

Om gudsbildens gåtor

Rapport från ett forskarliv

TRYGGVE N. D. METTINGER

Tryggve N. D. Mettinger har arbetat som professor i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet mellan 1978 och 2003. I sin personligt hållna avskedsföreläsning uppmärksammar han arbetet med gudsbilden, som varit ett centrum för Mettingers forskning under hela hans tid som professor.

Låt oss göra ett tankeexperiment! Låt oss ur två-tusen års västerländsk utveckling tänka bort all den musik som hämtat sin inspiration ur Bibeln. Från den gregorianska, via Bach och Händel till Stravinsky, Britten och Arvo Pärt. Vilka tystnader! Låt oss tänka bort all den bildkonst som gestaltat bibliska motiv. Vilka gapande tomrum på muséernas vita väggar. Och låt oss tänka bort all den litteratur som hämtat sin livskraft ur Bibeln. — Jag behöver i dag inte använda en enda minut för att försvara att jag medvetet valt att ägna mitt forskarliv åt Bäckernas Bok.

Vad jag nu vill göra är att berätta om ett lyckligt forskarlivs fröjder. Jag är djupt tacksam för att ha fått verka vid fakulteten i Lund, i en krets där vi alla som arbetar i huset funnit glädje i det gemensamma företaget att få en storinstitution att fungera optimalt. Gott ledarskap har genom åren varit ett signum för vår fakultet och institution. I GT-ämnet har vi haft en arbetsgemenskap inom forskning och undervisning där Bo Johnson, Stig Norin, Sten Hidal, Fredrik Lindström, Göran Eidevall och undertecknad haft glädjen att se ämnet utvecklas och blomstra. Mitt tack gäller inte minst forskarseminariet där vi varje vecka fått sitta ner tillsammans och diskutera texter och avhandlingskapitel och pröva argument och synpunkter. Skönt är det att se att ämnesansvaret nu hamnar hos två kompetenta kolleger, professorerna Sten Hidal och Fredrik Lindström som redan gjort så mycket för Vetus-ämnet. Och ett tack till er studenter; ni har gjort det roligt att vara forskande lärare. Mitt tack gäller också Universitetsbiblioteket, ett *sine qua non* för all frontlinjeforskning inom vårt område.

Jag skall nu gå fram i tre steg. Först tar jag upp det som under hela min professorstid utgjort centrum i min forskning: arbetet med gudsbilden. Därefter skall jag säga något om min vetenskapsteoretiska hållning: kan man forska om Gud? Till sist skall jag skissera mina första tretiosju år, som bagarson, student, doktorand och docent.

Det gamla Israels gudsbild

Gudsnamnen

«Gudsbild» är för mig en sammanfattning av vad källmaterialet säger beträffande Guds väsen, aktiviteter och verksamhetsområden: vem Gud är, vad Gud gör, var Gud verkar. Och Gud är här Israels Gud, JHWH. Mitt intresse för gudsbilden börjar redan på 1960-talet med en fascination inför gudsnamnen och NT:s kristologiska titlar. Linjen bakåt från den urkristna benämningen av Jesus som *kyrios*, «Herre», till det högsta gudomliga namnet i den hebreiska Bibeln, *JHWH*, var ett tema som Evald Lövestam belyste för oss studenter. Oscar Cullmanns förnämliga arbete, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) betydde nog också en del.

Huvudfrågan blev för mig: Vilka aspekter av gudsbilden träder fram när vi studerar de olika gudsbeteckningarna och granskar deras språkliga betydelse, deras kontext (språklig och utomspråklig) och deras konnotationer? Mitt arbete *Namnet och Närvaron: Gudsnamn och Gudsbild i Bäckernas Bok* (1987; eng. öv. 1988, spansk 1994) behandlar saken. De gammaltestamentliga teologierna (Eichrodt, von Rad, Zimmerli m.fl.)

sade mycket lite om ett tema som jag utifrån namnen fann vara grundläggande i GT:s metaforik om Gud: Herren som Konung. För min del hade jag funnit två olika komponenter som båda måste ha spelat en central roll i den teologi som odlades i Jerusalems tempel.

Den ena är den härskande Guden: «Herren Sebaot, han som tronar på keruberna». Det är ett namn med anknytning till ett specifikt kultföremål: templets tomma kerubtron (Fig. 1 och 2). Där sitter den osynlige Guden, och templet är mötesplatsen, kontaktpunkten, mellan himmel och jord. Sebaotskomponenten i Israels tro visar sig använda metaforik som det gamla Kanaan knöt till högguden El, känd från de ugaritiska texterna.



Fig. 1. Härskare på sin kerubtron. Scen från en elfbensplakett från Megiddo.

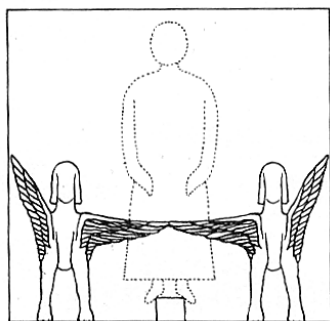


Fig. 2. Så här kan vi föreställa oss keruberna i Salomos tempel.

Den andra komponenten är den kämpande Guden: Herren betecknad som *melek*, «kung». Här känner vi igen en metaforik som använder mosaikbitar från det kanaaneiska Baalskomplexet: från Ugarit vet vi att Baal vann sitt kungadöme i kamp mot kaosmakterna. I Israel kan vi

se hur kaoskampsmotivet spelar en roll i tempelteologin och blir en «pantemporal» konception som spänner över tiden från skapelsen till domen: Motivet appliceras på skapelsen (Ps. 74:12–17), på exodus (Ps. 77:16–21), på folkens anlopp mot Sion (Jes. 17:12–14 etc.) och på Guds yttersta, eskatologiska maktdemonstration, den på Herrens dag (Jes. 27:1).

Min analys av gudsbilden står här i medveten kontrast till den då gängse betoningen av exodus och förbund och knyter an till forskare som betonat omvärldens mytologier som relevant material för studiet av den bibliska metaforiken: Mowinckel, Ringgren, W.H. Schmidt och Cross. I *Namnet och Närvaron* överbetonade jag nog diskontinuiteten mellan Israel och Kanaan: användningen av kungabeteckningen om Israels Gud såg jag som resultatet av en konfrontations- och konfiskationsprocess. I dag ser jag mera av kontinuitet mellan de två.

Exilen: Shem och Kabod

I arbetet med Sebaotsnamnet dök ett nytt, intressant delproblem upp som ledde till ett nytt projekt. Jag studerade beteckningens spridning i texterna och fann att exilstiden utgjorde en vit fläck på kartan. Varför var det så? Mitt svar blev detta: Namnet var ju knutet till den osynlige kerubtronaren på templets tomma tron. När templet raserades av babylonierna 586 f.v.t. uppstod en kognitiv dissonans — för att använda en term från Leon Festinger — mellan Sion-Sebaotsteologin och de faktiska historiska erfarenheterna. Templet, JHWH:s palats och symbolen för Sions säkerhet, låg nu i ruiner. Därmed blev Sebaotsnamnet oanvändbart. Tomrum tenderar att fyllas. Jag fann i texterna två ersättningar för Sebaotsnamnet: «Härligheten» och «Namnet». Den prästerliga teologin i Hesekiel löste dissonansproblemet på det temporala planet: man introducerade *kābôd*, «Härligheten», som substitut och utlokaliserade gudomen till Olivberget under den tid som hemsökelsen varade: staden var därmed prisgiven åt fienderna (Hesekiel 8–11). Den deuteronomistiska teologin i D-verket löste samma dissonans på det spatiala planet: här utlokaliserades gudomen till himmelen. I templet finns bara hans *šēm*, hans «Namn» (1 Kung. 8:14–66). Dessa resultat framlade jag i arbetet

The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies (1982).

Studier som dessa kan bara bidra till att betona det som egentligen är en truism: att ett folks gudsföreställningar utformas i närkamp med tillvarons utmaningar. Gudsbilden speglar den situation i vilken den växer fram. Det är i grunden ett kunskaps sociologiskt perspektiv det här handlar om.

Sebaotsteologin aktualiserar på ett intressant sätt problemet om Guds immanens och transcendens. Med föreställningen om templet som *sacred space* (Eliade) höll de gamla israeliterna faktiskt ihop de båda. Gud är närvarande på jorden, men himmel och jord möts på en punkt där de jordiska dimensionerna transcenderas: i templet. Keruberna manifesterar på en och samma gång en tom tron och Guds himmelska molnvagn (jfr 1 Krön. 28:18). Tempelsteologins tronande Gud och teofaniföreställningens kommande Herre visar sig vara en och densamme.

Anikonismen

Jag fortsatte med studier inom gudsbildens område. Ett problem som engagerat mig under olika perioder är anikonismen, kult utan gudabild. Incitamentet var en inbjudan att föreläsa vid Donnersymposiet i Åbo 1978, där temat var religiösa symboler. Såväl Tacitus som moderna forskare har uppfattat bildförbudet som Israels *differentia specifica*. Mitt intresse hade nog möjligen ursprungligen sin drivkraft i detta att här trodde jag mig tanger något unikt israelitiskt.

Jag fann att man måste sendatera bildförbudet till tiden kring exilen, men att frånvaron av bilder för JHWH var ett långt tidigare faktum. Jag skilde alltså mellan tyst faktum och förkunnat program (1979: 22). Långt före bildförbudet hade vi att räkna med en tom kerubtron som manifesterade den osynlige Gudens närvaro i Jerusalems tempel. Vad jag inte var i stånd att ge mig in på var den komparativa frågan: hur förhöll det sig med andra semitiska folk i Israels omvärld? Jag visste bara att gudabilder var det gängse mönstret i Egypten och Mesopotamien.

Det komparativa problemet tar jag upp i min monografi om anikonismen från 1995: *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*. Det arbetet växte egentli-

gen fram utifrån två rena slumpfynd som jag gjorde. Det ena var påpekandet hos två antika författare att kulten i Gades (Cadiz) saknade gudabilder (Silius Italicus och Philostratos). Det andra var ett bokfynd jag gjorde på ett antikvariat i Leiden. Ett oläst recensionsexemplar av Joseph Patrich, *The Formation of Nabatean Art* (1990) visade sig innehålla ett arbete om nabateisk anikonism.

P.B. Medawar har någonstans sagt att forskaren bör satsa på det svåraste problem vederbörande tror sig om att kunna lösa. Anikonismen motsvarar högt ställda anspråk i detta avseende. Karl Popper har ju lärt oss att det är svårt att hantera en undersökning om det rena tomrummet, om frånvaron av ett fenomen. Anikonismen är just en frånvaro. Att ö.h. ge sig in på problemet kändes som att ta det kierkegaardiska språnget. Men det var härliga år i mitt forskarliv, väl värda alla mödor.

Först måste jag arbeta ut en teoretisk och metodologisk bas. Med ansatspunkt hos C.S. Peirce preciserade jag de terminologiska redskapen: anikonism, ikonofobi, ikonoklasm. Vidare tog jag upp en tanketråd från Birger Gerhardssons traditionsarbete och kunde nu använda hans begrepp de facto-tradition och programmatisk tradition på mitt speciella material. Före det programmatiska bildförbudet i tiden kring exilen fann jag en äldre de facto-tradition, och denna företedde en dubbel fysionomi. Dels med en tom tron i templet i Jerusalem. Dels med en eller flera stenstoder, kultstelar, i templet i Arad i södra Juda (en dotterkult till templet i Jerusalem).

Min huvudstrategi blev nu att fokusera, inte på bildförbudet som hittills stått i centrum för forskningen, utan på anikonisk kult av stelar. Vad som slog mig var att Israel ingalunda var ensamt om sådan anikonisk kult. Jag kunde dra linjerna i undersökningen på följande sätt: Kulten i Gades i Spanien blev en viktig ledtråd: Den var ju var en dotterkult, grundad av koloniserare från det feniciska Tyrus. Spåren ledde alltså från Spanien till Tyrus. Hos fenicierna fanns dels tomma troner (votivgåvor i mindre än naturlig storlek) dels stelar på kultplatser, avbildade på mynt (Fig. 3). Detta hade ju en slående likhet med parallelliteten mellan tron och stelar i Juda (Jerusalem och Arad). Sen gjorde jag ett över-

siktligt studium av nabateerna som bekräftade Patrichs slutsats att dessa hade anikonisk kult (återigen stelar). Nabateernas personnamn, namnen på deras gudar och en av deras två tempeltyper ledde vidare till folken på den arabiska halvön. Det visade sig att araberna före Muhammed hade anikonisk kult kring stående stenar i öppna friluftshelgedomar. Denna arabiska de facto-anikonism kröntes sen med ett proklamerat bildförbud inom islam under kalifen Yazid II (721 e.v.t.), alltså flera år före Leon II:s edikt år 726.



Fig. 3. Mynt från Tyros med avbildning av kultplatser med stenstoder.

Mitt arbete gick vidare med studium av det allra äldsta västsemitiska materialet: kultplatser med stelar på syriska bronsåldersbosättningar och motsvarande fenomen i Negev och Palestina. Jag hade förmånen att på ett Krook-stipendium få studera kultplatserna i Negevöknen med den israeliske arkeologen Uzi Avner som ciceron; han är en av världens främsta kännare av denna typ av fynd. Man bör minnas att Israels äldsta kult var en sådan friluftskult kring en eller flera stående stenar. Jag fann alltså anikonisk kult kring stående stenar i Israel, hos fenicierna, hos nabateerna och hos araberna och ännu tidigare på ett antal platser i Syrien under bronsåldern.

Arbetet ledde till flera spännande slutsatser.

(1) Den tomma kerubtronen i Jerusalem hör hemma i ett större sammanhang som huvudsakligen präglas av kult kring stående stenar. (2) Denna de facto-anikonism har en spridning som är slående lik den för de västsemitiska språken. Fenomenet är västsemitiskt. I Mesopotamien däremot hade man kult av helt annan typ: tempel med kultbild, där guden höll hov och där kult-

funktionärer vårdade och utspisade guden. (3) Jag kunde notera att den temporala sekvensen de facto-anikonism → bildförbud föreligger inom två olika västsemitiska kulturer: den arabiska och den israelitiska. De två bildförbuden (Israels och islams) är kusiner med påfallande familjelikhet. Och till sist: Min dröm om att studera det absolut specifikt israelitiska evaporerade. De facto-anikonismen var ett gemensamt västsemitiskt fenomen; däremot kan man säga att det explicita bildförbudet tillhör Israels *differentia specifica*, formulerat långt före islams motsvarighet.

Arbetet blev startpunkten för en intensiv debatt inom forskningen. Recensionerna blev många. Symposier organiserades (Leiden, Tübingen). Flera forskare hävdade att Juda i förexilsk tid hade en bildkult av vanlig främreorientalisk typ (Loretz, Niehr, Uehlinger, Berlejung). Man byggde på språkliga indicier som kult «inför Herrens ansikte» (en indikation på en kultstaty?), «skådebrödsbordet» etc. Man samlade belägg för antropomorfa kultstatyer — fast här gick det inte att anföra en enda JHWH-bild. Jag måste bekänna att jag finner mig ha goda skäl för min helhetsuppfattning. Vissa forskare har haft en förvånansvärd oförmåga att se skillnaden mellan de facto-anikonism och programmatiskt bildförbud. Tidig västsemitisk kult var en de facto-anikonism fokuserad på stående stenar; övergången till ikonisk kult är ett senare fenomen när vi påträffar en sådan (Samaria etc.). Vi måste notera skillnaden mellan västsemitisk friluftskult med stående stenar och östsemitisk, mesopotamisk, kult med gudabild i templet. I min slutsats att templet i Jerusalem inte hyste någon bild av JHWH är jag nu i förnämligt sällskap med Othmar Keel, Ted Lewis, Ronald Hendel, Nadav Naaman och många andra.

Den döende guden

Vi lämnar anikonismen. — Under många år har jag försökt att om möjligt reservera lördagen för studium av utombibliska texter, akkadiska, ugaritiska, feniciska etc. Denna trevliga vana bar rik frukt när jag ännu en gång till synes av ren slump kom att ägna mig åt ett annat högtintressant religionshistoriskt tema. I min allmänna jakt på israelitiska särdrag var jag intresserad av

talet om den levande Guden, den gud som inte dör (Hab. 1:12). «Herren lever!» (Ps. 18:47) låter ju som en trotsig fanfar, formulerad i medveten protest mot gudar som dör och uppstår. En gång på 1980-talet råkade jag läsa en fin GT-dissertation kort efter att jag avslutat en ny genomgång av det ugaritiska Baalseposet. Författaren ägnade ett antal sidor åt att tillbakavisa tanken att Baal skulle vara en s.k. döende och återuppstående gud. Efter att ha läst den ugaritiska texten kände jag att någon måste ha fel: jag eller författaren. Jag bar under ett decennium med mig frågan i min lektyr av primär- och sekundärmaterial: döende gudar — uppstod de? Först under senare halvan av 90-talet kunde jag på allvar ta upp problemet och presenterade resultaten i boken *The Riddle of Resurrection: «Dying and Rising Gods» in the Ancient Near East* (2001). Därmed var jag inne på det tema som litteraturvetaren M.H. Abrams kallat för «arketypernas arketyper» och som vi känner igen från ett antal av världslitteraturens stora nummer: Vergilius med *Aeneiden*, Dante med *Divina Commedia*, och många andra.

En översikt över forskningshistorien eggade mig att göra min egen undersökning. Sedan Frazer (*The Golden Bough*) och Baudissin (*Adonis und Esmun*) presenterat tesen om döende och återuppstående gudar vid början av förra seklet, följde nämligen ett helt århundrade då forskare efter forskare gjorde allt för att falsifiera deras slutsatser. Den sammanfattande lexikonartikeln av J.Z. Smith i Eliades encyclopedi (1987) går helt i denna stil och, som en en fermat i fortissimo, står den ledande ugaritologen Mark S. Smiths sextiosidiga uppsats 1998 där han till synes slog den sista spiken i den döende gudens likkista.

Jag var då redan på god väg med min egen bearbetning av primärmaterial. Några veckor i biblioteket vid *Pontificio Instituto Biblico* i Rom 1996 hade gett mig en flygande start. Jag tyckte mig i sekundärlitteraturen blott alltför ofta skymta vad jag betecknade som «evasive strategies» som ibland doftade blott alltför mycket av apologetik. I fallet Baal från Ugarit försökte man antingen med idén att Baal själv aldrig gick ner till dödsguden Mot i underjorden — en «tvilling» var «stand in» och lurade Mot — eller så hävdade man att Baal var en gud av

anatolisk Telepinutyp, som försvann men inte dog. Jag tror mig ha visat att allt detta är ohållbart. Baal var en döende och återuppstående gud. Baal-Motmytens grundläggande kontrast är just liv contra död. Jag gick sen vidare med andra, senare gudar på det feniciska området och diskuterade pro et contra för Adonis, Melqart och Eshmun. Uppståndelsemotivet visar sig vara tydligt betygat för Melqart (jfr beteckningen *mqm'lm*, «gudens återuppväckare», och Sidonvasens ikonografi). Uppståndelse förefaller sannolik för Adonis och möjlig för Eshmun. Därefter gick jag vidare och analyserade materialet för två gudomligheter som jag anförde som komparativ sidobelysning: Osiris och Tammuz (Fig. 4). Arbetet med det mytiska materialet för Tammuz var särdeles spännande. En nypublicerad Maritext föll fint på plats i mitt puzzle. Det sena materialet om Adonis i Byblos i Pseudo-Lukianos' skrift *De Dea Syria* fick en intressant komplettering i ett Amarnabrev från senbronsåldern som tycktes tala om en gud av Tammuztyp (Damu) just i Byblos (EA no. 84).

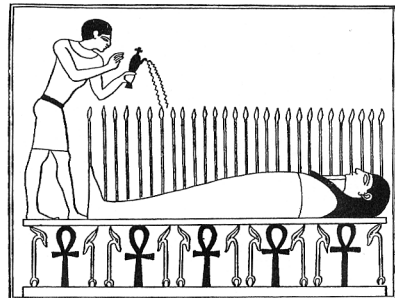


Fig. 4. Osirismumie med spirande säd.

I ett föredrag vid *Rencontre Assyriologique Internationale* i Leiden 2002 (under publicering) arbetade jag sen ut själva *descensus*-mytemets peregrinationer: det föreligger först i Mesopotamien i myterna om Inanna och Ishtar. Ugarit lånar in det från detta håll och därpå möter vi det hos järnålderns feniciska gudomligheter. Israels JHWH var inte någon döende och återuppstående gud utan skiljer sig från dylika västsemittiska gudar under järnåldern. Samtidigt måste jag notera att det fanns en rad stormgudar som inte framställdes som döende och återuppstående gudar.

Mitt arbete om den döende guden tvingade mig alltså att ifrågasätta en consensus som såg saken på helt annat sätt och bestred förekomsten av gudar som dör och uppstår. Problemen kring «arketypernas arketyper» borde också vara av intresse för forskningen kring urkristendomen. Skall texterna om Jesu uppståndelse läsas i ljuset av den främreorientaliska religionshistorien? Frågan är av mer än marginellt intresse. Jag skissar problemet i epilogen till min bok och presenterar några fundamentala iakttagelser som visar att Jesus inte utan vidare kan placeras in i raden av främreorientaliska gudar som dör och uppstår. Ö.h. attraherades jag av materialets existentiella dimensioner. Texten om Mots inbjudan till Baal uttrycker en av oss alla delad förundran över naturens död och ständiga förnyelse. Myten om Ishtars nedstigande till dödsriket är en text av drabbande skönhet om det avklädande som väntar oss alla.

Studiet av gudsbilden är det som jag ägnat mig åt under mina år som professor, alltså efter 1978. Vägen dit skall jag komma till om en stund, men först något om teoretiska perspektiv som blev aktuella för mig i arbetet med gudsbilden.

Vetenskapsteoretiskt: Kan man forska om Gud?

Jag kom till bibelforskningen som troende kristen och har så förblivit. Jag drömde nog om att som forskare bedriva en form av «uppenbarelses- arkeologi»: att arbeta mig bakåt i tiden och komma till den bibliska trons äldsta och mest genuina kärna, det urgivna, essentiella. Gissningsvis skulle Karl Barth ha gillat tanken

Allt sedan gymnasieåren har jag i kunskaps- teoretiskt avseende varit Kantian. Som människor med en kropp har vi en viss mental och sensorisk utrustning. Av den verklighet som kanske är den totala kan vi bara veta något om den del som kan förmedlas genom våra jordiska sinnen. Själva den apparatur vi besitter sätter gränserna för den möjliga erfarenhetens vidd. Kant drar som bekant en skarp gräns mellan den empiriska verklighetens fenomenvärld å ena sidan och den transcendenta världen å den andra. Han eliminerar de traditionella gudsbevisen, ett efter ett, en

prestation som renderade honom epitetet «der Alleszermalmer», «mannen som krossar allt». Men hans filosofi resulterade inte i en ateistisk grundhållning utan i en gränsdragning för det «kritiska förnuftets» område (övertygelsen om Guds existens är inte en logisk utan moralisk visshet av subjektiv art). Vad han sa var inte att Gud inte finns utan detta: vi kan inte veta att han finns och vi kan inte heller veta att han inte finns. Om Kant levat i dag hade jag förstås gärna hört hans kommentar till de tjugo s.k. naturkonstanterna. Tag t.ex. Plancks konstant h som beskriver balansen mellan attraktion och repulsion mellan elektroner och atomkärnor. Min svåger som är kärnfysiker har berättat att om den vore bara någon promille större eller mindre skulle allt liv på jorden vara omöjligt. Märk då, att motsvarande gäller om andra konstanter. Tanken att alla dessa skulle optimerat sig själva till denna fantastiska samverkan ställer normal godtrogenhet på ett svårt hållfasthetsprov.

Även så är jag för min del övertygad om att Kant inte kan tänkas bort från filosofihistorien. Arbetet med teologiska problem i tiden efter Kant måste i princip — vad gäller gudsfrågan — vara agnostisk religionsvetenskap. Min tro handlar förvisso om «vad inget öga sett och inget öra hört» — men detta ligger bortom forskarens verksamhetsområde. Min forskning handlar om människors tro, gestaltad i texter, riter, ikonografi. Och detta är empiriska data.

Till Kant lägger jag gärna Karl Poppers vetenskapsteoretiska grundhållning: Bibelforskarens arbete på den fenomenvärld vi möter i texter och annat resulterar i vetenskapliga slutsatser som har två karakteristiska drag. För det första är de principiellt falsifierbara — annars är de inte vetenskapliga. För det andra är de provisoriska. Forskarsamhällets gemensamma arbete går vidare genom «conjectures and refutations». Märk just detta att vetenskapen är en kontinuerlig serie av provisorier. Gamla paradigms ersätts av nya.

Mot bakgrunden av det sagda måste jag som på en gång kristen och bibelforskare uppfatta min situation så att jag radikalt och kompromisslöst har att göra en gränsdragning mellan vad jag tror mig veta som forskare och vad jag vet mig tro som kristen.

Vissa indicier pekar på att de gamla orientaler själva kunde vara medvetna om att språket om gudomen är metaforiskt (Jes. 40:18, 25; 46:5, 9; KTU 1.4.VII:15–39). Hur generellt detta gäller vet vi inte. För en troende människa på 2000-talet utgör det bibliska bildspråket inte en estetisk utbrodering av annat, referentiellt, tal. Nej, bildspråket är det enda möjliga sättet att tala om Gud. Alternativen är två: att tala om Gud i bilder — eller inte tala alls. Gustaf Aulén uttryckte detta slagkraftigt när han betonade att «bildspråket är trons modersmål». Vad Bibeln ger oss är en nedtransponering av den metafysiska musikens o-mänskligt höga hertzfrekvenser till det område som våra jordiska sinnesorgan klarar av. Vad gäller sättet att analysera bildspråk och annat har vi exegeter lärt oss mycket av litteraturvetarna. På 1980-talet hade vi i Lund ett antal metaforseminarier där exegeter och litteraturvetare gemensamt begrundade de aktuella trenderna inom forskningen. Våra kontakter med litteraturvetarna i Lund har varit högst inspirerande och berikat flera avhandlingsprojekt i GT:s exegetik. F.ö. har litteraturvetenskap och lingvistik inom vår institution kunnigt och inspirerande företrätts av Birger Olsson.

Jag antydde att mitt gudsbildsarbete hör hemma inom «kunskapssociologin» (termen är olycklig men svår att ersätta). Det innebär att jag som exeget studerar religionen i ett perspektiv som igenkänns hos bl.a. Durkheim, Mannheim och Berger och Luckmann. Kunskapssociologin fokuserar på det mänskliga tänkandet i dess sociala kontext. Varje religion utgör ett symboliskt universum. Och bildspråket studeras inte bara i sin funktion på det textliga planet med dess intra- och intertextuella spel utan framför allt i sin produktionsfas, som en produkt som genereras av respektive kultur: varje symboliskt universum är en social produkt med en historia. Det mänskliga symbolspråket om Gud är speglingar av den kultur där det genereras. Det kanaaneiska pantheon vi känner till från bronsåldersstaden Ugarit speglar det ugaritiska samhällets byråkratiska strukturer. GT:s bildspråk om Gud speglar de gamla hebreernas kultur och samhälle, där vi f.ö. inte kan tänka bort kulturkontaktens roll som inspirerande faktor. Min egen utveckling framstår som en resa från

«uppenbarelsearkeologi» till «kunskapssociologi».

Mot den bakgrunden blir det en självklarhet för en bibelforskare med mina böjelser att engagera sig i studiet av främreorientalistiskt material, just för att bättre förstå det gamla Israels kultur i dess kontinuitet och diskontinuitet visavi omvärlden. Kontinuiteten är det inte minst viktiga härvidlag. Praktiskt taget alla enskilda inslag i Israels bildspråk om Gud är kända från annat håll. Det är konfigurationen som är det nya; i bilden av JHWH integrerar Israel drag som annars fördelas på olika gudomligheter, t.ex. Baal och Mot. I detta arbete har jag nått insikten att JHWH från början tecknades i den metaforik vi igenkänner från tidigare västsemitiska stormgudar, en uppfattning som jag delar med vad som ännu är en minoritet inom forskarsamhället. I studiet av «the Bible and the ancient Near East» har jag funnit inspiration särskilt hos Mowinckel, Ringgren, Cross, Roberts, de Moor, Keel och Lipinski.

Inom humaniora har vi under de senaste decennierna sett en bred trend av postmodernism, författarens död, dekonstruktion, reader-response-criticism, relativistisk texttolkning, skepsis mot talet om författarintention. Jag har hela tiden känt mig aningen kallsinnig mot en del av detta. Texter kan betyda mycket — men inte vad som helst. Tolkningarna kan vara flera — men alla är inte lika goda. För min del ligger jag mer i linje med forskare som E.D. Hirsch, George Steiner och Kevin J. Vanhoozer, där den senare i sitt förnämliga arbete *Is There a Meaning in This Text?* (1998) betonat texten som kommunikativ handling och utifrån talaktsteori och rättsfilosofi levererat en grundlig uppgörelse med det postmoderna teoretiserande som brett ut sig som en epidemi inom det sena 1900-talets humanvetenskaper.

Mina första 37 år

När min far dog 1993 blev jag medveten om hur mycket han betytt för min personliga gudsbild. Med sitt liv gav han gudsmetaforen «fader» ett innehåll. Min mormor Bengta bodde som änka hos oss, en from kristinna tillhörande Sunnerbo Härads Missionsförening. Hon bad mig ständigt läsa högt ur Bibeln, ofta ur GT, och detta var nog

en planerad inskolning i kristen tro. Ekonomin i familjen var stabil men knapp. Det lilla familjebageriet krävde alla familjemedlemmars solidariska insats; jag lärde mig tidigt att arbetsglädje kan vara en realitet. Alltjämt sitter det dock i ryggraden hos mig att högre studier och forskning är alltför roliga för att kunna betraktas som rejält arbete. Jag har ägnat mitt liv åt en hobby!

Mor och far och alla vi fyra syskon var pingstväänner. Efter ett yrkesliv som bibelforskare ser jag med tacksamhet på min uppväxt i pingstförsamlingen i Helsingborg. Lördagskvällarnas bibelstudier var högtidsstunder och gjorde mig tidigt nyfiken på Bibelns värld. Pastorn, Hilding Ekman, serverade rejäla exegetiska genomgångar av Korintierbrevet och annat. Och då och då kom pastorn i Lund, Carlo Johansson, inte mindre bibelsprängd, på besök och vägledde oss bland grekiska nyckelord i Romarbrevet 8. P.O. Enquist ger i *Lewis resa* en god bild av innersidan i pingstmiljön. Jag har dock sen länge funnit mitt andliga hem i Svenska Kyrkan. Som bibelforskare med akademisk självrespekt skulle jag aldrig kunna presentera mig som fundamentalist. Men fortfarande är jag djupt tacksam till den miljö som visade mig vägen till Guds Rike. Jag delar övertygelsen om Guds närvaro och makt i vårt nu. Låt det bli sagt: jag känner större andlig gemenskap med en from pingstvän än med en flummig medlem av det svenskkyrkliga episkopatet. Och jag är pingströrelsen tacksam för livets finaste gåva: min favorithustru Solvi.

Gymnasieåren i Helsingborg kunde det sägas mycket om. Svenskläraren Elmer Sjöström grundlade hos mig ett livslångt intresse för skönlitteratur. Greklektorn, Plutarchosforskaren Carl Stoltz, fick mig att fundera på klassiska språk som tänkbar akademisk inriktning. Den märklige i lärolaget var Ernst Percy, internationellt känd NT-forskare som 55 år gammal deporterats från Lund och en tilländalupen forskardocentur till ett läroverk med 1400 tonårspojkar. Dessa trakterade han i kristendom och filosofi med akademiska föreläsningar där varje ord om gnosticisismen var granskat och prövat. På sina morgonböner undfägnade den exilerade lundaakademikern sitt auditorium av unga slynglar med forskningens mest tänkvärda emendationer i det grekiska Nya Testamentet. Mitt i sin

världsfrånvändhet väckte han hos mig en aning om att forskning, närmare bestämt bibelforskning, präglad av omutlig intellektuell hederlighet och medvetna kunskapsteoretiska premisser kan vara en verksamhet värd att satsa sitt liv på.

Att det för mig blev bibelforskning och GT:s exegetik ser jag som en synergieffekt av den gudomliga predestinationen och två förebildliga exegeter, Bertil Albrektson och Evald Lövestam. I den teologiska grundutbildningen blev det exegetikämnen som intresserade mig. Jag fick dock motvilligt medge att Lars Österlin hos mig lyckades skapa intresse för den kyrkohistoria som jag dittills betraktat som en kättersk parentes mellan urkristendomen och den svenska pingströrelsen. Först som uppsatsförfattare mötte jag min blivande *Doktorvater*, Gillis Gerleman, en man som vi alla i kandidatseminariet kände en skräckblandad beundran för: hans krav på rejält konkordansarbete och solid filologisk bearbetning.

Jag började som historiker

Jag är numera närmast en religionshistoriskt arbetande forskare. Jag började dock som historiker. Min doktorsavhandling rörde titlar och funktioner hos statens högsta ämbetsmän utifrån tre ministerlistor i Samuels- och Kungaböckerna (*Solomonic State Officials*, 1971). Mitt intresse för temat hade väckts i Jerusalem av A.F. Rainey. När sen Gerleman föreslog det som avhandlingsämne blev jag mycket glad. Projektet rymde semantisk analys av besvärliga hebreiska titlar, fördjupning i landets indelning i skattedistrikt med dithörande geografiska problem och studier av administrativa förhållanden på andra håll i den fruktbara halvmånen, framför allt då i Egypten. Hebreisk filologi och «the ancient Near East», det var en spännande kombination. Arbetet blev för mig en intressant övning i konsten att gå på tunn is och att arbeta med vitt skiftande infallsvinklar.

En iakttagelse jag gjorde var att den unga staten saknade justitieminister. Det är alltid viktigt att notera luckorna i ett system. Det var tydligt att det yttersta ansvaret för rättsskipningen låg hos kungen själv. Jag blev nyfiken på den kungliga rättsskipningen. Studiet av denna utvecklade sig efter hand till ett arbete om kunga-

ideologien: *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (1976). Uppsalaskolan betydde nog en del som inspiration till detta ämnesval. Men till skillnad från Uppsalaskolan ägnade jag stor uppmärksamhet åt kungadömet som institution. Jag fokuserade på prosatexterna och underkastade dessa en källkritisk analys för att undvika en anakronistisk bild. Arbetets huvudpoäng låg i analysen av den kungliga maktens legitimation. Jag placerade in kungen i ett strukturellt nätverk som relaterade honom till såväl folket som Gud. Salomo, som kom till makten utan folkets «civila» legitimation (smörjelse genom de äldste, och folkets acclamation), försågs i stället så mycket mer eftertryckligt med «gudomlig» d:o (drömmen i Gibeon; Natanprofetian). Israel visade sig vara ett överraskande tidigt exempel på kontraktuell legitimation av kungadömet (fördraget mellan kungen och folkförsamlingen). Ökad tonvikt på den sakrala legitimationen ledde efter hand till en israelitisk «högmessianism», för att använda en novumexegetisk term.

Om jag skrivit den boken i dag skulle den nog ha sett rätt annorlunda ut. Bl.a. skulle jag nog ha övervägt om inte Timo Veijola har rätt i att mera material är deuteronomistiskt än jag tänkte mig. Samtidigt skulle jag nog ha svårt för att sendatera själva gudslöftet till David om en dynasti. Jesaja 7 skulle nog hänga i luften om man gjorde det. En diskussion jag också skulle ta upp vore med «Köpenhamnsskolan» som ifrågasätter existensen av såväl stat som tempel på Salomos tid.

Det sista jag skrev innan gudsbildsfrågorna helt tog mitt intresse var en liten studie där jag obarmhärtigt eliminerade den s.k. tjänaresångsteorien, alltså Duhms idé att det i Deuterocesaja skulle finnas ett antal speciella Tjänaresånger som i efterhand placerats in i textblocket. I dessa skulle Tjänaren inte vara Israel som annars utan en individ, omstritt vilken. Det var under några veckor strax före specimineringsperiodens utgång (1977) som jag skrev det som sen kom ut under titeln *A Farewell to the Servant Songs* (1983). Jag hade tidigare blivit ombedd att i några föreläsningar på Örebro Missionsskola ta upp Tjänareproblemet och därvid demonstrera de metoder som en exeget använder i en analys. Jag kom då att bli väldigt frågande inför de olika

textavgränsningar som gjorts, alltsedan Bernhard Duhm lanserade teorien 1892, en teori som sedan blev en självklarhet i exegetiken. Min skepsis ledde mig att undersöka fundamentet för Duhms teori, och vad jag fann väckte min häpnad. Duhm föreslog att «sångerna» var insatta i efterhand på ställen där det i handskriften fanns tillräckligt med utrymme i marginalen eller mellan större stycken! Duhms teori hade tjänat som grundval för decenniernas mäktiga katedralbygge av monografier och uppsatser om Tjänareproblemet. Tre veckors intensivt arbete med murbräcka räckte för en demolering av grundvalen. Grundprincipen var för mig att intellektuell ekonomi i Occams anda är att föredra framför onödiga hypoteser.

Min lilla studie väckte våldsamt indignation. Ett argt brev från Claus Westermann hör till mina bevarade dyrbarheter. H.-J. Hermisson, själv i färd med att i separata *Lieferungen* publicera en stor kommentar till Deuterocesaja, tryckte en lång recension under rubriken «Ein voreiliger Abschied». Tjänaresångsteorien hade länge betraktats som ett av den exegetiska börrens guldkantade papper. Reaktionerna på min skrift visade att det inte var riktigt roligt för etablerade forskare att konfronteras med påståendet att de gjort en fatal felinvestering. Jag insåg riktigheten i Max Plancks dictum: «Sanningen seggar aldrig. Det är dess motståndare som till slut dör ut.»

Låt mig runda av. Varför forskar man? Biologen Hans G. Boman talar om tre olika typer av motivation för en forskare: moralisk (att lindra lidande), amoralisk (ren nyfikenhet och skaparglädje) samt social (ärelystnad). — Ärelystnad? Ja, jag bekänner. Nyfikenhet och skaparglädje? Ja. De har nog för mig spelat en ännu viktigare roll. Jag har helt enkelt haft väldigt roligt som forskare. Moralisk motivation? Knappast. Hobbyverksamhet på arbetstid är även för mig en suspekt men oemotståndligt lockande verksamhet. Men jag lovar att bättra mig på mitt yttersta.

I stället för noter

Min bibliografi finns på nätet. Gå in på adressen: <http://www.teol.lu.se/gt> och gå vidare till «Lärare/Staff», där jag återfinns under professores emeriti. En starkt selektiv bibliografi finns också i *Svensk Exegetisk Årsbok* 65 (2000) s. 243–245. Min installationsföreläsning 1978 finns likaledes i *SEÅ* 44 (1979), 7–21.

Till den deuteronomistiska namnteologin, se senast S.L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology* (BZAW 318). Berlin 2002, ett arbete som jag recenserar i ett kommande nummer av *Journal of Biblical Literature*.

Diskussionen om anikonismen speglas i bidragen i K. van der Toorn, ed., *The Image and the Book*, Leuven 1997, där mitt bidrag finns på sid. 173–204.

Mitt tack till min Lundakollega i rättsfilosofi, Lars Lindahl, för en kritisk genomgång av avsnittet om vetenskapsteoretiska aspekter. Han tipsade mig på ett par viktiga ställen hos Kant i *Kritik der reinen Vernunft* A. 829–830 = B. 857–858, se nu Kant, *Werke*, Darmstadt, (WBG) II, 1998, s. 693–694, och i *Kritik der praktischen Vernunft* A. 223–226, se nu *Werke*, IV, 1998, s. 254–256.

Till frågan om medvetande om distinktionen mellan bildspråk och vanligt referentiellt tal, see T. Met-

tinger, *In Search of God*, Philadelphia 1988, s. 206, och M. Korpel, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990, s. 82–87.

Ernst Percy porträtteras fint av T. Kronholm i dennes bidrag till S. Strömholm, ed., *De lärdes bibliotek*, Stockholm 1993, s. 203–215, s. 208 f. Gillis Gerleman har jag minnestecknat i *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Årsberättelse 1993–1994*, s. 36–42.

Till Tjänaresångsproblemet, se nu F. Matheus, *Singt dem Herrn ein neues Lied: Die Hymnen Deuteronesajas* (Stuttgarter Bibelstudien 141), Stuttgart 1990.

Bildkällor

Fig. 1. Se Mettinger, *Namnet och Närvaron*, Örebro 1987, s. 128 och 220.

Fig. 2. *Ibid.* s. 129 och 220.

Fig. 3. Se Mettinger, *No Graven Image*, Stockholm 1995, s. 96 och 233.

Fig. 4. Se Mettinger, *The Riddle of Resurrection*, Stockholm 2001, s. 171 och 259.

*Summary*

Tryggve Mettinger, professor of OT studies at Lund University 1978–2003, sketches his development. In the first part he deals with his work on the notions God in the Hebrew Bible, notably his investigations of the divine names, of the exilic theology of divine presence (the theologies of Shem and Kabod, the Name and the Glory), of aniconism in the ancient Near East, and of dying and rising deities. Over time he has been more inclined to see a degree of cultural continuity between Canaan and Israel.

The second part presents Mettinger's theoretical tenets, especially his epistemological stance. Kant's distinction between the world of empirical phenomena and the transcendent world is found still valid. God himself is not a topic for the scholar of religion. Human belief in God, however, manifests itself in texts, rites, and iconography, and these are empirical data. Karl Popper is embraced for his stress on falsifiability as a basic criterion for sound scholarship and also for his view of the research process as a series of «conjectures and refutations». Mettinger also places himself in the tradition of the sociology of knowledge, stressing the social basis of the production of metaphor, even of metaphors of the divine. He also points out his reluctance towards some of the tenets of post-modernism.

The third part deals with his youth, studies, and research up to 1978 when he took over the chair at Lund University. He sketches his valuable experience of growing up in a home where Pentecostal faith was conducive to a strong interest in the Bible and its world. In high school, his teacher of religion and philosophy was Ernst Percy, an outstanding New Testament scholar who was out-manouevred in competitions for university chairs a number of times. Mettinger also comments on the reception of his unorthodox study of the so called Servant Songs.