och över skriften, en kontemplation som har kunskap om Gud som mål, genom att se dessas *logoi*, manifestationen av gudomliga principer ur *Logos* själv, för att ur detta se Guds tanke för varje ting, deras relationer, och hur allt hålls samman i *Logos*.¹¹⁵ Hela verkligheten behöver ”genomskådas”, också skriften. Genom detta nås genom hjälp från *Logos* så småningom en ännu högre outtalbar kunskap om Gud själv.¹¹⁶ Denna möjlighet till en nära gemenskap med själva *logos* är något jag kommer att återkomma till som del av en behållning ur Maximos teologi för dagens teologi och bibeltolkning.

¹¹⁰ Salés 2015, läge 296 (Kindle-utgåva utan sidnumrering).

¹¹¹ Salés 2015, läge 365.

¹¹² Constas 2017, 99.

¹¹³ Blowers 1991, 146–147.

¹¹⁴ Maximos Bekännaren *CGn.* 2.14.

¹¹⁵ Thunberg 1995, 349–350.

¹¹⁶ Thunberg 1995, 351.

3. Undersökning: Fråga 52 om Guds orättvisa bestraffning av Jerusalems invånare i 2 Krön 32:25–26

3.1 Maximos argumentation

I det följande kommer relevanta delar ur fråga 52 att behandlas och belysas genom att ett urval av centrala citat återges och diskuteras, jämte övergripande poänger Maximos gör i texten som helhet. Frågan Maximos besvarar handlar om hur 2 Krön 32:25–26 skall tolkas. Texten lyder som följer:

Hiskia hade inte återgäldat Herrens välgärningar utan blivit högmodig, och därför drabbade vreden honom och Juda och Jerusalem. Men när den högmodige Hiskia ödmjukade sig, både han och Jerusalems invånare, utsattes de inte för Herrens vrede så länge Hiskia levde.

Följande citat sammanfattar enligt mig Maximos huvudpoäng i den diskussion han sedan för: “For if we follow only the letter, we will naturally condemn God’s judgment as being exceedingly unjust, inasmuch as it unjustly punishes together with the sinner those who did not sin at all.”¹¹⁷ Maximos stödjer sig i denna mening inte på något skriftställe utan åberopar någon form av inneboende intuition eller självklar uppfattning hos läsaren. Denna är givetvis beroende av att hans tolkning av textens bokstavliga innebörd stämmer i det att Gud straffar både syndaren och den oskyldige. Utifrån översättningen “*we will naturally*” verkar det röra sig om vad den mänskliga naturen har blivit begåvad med att kunna dra för typ av slutsatser utifrån sin förmåga till moralisk förståelse. Att straffa oskyldiga i kombination med skyldiga är en uppenbar orättvisa som enligt självklara moraliska principer bör fördömas. Denna enkla förklaring till förkastandet av textens bokstavliga betydelse verkar utgöra själva kärnan av Maximos kritik. Maximos tycks mena att ingen kan invända mot den uppenbara orättvisa som straffet av oskyldiga medför, och detta är i sig nog för att kritisera texten. Maximos tycks alltså ha en stark underliggande tilltro till individens förmåga att själv göra avgöranden av vad som är moraliskt riktigt och till och med ge denna förmåga legitimitet att uttala sig om Guds agerande så som den skildras i den bokstavliga betydelsen. Detta kan tänkas höra samman med att Maximos står i en tradition där det egna förnuftet har möjlighet till förening med Gud själv genom Guds *Logos* som genomtränger hela skapelsen och står i direkt relation till den kristne, en koppling som kommer att diskuteras vidare i nästa kapitel.¹¹⁸ Detta kan kanske förstås som grunden för individens rätt att utifrån sin förening med *Logos* själv fälla den typ av omdömen vi här möter. Maximos fortsätter sitt resonemang för att ge det stöd också i något utöver vad vi skulle kunna kalla det ”naturliga resonemang” han hittills har utvecklat, nämligen i övriga delar av skriften:

¹¹⁷ Εἰ γὰρ μόνῳ τῷ γράμματι στοιχήσομεν, πολλήν, ὡς εἰκός, ἀδικίαν τῆς θείας καταψηφίζομεθα κρίσεως, τῷ ἀμαρτήσαντι συγκολαζούσης ἀδίκως τοὺς μηδαμῶς ἀμαρτήσαντας.

¹¹⁸ Se även bakgrundskapitlet.

And how then would the word be true, which says: “*A father shall not be put to death on account of his son, nor shall a son be put to death on account of his father, but each one shall die on account of his own sin*”; and: “*The soul that sins shall die, but the son shall not bear the iniquity of the father*”; and “*You will recompense everyone according to his works,*” words which David spoke to God?¹¹⁹

Maximos väljer att citera samma stycken från Hesekiel som Gregorius av Nyssa använder i *De vita Moysis (Vit. Moys.)*. Maximos för ett resonemang som är slående likt det som Gregorius av Nyssa för i *Vit. Moys.*, där den bokstavliga betydelsen av den tionde plågan kritiseras som ovärdig Gud. Gregorius formulerar sig på följande vis:

Om man ser endast till den yttre berättelsen, hur skulle man då kunna säkerställa en för Gud värdig tolkning av det som säges ha inträffat? Egyptiern handlar orättfärdigt och i hans ställe straffas hans nyfödda barn, som till följd av sin ålder inte kan skilja mellan gott och ont! [...] Om nu ett sådant barn skall straffas för sin faders ondska, var finns rättfärdigheten? Var finns friheten? Var finns heligheten? Var finns Hesekiel, som förkunnar: “*Den som syndat skall själv dö*” och “*en son skall inte bära sin faders synd*”? Hur kan berättelsen stå i en sådan motsats till förnuftet?¹²⁰

Gregorius använder just frasen värdigt Gud,¹²¹ vilket Maximos inte gör i fråga 52. Att det rör sig om en delad omsorg om vad som är “värdigt Gud” framgår dock genom de stora likheter som finns i argumentationen och hänvisningen till just möjligheten att kritisera Guds karaktär utifrån textens bokstavliga innebörd, själva grundprincipen bakom *theoprepes*. En stor likhet ligger också i de bibelverser som båda författare citerar för att stödja sin position i förhållande till den text de behandlar. Jag menar att det finns tillräckligt stora likheter dem emellan, och att den grundläggande principen är så pass tydligt utvecklad också hos Maximos att det står klart att det är denna princip eller idé som föreligger trots att Maximos inte uttryckligen använder sig av ordet *theoprepes* eller dess latinska motsvarighet. Även om det är teoretiskt möjligt att Maximos inte varit medveten om denna likhet är det utifrån hans tydliga position som arvtagare till den alexandrinska traditionen troligare att han mycket medvetet använt Gregorius text och inspirerats av hans resonemang.¹²² Det kan kanske också ses som ett medvetet retoriskt drag för att stödja den egna positionen genom likheten med en auktoritativ föregångare. Men vilken funktion fyller citatet av bibeltexten i sig? Här finns återigen en retorisk funktion i att underbygga sin position med bibelverser för ökad legitimitet, något som är oerhört vanligt förekommande i kristen litteratur genom alla tider. Genom detta ges den egna positionen legitimitet som är svår att ifrågasätta så som grundad i Guds ord självt. Vidare

¹¹⁹ Maximos Bekännaren *QThal.* 52.4. Καὶ πῶς ἀληθὴς ὁ φάσκων ἔσται λόγος οὐκ ἀποθανεῖται πατὴρ ὑπὲρ υἱοῦ, οὔτε υἱὸς ὑπὲρ πατρός, ἕκαστος ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀποθανεῖται, καὶ ψυχὴ ἢ ἁμαρτάνουσα αὐτὴ ἀποθανεῖται, καὶ σὺ ἀποδώσεις ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, πρὸς τὸν θεὸν παρὰ τοῦ Δαυὶδ λεγόμενον;

¹²⁰ Gregorius av Nyssa *Vit Moys.* 91.

¹²¹ θεοπρεπής (se

<http://stephanus.tlg.uci.edu.ludwig.lub.lu.se/Iris/inst/browser.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=042&ct=~x2y91z4&l=40&t d=greek&links=tlg>)

¹²² Vi vet att Maximos högst sannolikt läst och haft tillgång till Gregorius texter, se Blowers 1991, 4.

skulle det kunna ses som ett exempel på den vanligt förekommande hermeneutiska principen om att låta ”text tolka text” när det kommer till bibeltexten.

Det tycks mig dock sannolikt att Maximos hade hållit fast vid sin kritik av en bokstavlig läsning av texten även om de verser från Hesekiel som han citerar inte hade funnits. Bibeltexterna tycks inte vara absolut avgörande för möjligheten att avfärda den bokstavliga betydelsen. Detta baserat på att hans inledande argumentation rör enbart den ”naturliga” förmågan att fördöma straff av oskyldiga tillsammans med skyldiga med bakgrund i hans underliggande tilltro till individens förening med *logos*.

Maximos resonemang fortsätter:

I am therefore at a loss to understand how those who adhere solely to the letter are able to explain why the innocent were punished with the guilty. For while it says: “Hezekiah was exalted in his heart; and wrath came upon him and upon Judah and Jerusalem,” Scripture does not say that the latter were similarly “exalted.” Since, then, those who adhere to the letter, and who prefer letters and words over their meanings, are completely incapable of resolving these difficulties, let us proceed to the spiritual understanding of what has been written, and we will easily discover the truth, concealed by the letter, already shining forth like light upon those who love the truth.¹²³

Maximos framför alltså här lite mer ingående att avsaknaden av skuld hos folket avseende högmodiga hjärtan gör dem oskyldiga och därmed orättvist bestraffade. Att han nämner att texten inte säger någonting om en liknande skuld hos folket innebär rimligtvis att han förkastar möjligheten till en lösning av problemet genom att påstå att folket har en liknande skuld eller skuld i övrigt värd samma bestraffning. Maximos menar att den som följer endast den bokstavliga betydelsen är helt oförmögen att lösa svårigheten i form av konflikten som uppstår mellan Guds karaktär och den skildring texten ger. Inga hypotetiska ”lösningar” av problemet med den bokstavliga betydelsen presenteras eller undersöks. Finns det då några sådana lösningar? Med en annan gudsbild hade det varit möjligt att åberopa Guds suveräna rätt att handla med sina undersåtar så som han behagar utan möjlighet för dessa att ifrågasätta hans handlande, då ”Guds vägar är högre än våra vägar”. Mer om detta under rubriken ”gudsbild” nedan.

Enligt Maximos är sanningen *concealed* (grek. Κεκαλυμμένη) av bokstaven, men ”skiner” fram på dem som älskar sanningen. Detta språkbruk kan tänkas ha sin rot i den alexandriska tradition Maximos så tydligt är rotad i där föregångaren Origenes talar om skriftens ”fördolda”

¹²³ Maximos Bekännaren *QThal.* 52.5. Πῶς οὖν συνεκόλασε τῷ αἰτίῳ τοὺς ἀναίτιους κατ’ αὐτοὺς ἐκεῖνους συνιδεῖν οὐκ ἔχω. Λέγει γάρ· Καὶ ὑψώθη ἡ καρδία Ἐζεκίου· καὶ ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ὀργὴ καὶ ἐπὶ Ἰούδαν καὶ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ, περὶ ὧν οὐ γέγραφεν ὁ λόγος ὅτι ὑψώθησαν. Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμήχανος ἢ λύσις τῶν ἀπορουμένων τοῖς προεστηκόσι τοῦ γράμματος καὶ τὸ ῥητὸν τῆς διανοίας προκρίνουσιν, ἐπὶ τὴν πνευματικὴν τῶν γεγραμμένων κατανόησιν ἔλθωμεν καὶ εὐρήσομεν ἀκμητὶ τὴν τῷ γράμματι κεκαλυμμένην ἀλήθειαν, φωτὸς δίκην τοῖς φιλαληθέσι προλάμπουσιν.

budskap som kan döljas av bokstaven just som Maximos säger.¹²⁴ Talet om att ”lätt finna sanningen” och att det handlar om att sanningen skiner som ett ljus för ”dem som älskar sanningen” bör rimligtvis ses som retoriska grepp som syftar till att framhålla det uppenbara och sanna i den egna positionen.

Vilka är “those who” i “those who prefer letters and words over their meanings”? Förmodligen den ofta i verket figurerande judiska utläggaren som är köttslig och blind för andlig sanning. Maximos framställning av judendomen är tyvärr fylld av negativa stereotyper vanligt förekommande i den retorik som sökte framställa judendomen som oandlig och fokuserad på det tingliga och köttsliga, något som av utrymmesskäl inte kan diskuteras ytterligare här. Men kanske omtalas genom detta också de i en annan kristen tradition som inte förstår eller kritiserar giltigheten i allegorisk utläggning, Maximos var antagligen inte okunnig om de röster som uttryckt kritiska åsikter om rådande praxis i hans tradition.

Maximos allegoriska tolkning framställer sedan Hiskia, Juda och Jerusalem som olika aspekter av människan, där den ena delens synd medför ett fall också för de andra delarna. Närmare bestämt handlar det om att Maximos tolkar Hiskia som ett filosoferande intellekt (eller medvetande), Juda som asketisk praxis och Jerusalem som kontemperation, och utifrån detta dras slutsatsen att vilken typ av förändring som helst hos intellektet också medför en förändring i dessa andra delar.¹²⁵ Det intellekt som tappar sin ödmjukhet inför Gud och berömmar sig själv efter att med Guds hjälp ha stått emot de onda makternas angrepp blir utlämnat av Gud åt svårigheter i sin asketiska praxis och försämrade kontemperation för att inse sitt beroende av Gud för att motstå passionernas kraft och återfå sin ödmjukhet.¹²⁶

Vidare menar Maximos att denna tolkning är bättre än en som endast följer den bokstavliga betydelsen: ”As you can see, the principle of contemplation accords rather well with the literal meaning of Scripture, laying no blame on the divine judgment and sentence, nor contradicting or overturning any other commandment.”¹²⁷ Här får vi en sammanfattning av den argumentation som redan givits om varför den bokstavliga betydelsen måste överges. Utifrån Maximos ord kan vi se att han menar att den bokstavliga betydelsen dels lägger en skuld på Guds dom, dels motsäger andra bibelord. ”The principle of contemplation” hör alltså samman med Maximos tankar om *theoria*, den kontemperation som beskrivits i bakgrundskapitlet som hör samman med individens gradvisa upplysning och förening med *Logos*.

Maximos går sedan vidare med att motivera en allegorisk tolkning:

¹²⁴ Se bakgrundskapitlet.

¹²⁵ Maximos Bekännaren *QThal.*, 52.10–11.

¹²⁶ Maximos Bekännaren *QThal.*, 52.13.

¹²⁷ Maximos Bekännaren *QThal.*, 52.11. Καλῶς οὖν τῷ ῥητῷ τῆς γραφῆς συμφέρεται τῆς θεωρίας ὁ λόγος, μὴ φέρων διαβολὴν τῇ θείᾳ ψήφῳ τῶν κριμάτων, μηδὲ ἄλλης ἀνατροπῆν ποιούμενος ἐντολῆς.

Let us, then, also accept the inner meaning of what has been written. For even if “these things took place among them in figures,” according to the literal account, they were nonetheless “written down for our spiritual instruction,” since it is among us that the written words of Scripture are forever taking place; it is among us that the opposing power invisibly launches his attacks. As much as we can, then, let us transpose the entire Scripture to the level of the intellect, so that we might illumine the intellect through divine meanings, while making the body bright with the modes of the more divine principles that we have understood, making it a “rational workshop of virtue” by rejecting those passions that are inherent within us by nature.¹²⁸

Här sägs något anmärkningsvärt om skriftens karaktär: “it is among us that the writing words of Scripture are forever taking place”. Det finns ingenting i skriften som inte kan ge läsaren direkt nytta och bidra till uppbyggelse.¹²⁹ Maximos har alltså någon form av dynamisk syn på skriften där skriftens ord inte endast berör de historiska mottagarna exempelvis, utan alltid har aktualitet för varje läsare. Här åberopas Paulus ord från 1 Kor 10:6 om att ”det som hände dem är exempel, och det skrevs ner för att vägleda oss”, där det grekiska ordet för exempel är *τύποι* (typoi), upphovet till exempelvis begreppet ”typologisk”. På detta sätt vill Maximos stödja sin allegoriska utläggning på apostelns föredöme, något han inte heller är ensam om bland förespråkarna för allegorisk utläggning. Paulus ord får alltså här agera som en slags garant för att en sådan allegorisk tolkning är möjlig och dessutom kan bidra till uppbyggelse.

3.2 *Defectus litterae*

Utgör då Maximos tolkning ett exempel på när också tanken om *defectus litterae* gör sig gällande? Det som talar mot det skulle i så fall vara orden ”*those who adhere solely to the letter*” som verkar peka på att det inte handlar om att underkänna bokstaven, utan bara att lägga något till den. Men det är, hävdar jag, själva utgångspunkten också i andra fall då det rör sig om *defectus litterae* enligt uttolkaren. Det handlar aldrig om att helt lämna bokstaven, utan bokstaven är i sig bärare av den allegoriska underliggande betydelsen som måste utvinnas när det bokstavliga planet i sig inte är uppbyggligt. Jag hävdar alltså att det rör sig om *defectus litterae* i Maximos läsning, även om han, som liksom rörande *theoprepes*, inte heller använder detta uttryck. Att en läsning som inte är upplyst av ”*the principle of contemplation*” (och därmed inte befinner sig på det allegoriska planet)

¹²⁸ Maximos Bekännaren *QThal.* 52.12. Γενώμεθα τοίνυν καὶ ἡμεῖς τῆς τῶν γεγραμμένων ἐννοίας. Κἂν γὰρ ἐκείνοις συνέβη τυπικῶς κατὰ τὴν ἱστορίαν, ἀλλὰ δι’ ἡμᾶς ἐγράφη πρὸς νουθεσίαν πνευματικὴν, οἷς διαπαντὸς συμβαίνει τὰ γεγραμμένα, νοητῶς τῆς ἀντικειμένης καθ’ ἡμῶν ἀεὶ παραταττομένης δυνάμεως, ἵνα πᾶσαν, εἰ δυνατόν, πρὸς τὸν νοῦν τὴν γραφὴν μεταβιβάσαντες, αὐτὸν μὲν φωτίσωμεν τοῖς θείοις νοήμασι, τὸ δὲ σῶμα τοῖς τῶν νοηθέντων θειοτέρων λόγων τρόποις φαιδρύνωμεν, ἀρετῆς αὐτὸ ποιοῦντες λογικὸν ἐργαστήριον τῇ ἀποβολῇ τῶν ἐμφύτων παθῶν.

¹²⁹ Något som också ger också ljus över det sammanhang texten är författad i: som en del av en uppmuntran för munkar att växa i helgelse, en aspekt av Maximos text Blowers tydligt lyfter i Blowers 1991.

leder till att Guds dom är klandervärd och dessutom motsäger annan skrift leder rimligtvis, menar jag, till att den bokstavliga betydelsen är *defectus* i Maximos ögon.

3.3 Aspekter av Maximos gudsbild som omöjliggör den bokstavliga betydelsen

Det verkar enligt mig som att Maximos gudsbild fungerar som en bakomliggande premis som bidrar till att den bokstavliga innebörden i vittnesbördet underkänns. Vilka aspekter av hans gudsbild är det som omöjliggör den bokstavliga betydelsen i skildringen som behandlas? För Maximos verkar i detta fall handla om att Gud omöjligt kan göra något som är orättvist: rent konkret rör det sig om att bestraffa oskyldiga tillsammans med skyldiga. Detta avslöjar att han inte utgår ifrån den form av gudsbild som råder i det som kallas för voluntaristisk *divine command theory* eller teologisk voluntarism, som menar att Gud är den som avgör vad som är moraliskt gott genom sin vilja, och att det som alltså uttrycks av Gud eller som Gud gör därmed per definition är moraliskt riktigt. Dessa teorier kommer i något olika skepnader och inte alla går så långt som exempelvis William av Ockham, som menade att Gud skulle kunna ändra sin vilja och göra exempelvis mord till något gott (något han höll som teoretiskt möjligt men aldrig trodde att Gud faktiskt skulle göra).¹³⁰ Vidare så åberopar inte Maximos Guds överhöghet på det moraliska planet eller en eventuell dold kunskap om något högre gott som motiverade Guds handlande som endast Gud skulle kunna ha kunskap om. Eftersom sådana argument inte vore svåra att konstruera, och Maximus ändå inte använder dem drar jag slutsatsen att han därför sannolikt ser denna typ av argument som ogiltiga eller inkompatibla med hans gudsbild.

3.4 Sammanfattning

Sammanfattningsvis menar Maximos att 1 Krön 32:25–26 framställer Gud som agerandes orättvist i det att vrede riktas inte endast mot den enligt Maximos förståelse ensamt skyldige Hiskia, utan också de oskyldiga parterna Juda och Jerusalem. Enligt Maximos kan Gud omöjligt agera orättvist, och utifrån en underliggande uppfattning om skriften så som sann och uppbygglig måste således betydelsen av passagen ligga på ett annat plan än den bokstavliga, texten är alltså här ett exempel på *defectus litterae*. Maximos utlägger därför bibelpassagen allegoriskt, där Hiskia står för det mänskliga intellektet, och Juda och Jerusalem representerar asketism respektive kontemplation vilka båda påverkas av förändringar i intellektet.

¹³⁰ Bagett & Walls 2011, 35–36.

4. Diskussion

Nedan följer en diskussion kring om Maximos bibeltolkning skulle kunna ge ett bidrag till dagens bibeltolkning utifrån uppsatsens syfte. Ett sådant bidrag presenteras, följt av en diskussion om detta bidrags konsekvenser. Avslutningsvis diskuteras uppsatsens metod och förslag ges på områden för vidare forskning.

4.1 Maximos bibeltolkning som resurs för dagens teologi

En ständig utmaning för många religioner är den typ av religiös fundamentalism som gör att människor tycks lämna sitt eget samvete och omdöme och istället okritiskt ansluter sig till någon religiös ledare eller religiös urkunds utsagor i tron att denna utgör direkt uppenbarelse från Gud. Därmed kan eller bör utsagorna inte ifrågasättas. Ofta saknas i dessa sammanhang tro på en mångfald av tolkningar av budskapet i fråga: det uppfattas istället som klart och icke-ifrågasättbart. Detta kan sedan ta sig uttryck i sådant som terror, förtryck och andlig manipulation. På vilket sätt kan Maximos bibeltolkning utgöra en resurs för dagens kristna teologi på detta område? Till en början undersöks två alternativ som förkastas, följt av ett konstruktivt förslag grundat i diskussion med premisserna bakom Maximos bibeltolkning.

4.1.1 Maximos som postmodern hermeneutiker

En potentiell väg att se Maximos bibeltolkning som resurs är att hävda att hans tolkning är ett exempel på en form av postmodern syn på text, där anspråk på mening i texten har ifrågasatts och textens betydelse därigenom blir öppen för förhandling. Genom en sådan möjlighet till förhandling kan då läsarens självständighet i moraliskt omdöme få en avgörande roll. Kevin Vanhoozer har från evangelikalt perspektiv, i ett omfattande projekt i boken *Is there a meaning in this text?* sökt att bemöta den postmoderna hermeneutiken genom att (enligt egen utsago) ärligt framställa dess brister och förtjänster, och sedan presentera en modell för hermeneutik grundad i treenighetsläran och "speech act"-teori. Han hävdar att den postmoderna hermeneutiken har "dödat" dels författaren, genom att dennes auktoritet och intention fränkopplats texten,¹³¹ dels texten, genom att texten inte ses som bärare av eget kommunikativt innehåll,¹³² och dels läsaren, genom att inte ens närheten av en neutral läsning kan nå eftersom dennes läsning ses som bestämd av hennes kultur, tid och tradition.¹³³ Vanhoozer behandlar en mängd teoretiker, men särskilt Derrida framhålls som avgörande för utvecklingen av denna position. Hos Derrida rör det sig enligt Vanhoozer om en väldigt medveten kritik av den logocentrism som präglat det västerländska samhället med grund i

¹³¹ Vanhoozer 1998, 43–97.

¹³² Vanhoozer 1998, 98–147, 120.

¹³³ Vanhoozer 1998, 148–196.

just den grekiska filosofin. Denna logocentrism rör från början först och främst förkärleken hos Platon för det talade ordet som direkt kommunicerande (medans det skrivna är indirekt genom att det endast återger symboler för tal),¹³⁴ men kan i förlängningen enligt Vanhoozer sägas ha att göra med hela idén om mening, rationalitet och sanning och tanken att det finns någon form av stabil punkt utanför språket i vilken dessa kan grundas.¹³⁵ Vanhoozer menar att Derridas dekonstruktion: ”undoes logocentrism by unraveling the texture of every *logos* (e.g., consciousness, authorial intention, ideas, revelation)”¹³⁶ något som också litteraturteoretikern Fish sägs vara del av. Fish framhåller den tolkande gemenskapen som det som bestämmer textens betydelse. Den mottagande gemenskapens värderingar och utgångspunkter formar läsningen och ger den därigenom mening specifikt i denna gemenskap. Maximos skulle kunna ses som ett exempel på en sådan läsning, utifrån att hans givna uppfattningar om Guds natur tycks vara korrigerande för textens mening i det att den bokstavliga betydelsen upphävs till förmån för en ”andlig” betydelse. Maximos läsning kan på samma sätt också tyckas ha likheter med den form av radikala reader-response teori som vuxit fram ur dessa hermeneutiska idéer, som lägger vikt vid just läsarens respons och inte menar att texten själv kan sätta några gränser för hur den skall tolkas.¹³⁷

Utifrån detta skulle man kunna se Maximos som ett exempel på hur delar av den kristna traditionen i praktiken ägnat sig åt den typ av läsning som givits ett teoretiskt ramverk i den postmoderna hermeneutiken. Men även om en ytterligare fördjupad kritisk granskning av Maximos exegetik hade kunnat placera hans faktiska praktik som tillhörande något eller en blandning av några av de läger som utvecklats i den moderna litteraturteorin, så delar inte Maximos de metafysiska utgångspunkter som ligger till grund för de teorier som diskuterats ovan. Därför anser jag inte heller att ett försvar för postmodernistisk hermeneutik vara Maximos bidrag till dagens teologi, då jag både anser att ett sådant bidrag för idag inte bör göra (ofrånkomligt) våld på Maximos grundläggande metafysiska övertygelser. Maximos metafysik går emot hela idén om logocentrismens död så som den önskas av Derrida och förutsätts i de teorier som presenterats ovan. Derrida vill bryta med just de tankegångar som Maximos är en mycket tydlig representant för. Maximos förespråkar nämligen en syn där Logos finns immanent i allt, så som framhållits i bakgrundskapitlet. Då hela kosmos har sin existens grundad i Gud själv och så att säga genomsyras av Logos så är detta rimligtvis också fallet för text. Jag förstår Maximos lära om *logoi* och *Logos* som att denna medför att textens meningsinnehåll har sin garant i dess *logoi* liksom alla ting har sitt upphov i sina motsvarande *logoi*, Guds gudomliga principer för skapelsen. Liksom alla ting har sitt varande och sin karaktär grundat i Logos som bestämt dem till existens och därmed är begripliga

¹³⁴ Vanhoozer 1998, 53–54.

¹³⁵ Vanhoozer 1998, 53.

¹³⁶ Vanhoozer 1998, 111.

¹³⁷ Vanhoozer 1998, 306.

och urskiljbara från varandra så får texten ett bestämt varande, innehåll och urskiljbarhet genom sin ontologiska koppling till Logos. För Maximos finns det som jag förstår det alltså en ontologisk koppling mellan avsändare, text och sändare som alla har del i *logoi*. Författaren kan förmedla ”logos” (här med betydelsen ord som meningsbärande) texten kan bära ”logos” och läsaren kan utläsa ”logos” allesammans grundade i Logos. Garanten för en hermeneutisk realism, där en text faktiskt ses som bärandes ett bestämt (men inte nödvändigtvis endimensionellt eller entydigt) budskap ligger alltså i alla parter deltagande i Logos och finns närvarande i Maximos metafysik på ett sätt som inte är kompatibelt med de utgångspunkter som finns i den postmoderna hermeneutiken som istället sökt att just bryta med en sådan metafysik.

4.1.2 Maximos bibeltolkning mottagen i sin helhet

Kan istället Maximos bibeltolkning accepteras och användas precis som den ges oss också idag, och på så sätt stärka samvetets röst? Eller finns det någon brist i hans tolkningsmetod som måste korrigeras? Något som frekvent diskuterats är gångbarheten i allegorisk bibeltolkning överhuvudtaget i vår samtid.¹³⁸ Jag menar dock att en allegorisk tolkning i sig inte är teologiskt ohållbar. En sådan kan grundas i den form av bakomliggande kosmologi som Maximos presenterar. Den universalistiska ontologi som tidigare påtalats ger en grund för möjligheten att se flera betydelsenivåer i allt som existerar, också text. En sådan kosmologi kan inte med lätthet falsifieras men kan granskas utifrån dess klarhet, förklaringsvärde och kompatibilitet med kristna trosföreställningar. Vidare kan den allegoriska tolkningen motiveras utifrån auktoritetsargument som för många kristna äger legitimitet: förekomsten av allegorisk tolkning hos Paulus. För de kristna som har någon form av grundantagande i en uppfattning om Andens ledning genom kyrkans historia kan den allegoriska tolkningens vida spridning och acceptans i så stora delar av kyrkans tradition vilken borde ha korrigerats vid någon form av kyrkomöte på liknande sätt liksom det som klassats som missbruk och heresier vara ytterligare ett substantiellt auktoritetsargument. Från ett annat perspektiv kan man utifrån modern litteraturteori argumentera för att uppfattningen om en texts natur och rätta förståelse har förändrats under 1900-talet och (på nytt?) öppnat för möjligheten att hålla uppfattningen att en text har flera betydelsenivåer eller en skiftande och formbar betydelse beroende på en mängd faktorer. Flera skolor har uppkommit i detta fält som ger sig i kast med att utläsa budskap i och bakom text som kanske inte medvetet avsetts av författaren eller är uppenbara vid första ögonkastet utan kräver kunskap om vissa tolkningsnycklar och en medveten metodologi: fenomen som har klara likheter med allegorisk bibeltolkning. Peter Berek har i sin artikel

¹³⁸ Se exempelvis Ramelli 2015; Sheridan 2012a och Louth 1989 men också diskussionen i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* nr.4 2018 mellan Halldorf som förespråkare för att lära ut metoden vid universiteten och Lantz, Spjut och Wikander som motståndare mot detta förslag.

“Interpretation, Allegory and Allegoresis” fört fram följande klagande observation: ”Any system of belief held by a reader which purports to have broad or universal explanatory powers can lead to readings of texts superficially indistinguishable from those we are accustomed to call allegorical.”¹³⁹ Ett tydligt exempel på ett sådant system är den psykoanalytiska skolan som utgår ifrån att texter kan säga något om människans undermedvetna, antingen i form av att författarens undermedvetna har kommit till uttryck i texten, eller i form av att texten i sig bär på symboler för omedvetna processer som delas av alla människor i någon utsträckning.¹⁴⁰ På liknande sätt görs exempelvis postkoloniala och feministiska läsningar utifrån sina motsvarande förklaringsmodeller.

Det är alltså inte på grund av att en tanke om en eller flera allegoriska betydelser nedlagda i skriften som Maximos bibeltolkning enligt mig måste underkännas, utan eftersom idén om att Gud skulle ha nedlagt hinder i bibeltexten för att väcka insikten om behovet av en andlig läsning där den bokstavliga betydelsen är *defectus litterae* enligt mig är ett tydligt exempel på en form av efterkonstruktion utifrån behovet av att fasthålla skriftens absoluta sanningsgrad: då denna utifrån det egna förnuftets omdöme inte kan sägas finnas på det bokstavliga planet måste den finnas på ett annat, andligt, plan. I ljuset av den bakgrund detta fenomen hade i den grekiska filosofin är tolkningsprincipens gångbarhet under Maximos levnadstid inte svårförståelig då det ofta var så vördade texters problematiska passager traditionellt hanterades. Men istället för att konstruera en andlig betydelse och så att säga lägga ett lager av komplexitet till frågan föreslår jag i enlighet med principen om enklaste möjliga förklaring att texten i dessa fall helt enkelt ger ett felaktigt vittnesbörd om Guds natur, i förhållande till den gudsbild som utgör del av uppsatsens grundantaganden. Vidare så är det skillnad mellan att som läsare acceptera visst regelbundet förekommande bildspråk där den bokstavliga betydelsen på ett sätt kan sägas vara ogiltig, och att som Maximos underkänna en specifik del av ett narrativ som i övrigt sägs ha bokstavlig betydelse kvar, och mena att det just där rör sig om endast ett allegoriskt innehåll baserat på omdömet om Guds moraliska handlande. Detta tycks mig tvinga texten att bära en betydelse i strid med den bokstavliga som det enligt mig är svårt att motivera som avsedd av Gud eller den mänskliga författaren. Vad skulle vara syftet med något sådant? Att det skulle vara att göra läsaren mer uppmärksam menar jag vara en del av den efterkonstruktion jag påtalat ovan.

4.1.3 Det faktiska bidraget: samvetet och förnuftet upplyst av Logos

Om nu inte Maximos egen tolkningspraktik är en resurs för dagens teologi utifrån orimligheten i tanken om *defectus litterae*, finns det då något konstruktivt att utvinna? Ja, det vill jag hävda.

¹³⁹ Berek 1978, 127.

¹⁴⁰ Se exempelvis Ellmann, Maud (red). 1994. *Psychoanalytic Literary Criticism*. London & New York: Longman Publishing.

Bakom idén om *defectus litterae* ligger nämligen uppfattningen att människan har möjlighet att överställd skriftens bokstavliga betydelse själv ha kunskap om vad som hör till Guds natur och en god moral, och att denna kunskap just är en tillräcklig grund för att kritisera en aspekt av skriften. Även om Maximos istället finner en andlig betydelse, underkänner han likväl den bokstavliga med grund i den kunskap han äger om Guds natur vilken inte står i samklang med det han läser. Tilltron till det egna förnuftets eller samvetets kunskap om Guds natur och vad Gud omöjligt kan ha gjort ur ett moraliskt hänseende är någonting jag menar är en viktig pastoral resurs för idag. I Maximos tänkande har människan en möjlighet att få kunskap om Guds natur genom en direkt upplysning av Logos själv. För honom hålls hela verkligheten samman genom Logos, och människan är en varelse skapad av Gud genom Guds *logoi*, gudomliga idéer, och är som sådan också intimt sammanbunden med hela den övriga skapelsen och Gud själv: allt hålls samman genom Logos.

Människan och Gud har alltså någon form av länk i sin natur, en ontologisk koppling dem emellan i det att människan är så att säga sprungen ur Guds skapande med rot och varande från honom i varje ögonblick. Maximos presenterar i sina texter en tydlig modell för hur människan kan växa i kunskap genom kontemperation och askes¹⁴¹ och så gradvis bättre lära känna Guds natur. Jag vill här presentera min tolkning av konsekvenserna av Maximos förståelse. Genom att denna kosmologi så tydligt presenterar människan som bärare av *logoi* och med detta en ontologisk koppling till Gud, innebär detta enligt mig en förhållandevis hög syn på möjligheten att ha kunskap om Guds natur i viss utsträckning också utan denna kontemperation och askes: i själva sitt varande utgör ju människan en Guds avbild, och bär en koppling som rimligtvis förmedlar henne upplysning om den natur som är hennes egen källa. I sitt väsen bär alltså människan någon form av kunskap om Gud i kraft av att vara sprungen ur, ständig bärare av och ständigt buren av Guds Logos. Detta möjliggör även den som inte gjort stora framsteg i askes och kontemperation att fälla omdömet om Guds agerande så som det framställs exempelvis i den bibeltext som behandlats. I så fall gäller detta alla människor, också de som inte är kristna. Men möjligheten är då, utifrån denna teologi, rimligtvis än större hos de troende som utöver sin skapelsegivna kunskap om och koppling till Logos givits den heliga Anden. Skriftens uppenbarelse och denna så att säga ontologiskt grundade uppenbarelse måste då stå i samklang, och vid en konflikt med skriftens bokstav så är det den uppenbarelse som är given i själva människans väsen som har företräde ur tolkningssynpunkt. Denna uppenbarelse är mer intim, och mer direkt, eftersom den inte är given människan utifrån genom skriften, utan i själva hennes varande. Vid mötet med bibeltexten uppstår då en fråga om vad som har prioritet: individens möte med Gud i en allmän uppenbarelse, eller en uppenbarelse som är begränsad till skriften. Jag hävdar att uppenbarelse som inte är begränsad till skriften måste vara

¹⁴¹ Se bakgrundskapitlet.

utgångspunkten eftersom det annars uppstår en situation där en människa inte kan komma till tro eller möta Gud utan skriften och inte kan komma med någon förståelse given utifrån till skriften. Att det bibliska vittnesbördet skall ha den enda avgörande rösten är på många sätt en omöjlighet i det levda livet: ingen kan komma till skriften först och ha alla sina utgångspunkter eller sin existens given därifrån. Människan existerar utan skriften före hon möter den, och således är människans varande en ofrånkomlig utgångspunkt i mötet med skriften. I detta varande ligger en kontakt med Logos; människans ontologi ger en kontakt med Gud som nödvändig utgångspunkt.

4.2 Tolkningsmetodens konsekvenser

4.2.1 Om Bibeln som inspirerad skrift

Viss teologi menar att Bibeln måste förstås som absolut ofelbar eftersom den sägs vara ”utandad av Gud”.¹⁴² De slutsatser som här har dragits ligger inte i linje med en sådan hållning. Den som önskar försvara en biblisk ofelbarhet kan som motargument hävda att Maximus bibeltolkning och den modell jag presenterat utgår ifrån en felaktig uppfattning om Guds natur, och att Gud inte är ställd under samma moraliska förutsättningar som vi människor (i likhet med den Ockhamistiska voluntarism som diskuterats i korthet ovan), eller hävda att vi som begränsade människor inte har samma kunskap som Gud och att han därigenom mycket väl kan ha haft goda moraliskt legitimerande anledningar att agera som narrativet skildrar. Dessa invändningar bär viss tyngd, men lämnar fortfarande hos många människor ett samvete som skaver i mötet med bibeltexten. Är verkligen människans syndfullhet och bristande insikt en tillräcklig förklaring för detta skavande samvete? Det kan tänkas att Gud hade goda anledningar att agera så som skildrat i just detta fall, men det finns en mängd andra passager som på liknande sätt kan uppfattas problematiska (utrottningskrigen i Josua, Egyptens tionde plåga, att Gud sänder en lögnens Ande,¹⁴³ med flera). För mig tycks kristna av denna uppfattning utgå ifrån en specifik förförståelse av Bibelns inspiration, och skulle kunna pröva denna förförståelse fristående från en sådan åsikt: hade skildringen istället förekommit i någon fristående text hade man förlitat sig på sitt samvete och sitt förnuft. Jag hävdar att så bör vara fallet också i mötet med bibeltexten. Finns det något alternativ till att på grund av detta förkasta bibeltextens inspiration? Jag hävdar att en hög syn på skriften inte nödvändigtvis behöver förkastas utifrån denna utgångspunkt, men däremot omformuleras och förhandlas på nytt. Denna fråga skulle kunna vara ämne för en hel avhandling och mer därtill, men jag vill här ge utrymme för en kort presentation av ett exempel på en sådan idé, tanken om gudomlig anpassning

¹⁴² Se exempelvis *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*, https://library.dts.edu/Pages/TL/Special/ICBI_1.pdf (Hämtad 2020-05-27).

¹⁴³ 1 Kung 22:22.

(eng. *divine accomodation*). Utifrån denna tanke, vanlig i patristiska källor, tillåts vissa missförstånd om Guds natur utifrån mottagarnas begränsade förståelse i ett slags Guds pedagogik som leder fram till den fulla uppenbarelsen i Kristus. I den kristna förståelsen gäller detta främst uppfattningen att Gud skulle begära offer, något som dessvärre användes i antijudisk polemik men som likväl adresserar den filosofiska svårigheten i att se Gud som i behov av offer för att ge förlåtelse. Tanken kan analogiskt appliceras också på antropomorfismer och framställningar som utifrån något filosofiskt resonemang ger en klandervärd gudsbild.¹⁴⁴ Utifrån detta är texten fortsatt inspirerad, men talar till människorna i ett visst sammanhang för att medge ett genuint möte som inte hade kunnat komma till skott utan denna anpassning. Precis som Guds uppenbarelse anpassas till rådande språk och därmed begränsas och innebär vissa ofullständigheter (som i sig kanske kan ses som en form av felaktigheter) så följer sådana också på en anpassning till mottagarnas idévärld.

4.2.2 Samvetet som utslagsröst i tolkningsfrågor

Denna uppsats har primärt behandlat tolkningsarbetet rörande den bibliska gudsbilden. Men också för andra områden skulle huvudprincipen kunna vara relevant: läsarens samvete är en vägledande faktor i långt mer än endast Gudsbilden. Men kan man verkligen säga att samvetet i alla lägen ska ha utslagsrösten? Finns det inte fall då det egna samvetet måste böja sig under skriftens vittnesbörd, baserat på andra teologiskt välgrundade hermeneutiska principer? Det bör, menar jag, förutsättas att läsaren alltid gör en noggrann reflektion kring tolkningsmöjligheterna och huruvida den upplevda konflikten faktiskt föreligger. För en troende kristen kan det också tänkas vara naturligt att se Guds konkreta ledning genom den heliga Anden som en möjlighet. Och för Maximos hade bönen och askesen som vi sett en avgörande roll för möjligheten till en rätt tolkning.

Det är inte troligt att precis alla tolkningsproblem upplevs lika pressande för läsaren, och i de frågor där denne upplever en större osäkerhet i sin övertygelse kan kanske en större öppenhet för korrigering av den egna intuitionen bevaras. Sannolikt anser många att en ödmjuk inställning till sitt eget begränsade perspektiv som människa är sunt att ha i åtanke för att bevara en öppenhet för att det egna samvetet trots sin starka ställning inte nödvändigtvis är ofelbart. Hittills har inte frågan om hur människans syndafall påverkat samvetet behandlats. Det är uppenbart att inte alla människors samvete ger samma vittnesbörd: olika slutsatser dras om bibeltexternas betydelse idag även när samvetet följs. I en idealisk tillvaro hade så inte varit fallet. Men hur ska man då avgöra vems omdöme som tillåts ha utslagsrösten i en viss tolkningsfråga? Även den mest "bibeltrogne" läsare låter viss text ha prioritet som tolkningsnyckel framför annan och i det utgår denna alltså i alla fall ifrån någon form av eget omdöme. Också de hermeneutiska principer som kan härledas ur olika

¹⁴⁴ Benin 1993, verket i sin helhet men särskilt XIV–XVI, 10–13, 209.

aspekter av kristen teologi ges ibland radikalt olika utvärderingar och appliceringar i olika delar av kristenheten. Den enes "kristuscentrerade" läsning, för att ge ett exempel, behöver inte vara den andres lik. Utifrån detta vill jag hävda att varje människa, i brist på någon bättre fast punkt som garanterar en sund texttolkning, vid de tillfällen då samvetet talar starkt bör utgå ifrån att detta är gudagivet och därmed något människan har en skyldighet att förlita sig till. Ett liknande resonemang förs i katolska kyrkans katekes om samvetet som jag här låter tala också för samvetets roll vid bibeltolkning. Där återges ett citat från *Gaudium et spes* som även ger associationer till det resonemang om människans ontologi som grundad i Gud själv som förts fram ovan. Detta låter jag ge en avslutande kommentar:

Deep within his conscience man discovers a law which he has not laid upon himself but which he must obey. Its voice, ever calling him to love and to do what is good and to avoid evil, sounds in his heart at the right moment. . . . For man has in his heart a law inscribed by God. . . . His conscience is man's most secret core and his sanctuary. There he is alone with God whose voice echoes in his depths.¹⁴⁵

4.3 Metoddiskussion

Jag har avsett att ge någon form av konstruktivt teologiskt bidrag genom denna uppsats och har ofrånkomligen gjort det som en del av ett sammanhang med vissa grundläggande antaganden. Frågan om huruvida teologiskt arbete överhuvudtaget kan bedrivas vid universitetet har diskuterats omfattande.¹⁴⁶ Teologi kan bedrivas utifrån olika grundläggande antaganden som inte nödvändigtvis delas av alla teologer eller av allmänheten i stort. På samma sätt som det är akademiskt gångbart (och ofta nödvändigt) att utgå ifrån vissa grundantaganden som inte alltid går att falsifiera, eller som innebär värderande antaganden, inom områden så som exempelvis filosofi, genusteori och psykoanalys hävdar jag att detsamma gäller inom den systematiska teologin. Också i andra akademiska fält antas vissa utgångspunkter som i ett specifikt arbete inte försvaras, utan en hänvisning till att grundläggande granskning av dessa utgångspunkter gjorts på annat håll görs, eller så presenteras utgångspunkterna som konstituerande för en viss teori utan vidare diskussion. Inom samhällsvetenskapen hålls tanken att en forskare eller författare inte kan frigöra sig från sin förståelsehorisont eller göra anspråk på att vara "objektiv" ofta högt. Utifrån en sådan vetenskapsteoretisk utgångspunkt är det därför nödvändigt att inte göra sådana anspråk, utan istället noggrant redogöra för sina utgångspunkter och sedan låta läsaren tillgodogöra sig arbetet utifrån eget omdöme med denna kunskap klar för sig. Författaren kan alltså positionera sig inom ett fält

¹⁴⁵ "Moral Conscience" 2003, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P5Y.HTM (Hämtad 2020-05-27)

¹⁴⁶ För ett exempel bland många, se Fridlund, Patrik. 2005. "Konstruktiva religionsstudier". *Svensk Kyrkotidning*. 17:212–216.

och klargöra sina grundantaganden och hur arbetet sker utifrån dem, och låta detta utgöra ett legitimt akademiskt bidrag trots att inte alla grundantaganden behandlas ingående. Även om dessa grundantaganden inte delas av läsaren eller hela det akademiska fältet kan resonemanget vara givande och ge upphov till insikter och idéer vilka för det akademiska arbetet framåt. Detta menar jag förhållit mig till i denna uppsats.

Givetvis kan dock välgrundad kritik riktas mot ett konstruktivt teologiskt skrivande. Ett sådant utgår i mycket ifrån den typ av subjektgrundade resonemang som är karaktäriserande också för annat som klassas som humanvetenskaper.¹⁴⁷ Yaghjian talar om det konstruktiva teologiska arbetet som något som sker i "the realm of constructive imagination".¹⁴⁸ Därmed är det svårt att framställa slutsatserna som allmängiltiga utifrån något som liknar den typ av vetenskapliga kriterier som är gångbara inom naturvetenskapen. I den modell för teologiskt konstruktivt arbete som följts föreslagen av Yaghjian ingår ett hänsynstagande till en teologisk norm given för en viss gemenskap. De utgångspunkter jag antagit med hänsyn till detta är inte universellt erkända och skulle kunna förhandlas ytterligare för en vidare mottagarkrets.

Min läsning och tolkning av materialet skulle även kunna ha förbättrats ytterligare, dels genom kunskaper i grekiska, och dels genom ett mer omfattande studium av Maximos övriga material och den sekundärlitteratur som finns tillgänglig för hans tänkande.

4.4 Förslag på vidare forskning

Flera områden har under arbetets gång visat sig utgöra områden potentiellt fruktbara för ytterligare forskning. Maximus teologi som möjliggörare av en "hermeneutisk realism" där text ses som möjlig meningsförmedlare genom sin grund i *logoi/Logos* är ett sådant område som endast i korthet behandlats i denna uppsats men äger potential att systematiseras för ett mer fullödigt konstruktivt bidrag för att grunda en sådan hermeneutik teologiskt. Maximus bibeltolknings praktiska slutsatserns likhet med samtida tolkningspraktiker är ytterligare ett område för vidare forskning. Så även möjligheten att potentiellt grunda ett robust försvar för allegoriska tolkningar specifikt utifrån Maximos teologi.

¹⁴⁷ Rienecker & Jørgensen 2017, 183.

¹⁴⁸ Yaghjian 2006, 73.

5. Sammanfattning

Maximos kritiserar i sin utläggning skildringen av Guds vrede gentemot Juda, Jerusalem och Hiskia efter att endast Hiskia syndat i 2 Krön 32:25–26 och menar att denna vrede är orättvist riktad mot de oskyldiga parterna. Enligt honom kan ingen bokstavligt uppbygglig mening erhållas ur texten, varför en allegorisk tolkning ges. Maximos utgår i sin kritik från en uppfattning om vad som är ”värdigt Gud” som grundas i någon källa utanför skriften, nämligen i Maximos eget förnuft och samvete. Den slutats som presenterats är att Maximos bidrag till en samtida bibeltolkning är att inte tvinga samvetet till konformitet med texten och klandra sin egen moraliska blindhet, utan istället lita till sin gudagivna ontologiskt grundade kunskap om Guds natur förmedlad genom samvetet och förnuftet, och respektfullt sätta skriftens vittnesbörd i dialog med denna.

Käll- och litteraturförteckning

Källor

Gregorius av Nyssa *Vit Moys.*: Gregorius av Nyssa. *Mose liv*. Övers. Sten Hidal. Skellefteå: Artos & Norma, 2011.

Maximos Bekännaren *Th. Oec.* St Maximus the Confessor. *Two Hundred Chapters on Theology*. Övers. Luis Joshua Salés. Yonkers, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2015.

Maximos Bekännaren *QThal.* St Maximus the Confessor. *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassions*. Övers. Maximos Constas. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2018.

Maximos Bekännaren *QThal.* Maximus Confessor. C. Laga and C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium, 2 volymer*. [*Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22.* Turnhout: Brepols, 1:1980; 2:1990]: 1:3–539; 2:3–325. Hämtad från: <http://stephanus.tlg.uci.edu.ludwig.lub.lu.se/Iris/Cite?2892:001:0> (Hämtad 2020-05-26)

Origenes *De princ.*: Origen. *On First Principles*. Övers. John Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Litteratur

Baggett, David & Walls, Jerry L. 2011. *Good God: The Theistic Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Benin, Stephen. 1993. *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*. SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion. Albany: State University of New York Press.

Berek, Peter. 1978. "Interpretation, Allegory, and Allegoresis." *College English*. 40(2):117–132.

Blowers, Paul M. 1991. *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximos the Confessor - An Investigation of the "Quaestiones ad Thalassium"*. Christianity and Judaism in Antiquity vol. 7. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Blowers, Paul M. 2015. "Exegesis of Scripture." I *The Oxford Handbook of Maximus the confessor*, red. Pauline Allen och Bronwen Neil, 253–271. Oxford: Oxford University Press.

Boyarin, Daniel. 2010. "Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts". I *The Cambridge Companion to Allegory*, red. Rita Copeland och Peter T. Struck, 39–54. Cambridge: Cambridge University Press.

Constas, Maximos. 2017. "A Greater and More Hidden Word': Maximos the Confesor and the Nature of Language." I *Maximos the Confessor as a European Philosopher*, red. Sotiris Mitralaxis, Georigios Steiris, Marcin Podbielski & Sebastian Lalla, 95–109. Eugene: Cascade Books.

Constas, Maximos. 2018. "Introduction" i *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassions*. Maximos Bekännaren. Övers. Maximos Constas. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2018.

Dawson, David. 1992. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.

Dawson, David. 2003. "Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen". I *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, red. Jon Whitman, 89–108. Boston: Brill Academic Publishers.

"Did God Commit Atrocities in the Old Testament?" 2008. Reasonable Faith Podcast. Reasonable Faith with William Lane Craig. <https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/did-god-commit-atrocities-in-the-old-testament/> (Hämtad 2020-05-04).

Fairbairn, Donald. 2007. "Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse," *Westminster Theological Journal* 69(1):1–19.

Harper, Demetrios. 2019. *The analogy of love : St. Maximus the Confessor and the foundations of ethics*. Yonkers: St. Vladimirs Seminary Press.

Hayes, Daniel, red. 2017. *A saint for east and west : Maximus the Confessor's contribution to eastern and western Christian theology*. Eugene: Cascade Books.

Heine, Ronald E. 1984. "Gregory of Nyssa's Apology for Allegory". *Vigiliae Christianae* 38:360–370.

Hirshman, Marc. "Theology and Exegesis in Midrashic Literature." I *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, red. Jon Whitman, 109–124. Boston: Brill Academic Publishers.

Ivanović, Filip. *Desiring the beautiful : the erotic-aesthetic dimension of deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Lamberton, Robert. 2003. "Language, Text, and Truth in Ancient Polytheist Exegesis." I *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, red. Jon Whitman, 73–88. Boston: Brill Academic Publishers.

Louth, Andrew. 2011. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford: Oxford Scholarship Online.

"Moral Conscience." I *Catechism of the Catholic Church*. 2003. Vatikanstaten: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P5Y.HTM (Hämtad 2020-05-27)

Mueller-Jourdan, Pascal. 2015. "The Foundation of Origenist Metaphysics." I *The Oxford Handbook of Maximus the confessor*, red. Pauline Allen och Bronwen Neil, 149–163. Oxford: Oxford University Press.

- Prassas, Despina. 2010. "Introduction" I *St. Maximus the Confessor's Questions and Doubts*. Maximos Bekännaren. Övers. Despina Prassas. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Ramelli, Ilaria L.E. 2015. "Patristic Exegesis: Relevance to Contemporary Biblical Hermeneutics." *Religion and Theology*. 22(1–2):100–132.
- Ramelli, Ilaria L.E. 2011. "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato." *International Journal of the Classical Tradition*. 18(3):335–371.
- Ramelli, Ilaria L.E. 2018. "The role of Allegory, Allegoresis and Metaphor in Paul and Origen." *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*. 12:130–157.
- Reiche, Harald. 1955. *A history of the concepts theoprepes and ieroprepes*. Diss., Harvard University.
- Rienecker, Lotte & Peter Stray Jørgensen. 2018. *Att skriva en bra uppsats*. Övers. Ann Lagerhammar. Uppl. 4. Solna: Liber.
- Salés, Luis Joshua. 2015. "The Two Hundred Chapters on Theology: The Text" och "The Two Hundred Chapters on Theology: Guiding Ideas" I *Two Hundred Chapters on Theology*. Maximos Bekännaren, Övers. Luis Joshua Salés, läge 208–396 (Kindle-utgåva utan sidnumrering). Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2015.
- Sheridan, Mark. 2012a. "Early Christian Biblical Interpretation. A cause for embarrassment or a viable approach?" I *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, red. Mark Sheridan, 89–119. Rom: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.
- Sheridan, Mark. 2012b. "'Digne Deo'. A traditional Greek Principle of Interpretation in Latin Dress" I *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, red. Mark Sheridan, 391–408. Rom: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.
- Sheridan, Mark. 2015. *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*. Downers Grove: IVP Academic.
- Struck, Peter. 2004. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limit of Their Texts*. Princeton: Princeton University Press.
- Thiselton, Anthony C. 2009. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans.
- Thunberg, Lars. 1995. *Microcosm and mediator: the theological anthropology of Maximus Confessor*. 2:a uppl. Chicago & La Salle: Open Court.
- Tollefsen, Torstein T. 2015. "Christocentric Cosmology." I *The Oxford Handbook of Maximus the confessor*, red. Pauline Allen och Bronwen Neil, 307–321. Oxford: Oxford University Press.

Tollefsen, Torstein T. 2008. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.

Van der Horst, Pieter Willem. 2010. "Philo and the Problem of God's Emotions." *Études Platoniciennes*. 7:171–78.

Vanhoozer, Kevin J. 1998. *Is there a meaning in this text?: the Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Whitman, Jon. 2003. "Present Perspectives: Antiquity to the Late Middle Ages." I *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, red. Jon Whitman, 33–72. Boston: Brill Academic Publishers.

Yaghjian, Lucretia. 2006. *Writing theology well: a rhetoric for theological and biblical writers*. New York; London: Continuum.

Young, Frances. 1997. *Biblical Exegesis and the formation of Christian culture*. Cambridge: Cambridge University Press.