

SAMUEL BYRSKOG

En minnesvärd historia

OM ATT REKONSTRUERA JESUS

Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum.

Stor är denna minnets makt, mycket stor, o min Gud, ett rymligt och oändligt inre. Vem har utforskat dess djup? Det är en makt i mitt sinne och en del av min natur, men jag förstår inte allt som jag är.

Ur Augustinus *Bekännelser*, Bok 10, kapitel 8.15

Den "positivistiska hermeneutiken" ifrågasatt

Die historisch-kritische Auslegung hat in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben. ... Sie muss lernen, dass die positivistische Hermeneutik, von der sie ausgeht, nicht Ausdruck der allein und endgültig zu sich selbst gekommenen Vernunft ist, sondern eine bestimmte und historisch bedingte Art von Vernünftigkeit darstellt, die der Korrektur und der Ergänzungen fähig und bedürftig ist.

Så uttrycker sig den systematiska teologen Joseph Ratzinger, tillika påve Benedikt XVI, i förordet till den andra volymen av sitt arbete om den historiske Jesus.¹ Med "positivistisk hermeneutik" menar han nog helt enkelt positivistiskt influerade historiska undersökningar. Senare i tex-

ten framgår att han själv föredrar en profilerad troshermeneutik ("Hermeneutik des Glaubens"), då en bestämd katolsk troshermeneutik grundad på andra Vatikankonciliet (*Dei Verbum* 12). Bibelforskare eller exegeter är av hävd ofta historiker. Själv föredrar jag att se oss som texttolkare, med allt vad det innebär av studier bakom, i och framför texten, men Ratzinger tar fasta på det historiska syftet med texttolkningen som varit och är dominerande främst i tysk exegetik. Bibelvetenskapen, den historisk-kritiska utläggningen kallar Ratzinger den, måste inse begränsningarna av sina förutsättningar och sin verksamhet. Ratzinger är systematisk teolog, inte exeget, men eftersom citatet kommer från en bok om den historiske Jesus får vi förmoda att det är just den så kallade historiska jesusforskningen som Ratzinger avser.

De som följt den internationella forskningen om den historiske Jesus under de senaste tio åren har märkt att det redan finns en förändrad syn på vad rekonstruktion av Jesus innebär bland bibelforskarna själva, men av mer kunskapsteoretiska anledningar än de som Ratzinger antyder. Låt mig få citera från förordet till den allra senaste prisbelönta boken av en bibelforskare som är skolad i det historisk-kritiska arbetssättet och som skrivit flera böcker om den historiske Jesus:

This volume as a whole is testimony to my conviction that the means that most scholars have employed and continue to employ for constructing the historical Jesus are too flimsy to endure, or at least too flimsy for me to countenance any longer. I learned the discipline during an era when everyone was taught to employ the so-called criteria of authenticity. ... After many years of playing by the rules, however, I have gradually come to abandon them.

Så skriver Dale C. Allison Jr i förordet till sin bok om att rekonstruera – eller bättre, konstruera – Jesus.² Allison antyder att den nytestamentliga forskningen om den historiske Jesus under det senaste decenniet har fått en ny prägel. Från att ha talat om äkthetskriterier och om traditioner och skriftliga källor som medel för att rekonstruera den historiske Jesus talar allt fler forskare nu om minnet om honom. Så gör även Allison,

som man kan notera redan i undertiteln på sin bok. Rekonstruktionen är inte en rekonstruktion av den historiske Jesus utan av de tidiga kristustroendes minnen och konstruktioner av honom, och endast i dessa fragmentariska minneskonstruktioner kan den historiske Jesus vara åtkomlig. I sin doktorsavhandling om historiografi och den historiske Jesus konkluderar Anthony Le Donne på ett besläktat sätt med att likställa den historiske Jesus med den hågkomne Jesus: "The historical Jesus is the memorable Jesus", säger han. Jesus verksamhet orsakade flera brytningar ("refractions") som bibelforskare idag upptäcker i evangelierna, och det är i dessa brytningar som vi idag, enligt Le Donne, kan finna "the mnemonic sphere in which the memories of Jesus were located".³

Forskarnas uppmärksamhet riktas således inte längre enbart mot den rekonstruktionistiska föreställningen om det memorerande minnet – det har varit vanligt tidigare, inte minst i Sverige. Vid internationella konferenser talar de numera i stället gärna om socialt och kollektivt minne som något som konstruerar eller "rekonfigurerar" det förgångna i relation till såväl historiska händelser vilka man tillsammans kommer ihåg, som samtida dominerande upplevelser och uppfattningar. Många forskare vill reda ut hur de tidiga kristustroendes minne fungerade med tanke på att dessa levde och försökte finna sig till rätta i spänningsfältet mellan en avgörande historisk händelse fokuserad kring personen Jesus, å ena sidan, och en rad betydelsefulla mindre och större sammanhang i olika delar av det romerska riket under det första århundradet vår tideräkning, å andra sidan. I centrum för uppmärksamheten står det mentala samtal eller den minnesförhandling – de engelsktalande säger gärna "mnemonic negotiation" – som ofta uppstår i en sådan spänningsfylld tillvaro mellan det som var och det som är.

Så som ofta blir teorierna dominerande. Ett tag drogs jag med i den vägen. Jag lärde mig snart att här finns ingen given teori och fastnade så småningom för en form av kognitiv sociologi lanserad av sociologen Eviatar Zerubavel i hans teori om det socio-biografiska minnet. Han gav mig tillräckliga riktlinjer för att se minne som både något kognitivt hos

individer och som något som har att göra med större sociala och kollektiva sammanhang som samverkar med individens mentala minnesprocesser.⁴ Dagens minnesforskning inom Nya testamentet befinner sig fortfarande – och nu generaliserar jag grovt – i teorifasen. Vad är minne? Hur fungerar minnet socialt och kollektivt? Vad är det man minns? Vad är relationen mellan individens och gruppens minne? Hur fungerar minnet i förhållande till gruppidentitet? Osv., osv.⁵

Själv håller jag givetvis fortfarande ett öga på teoridiskussionen men är även intresserad av vad de gamla grekerna och romarna visste om minnet. Idag vill jag påminna om vad de visste, i all korthet, för att därigenom möjligtvis se var dagens teorier om det sociala och kollektiva minnet möter de gamla grekernas och romarnas horisont, och ge en antydning om vad som sker när forskare (re)konstruerar Jesus genom andras minnen. Min hypotes är enkel: att rekonstruktionen av den historiske Jesus utgör en rekonstruktion av de tidigkristnas olika förhandlingar och konstruktioner i minnet om historiens Jesus, och att en sådan rekonstruktion modifierar ensidig positivism i förhållande till historien och i stället har sin utgångspunkt i att historien är åtkomlig som en relation mellan de tidiga kristustroendes nu och då.

Minnet i det gamla Grekland och Rom

En gudinna

I tider när det mänskliga minnet blivit en skådeplats för allehanda intryck och ersatts med artificiella lagringsenheter av olika slag, kan det vara svårt att förstå varför det i det riktigt gamla Grekland dyrkades som en gudinna. Men så var det. *Mnēmosynē* föddes enligt de grekiska gudalegendederna – från cirka 700 f.v.t. – när Jord (*Gaia*) och Himmel (*Ouranos*) förenades och blev själv Musernas moder (Hesiodos, *Theogonin* 53–63, 133–136). Hon var en av de främsta. När Hermes upptäckte sången, berättas det i en lika gammal homerisk hymn, sjöng han berättelsen om de odödliga gudarna och upphöjde *Mnēmosynē* till den största bland dem (Hymnen till Hermes 429–430). Vid den här tiden, då skrivna tex-

ter knappast fanns, hade minnet gudomlig status och var källan till liv.

I slutna kretsar, avskilda från stadens kult, blev minnets skapande och livgivande kraft tydlig. Så berättar till exempel den bereste Pausanias i sina reseskildringar mycket senare – någon gång vid mitten av 100-talet v.t. – om hur man förr i tiden besökte oraklet Trofonios vid Lebadeia (i västra Boetien, Grekland) och i Hades, underjorden, ställdes inför *Mnēmosynē*, Minnets flod, och *Lēthē*, Glömskans flod (9.39.8–13). Där längtade man efter att få dricka från *Mnēmosynē* och återvända till livet. Att minnas var att leva, att glömma var att dö.

En hederssak

Denna värn och dyrkan av minnet är inte lika framträdande när vi närmar oss vår tideräknings början. Kanske var det så att alfabetets och skriftens utbredning medförde att man inte tillmätte det samma gudomliga dignitet och livsnödvändiga funktion. Redan Platon (427–347 f.v.t.) var ju rädd, enligt Faidros, att alfabetets uppfinning skulle medföra att människor inte längre använde minnet som fanns inom dem (οὐκ ἔνδοθεν ... μνησκημένους) utan litade på något yttre, på de främmande figurerna, skriften, ett minne utifrån (ἔξωθεν), ett sken av sanning (Platon, *Faidros* 275a).

Även om skriften inte ersatte minnet, så som Platon befarade, avhöljdes det så småningom sin gudomliga status och uppfattades mer pragmatiskt i den hederskultur som rådde. Det finns många skrytsamma anekdoter om ett bra minne från den här tiden och senare. Ett gott minne förlänade heder och ryktbarhet. Glömska var skamligt.

Två berättelser får illustrera hur minnet blev en del av diskursen om ära och skam. Den första kommer från Seneca den äldre (50 f.v.t.–40 v.t.), en romersk vältalare inte att förväxla med sin mer berömde son med samma namn. Han skryter om att han i sin ungdom kunde repetera 2 000 namn som lästs upp för honom, att han i omvänd ordning kunde recitera 200 verser som hans studenter gav honom. Han kallar sitt goda minne ett *miraculum* (*Controversiae* 1 *Prefatio* 2).

Den andra berättelsen kommer från den naturintresserade Plinius den äldre (23–79 v.t.) och hans anekdoter om personer med ett utmärkt minne. Kyros hade memorerat namnen på alla soldater i sin armé; Lucius Scipio kunde namnen på alla romare; Cineas kunde namnen på alla senatorer och soldater i Rom efter att ha varit i staden bara en dag; Charmadas kunde recitera från vilken bok som helst i biblioteket (*Historia Naturalis* 7.24.88–89). Minnet, säger Plinius, var det mest nödvändiga i livet – *memoria necessarium maxime vitae bonum*. Det hade förlänat många stor ryktbarhet, fortsätter han.

Både Seneca och Plinius överdriver. Det var tillåtet när man framhöll sig själv eller andra. Minnet var inte en gudinna längre utan något som man skröt med och använde för att rekonstruerade en förgången eller samtida verklighet.

En lagringsenhet

Så är många av oss nog vana att tänka om minnet. Det rekonstruerar en verklighet, en persons ord, handlingar och kanske till och med tankar. Mina mycket inflytelserika kollegor James Dunn och Richard Bauckham kommer nära ett sådant förhållningssätt, trots att de som få uppmärksammat minnet och minnets vittnesbörd. Liksom sin doktorand Le Donne, som jag citerade ovan, säger Dunn visserligen att ”the Jesus thus remembered *is* Jesus, or as close as we will ever be able to reach back to him”, men han försöker ändå att rekonstruera Jesu tal och handlingar och till och med hans dolda avsikter bakom alla minnen.⁶ Bauckham diskuterar visserligen ”vittnesbörd” som filosofiskt begrepp – framför allt utifrån C.A.J. Coadys epistemologi – och menar att det hänger nära samman med begreppet ”tillförlitlighet”. Men han använder ändå frimodigt de namn han träffar på i Markusevangeliet och i Johannesevangeliets hänvisningar till älsklingslärjungen som tämligen entydiga signaler för historiskt tillförlitliga ögonvitnesskildringar och fokuserar enbart på minnet som ”recollective memory”.⁷

Minnet är främst rekonstruerande, tänker man sig, inte en del av ska-

pelsens givna förutsättningar och det som föder och återföder liv i ett växelspel mellan personers då och nu. Vi är präglade av det alfabet och den skriftkultur som redan Platon såg komma och tänker allt som oftast på minnet ungefär som en skriftlig källa eller lagringsenhet ur vilken vi kan ta fram information.

För länge sedan varnade den berömde klassicisten Eric Havelock – och senare på sitt sätt Walter Ong – för skriftmentalitetens konsekvenser: kunskap blir abstrakt och objektifierad, precis som Platon förutsåg.⁸ Och så var det nog i de delar av senantiken där skriften satt sin definitiva prägel på olika typer av kommunikation. Det är slående att Plinius fortsätter med att hänvisa till den kända mnemotekniska metod som man härledde tillbaka ända till Simonides från Keos (556–468 f.v.t.), en teknik för att memorera ord och händelser med hjälp av mentala platser (*loci*), till exempel ett hus med flera rum med flera bilder. Tekniken var till för att bevara och rekonstruera, för att på så sätt ta fram det man lagrat i minnet och kunna tala övertygande utan skrivna notiser.

En mental förhandling

Plinius kan emellertid också vara utgångspunkten för en annan förståelse av minnet. Han berättar vidare i *Historia Naturalis* 7.24.90 om hur man kunde förlora minnet. Det gör han genom att ställa in anekdoterna i ett sammanhang som handlar om antropologi och fysionomi:

Ändå är inget annat i människan så sårbart. Skador från eller till och med förmimmelser av sjukdomar och olycka kan påverka det delvis eller helt och hållet. En fick ett slag av en sten och glömde hur man läser och skriver, men inget annat. En föll från ett mycket högt tak och förlorade minnet av sin mor och sina släktingar och vänner. En annan blev sjuk och glömde även sina tjänare. Väktalaren Messala Corvinus glömde sitt eget namn. Sådana tillfälliga och tveksamma brister i minnet förekommer även när kroppen är oskadd och frisk. Även när sömnen kryper in på fördunklas minnet, så att det tomma sinnet undrar var det är.

Plinius ger oss, på sitt sätt, en brygga till vidare reflektion om minnet och visar att det handlar om att vara kroppslig människa bland andra människor. Här kan vi ana något som moderna studier om minnet som social konstruktion framhåller. Minnet relaterar både till det som varit och det som är och utgör platsen för ett mentalt samtal eller en mental förhandling mellan de två tidsdimensionerna. Det censureras genom sociala bestämningar och gruppstillhörigheter. När censuren blir socialt och mentalt accepterad glömmar vi. Dessutom, minnet minns och glömmar inte alltid det förgångna i bemärkelsen den historiska verkligheten. Som vi ser hos Plinius glömmar man mänskliga förmågor, som att läsa och skriva; man glömmar mänskliga föreställningar om släktingar och vänner, om vad man heter. Minnet är en del av människans konstitution, antyder Plinius, och av hennes fysiska sammanhang.

Intryck och avtryck i och med tiden

Framför allt två personer i grekisk och romersk antik teoretiserade om minnet, Aristoteles (384–322 f.v.t.) och Augustinus (354–430 v.t.). Till sammans spänner de en båge från 300-talet f.v.t. till 300–400 talet v.t. och de för på varsitt sätt vidare Platons reflektioner och tankar om hur vi erhåller kunskap om den förgångna verkligheten. R.A.H. King har nyligen visat på likheterna mellan nyplatonisten Plotinus (204–270 v.t.) och Aristoteles diskussioner om minnet, och vi kan förmoda att Augustinus kände till Aristoteles tankar åtminstone via sin läsning av Plotinus *Enneader*.⁹ Både Aristoteles och Augustinus ger många och djuplodade reflektioner om minne och hågkomst. Ur deras rika diskussion vill jag här i korthet rycka ut två aspekter: minnet som intryck eller avtryck, och sammanhanget mellan minnet och tiden.

Låt oss först gå till den senare författaren. Minnet är för Augustinus inte bara en stor sal. När han i bok 10 av sina *Bekännelser* förundras över minnets storhet och djup – hans förundran är så slående att den får stå ovan som devis för hela min föreläsning – gör han så ett sammanhang där han söker förstå varför och vad han minns och glömmar. Mitt i sin

förundran över allt som kommer in i och finns i minnets stora sal, tar han sin tillflykt till att det han kommer ihåg och glömmet är de mentala intrycken av det förgångna. ”Men det är inte tingen själva som kommer, utan bara de intryck som våra sinnen fått av dem finns där för den tanke som minns dem” (10.8.13). Han får intryck och gör bilder av det förgångna – analogier – för att komma ihåg dem, tycks han mena.

Till detta kommer att Augustinus i bok 11 brottas med hur man mäter och uppfattar tiden, det Paul Ricœur i sin bok om minne, historia och glömska kallar ”la phénoménologie du temps”, Augustinus tidsfenomenologi.¹⁰ Det finns tre tider, medger Augustinus, men bara utifrån perspektivet av ett medvetet nu, nämligen det förflutna nu, det pågåendes nu och det kommandes nu. Tiden finns i nuet, och då även i nuets medvetna minne. ”Den nuvarande tiden för det som varit är minnet (*memoria*), den nuvarande tiden för det som pågår är erfarenheten (*contuitus*), den nuvarande tiden för det som skall komma är förväntan (*expectatio*)” (11.20.26). Minnet är en del av tiden så till den grad att det utgör närvaron av det frånvarande förgångna.

Augustinus är, som vi noterade, direkt eller indirekt beroende av Aristoteles och dennes lilla skrift från cirka 350 f.v.t. *de Memoria et Reminiscentia*. Den ingår i *Parva Naturalia* och tillhör således Aristoteles diskussion om sådant som handlar om människans kropp och själ. Delvis i reaktion mot Platons tveksamhet inför möjligheten att något här och nu representerar sann verklighet, inför Aristoteles begreppen minne ($\mu\eta\mu\eta$), den plötsliga affekten, och hågkomst ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$), sökandet efter minnet. Den bärande idén är att minnesaffekten reflekterar något som varit, som han så tydligt säger, ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου, ”minnet av det som skett” (449b.15). Därigenom gör han en markering att minnet är en plats där ord och händelser gör avtryck, som på en vaxtavla, och att det är dessa avtryck som återkommer som plötsliga minnesaffekter.

I den andra delen av sin skrift, som behandlar hågkomsten, fokuserar Aristoteles på sökandet efter minnesaffekternas ursprung och den

rörelse i erinrandet som är tiden. De som vill aktualisera saker i minnet försöker hitta en början för minnesprocessen. Detta kan de göra antingen genom ett slags logisk associationsordning – från mjölk till vit till dimma till fuktig till höst – eller genom att de finner en punkt i mitten av händelseförloppet. Aristoteles betonar sedan: τὸ δὲ μέγιστον, γνωρίζειν δεῖ τὸν χρόνον, ”det viktigaste är att man måste känna tiden” (452b.7). Man skall vara medveten om tidsrelationen till och mellan det som man vill komma ihåg. Det är när relationen mellan de olika mentala avtrycken korresponderar med tiden som man verkligen minns.

Vi har snabbt ryckt ut något som är i behov av utförligare diskussion och precisering. Men redan från dessa brottstycken ser vi att reflekterande personer i grekisk och romersk antik, fastän långt ifrån varandra på många sätt, insåg att rekonstruktion av förgångna händelser i eller genom minnet egentligen innebar en ganska sofistikerad mental tolkningsprocess. Det är en gammal filosofisk fråga hur vi kommer åt verkligheten, och såväl Aristoteles som Augustinus anade den ganska komplicerade relation som fanns mellan minne och förgången verklighet. Minnet är inte bärare av verkligheten som sådan utan av intryck och avtryck. När man minns framkallar man bilder av det som skedde och återger endast på detta indirekta sätt en förgången verklighet. Dessutom, minnet är inte allahanda intryck av en förmodad verklighet. Det förgångna upplevs som en förgången verklighet eftersom och när minnet strukturerar verkligheten i någon form av tidslig relation. Tidsuppfattningen kan visserligen variera från plats till plats, men såväl Aristoteles som Augustinus tycks inse att minnet måste införliva denna tidsdimension i hågkomsten för att vara minne av det förgångna.

Det sociala minnet

Minnet kunde i antiken således vara många saker: i det riktigt gamla Grekland var det en livsgivande gudinna, senare blev det en hederssak att ha gott minne. Det kunde också betraktas ungefär som en lagringsenhet eller det kunde fungera som ett slags mental förhandling där vissa

saker förstärktes och andra glömdes bort. Några av de mest reflekterande personerna tänkte och filosoferade om det i förhållande till verklighets- och tidsuppfattning.

Det här kan tyckas vara långt ifrån den moderna diskussionen om det sociala minnet, men kanske ändå inte. Sociologen Maurice Halbwachs profilerade det kollektiva minnet, som han kallade det, genom sina böcker *Les cadres sociaux de la mémoire* från 1925 och *La mémoire collective* publicerad postumt efter hans tragiska död i Buchenwald 1945.¹¹ Som sociolog betraktade Halbwachs minnet som ett socialt faktum. Det formas genom inverkan från de grupper som en person känt eller känner speciell samhörighet med. Den enskilde individen minns genom föreställningar om de sociala faktorer som utgjorde ramarna inom vilka handlingarna i det förgångna ägde rum. Eftersom denna process äger rum i samtiden påverkas föreställningarna också av samtida sociala strukturer, så att minnet blir en väsentlig funktion för att skapa och upprätthålla gruppgemenskaper.

Såväl Halbwachs som mer samtida minnesteoretiker som Zerubavel placerar således individers minne och minnesprocesser i breda sociala sammanhang. De visar dels hur personer rekonstruerar och samtidigt tolkar det förgångna genom att ställa det i förhållande till de sociala kontexter där handlingarna ägde rum – hur minnet narrativiserar historien –, dels hur personernas olika sociala omgivning påverkar vad och hur de minns. Minnet är även här så att säga platsen för förhandling mellan olika tidssammanhang, det förgångna och nuet, en medveten eller omedveten kognitiv överläggning om hur man skall leva med historien och dess sammanhang i nuet och dess sammanhang.

Modern teoribildning om det sociala minnet möter på åtminstone tre sätt de antika vittnesbörden som vi skisserat ovan. Även om tanken att minnet var en livsgivande gudomlig kraft tycks träda tillbaka när skriften och skriftmentaliteten breder ut sig, finns en kvardröjande känsla för att det var en del av människans fysiska existens och tillvaro. Dels finner vi sporadiska antydningar om att man insåg att minnet strukturerade

det förgångna utifrån de sociala sammanhang där händelserna ägde rum, dels finner vi berättelser som visar att minnet kunde fungera som en socialt viktig markör för status och framgång. På så sätt betraktades minnet redan i antiken som ett socialt faktum. I modern teoribildning fungerar begreppet narrativt minne som en beskrivning för minnets tendens att ställa in det förgångna i berättande orsakssammanhang som tillhandahålls genom social påverkan från signifikanta personer och grupper. Dessutom finns en stark betoning på minnets roll för att etablera och utveckla grupperns identitet och känslan av grupptillhörighet på ett sätt som påminner om det som en markör för status och framgång.

För det andra finns såväl i antiken som i den moderna diskussionen en medvetenhet om minnet som en faktor i tiden. Utan tidsuppfattning, inget minne. Denna tidsuppfattning må variera beroende på olika kulturella betingelser, men i den mån minnet om det förgångna är beroende av att den som minns placerar sig själv i tidens flöde, förvandlas historien för henne eller honom från att vara ett stillatigande objekt till att vara ett slags dialogpartner i en minnesbaserad relation mellan personens upplevelse av det som var eller förmedlades och det som är. Vi såg att såväl Aristoteles som Augustinus, i all deras fokusering på individens minne, anade något av denna dialog mellan tidsdimensionerna, och i centrum för de flesta moderna teorier om socialt minne finns, som vi också sett, liknande tankar om socialt betingade minnesförhandlingar mellan personers då och nu.

För det tredje finns en intressant och hermeneutiskt viktig likhet i det att man redan i antiken insåg att minnet indirekt representerade förgången verklighet. Såväl Aristoteles som Augustinus undvek noggrant att fjärra minnet från alla möjligheter att återge det förgångna och skyddade det från att likställas med allehanda fantasifulla föreställningar om det förgångna, men de insåg att historisk verklighet inte kan rekonstrueras genom ett mekaniskt återuppreparande av det man finner i minnet. Denna ”indirekthet” mellan minne och verklighet utgör den hermeneutiska utmaningen även idag. Att det förgångna kan utforskas

enbart genom analogier till det vi känner till i nuet var en tanke som oberoende av minnesforskningen för länge sedan fick genomslag i teologiska sammanhang genom Ernst Troeltsch – han nämner även sannolikhet och korrelation ("Wechselwirkung") som viktiga kriterier för historisk forskning.¹² Men tanken accentueras då man i moderna teorier om minnet visar – ibland lite ensidigt – på det man kallar minnets "presentiska" orientering mot att tolka historien till meningsfulla diskurser och på grupper och samhällens så kallade "homeostatiska" tendens att censurera bort de rester i muntlig tradition och minne som inte är direkt relevanta för gruppens eller samhällets självförståelse. Minnet konstruerar snarare än rekonstruerar enligt detta synsätt. Historien är då åtkomlig genom, eller till om med som, en minneskonstruktion.

Att rekonstruera Jesus med hjälp av andras minnen

Hur rekonstruerar vi då Jesus, om vi tar på allvar att texterna som berättar om honom i Nya testamentet reflekterar individers och grupper minnen? De flesta forskare är idag överens om att evangelierna till stor del bygger på muntliga traditioner som bevarades och bearbetades i minnet, på ett mer eller mindre disciplinerat sätt. Det fanns nog också skrivna källor – ofta nämns den så kallade Q-källan, men det är osäkert hur stabil den var, om den ens fanns. Utgår vi från att de evangelier som vi har på ett eller annat sätt bygger på muntliga traditioner förmedlade genom olika typer av minnesbaserade framträdanden, bör rekonstruktionen av den historiske Jesus ta i beaktande de olika dimensioner av hur minnet kan fungera som vi skisserat ovan. Här finns, som vi såg inledningsvis, en ny och delvis utforskad aspekt i arbetet med att förstå vem Jesus var, vad han gjorde och sa, och vad andra gjorde med honom. Vi kan inte idag gå in på detaljer, men jag vill i korthet antyda tre övergripande saker som bör tas i beaktande.

Det första vi bör fråga oss är hur texterna som vi använder som källor för den historiske Jesus ser ut. Här kan vi notera tillsammans med nyare forskning att flera av de mindre textenheterna i de tre första (synoptiska)

evangelierna uppvisar slående likheter med den så kallade krian. Man har identifierat sådana textenheter framför allt i Markusevangeliet, men även i Matteus- och Lukasevangelierna. Den klassiska definitionen av en kria kommer från retoriska övningar av Theon från Alexandria, aktiv under senare delen av första århundradet v.t., och innebär ungefär att den i sin mest kärnfulla form innehåller ett kort och viktigt yttrande eller en handling tillskriven en viss person (Theon, *Progymnasmata* 96.19–21 i Spengels *Rhetores Graeci*). Ord och handlingar förmedlades alltså inte utan att de tillskrevs någon och hade därmed en potential till narrativ bearbetning. Vi vet från bevarade övningsböcker i elementär retorik av Theon och andra att krian var en kategori som de flesta med viss utbildning i tal och skrift fått öva med just genom att ur minnet bearbeta och utbrodera den på olika sätt. Som ett av de allra första stegen för att bearbeta den skulle man inkorporera den i minnet, säger Theon, inte nödvändigtvis ordagrant utan så att krian var klar och tydlig för den situation man ville adressera. Därefter kunde man införa olika typer av beskrivande omständigheter – ofta med hjälp av participkonstruktioner – som gjorde krian än mer övertygande för dem som lyssnade. Det är inte utan skäl att krian i antika texter ibland överlappade med eller kunde byggas ut till en mer narrativiserad form som man faktiskt kallade minnesberättelse, *ἀπομνημονεύμα*.

Vi kan med fog anta att de som komponerat våra texter om den historiske Jesus i de tre första evangelierna hade tränat kriabearbetning och kunde använda sin ibland ganska elementära skolning när de i sammanhang utanför skolan skulle berätta i tal eller skrift om en viktig persons ord och handlingar. Så tycks i alla fall Papias, biskop i Hierapolis under tidigt 100-tal, ha läst Markusevangeliet enligt ett ganska tillförlitligt om än lite svårtolkat citat från Eusebius (Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.39.15). Det är möjligt att även tidigare tradenter haft liknande skolning och att jesustraditionen därför redan tidigt stöptes i krialiknande former. Dagens forskningsläge öppnar upp möjligheten att delvis studera jesustraditionens utveckling som en successiv bearbetning av tal-

och handlingskrior tillskrivna Jesus. Om vi då studerar Jesu ord och handlingar i de tre första evangelierna som mer eller mindre bearbetade krior, kommer vi att ana hur en mer disciplinerad minnesförhandling gått till bland de tidigkristna och hur dessa så småningom bearbetade sina minnesaffekter till kongruenta textuella storheter.

Det andra vi bör notera är texternas vittnesbördskaraktär. Jag tänker då inte på att de är vittnesbörd om transcendenta gränserfarenheter utan om att de vittnar om hur någon eller några erfarit och samtalat med historien. När man berättar om något som hänt, särskilt något som man anser vara viktigt, och inte bara passivt rapporterar, gör man detta genom att man betraktar de passerade orden eller handlingarna utifrån ett visst tidssammanhang. Vi kan se det hela som avslutat, vi kan mentalt gå tillbaka i tiden och placera oss i ett samtida förhållande till det, eller vi kan se det så att det som skedde fortsätter i vårt eget nu och vår framtid. Många har tidigare skrivit och talat om att texterna på något sätt är genomskinliga för eller återspeglar verkligheten, vare sig det är den verklighet som är samtida med texterna eller den som de berättar om. Den vittnesbördskaraktär hos texterna som jag här avser, och som har att göra med hur det sociala minnet fungerar, kan få konkretion genom att vi tydliggör texternas mångfacetterade inneboende tidsdimension. Om vi studerar ingående hur olika temporala perspektiv används i evangelierna för att beskriva jesushändelsen, hur de bryts mot varandra och skiftar i olika eller till och med samma textenheter, kommer vi lite närmare de tidigkristnas förhållande till det förgångna och något av det som Aristoteles och Augustinus uppfattade som minnets tidsbestämda sätt att uppfatta och strukturera det som varit.

Ta till exempel den välkända lilla episoden om hur Jesus auktoriserar Petrus i Matteus 16:13–20. Medan berättaren på typiskt sätt ringar in de olika yttrandena med en rad aorister eller – en gång – historisk presens, och oftast ställer själva yttrandena i presens, låter han det centrala Jesusordet i verserna 17–19 övergå från en konstaterande utsaga om något som är – ”salig är du, Simon Barjona ... du är Petrus, klippan” – till

futurala verbkonstruktioner – Jesus skall bygga (οἰκοδομήσω) sin kyrka och dödsrikets portar skall inte få makt (οὐ κατισχύουσιν) över den och han skall ge (δώσω) Petrus nycklarna till himmelriket. Likaså antyder måhända den följande konditionalsatsen med två aorister ställda i konjunktiv – ”du binder” (δέσῃς) och ”du löser” (λύῃς) enligt Bibel 2000 – att överlämnandet av befogenheter och auktoritet till Petrus inte förverkligades i den historiska situation som beskrivs. Den som läser vidare i berättelsen söker därför förgäves efter att så sker eller har skett, och finner att när Petrus för sista gången nämns förnekar och förbannar han i stället Jesus (26:69–75). Notera att vi här inte är ute efter episodens historiska förankring i Jesu verksamhet i traditionell mening, utan efter hur de som mindes den relaterade i tiden till historien. Oavsett dess historicitet öppnar den här typen av temporala växlingar i berättelsen upp historien mot den framtid där de tidigkristna mindes – de antyder hur de såg sig själva som en del av historiens flöde – och visar hur texten kan fungera som ett vittnesbörd om deras förhållande till det som de var övertygade om och hände.

Det tredje som följer naturligt på de två föregående punkterna och som kan vara värt att till sist betona är att historien – i det här fallet även traditionshistorien – blir en dialogpartner i en minnesbaserad relation mellan de tidigkristnas upplevelse av det som var och det som är. Minnet, såg vi, kräver i dubbel bemärkelse sammanhang: mellan de enskilda händelser som har hänt och ett sammanhang i nuet. Att minnas innebar för de tidigkristna, med andra ord, att de genom ett slags mental förhandling mellan vad som hade varit och vad som var, positionerade sig själva i historien, ofta för att därigenom kunna etablera en känsla av tillhörighet till den frånvarande men ändå närvarande historien. Den förgångna historien var inte ett objekt för dem, utan något de stod i relation till. Vägen tillbaka till den historiske Jesus går därför via ett studium av denna relation.

Avslutande reflektioner

Min hypotes var att rekonstruktionen av den historiske Jesus utgör en rekonstruktion av de tidigkristnas olika förhandlingar och konstruktioner i minnet om historiens Jesus, och att en sådan rekonstruktion modifierar en ensidig positivism i förhållande till historien och i stället har sin utgångspunkt i att historien är åtkomlig som en relation mellan de tidiga kristustroendes nu och då. Man skulle då kunna säga att ”den historiske Jesus” som forskarna rekonstruerar, inte utan vidare kan skiljas från ”historiens Jesus” som de tidigkristna minns och relaterar till. Förhoppningsvis kan en sådan hypotes för arbetet med att rekonstruera den historiske Jesus vara en väg framåt som delvis är i linje med det som Ratzinger efterlyser.

Ratzingers eget arbete med att rekonstruera den historiske Jesus visar att distinktionen mellan historiska fakta och fiktion åter blir svårbemästrad – och jag är inte säker på att han vill bemästra den. Det är i linje med den gamla insikten som vi noterade om det mångfacetterade förhållandet mellan minne och förgången verklighet. I den mån historien är något mer eller annat än bara ett rekonstruerbart och kontrollerbart objekt, införlivar den typ av forskning som jag antytt ovan andra frågeställningar där fakta och fiktion samverkar i bemästrandet av vad som är historisk verklighet. De frågor som i stället blir aktuella är inte de som berör Jesu ord och handlingar som föremål för isolerade traditionsvägar i den tidiga jesusrörelsen – om än så spännande – utan historiens Jesus som ett subjekt till vilken de första kristustroende relaterade i minnet.

När vi i evangelierna söker efter Jesus bakom texterna bör vi därför också söka efter minnesberättelser om historiens Jesus som är berättade från någons perspektiv, och ta med detta perspektiv som en del av historien och rekonstruktionen. Vem eller vilka mindes att han kallade den frånvarande Josef för far? Var det hans syskon? Vem eller vilka mindes att han i vuxen ålder och som äldste sonen plötsligt lämnade hemmet? Var det hans mor? Vem eller vilka mindes att han var Messias och myck-

et mer? Var det någon som hoppades på de gamla judiska förväntningarna? Vem eller vilka mindes det han gjorde i Kafarnaums synagoga? Var det byborna? Vem eller vilka mindes hur han botade Simons svärmor? Var det Simon Petrus själv? Vem mindes att Jesu sista rop, som de kringstående ju menade var ett rop på Elia, egentligen var ett paradoxalt triumferande rop om övergivenhet? Vem mindes, varför mindes de, hur mindes de? Frågorna kan mångfaldigas. Den historiske Jesus finns just i denna sfär av minnen som gav de tidigkristna en meningsfull tillvaro mellan deras då och deras nu.

Slutligen: det är givetvis inte så att den här typen av frågor och hänsynstagande i arbetet med att rekonstruera den historiske Jesus helt ersätter de mer traditionella traditionshistoriska arbetssätten. Jag tillhör inte den nytestamentliga skara som menar att formkritiken är död, trots att den aldrig nämnvärt brydde sig om minnet vare sig som memorering eller som socialt faktum. Tvärtom! Formkritiken så som den lanserades i Bibelvetenskapen i början på förra århundradet som ett sätt att arbeta med traditioner har jag ofta både kritiserat och försvarat, och jag önskar på det här sättet än en gång att komplettera den och vitalisera dess användning.¹³ Få hade en sådan känsla för att historien är relativ i förhållande till människans egen historiska existens i tiden som den formkritiske pionjären och världsledande nytestamentlige forskaren Rudolf Bultmann, inte minst när han på ålderns höst höll ett antal föreläsningar i Edinburgh om förhållandet mellan historia och eskatologi.¹⁴ Det är en annan sak att han sedan blivit missförstådd och anklagad för att inte bry sig om vare sig historien eller Jesus. Att dagens forskning om minnet bland nytestamentliga bibelforskare nästan ett halvt sekel senare både bekräftar och utmanar hans så omdiskuterade synpunkter, är ett tecken på att forskningen lever med sin egen historia och så småningom integrerar nya insikter till mer helgjutna synteser.

NOTER

1. J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* (Freiburg: Herder Verlag, 2011), 11.
2. D.C Allison Jr, *Constructing Jesus: Memory, imagination, and history* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), x.
3. A. Le Donne, *The historiographical Jesus: Memory, typology, and the Son of David* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009), 268.
4. E. Zerubavel, *Social mindscapes: An invitation to cognitive sociology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997); *Time maps: Collective memory and the social shape of the past* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
5. För en teoretisk översikt av en nytestamentlig forskare se A. Kirk, "Memory", i W.H. Kelber & S. Byrskog (red.), *Jesus in memory: Traditions in oral and scribal perspectives* (Waco: Baylor University Press, 2009), 155–172.
6. J.D.G. Dunn, *Jesus remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 335 (författarens kursivering).
7. R. Bauckham, *Jesus and the eyewitnesses: The gospels as eyewitness testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).
8. E.A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963); W.J. Ong, *Orality and literacy: The technologizing of the word* (London: Routledge, 2002).
9. R.A.H. King, *Aristotle and Plotinus on memory* (Berlin: de Gruyter, 2010).
10. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).
11. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (ny utgåva; Paris: Presses Universitaires de France, 1952); *La mémoire collective* (utgiven av J. Alexandre [född Halbwachs]; Paris: Presses Universitaires de France, 1950).
12. E. Troeltsch, "Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie", i *Gesammelte Schriften*. Band 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: Mohr, 1913), 729–753.
13. S. Byrskog, "A new quest for the *Sitz im Leben*: Social memory, the Jesus tradition and the gospel of Matthew", *New Testament Studies* 52 (2006), 319–336; "A Century with the *Sitz im Leben*: From form-critical setting to gospel community and beyond", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 98 (2007), 1–27.
14. R. Bultmann, *History and eschatology: The Gifford lectures 1955* (Edinburgh: The University Press, 1957), även publicerad som *The presence of eternity*.